

[Pascalova otázka po vztahu člověka a vesmíru; věda a rozum]

84/001

Pascal vybízí člověka, aby uvažoval, čím je proti tomu, co jest (que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est) (199-72); a napovídá: co je člověk v nekonečnu? (Qu'est-ce qu'un homme, dans l'infini?) Odpověď zní: ničím, je nic proti nekonečnu (un néant à l'égard de l'infini). Ale příroda není jen to, co je krajně veliké, totiž vesmír, nýbrž zároveň i to, co je krajně malé: krajní malost přírody (l'extrême petitesse de la nature), atom jako nová propast (un abîme nouveau). Proto tu je i druhá odpověď: člověk je všechno proti ničemu (un tout à l'égard du néant), tudíž střed mezi ničím a vším (un milieu entre rien et tout). To vše zjišťuje člověk, když se vzpamatoval (étant revenu à soi, což znamená také: když se dostal k sobě, když sám k sobě přistoupil, když se znovu našel, když se vrátil k sobě); a zároveň zjišťuje, že je nekonečně vzdálen tomu, aby ty krajnosti pochopil; cíl (konec) věci i jejich počátky jsou mu nepřekonatelně skryty v neproniknutelném tajemství: je stejně neschopen viděti nic, z něhož povstal, jako nekonečno, v němž je pohlcen (infiniment éloigné de comprendre les extrêmes; la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable. Également – incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti). Ve vztahu k této obojí nekonečnosti je člověk ztracen; je zbloudilcem jak ve vesmíru, tak ve světě atomů (il se regarde comme égaré). A tak tedy končí Pascalem doporučený pokus, aby člověk dříve, než hlouběji začne zkoumat přírodu, uvažoval o ní jednou vážně a dlouho a aby se podíval také sám na sebe (avant que d'entrer dans de plus grandes recherches de la nature, qu'il la considère une fois sérieusement et à loisir, qu'il se regarde aussi soi-même).

Od té doby uplynulo více než 300 let a závrať, která se nás zmocňuje při pomýšlení na velikost vesmíru i na nepatrnost jeho nejmenších stavebních kamenů, není nikterak menší; spíše bychom měli důvody k tomu, aby byla větší, neboť vědci oběma směry hranice ještě posunuli mnohem dál, než si Pascalovi současníci (i ti největší) vůbec troufali pomyslet. Ale v čem dává či nedává dnešní přírodověda za pravdu Pascalovi, doporučujícímu o těch divech raději tiše uvažovat nežli je domýšlivě zkoumat? (Je crois que sa curiosité se changeant

84/002

en admiration il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption.) Kupodivu se zdá, že pravdu vystihl lépe Francis Bacon, který relativizoval význam částečných výsledků (eventuelně jednotlivých výsledků) zkoumání přírodní filosofie a poukazyval na nutnost dotáhnout věci dost daleko (And most sure it is, and a true conclusion of experience, that a little natural philosophy inclineth the mind to atheism, but a further proceeding bringeth the mind back to religion – in: *Valerius terminus*, ch. I). Aplikováno na náš problém (či přesněji: na Pascalův problém) to pak znamená: Pascal dochází k svým závěrům předčasně. Místo aby sledoval postup tak daleko, jak to je možné, a přihlédl ke všem okolnostem, jež je schopen zaznamenat a přehlédnout, oddává se důvěře v nekontrolované dojmy a nálady, vyvolané částečnými a leckdy jen předběžnými výsledky.

Jeho skepse je nezdůvodněná, a proto je možno ji vyvrátit prostě tím, že jí nedbáme. Říká-li Pascal: „Darmo se rozbíháme se svými pojmy nad představitelné prostory, proti skutečnosti věcí vymýšlíme jenom drobty... tak se naše obrazotvornost ztrácí v této myšlence.“ („Tout le monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche, nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité de choses.“) Aby ho ta trocha přírodovědy či spíše přírodní filosofie nezavedla k tomu, že by se „směle oddával zkoumání přírody, jako by k ní byl v nějakém poměru“ a že by chtěl „dospět až k poznání všeho nekonečnou domýšlivostí“, poukazoval k nekonečnosti věd, pokud jde o rozsah jejich výzkumů (jakož i o množství a jemnost jejich principů) a volal: „Znejme tedy dobře svůj dosah.“ Ale dospěl tak jenom k tomu, že se vzdal úsilí poznat lépe svůj dosah právě ve chvíli, kdy měl šanci zachytit stopu. Aby „nezboudil“, volil cestu, na které se rozum vzdává sám sebe; a tím si zabránil dostat se tam, kde by sám sebe a svůj dosah, své místo v přírodě a ve vesmíru poznal lépe a strážlivěji. (Cestu ukázal jezuita Teilhard de Chardin, který relativizoval význam extrémů nekonečně malého a nekonečně velkého a obrátil naši pozornost k extremitě nekonečně komplikovaného či centrokomplikovaného.)

4. 1. 84

[Locke, mysl, idea a pojem]

84/003

Locke vychází z toho, že každý člověk si uvědomuje, že myslí („every man being consciousness – sic ve starším vydání – to himself that he thinks“; kn. II, kap. I,1); díky tomu je schopen rozlišit myšlení samo od jeho předmětu. A podle Locka právě tím, čím se mysl zabývá při myšlení, jsou ideje, „které tam jsou“. Kde to je „tam“? „Tam“ znamená „v mysli“. („... which his mind is applied about whilst thinking being the ideas that are there“; „men have in their minds several ideas“; oboje tamtéž). A Locke potom na prvním místě zkoumá původ těchto idejí – nebo pojmů anebo jak jinak je chcete nazvat („First, I shall inquire into the original of those ideas, notions, or whatever else you please to call them, which a man observes, and is conscious to himself he has in his mind; and the ways whereby the understanding comes to be furnished with them.“ – kn. I, Introd. § 3.)

Na první pohled se tu dostáváme s Lockem do vnitřního rozporu: jestli máme „ideje“ chápat jako „pojmy“ (později se ukáže, že tomu tak ovšem není), pak se nutně musíme tázat, v jakém smyslu se naše myšlení vskutku zabývá těmito pojmy (idejemi). Když si jako příklad zvolíme pojem trojúhelníka, můžeme se tázat, co je vlastně naše mysl schopná zjistit, když se bude zabývat pojmem trojúhelníka. Je zřejmo, že toho nebude mnoho a že mysl nejspíš velmi rychle od pojmu trojúhelníka přejde k trojúhelníku samotnému. Ale trojúhelník přece nemůže být zaměňován se svým pojmem; trojúhelník má tři vrcholy, tři strany a tři úhly, zatímco pojem trojúhelníka nemá žádnou z těchto vlastností. Lze namítnout, že pojem trojúhelníka není žádná jednoduchá idea (simple idea); ale to nikam nevede. Řekněme, že idea (určité) červené barvy je jednoduchá idea. Jistě nelze mít za to, že tato idea sama je

červená. Co tu je tedy červené? Je vněm červené barvy červený? Ani u prostých sensací se tohoto problému nezbavíme.

Locke se mýlí, když považuje ideje za předměty, jimiž se naše mysl zabývá, a to v každém případě. Má-li na mysli něco jako „pojmy“, pak naše mysl se zabývá pojmy jen zřídka, zatímco většinou se zaměstnává tím, co je v pojmech „pojato“. Ale má-li na mysli naopak toto pojaté, pak se mýlí, když říká, že to máme ve své mysli (in their – či our – minds). Buď jsou ideje součástí našeho myšlení, anebo nejsou takovou součástí.

5. 1. 84

[Vznik vesmíru, „velký třesk“, stvoření, čas, hmota a život]

84/004

Současná astrofyzika odhaduje trvání vesmíru asi na 18 miliard let (eventuelně víc, ale to na věci, o kterou nám jde, nic nemění). Sám počátek našeho vesmíru je označován jako velký třesk (big bang), případně jako singularita, které nic nepředchází a která je proto naprosto nepředvídatelná. Nemůžeme se vůbec tázat, co bylo předtím, protože žádného „předtím“ nebylo; čas (resp. časoprostor) vznikl zároveň s vesmírem, tj. vznikl za „velkého třesku“ či snad lépe jako důsledek velkého třesku. P. C. W. Davies (in: *Mitteilungen der Astronomischen Gesellschaft* Nr. 58/1983, str. 53) dokonce říká, že singularita velkého třesku sama o sobě není žádnou událostí, protože není žádným bodem v časoprostoru („The big bang singularity is not itself an event, because it is not a point of spacetime. Instead, it is a boundary to spacetime. Because all of physics breaks down there, the singularity does not belong to the physical universe, rather it marks the limits of the physical universe; it is the interface between the natural and the supernatural.“)

Tady se vracejí myšlenky Augustinovy (z *Vyznání* XI,14): *Nulla ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras*. A jinde (XI,13): *Non enim erat tunc, ubi non erat tempus*. Tradiční křesťanské theologéma „stvoření z ničeho“ (*creatio ex nihilo*) předpokládá, že – pokud jde o stvořený svět – před stvořením nebylo nic; nebo snad lze říci, že před stvořením bylo nic. Theologie však zároveň hovoří o Stvořiteli; v tradičním pojmosloví proto platí, že před stvořením sice nebylo žádného stvoření, ale byl stvořitel. Na tomto místě zaskakuje metafyzika a tvrdí, že „pravé jsoucno“ či „nejvyšší jsoucno“ je neměnné; protože čas je božím stvořením, před jeho stvořením nebylo žádného času, a tudíž ani žádné změny. Jenže tím se před námi objevuje závažný problém: když před stvořením času není možná žádná změna, jak vlastně může dojít ke stvoření času a světa vůbec? Augustin se sice pokouší následující myšlenku vyjádřit jakoby s odstupem, ale to nás nesmí zavádět: „*Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram? Si enim vacabat, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit ab opere? Si enim ullus motus in deo novus extitit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam numquam ante condiderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat? Neque enim vo-*

84/005

luntas dei creatura est, sed ante creaturam, quia non creatur aliquid, nisi creatoris voluntas praecederet. Ad ipsam ergo dei substantiam pertinet voluntas eius. Quod si exortum est aliquid in dei substantia, quod prius non erat, non veraciter dicitur aeterna illa substantia; si autem dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura?"

(XI 10) (Jak řečeno, Augustin se tu jakoby distancuje a v této distanci i pokračuje: „*Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia dei...*“; ale to nechme stranou.) Otázka je položena a musí být buď vyvrácena jako vnitřně rozporná, anebo musí být nalezena platná odpověď na ni.

Po mém soudu je na místě především kritika pozic, z nichž je otázka postavena. Předsudečný a na ničem nezaložený je už předpoklad, že svět byl stvořen najednou a zároveň s časem. To znamená, že tu je jeden stvořený čas, platný pro všechno, co je stvořeno. Univerzalitu času však musíme považovat za předsudečné pojetí. Jinak řečeno, vždycky se musíme tázat, k čemu nebo komu je čas, o němž uvažujeme, vztažen. (To je ostatně zřejmé už od doby Einsteina.) Nemůžeme se proto nikterak opírat o to, že před počátkem (stvořením) času nebyl žádný čas; můžeme nanejvýš mluvit o tom, že čas, který (eventuelně) předcházet stvoření toho času, o němž je řeč, byl vztažen k jinému světu (k jinému stvoření), ale že postrádá jakoukoliv „reálnou“, tj. časoprostorovou souvislost s oním časem, o němž hovoříme. Metafyzický (onto-theologický) předsudek, že Bůh je nečasový, mimočasový (založený na chybné argumentaci, že časovost nenáleží k Bohu, ale je jen stvořena), musí být nejen kriticky odhalen, ale musí být nahrazen pojetím předpokládajícím, že čas boží a čas stvoření není týž, nýbrž různý.

Převedeme-li problematiku do termínů moderní astrofyziky, pak nelze mluvit o tom, že před singularitou velkého třesku nebylo žádného času, ale musíme omezit platnost svého výroku v tom smyslu, že nebylo žádného času vztaženého k vesmíru vzniknuvšího tímto velkým třeskem. Zajisté je možno (a dokonce zapotřebí a nutno) předpokládat, že jsou ještě jiné časy (a dokonce jiné světy), ale ty že jsou bez spojitostí a vztahů k onomu světu, v němž žijeme a který vznikl oním zmíněným velkým třeskem. (To za předpokladu, že teorie velkého třesku může být považována za platnou, o čemž však

84/006

máme jisté pochyby.)

Na tomto místě je vhodné připomenout myšlenku, že nic (nicota) je stav nestabilní, jevíci tendenci přecházet v „něco“ (příčemž ovšem toto „něco“ je rovněž nestabilní a má tendenci znovu přecházet v nic). Každý přechod z ničeho v něco je událost, která má svůj čas (tento čas končí s návratem onoho „něco“ v „nic“). Pouze tam, kde taková událost „objektivně“ může a „subjektivně“ je schopna nějak zareagovat na jinou událost a tak vybudovat svůj vztah k této události, dochází k propojení obojího času (tj. času obou událostí). A je-li frekvence a hustota událostí této nejnižší úrovně dostatečně vysoká, může dojít k ustavení jakéhosi „superčasu“, společného všem těmito navzájem propojeným a na sebe reagujícím událostem (primordiálním událostem).

Předpoklad, že prostoročas našeho vesmíru vzniká zároveň se vznikem celého vesmíru (našeho vesmíru) v jediném „výbuchu“ (Weinberg o tom říká: „Na začátku byl výbuch... výbuch, který byl najednou všude, od začátku vyplnil celý prostor a každá částice se doslova hnala pryč od každé jiné částice.“ /*První tři minuty*, s. 10/), nepočítá ani s tím, že před tímto obrovským big bangem mohly vznikat a zanikat nesčetné výbuchy menší, malé a docela nejmenší, ani s tím, že i po velkém třesku mohlo docházet k dalším výbuchům menším, malým až docela nepatrným (tj. právě k oněm primordiálním událostem v různých sériích o různých hustotách). Zajisté není vyloučeno, že dlouho po velkém třesku je vznikání menších a malých třesků vzácné až ojedinělé, právě tak jako je možné, že i před velkým třeskem mohlo být vzácné až ojedinělé, takže právě proto mohlo dojít k velkému třesku. Ale to je otázka matematicko-fyzikálních propočtů. Jedna věc je však důležitá: že vznik něčeho z ničeho (a zakončení takového dění zánikem onoho vzniknuvšího něčeho zpět /?/ do ničeho /do „nic“/) je záležitost zásadně plurální povahy, že to je něco značně frekventovaného, i když nepravidelně frekventovaného.

A tak se ukazuje, že vznik časoprostoru našeho vesmíru (a vznik našeho vesmíru s ním) nelze dost dobře chápat jako jednorázovou vlnu obrovského výbuchu, nýbrž jako nesčíslně násobnou interakci obrovského množství primordiálních událostí, k nimž došlo v nepředstavi-

84/007

telně hustém jejich nahloučení. Jestliže to Weinberg líčí tak, že „materie rychle se rozpínající po výbuchu se skládala z různých druhů takzvaných elementárních částic“, dopouští se hned několika nepřesností. Ony „elementární částice“ (které jsou předmětem výzkumů moderní fyziky vysokých energií, jak Weinberg říká – s. 10) nejsou primárními událostmi přechodu „nic“ v „něco“, ale už dosti složitými následky interakcí mezi takovými „primordiálními“ událostmi, jež umožnily onomu „něco“ se stabilizovat v jisté setrvačnosti, jejichž přechod zpět v „nic“ už není tak bezprostřední a rychlý (nebo alespoň v jistých případech být nemusí). Teprve tam, kde k podobné stabilizaci dochází, lze mluvit o nějaké „materii“; to za druhé. A navíc každé mluvení o výbuchu sugeruje myšlenku, že primordiální události (resp. podle Weinberga elementární částice) byly tak naměstnány v omezeném prostoru, že své meze prorazily a jakýmsi přetlakem vyrazily do prázdna. Zdá se však, že spíše než o výbuchu je třeba uvažovat o jakési odporivé síle onoho „nic“ (někteří fyzikové mluví o negativních gravitačních vlastnostech vakua). Je-li tomu tak, pak pozorovaná expanze vesmíru není důsledkem jednorázového „velkého třesku“, chápaného jako výbuch, nýbrž je dlouhodobým působením síly (nebo sil), jež náš vesmír jakoby „nafukují“.

Pokus interpretovat singularitu velkého třesku jako málo sice pravděpodobnou, ale nikoliv nemožnou flukтуаční vlnu vakua (tj. ničeho, nicoty, která je chápána jako stav značně nestabilní) znamená důležitý krok k vytvoření potřebného kontextu, v němž teprve se dostává pojetí všeobecné entropie, tj. tendence všech soustav přecházet od stavů uspořádanějších k stavům méně uspořádaným, řádného zarámování, a tím i významu.

A zároveň to je pro nás odrazový můstek a inspirace k chápání skutečnosti, že vznik nového a jeho upevnění na nové úrovni, odkud je potom možný krok dál vznikem dalších nových věcí, je zásadně (princiálně) sourodý se vznikem samotného vesmíru. Jestliže byla tendence života a vývoje živých bytostí charakterizována jako negentropická, tj. směřující k větší nepravděpodobnosti, pak sám vznik vesmíru je třeba chápat rovněž jako negentropický, tj. sám vesmír je založen na obrovské dávce (obrovské vlně) nepravděpodobnosti, z níž pak si entropie pozvolna ukrajuje své po-

84/008

díly. Nepředstavuje tedy život jakési parazitování na všeobecné entropii, kterou svou vlastní realizací de facto zvyšuje a urychluje, nýbrž je to naopak entropie, která parazituje na primární negativní entropii, jíž vzniká jak vesmír sám, tak všechno nové, další a vyšší, co se pak ve vesmíru postupně objevuje. Je-li život nejpřesvědčivějším dokladem negentropických tendencí, pak se ukazuje zároveň jako sourodý se vznikem samotného vesmíru, a tedy s vesmírem vcelku. Vesmír a život si nejsou cizí, ale jsou si blízce příbuzné. Dalo by se dokonce říci, že vesmír sám je živý (nebo alespoň předživý, jak říkal Teilhard); Rádl to dost zřetelně tušil, jak to vyplývá z celé řady partií jeho textů a také z jeho *Útěchy z filosofie*.

Všimněme si ještě několika myšlenek Emanuela Rádla a konfrontujme je s problémem, o němž byla řeč. Rádl např. říká, že život nepovstal z hmoty, že na druhé straně nemohl ani vstoupit do těla zvenčí (*Útěcha* 32), že však je přitom fatálně spjat s tělem; ačkoli je neviditelným a místně neurčitelným programem, nemůže vládnout jinak, než že ovládá, řídí, pořádá tělo (32–33). Život (vitálnost a morálnost) nejsou hmotné, ale bez hmoty na tomto světě nevládnou (32). Rádl tedy odmítá pojímat hmotu jako „předživou“ (ve srovnání s Teilhardem), či dokonce život zakládající; život nemá svůj zdroj, svůj počátek, svou „vzpruhu“ (srv. *Útěcha* 34, otázku „Kdož ví, z jakých neznámých vzpruh pochází promyšlené rozhodnutí lidské!“) ve hmotě. Ať už je tedy hmota chápána jako věčná (k tomu se Rádl nevyjadřuje, alespoň nevím o žádném místě, kde by tak činil; v *Moderní vědě* se otázce vyhýbá, což ovšem v té době není s podivem), anebo jako vzniknuvší (jak jsou fyzikové dnes stále větší měrou přesvědčeni), trvá Rádl na tom, že hmota sama není schopna založit život (konstituovat, vyprodukovat jej), ovšem život že ke svému ustavení a prosazení hmotu nezbytně potřebuje. Z toho by tedy pro dnešní stav problému vyplývalo, že buď je založen život v něčem jiném než hmota, anebo že hmota je založena v téže předhmotné a předživé skutečnosti jako život. A protože spjatost života s hmotou je, jak říká Rádl, fatální, je pravděpodobnější, že hmota je jakýmsi zastavením dění, mířícího k životu, kterého život užívá jako opory svého postupu „vpřed a výš“ (jak to formuloval Teilhard).

8. 1. 84

[Emanuel Rádl, vesmír, život a hmota]

84/009

Je příznačné, že Rádl mluví jinak o vztahu mezi životem a hmotou než o vztahu mezi životem a vesmírem. Rádl považuje mechanistický pohled na svět za překonaný a neudržitelný; je přesvědčen, že světu vládne život, tj. vitálnost, a zejména (lidskému světu) morálnost. A život vládne nikoliv silou, vnějším donucováním; proto se Rádl táže, „kde je rozhraní mezi hmotou a mezi morálností“ (88). Má možnost uvést jen málo dokladů či příkladů pro svou myšlenku (uhlík, voda, kyslík, kysličník uhličitý jsou jakoby „předem uzpůsobeny pro život“; voda má výjimečné vlastnosti mezi ostatními látkami); výslovně a s rezervou říká: „Zdali se dá tato příbuznost mezi vesmírem a mezi živými bytostmi i přizpůsobenost vesmíru potřebám života dále rozvádět, nevím.“ (89) Ale pak uvádí další argument (výsledek úvah původně biologických), který na tomto místě nebudeme rozebírat (jde o orientační smysl živých bytostí, který předchází vytvoření příslušných orgánů). Rádl pak uzavírá, že „orientační smysl živých bytostí odpovídá základním projevům slunce, země, hvězd; odpovídá záření, gravitaci a ‚hmotě‘. Je tedy základ života příbuzný hvězdám...“ (92) Dokonce se zmiňuje o názoru, že slunce a země regulují teplotu: „Je to také jen výklad náhodnostní; jestliže však slunce a země vskutku regulují svoji teplotu, jsou příbuzné živým bytostem, neboť regulace je výsadou živých bytostí.“ (92)

A Rádlův závěr? „Není tedy důsledné zahrnout schemata mechanistická a náhodnostní a vrátit se k antické víře, že celý svět, i hvězdy mají podíl na životě? Není učení nové doby, že hvězdná obloha je mrtvá, jen omylem, způsobeným Galileem?“ (93) Tím se ovšem vyjasňuje, co vlastně Rádl mínil tím, že „opouští učení o buňkách a o pletivech, o protoplasmě, o jádru buněčném i o tělískách mikroskopicky drobných, které objevili biologové“. To není odvržení biologie, nebo dokonce celé moderní vědy; námitka je vedena nikoliv proti vědě, nýbrž proti metodě této vědy, která „je prodána myšlení nové doby“ (28). Námitka, že to vše „je hmota a tma kolem ní“, je námitkou proti určitému pojetí hmoty, totiž proti pojetí hmoty jakožto mrtvé, jakožto nemající nic společného, nic příbuzného s vládou života (vitálnosti a morálnosti). Rádl odmítá např. v *Moderní vědě* materialismus jakožto „filosofii, podle níž v přírodě

84/010

existuje jen hmota (jen atomy) v pohybu, a všechno ostatní se dá z ní odvoditi“ (233). Za chybný pokládá Rádl materialismus i tenkrát, jestliže se domnívá, „že všechna hmota jest už oduševněna“ (tamtéž). Je tudíž zřejmé, že mu jde o výhradu proti tomu, že hmota je základem všeho ostatního, ať už do ní vložíme vlastnosti jakékoli. Jeho filosofické stanovisko nepopírá skutečnost hmoty, ale popírá, že hmota je tím, co starořeční filosofové chápali jako *arché*. Rádl tedy jednak odmítá metodu myšlenkovou, o níž mluví jako o metodě konstruovaných pojmů, ale na druhé straně odmítá navíc takové pojetí hmoty, které ji chápe jako základní, primární skutečnost, ustavující všechno další, tedy celý vesmír a celý lidský svět.

Když Rádl mluví o základu života a když tento základ života vidí jako příbuzný hvězdám (92), takže hvězdy jsou jakoby příbuzné bytosti (tamtéž), znamená mu to asi tolik, že základ

bytostí živých a jejich života je týž jako základ bytostí příbuzných, jakými jsou hvězdy; i hvězdy mají podíl na životě (ba celý svět má podíl na životě – 93), to jest: i hvězdy a vesmír musíme chápat jako odvozené, jako druhotné projevy něčeho primárnějšího a základnějšího. Rádl hovoří o hmotě jakoby souřadně se zářením a gravitací (právě v poukazování na to, že naše duše je upředena z orientačního smyslu, a orientační smysl živých bytostí vůbec odpovídá právě záření, gravitaci a „hmotě“ (do uvozovek dává Rádl – 92). Zdá se proto, že Rádl chápe vztah života, resp. živých bytostí ke „světu“ (k okolí, k osvětí) jako primárně spolukonstituovaný schopností se orientovat na gravitaci, záření a „hmotě“, ale založený na něčem, na čem je založena i ona gravitace i záření i „hmota“.

Vcelku můžeme tedy uzavřít, že Rádlovo pojetí, které je spíše pouhým tušením, pouhým náznakovým poukazem, lze v zásadě uvést v soulad s určitými pokusy o pochopení vzniku a povahy vesmíru, charakteristickými pro současnou dobu. Hmota (tj. gravitace, záření a částice) je produktem fluktuací vakua, ale její „organizovanost“ není součástí entropické tendence, představující odliv flukтуаční vlny, nýbrž má svůj zdroj v nových fluktuacích, jež představují specifickou formu negentropického vzestupu, zachycujícího se na stabilizovaných fázích flukтуаčních vln orientačním smyslem.

8. 1. 84

[Vakuum a vznik vesmíru]

84/011

V 1. čísle *Vědy a života* (1984) (str. 58–59) je stručná glosa, nazvaná „U počátku rozpínání vesmíru“, v podstatě jen upozorňující na loni vyšlou knížku I. D. Novikova, *Evoljucija vselennoj* (Nauka, Moskva 1983). Je tam zase několik poznámek o tzv. fyzikálním vakuu, definovaném jako energeticky nejnižší stav všech polí (za nepřítomnosti „reálných částic“, což snad znamená „hmotných částic“, ale nejspíš připouští tzv. částice virtuální – ale o tom tam není ani slovo). Autor glosy uvádí, že při počátečním rozpínání (za teploty t_{vs} , což znamená teploty velkého sjednocení, kde splynou silná, slabá i elektromagnetická interakce), kdy teplota vesmíru přesahovala 10^{28} K, mělo vakuum nepředstavitelně vysokou hustotu 10^{80} kg m⁻³. Přesto se jeho gravitační vlastnosti (vakuum je negativně gravitační, tj. odpuzující) nemohly projevit, protože hustota „normální horké látky, skládající se z částic a antičástic, byla ještě vyšší“. To jsou formulace, které přinášejí dost málo informací – a navíc jsou alespoň na první pohled rozporné. Jak lze mluvit o vakuu tam, kde jeho účinky jsou převáženy hustotou částic a antičástic? Obvyklý myšlenkový přístup by přece vedl k úsudku: buď jde o vakuum, a pak tam nemohou být žádné částice ani antičástice, anebo tam částice a antičástice jsou (dokonce v nepředstavitelné hustotě), a pak tam ovšem nemůže být vakuum. Problém je samozřejmě v tom „tam“, ale z ničeho v glose nelze vyčíst, že by vakuum bylo „někde jinde“ než ony hustě nahloučené částice a antičástice.

V glose je ještě jiná poznámka, týkající se možnosti, že vesmír prošel v minulosti několika stadii „rozfouknutí“ (a prý ani v budoucnosti nejsou vyloučeny fázové přechody vakua). To nám ovšem musí vyvolat myšlenku na možnost, že velký třesk nemusel být nutně počátkem

našeho vesmíru, ale že k němu mohlo dojít už v nějakém vesmíru předchozím, již „rozfouknutém“. Jde-li o vakuum, které je vlastně nestabilní a které fluktuuje, je možné, že postupně došlo k větší nebo menší sérii velkých fluktuací ne pouze v naprosté absenci jejich komunikace (jak předpokládá myšlenka řady vesmírů, které k sobě nejsou v žádném vztahu a z nichž každý má svůj prostoročas). Lze si totiž představit, že fluktuace, ač sama nedeterminovaná nebo ne zcela determinovaná, může vyvolat situaci, v níž další velká fluktuace se stává pravděpodobnější. A pak by byl možný vývoj, na jehož konci by vznikl vesmír s nadkritickou hustotou.

23/184

[Živé bytosti, niternost, vztah události k sobě]

84/012

Max Scheler rozlišuje mezi živými bytostmi a mezi tzv. anorganickými tělesy na základě toho, čemu říká niternost. Niternost je společným charakterem jak života, tak psychična, takže to dovoluje Schelerovi říci, že hranice psychična spadá naprosto vjedno s hranicí živého (vše na str. 46 in: Scheler, *Místo člověka v kosmu*, Pha 1968 – 3150). Srovnáme-li toto pojetí např. s Teilhardovým, vidíme hned jistý nedostatek vyjasnění situace v rovině „předživého“, řečeno právě s Teilhardem. Niternost – a také to, čemu Scheler říká „bytí pro sebe“ (tamtéž; proti této formulaci je ovšem třeba namítnout, že nechává zcela nevyjasněno, za jakých okolností lze vůbec mluvit o bytí a co představuje bytí např. nějaké živé bytosti na rozdíl od její jsoucnosti, resp. od jejich jsoucností apod.) – najdeme již tam, kde ještě vůbec nelze mluvit o životě (ve specifickém smyslu), např. u atomů nebo u tzv. elementárních (subatomárních) částic. To by nás pak muselo vést k vymezení tzv. anorganických těles jako agregací nižších „jsoucen“, jež bychom nezahrnovali mezi jsoucna anorganická, ačkoliv v žádném případě nemohou být pojata jako organická či živá. Nicméně směr či myšlenková tendence, jíž se Scheler nechává vést, je nejenom produktivní, ale v podstatě i správná. Skutečné události nemůže nebýt ani na nejnižších úrovních přiznána niternost v tom smyslu, že každá taková událost je celkem kusu dění, jehož počátek, průběh i konec se nepřestává vztahovat k celku, což bez rozlišení mezi „vnějškem“ a „nitrem“ takové události nemůže být žádným způsobem myšlenkově uchopeno a pojato. Od této první podoby vztahu i nejmenších „kousků“ dění k sobě, na níž je založena a jíž je nesena integrita a celkovost událostí, je třeba odlišit schopnost takové události se vztáhnout k sobě prostřednictvím zvláštního aktu (akce), zůstávajícího nicméně složkou události jako celku. Samo se podává, že primární podobou takového aktu je akce vztahující se teprve druhotně v jakémsi ohybu a návratu k samotné události, jejíž je integrovanou, „organickou“ složkou. Pokud se takto zpět nevztahuje, představuje prostou akci, jež je pouhým parciálním zakončením události jako celku, neznamenajícím její celkové zakončení. To, že je taková akce vintegrována do celku události, je umožněno a podmíněno oním prvním typem sebe-vztahování, ale samo zase umožňuje onen další, vyšší typ.

25. 1. 84

[Glauben und Denken (Věřit a myslet) – přípravné poznámky (osnova)]

84/013

Příprava k příspěvku pro HEBE

1. Historie vztahu mezi filosofií a theologií a její vyústění do „existenciální“ otázky tam, kde dochází k personální unii, tj. kde myslitel je zároveň bytostným filosofem a zároveň věřícím křesťanem. (Je to vůbec možné?)
2. Povaha filosofie jako systematické, principiální reflexe. Na základě tohoto sebepochopení může filosofie postavit otázku takto: může se filosofie stát samostatnou reflexí křesťanské víry (vedle reflexe theologické)?
3. Tato otázka už v sobě obsahuje jisté před-pojetí víry, totiž že to je něco, co může být podrobena reflexi, analýze a pak i explikaci. Toto předpojetí stojí tedy na rozlišení mezi vírou a její reflexí, a to ne pouze reflexí filosofickou, která je záměrem, ale především reflexí prototheologickou a theologickou, vůči níž se ona filosofická má stát jakousi alternativou.
4. Vstříc tomuto rozvržení přichází konkrétní theologické rozpoznání, že všude tam, kde v NZ textech můžeme za tradicí a jejími vrstvami rozpoznat formulace, jež se nejvíc blíží svým původem situacím a okruhům, v nichž živě působil Ježíš, shledáváme absolutní užití slova „*pistis*“ a „*pisteuein*“.
5. Jaký je předpoklad možnosti, aby se víra stala „tématem“ či „předmětem“ reflexe? Reflexe není pouhé rozvažování, přemýšlení, meditování; reflexe je zvláštní myšlenková akce, směřující k jiné akci, jež jí předchází. Touto předchozí akcí může být buď jiná reflexe, anebo akce, jež není reflexí, tedy akce „přímá“, „*praxis*“.
6. Je víra sama o sobě akcí? Spory o vztah mezi lidskou aktivitou a vírou (prastarého data) nedovolují takové ztotožnění, ale jsou na druhé straně dokladem, že tu je vskutku nějaká významná spojitost. Akce, aktivita vůbec představuje projev života; víra však není projevem, nýbrž spíše zdrojem života (určitého typu života či životního zaměření, životní integrity).
7. Filosofie jako určitou strategií orientovaná a vedená aktivita musí mít také nějaký svůj „zdroj“. Je-li tímto zdrojem něco jiného než víra, nemůže být filosofie schopna se stát reflexí víry. Úkol

84/014

porozumět povaze víry zůstává v jistém napětí se samotnou orientací víry, dokud je chápán jako přístup k víře, místo aby přistupoval k tomu, k čemu přistupuje sama víra. Znamená-li reflexe víry odstup od víry, pak musí být zdrojem filosofování něco jiného než víra.

8. Ovšem reflexe víry může znamenat také něco odlišného, než je odstup od víry (resp. od orientace víry). Může to být sama víra, která nabývá v reflexi (a to znamená v její první fázi: v odstupu) na intenzitě. Reflexe pak může být pochopena jako sám akt víry, v němž věřící odstupuje nikoliv od víry, nýbrž od sebe.

9. Víra vede – pokud toto chápání přijmeme – člověka k odstupu od sebe samotného; k témuž však vede člověka sama reflexe, jde-li o skutečnou, pravou, plnou reflexi. Mohli bychom tedy říci, že víra je – jak pravil Rádl – nachýleností k činu; ale vyšší než přímý čin je takový čin, který je podroben určité širší a dalekosáhlejší strategii, předpokládající reflexi.
10. Víra tudíž vede svou nejvlastnější logikou k určitému typu myšlení, jež je schopno projektovat a naplnit čin podstatněji, než jakého je schopen člověk nereflektující.
11. Jako každá reflexe znamená také reflexe víry vždycky zvláštní druh přístupu k vykonané vlastní aktivitě, která je pak analyzována a která v důsledku provedené analýzy (chybné nebo správné) jisté složky oné aktivity připiše na vrub aktivnímu subjektu, zatímco jiné na vrub oné skutečnosti, která je aktivitou zasahována a proměňována.
12. Víra je v tomto rámci (resp. spíše vzhledem k tomuto rámci, ale mimo něj) tou cestou k činu, na níž se nepodílí pouze předmětná (objektní) skutečnost a subjektivní aktivita, nýbrž ještě něco třetího, co nelze redukovat ani převést na jedno ani na druhé.
13. Uprostřed nejvyšší a nejintenzivnější aktivity se může (a vposledu musí) člověk otevřít a vydat cele k dispozici „skutečnosti“, na níž není nic „objektivního“, předmětného, totiž skutečnosti ryze nepředmětné, již může jen naslouchat, rozumět a kterou lze poslechnout, nebo neposlechnout, ale již nelze manipulovat. A tak je víra vpravdě vztahem člověka k této nepředmětné skutečnosti.

13. 2. 84

[Glauben und Denken]

84/015

Glauben und Denken

Hebe Kohlbrügge gewidmet

Philosophisch denken heißt in einem: aus eigener Situation sich so zum Thematisierten denkerisch beziehen, daß man es im Rahmen seiner wesentlichen Zusammenhänge besinnt und also aus seiner Undeutlichkeit und Mehrdeutigkeit auftauchen und im Lichte der Wahrheit selbst erscheinen läßt; und zugleich sich so in der wirklichen Welt orientieren, daß man in ihr seine eigene Stelle finden und seinen richtigen Lebensweg verstehen beginnt. Diese Doppelhaftigkeit ihrer denkerischen Einstellung macht es für die Philosophie unmöglich ihre Aufgabe auf rein objektive Probleme zu reduzieren. Gerade darin scheidet (sich) der Weg der Wissenschaften vom Wege der Philosophie; auch ist das der bleibende Grund der Denksunzulänglichkeit jeder wissenschaftlichen Spezialdisziplin und deren Bedürftigkeit einer philosophischen sowie Begründung, als auch Reflexion, zu denen sich die fachwissenschaftliche Kompetenz nie erstrecken kann. Das alles macht jede wirkliche Philosophie zum einzigartigen personhaften Unternehmen, das zwar für andere Denker als Herausforderung inspirierend sein kann, das aber im Grunde genommen unmöglich nachgeahmt werden kann, ohne sein eigenstes Wesen zu verlieren.

Die gerade angedeuteten Grundzüge kommen außerordentlich klar beim Problem der Beziehungen zwischen der Philosophie und der Theologie zum Ausdruck. Sicher gibt es gewisse geistesgeschichtliche Tatsachen, ohne deren Erörterung jede mögliche Deutung des Auf- und Gegeneinandergerichtetseins beider des höchstbedeutungsvollen Kontextes beraubt wäre. Dennoch wird die Frage erst dann philosophisch (oder theologisch) echt gegründet und entworfen, wenn sie als aus der konkreten persönlichen Existenz des Denkers entsprungen und in ihr tief verankert verstanden wird. Und das kann eigentlich nur dort der Fall sein, wo der Denker zugleich wesentlich ein Philosoph und nicht weniger wesentlich ein glaubender Christ ist. Diese innere Zusammengehörigkeit und eventuell dieser innere Konflikt des Glaubens und des Denkens ist untrennbar von den geschichtlichen Ereignissen (speziell) der christlichen und allgemein der europäischen Geistesentwicklung. Also stellt je-

84/016

der philosophisch ernsthafte Versuch einer Deutung, Untersuchung und Lösung dieser Frage eine durch spezielle denkerische Mittel ausgearbeitete Strategie gewisser Lebensentscheidung vor, die aber seitens derselben Mittel geklärt, artikuliert, kritisch kontrolliert und nicht selten umdeutet, restrukturiert und neuentworfen werden kann.

Die Philosophie kann im ersten Entwurf als kritische, prinzipielle und systematische Reflexion verstanden werden. Auf Grund dieses Selbstverstehens darf man unsere Frage auch folgendermaßen formulieren: inwieweit und in welchem Sinne darf eine Philosophie zur selbständigen Reflexion des Glaubens konstituiert werden, welche neben der theologischen und von ihr prinzipiell (obwohl nicht geschichtlich) unabhängig bestehen könnte? Wie gesagt, kann schon diese Formulierung als Ausdruck sowie innerer Geistesstellung, als auch denkerischer Deutung und Aneignung gegenwärtiger Geisteslage (natürlich in geschichtlichen Zusammenhängen) verstanden werden. Und gerade das soll in einer Reflexion enthüllt, geklärt und nachgeprüft werden.

Im allgemeinen Gebrauch des Wortes „Glaube“ unterscheidet man überhaupt nicht zwischen dem Glauben und der Reflexion des Glaubens, sondern meint beides zusammen in einer Konfusion. Das kommt aber nicht von je; es gibt eine wichtige, sozusagen ursprünglichere Tradition, in der über Glauben absolut gesprochen wird (siehe Ebeling, eventuell Marxsen), d. h. wo jede Reflexion des Glaubens im Sinne eines thematischen Übergangs zum „Gegenstand“ des Glaubens beiseite gelegt, ausgeschaltet oder gar nicht vorausgesetzt wird. Schon diese Entdeckung sollte uns zum prinzipiellen Nachdenken herbeiführen, inwieweit der Glaube als religiöses Phänomen verstanden werden darf und ob überhaupt. Falls wir (z. B. mit Eliade) als einen der Wesenszüge des Mythos die Lebensorientierung auf gegebene paradigmatische Vorbilder oder Archetypen erkannt haben und Religion als das Endstadium desselben verstehen, wo sich das Leben und die ganze Welt des Menschen in zweierlei Regionen spaltet, nämlich in die sakrale und die profane Sphäre, dann zeigt sich der Glaube als ein scharf antimythisches und religionswidriges Phänomen, das dank seiner Zukunftsorientierung alle mythischen und reli-

84/017

giöse Elemente radikal überwindet und innerlich entleert.

Die Geschichte des abendländischen Denkens ist am Anfang durch eine merkwürdige, ja seltsame Begegnung gekennzeichnet. Auf einer Seite war es die Welt des Hellenismus, niederfallend, aber noch aus den Quellen der besseren Vergangenheit des Griechentums lebend, auf der anderen die unauffallende, fast unmerkliche prophetische Tradition eines kleinen Volkes, für das sie – bis auf winzige Ausnahmen – unter dem Druck vernichtender politischer Ereignisse so gut wie verlorengegangen und aus dem Gedächtnis beinahe verschwunden war. Aus der Konfrontation beider Traditionen ist eine neue weltgeschichtliche Wirklichkeit hervorgegangen, nämlich die christliche Kirche und die ohne sie undenkbar mittelalterliche und auch neuzeitliche europäische Gesellschaft und Kultur.

Die vielleicht seltsamste Frucht dieser Geist- und Denkentwicklung war die Theologie als nie befriedigende und deswegen auch nie zuende gebrachte Umstrukturierung der griechischen metaphysischen Denkungsart, welche dazu dienen sollte, eine passendere Reflexion des Glaubens zu ermöglichen. In der Lebenspraxis konnte die neue Zukunftsorientierung des menschlichen Handelns die verschiedensten Archetypen nachahmende Tätigkeiten langsam unterdrücken und erobern, aber im Denken dauerte das Übergewicht des archetypischen Denkens immer fort. Im Denken der ersten Philosophen wurden die Archetypen zwar radikal rationalisiert, jedoch immer als urvergangen, und das heißt: urzeitlich oder überzeitlich, d. h. „wesentlich“ gedacht. In der theologischen Philosophie hieß es demzufolge, daß Gott zum gegenständlichen Urwesen umgedacht und das vollste Sein als höchstes Seiendes begriffen wurde. Aristoteles feierte den Sieg über der Orientierung des Glaubens; die christliche Theologie wurde als Ontologie konzipiert.

In derselben Zeit dieser epochalen Begegnung, Auseinandersetzung und zugleich des Durcheinanderdringens und synkretischen Miteinanderlebens beider Kultur- und Geistes-traditionen konnte sich jedoch trotz aller Unterlagen im Bereich des theoretischen Denkens die Orientierung des sg. praktischen Lebens in die offene Zukunft hin im immer weiteren Umfange durchsetzen. Das durfte und konnte nicht lange unreflektiert bleiben. In neuen und wieder neuen denkerischen Versu-

84/018

chen solcher Art wurde letztlich auch die bisherige Begriffs- und Denkstrukturausrüstung des europäischen Menschen als ungenügend, problematisch und gar irreführend eingesehen. Der größte Sieg der Vernunft in der Geschichte des Geistes mußte in seiner Endphase einem noch größeren Angriff derselben Vernunft ausgesetzt werden und als bloße „Metaphysik“ der schärfsten Kritik endgültig unterliegen.

Handelt es sich jedoch wirklich um „dieselbe“ Vernunft? Es ist keine nur terminologische Frage. Wenn wir die Vernunft der griechischen Philosophie („LOGOS“) mit dem Sinn (= Vernunft) des neulich sich immer mehr durchsetzenden Nachdenkens über die Fehlschritte

des sg. metaphysischen Denkens identifizieren, heißt es nur, daß wir immer noch im Rahmen der metaphysischen Tradition und damit abhängig von ihr bleiben. Denn im Grunde unseres Suchens nach „derselben“ Vernunft steckt **das** Vorurteil eines unveränderlich gegebenen „Wesens“ der Vernunft, das von Anfang an immer da gewesen ist. Deswegen kann aber die Voraussetzung, daß es sich neulich um eine andere, ganz neue Vernunft handelt, auch keine Alternative vorstellen, denn auch diese „neue“ Vernunft könnte immer noch in ihrem „Wesen“, und das heißt: metaphysisch, angesehen und begriffen werden. Kurz gefaßt: es handelt sich wirklich um dieselbe Vernunft, um denselben „LOGOS“, aber nicht im Sinne einer vom Anfang an gegebenen, unveränderlichen Vernunftstruktur, sondern im Sinne eines sich geschichtlich verändernden, d. h. immer neu anderswerdenden, in die Zukunft ans „Noch-nicht“ orientierten Vernunftdenkens. Das braucht aber noch einer näheren Erläuterung.

Die ursprüngliche Orientierung der ersten Philosophen auf das Bestehende setzte sich auch noch später, wo Veränderungen begriffen werden sollten, in Versuchen durch, das Vernünftige in ihnen (d. h. ihren LOGOS) zu bestimmen und auszudrücken. (Nämlich womöglich in mathematischen Formeln.) Das Vernünftige wurde also als das Bestehende unter den Veränderungen begriffen; das Fließende, das sich Ereignende wurde als begreiflich beobachtet, nur indem es reduziert wurde auf das Unveränderliche. Das neue Denken will sich dagegen nicht mehr auf den LOGOS der Ereignisse richten, sondern auf das sich Ereignende in der Vernunft, d. h. auf die Vernunft als Er-

84/019

eignis. Man muß jedoch sorgfältig unterscheiden zwischen dem Ereignis der Vernunft (der Sprache, des LOGOS) und zwischen dem Lauf (den Ereignissen) des Denkens. Das Geschehen der Vernunft betrifft natürlich alles wirkliche (und das heißt geschichtliche) Denken, aber fällt mit ihm nie in eins. Die Vernunft (sowie die Sprache als LOGOS) ist vielmehr so etwas wie Raum und Zeit oder gar eine Atmosphäre, in denen jedes Denken und Aussagen erst möglich ist. Oder noch eher ist sie etwas wie eine Ordnung (oder gar Welt) von Regeln und Normen, die zwar überhaupt nicht gegenständlich (z. B. psychologisch) gegeben sind, aber trotzdem vollkommen respektiert werden müssen, wenn die Denkschritte gültig sein sollen. (Beides bleibt jedoch nur metaphorisch ausgedrückt.)

Gerade damit sind wir aber zum Problem hervorragender Wichtigkeit gelangen, nämlich dem der gegenständlichen und nicht-gegenständlichen Wirklichkeit, sowie des gegenständlichen und nicht-gegenständlichen Denkens. Besonders nach Husserl wird das Denken und das Bewußtsein überhaupt durch seine Intentionalität charakterisiert. Außer acht bleibt jedoch meistens die Tatsache, daß das bewußt Intendierte nicht immer und notwendig ein Gegenstand sein muß, und noch mehr: daß auch dort, wo ein Gegenstand intendiert wird, diese gegenständliche Intention immer mit mehreren anderen nicht-gegenständlichen Intentionen begleitet, ja sogar von ihnen getragen wird. Gegenständliche Intentionen müssen also als nur eine Form und Art unter anderen

verstanden werden. (Ganz am Rande möchte ich nur bemerken, daß das Phänomen der Intentionalität viel ursprünglicher ist als alle nicht nur Bewußtseinspsychik, sondern als jede Psychik überhaupt.) Als gegenständliches Denken dürfen wir deswegen solche Denkart bezeichnen, in der die nichtgegenständlichen Intentionen verkannt, mißachtet, verdrängt und vergessen geworden sind.

Die geschichtliche Tatsache, daß das Phänomen des Glaubens ursprünglicher und älter ist als die Reflexion darüber und daß auch in solcher Reflexion ursprünglich über Glauben absolut ausgesagt worden ist, zeugt klar für die Nichtgegenständlichkeit der Glaubensintentionen. „Durch den Glauben“ ging Abraham aus „und wußte nicht, wo er hinkäme“ (*Hebr. 11,8*). Der Weg Abrahams war natürlich kein zielloser Weg, aber das Ziel war für ihn nichts Gegebenes, nichts gegenständlich Vorstellbares, nichts, was man sich im voraus denken

84/020

oder malen könnte. „Durch den Glauben“ hat Noah die Arche zubereitet, „da er ein göttliches Wort empfing über das, was man noch nicht sah“ (*Hebr. 11,7*). Dabei müssen wir die Intentionalität des „göttlichen Wortes“ als wesentlich unerfüllt verstehen, weil das „Wandeln im Glauben“, PERIPATOS DIA PISTEÓS, gar nicht als ein Marsch zum vorausgegebenen Ziel zu verstehen ist, also als kein PERIPATOS DIA EIDOUS (*2. Kor. 5,7*). Glauben heißt also eigentlich nicht „an Gott“ glauben, sondern dem Gott und seinem göttlichen Worte (nichtgegenständlichen, auf keinen durch unsere Einsicht vorstellbaren Gegenstand uns konzentrierenden Worte) glauben und aufgrund unserer tiefsten Zuversicht das ganze eigene Leben neu orientieren. Zu den wesentlichen Zügen solcher neuen Lebensorientierung gehört gewisse Abneigung vom Gewesenen, schon Gegebenen oder gar Vergangenen und innere Zukunftszuneigung, d. h. Offensein für das Kommende und Kommen[■]sollende, das jedoch nicht vergegenständlicht wird, aber dem wir uns mit allen besten Kräften zur Verfügung stellen und dem sich zu verwirklichen wir zur Hilfe bereit sind – und also eine Neigung zur Tat (offensichtlich spezieller Art).

Jede Reflexion des Glaubens, die zu einer Vergegenständlichung des im Glauben Intendierten zielt, sei es sogar der gegenständlich (nämlich als höchstes Seiende) begriffene Gott, muß deswegen konsequent als grundsätzlich problematisch beurteilt werden. Deswegen unterscheidet man zwischen dem Sein und der Seiendheit des Seienden, damit unterstrichen werden könnte, daß das Sein kein Seiendes „ist“, oder besser gesagt, daß wir über Sein keineswegs aussagen dürfen, daß es sei. So könnten daraus aus gewissermaßen konfuse oder mindestens als konfus aussehende Konsequenzen, die Sein und Nichts vermischen oder gar verschmelzen (immer ist es natürlich gewissermaßen auch ein terminologisches Problem).

So kommen wir zu zwei Schlußfolgerungen: erstens muß das Denken des Glaubens nicht nur entmythologisiert, sondern von jeder Religiosität im allgemeinen getrennt und rein gehalten werden; und zweitens muß aus diesem Denken entweder alle Ontologie

ausgewiesen, oder eine durchaus neue Ontologie entworfen, gegründet und entwickelt werden. Jedenfalls ist einzusehen, daß mit alldem, was als Onto-theo-logie bezeichnet und enthüllt worden war, ein Ende gemacht werden muß im Bereich des

84/021

Denkens des Glaubens (und das betrifft sowie alles theologische Denken, als auch jede Philosophie, die sich als durch den Glauben angesprochen und inspiriert fühlt und weiß).

„Objektiv“ gesehen ist das abendländische (europäische) Denken in eine fundamental kritische Situation geraten und zugleich steht es auf einem Kreuzweg (Kreuzweg in mehreren Hinsichten). Das „gegenständliche“ Denken hat nicht nur seine eigenen inneren Möglichkeiten ausgeschöpft, sondern bietet auch im Gespräch mit der ursprünglich israelitischen (prophetischen) und dann der christlichen (schon sehr mit fremdartigen Einmischungen kontaminierten) Tradition des „Wandelns im Glauben“ (das jedoch zu oft mit einem Irrwandeln des Glaubensdenkens begleitet wurde) keine weitere Mittel, die noch in die neuen Glaubensreflexionen nach notwendigen Umdeutungen einverleibt werden dürften. Aber zugleich auch das religiöse Denken und die religiöse Einfühlung entleert sich immer mehr und bietet keine wirklichen Perspektiven für die Menschen der Gegenwart und der Zukunft (sondern nur vorgemachte Auswege und Täuschungen).

Die Theologen verknüpfen leider bis heute ihre Facharbeit fast ausschließlich mit all diesen veraltet und durchaus unwirksam gewordenen Denkelementen und Denkmitteln, so daß die seltenen Ausnahmen unter ihnen immer noch nur am Rande des theologischen Lebens zu bleiben gezwungen werden. Alles scheint den Verdacht zu bestätigen, daß der entscheidende Schritt vorwärts innerhalb der Philosophie gedeihen muß – oder nirgendwo. Offensichtlich ist es nicht eine beliebige Philosophie, die als berufen sich verstehen darf. Es muß eine in mancher wesentlichen Hinsicht neue, neuartige Philosophie sein, welche die Möglichkeit einer wirklich präzisen Arbeit mit nichtgegenständlichen Intentionen teilweise wiederentdeckt, teilweise ganz neu entwirft und appliziert, welches aber auch vieles aus der bisherigen Tradition des gegenständlichen Denkens aufbewahrt und in neuen Problemkontexten wieder als lebendig und fruchtbar erscheinen läßt. Zugleich aber muß das neue Denken auch innerlich entworfen und entfaltet werden als eine angemessene Reflexion des zukunftsorientierten praktischen Lebens, das für uns, europäisch geprägte Menschen, schon lange viel wichtiger und bezeichnender ist als jede Identifizierung mit dem Gegebenen und als jedes Walten in dem, was immer da ist.

84/022

Diese Lebensweise stellt trotz ihrer säkularisierten Form ein Ergebnis dar, die sich in der Gesellschaft und in der Geschichte durchsetzenden Glaubensorientierung, die jedoch wegen der ausbleibenden bewußten und denkerisch gewissenmäßigen tieferen Verankerung oft in ihren Entäußerungen in Sackgassen oder an Sandbänke gerät (nicht selten mit einer äußerst gefährlichen Tendenz und nicht weniger gefährlichen ideologischen Aura).

Bedeutend ist allerdings das alte Wissen über die Wichtigkeit einer neuen, anderen Erkenntnis oder eines neuen, anderen Verständnisses für einen neuen Lebensanfang, für neues, anders orientiertes Leben, wie sich es aus dem neutestamentlichen viel frequentierten Wort METANOIA ergibt. Wenn wir diese ursprüngliche, inmitten der Sprache selbst kodifizierten Erfahrung zusammen mit dem Worte des Apostels Paulus verstehen über den Glauben, der aus der Predigt kommt (oder auch: aus dem Hören, PISTIS EX AKOÉS) (Röm. 10,17), muß es uns klar werden, daß es sich letzten Endes nicht um ein Horchen oder Zuhören menschlicher Rede handelt, sondern um ein Gehorchen des nichtgegenständlichen göttlichen Wortes, das sich zwar für uns vorzugsweise im Rahmen unseres Verstehens offenbart und sich durch das Hören (durch die Predigt) unter den Menschen wieder in ihrem Verstehen durchsetzt, aber sich doch seinerseits nie auf das bloße menschliche Bewußtsein beschränkt, sondern das sich auch kosmisch und geschichtlich schöpferisch „aktiv“ erweist und das zum Anteil am Heilsgeschehen, und das heißt an dieser schöpferischen Aktivität, jeden Menschen gerade durch AKOÉ (also auch vermittelt durch menschliche ‚Predigt‘) einberuft. Da muß es jedoch klar gemacht werden, in welchem Sinne und Umfange Philosophie nützlich sein kann für das bessere Verständnis dessen, wozu alle Menschen sowie jeder einzelne Mensch ganz persönlich und situationsmäßig herausgefordert und namentlich berufen wird.

Auf dieser Stelle müssen wir zu der schon einmal erwähnten Bedingung einer legitimen denkerischen Einstellung zum Problem der Beziehung der heutigen Philosophie zum Glauben, bzw. zur Theologie zurückkommen. Es wurde darauf hingewiesen, daß besonders in diesem Falle höchstens notwendig ist, daß eine philosophische Reflexion nicht nur vom außen herkommt und schon gar nicht mit einer fremden Begriffsausstattung (was jedoch geschichtlich unvermeidlich war in der

84/023

Etappe des fast zwei Jahrtausende dauernden Zusammentreffens und Zusammenstoßens der für das Abendland wichtigsten Kultur- und Geistes-traditionen), sondern daß sie auch innerlich im Einklang mit der spezifischen Orientierung des ganzen Lebens in die offene Zukunft hin entworfen werden muß, oder anders gesagt, daß das neue, dem neuen Lebensstil angemessene Denken aus der konkreten persönlichen Existenz des Denkers entspringen und an ihr eines seiner Kontrollkriterien haben muß. Weil aber solche Formulierungen noch immer doppelsinnig bleiben, indem sie subjektivistische Interpretationen nicht ausschließen, müssen wir etwas näheres zur Frage der Wesenszüge der Reflexion bemerken.

In der Reflexion ist das menschliche Wesen nicht nur denkend, sondern zugleich sich selber – und das heißt auch seines Denkens – bewußt. Kurz gesagt öffnet sich in der Reflexion ein Denkutritt nicht nur zu den Dingen und zu verschiedensten Angelegenheiten, sondern auch zu sich selbst. Da muß es offensichtlich klar werden, daß ein Zutritt zu sich selbst unmöglich da bleibt, wo ihm kein Abtritt von sich vorangegangen ist. Nur aus einem

Abstand her kann man wieder zu sich selbst kommen. Das ist eigentlich nichts außergewöhnliches; in jeder Aktion überschreitet der Mensch sich selbst und wird zu gewissem Grade anders, d. h. er verliert sich zum Teil und gewinnt sich dann neu in seinem Anders-geworden-sein. Gerade deswegen war es für den archaischen Menschen so unsicher und gar gefährlich, etwas wirklich Neues anzufangen; nur Götter, Heroen und vergötterte Ahnen hätten sich etwas solches wagen dürfen. Alle anderen konnten die göttlichen Vorbilder nur nachahmen. Man hatte ein tiefes Gefühl, daß jeder gewöhnliche Mensch sich selbst verliert, indem er etwas ganz Neues tut, worin er sich nicht mit einer urvergangenen archetypischen Tat identifizieren kann.

So gehört es zur mythischen Lebenseinstellung, daß sich der Mensch fürchtet vor diesem Verlust seiner selbst, die er als Sturz in den Abgrund des Nichts versteht. In der Sicht des Glaubens erscheint dieselbe Wirklichkeit als eine Befreiung aus den Fesseln der toten Vergangenheit zum neuen Leben in der kommenden Zukunft.

Zu jeder wirklichen Reflexion gehört das Moment eines gewissen Abtretens von sich selbst, sowie das Moment eines Rücktretens zu

84/024

sich selbst. Notwendigerweise gehört aber zu jeder Reflexion auch eine Phase zwischen beiden diesen Momenten, also ein Zwischenmoment, nämlich des Aus-sich-selbst-heraus-stehens, was ursprünglich in der griechischen Sprache als EK-STASIS benannt und (was) in die lateinische Sprache als *ex-sistentia* wortgetreu übersetzt worden ist. Es versteht sich von selbst, daß wir viele weitere Konnotationen dieser Termini (besonders des ersten) beiseite legen müssen, die damit teilweise schon vom Anfang an, teilweise im Verlauf der Jahrhunderte verbunden worden sind; in der oben dargebotenen klaren Begrifflichkeit muß es jedoch in unserem Denken wieder akzeptiert werden und ernstgenommen.

Dazu kommt noch die Notwendigkeit, von jedem Substanzdenken definitiv Abschied zu nehmen. Schon lange ist der Gedanke der Alten nicht annehmbar, daß unter jeder Veränderung etwas Verharrendes stehen bleibt (*sub-stat*); nur wenige Philosophen wagten die notwendigen Konsequenzen bis zu Versuchen ziehen, neue Modelle des Geschehens und seiner Strukturen begrifflich auszuarbeiten. Die Wichtigkeit solcher Modelle für das Denken der neuen theoretischen Physik kann nicht übertrieben werden; für uns jedoch ist jetzt nur ein Punkt von besonderem Interesse. Jedes wirkliche (weil in sich selbst integrierte, zum Ganzen gewordene) Ereignis ist in jedem „Augenblick“ seines Verlaufs nur in seiner augenblicklichen Seiendheit „seiend“, aber in demselben Augenblick sind alle anderen augenblicklichen Seiendheiten des Ereignisses im gewissen Sinne auch „da“, auch gegenwärtig, obgleich nicht als ebenso seiend, sondern als nicht-mehr oder im Gegenteil noch-nicht seiend. (Das geht außerordentlich klar aus der Modellanalyse der sog. primordialen Ereignisse als der kleinsten Quanta des Geschehens; das muß jedoch an dieser Stelle außer acht bleiben lassen.) So zeigt sich – Parmenides zum Trotz – daß jedes

wahrhaft Seiende (nämlich als Ereignis) vielmehr nicht-seiend als seiend „ist“; und in dieser komplizierten raum-zeitlichen Struktur einer mehr oder weniger zahlreichen Reihe von augenblicklichen Seiendheiten, die in jedem Augenblick immer nur mit einer einzigen Ausnahme alle als nicht-seiend „da“ sind, ereignet sich das Sein des Ereignisses als eines Ganzen.

84/025

Die von griechischen Philosophen ausgearbeitete Begrifflichkeit ruhte auf der Voraussetzung, daß Seiendes nur in seiner Seiendheit gemeint und verstanden werden kann, und auf der anderen, daß das wirklich Seiende unbeweglich immer dasselbe bleibt. Nur so konnten intentionale Gegenstände konstituiert und als letzte Wirklichkeiten hypostasiert worden sein, mit denen wir heutzutage nichts mehr unternehmen können. Wenn wir jedoch Ereignisse nicht mehr als Gegenstände, sondern höchstens als „Entgegen-läufe“, meistens aber als um uns herum und zugleich in uns und mit uns sich ereignende Geschehnisse begreifen müssen, die nicht nur prozessual, sondern entweder voll oder doch zu gewissem Grade ganzheitlich sind, verbleibt uns keine andere Möglichkeit als das trotz seiner Nicht-seiendheit an-wesende (wenn es schon gewesen ist) oder an-werdende (wenn es noch nicht gewesen ist) auch nicht-gegenständlich zu intendieren, und also eine neue Art von Begrifflichkeit (die natürlich in der Sprache gewissermaßen vorbereitet zu leben schon angefangen hat) Schritt für Schritt in möglichst hohen Genauigkeit auszuarbeiten.

Schon in unseren alltäglichen Sprachgewohnheiten können wir als vollkommen allgemein herausfinden, daß jedes begrifflich konkrete Denken und Aussagen nicht nur zum Hauptgegenstand des Meinens zielt, sondern daß einerseits auch vieles aus dem Kontext (und zwar sowohl aus dem wirklichen als auch aus dem begrifflichen Kontext) irgendwie mitgemeint ist, aber andererseits auch manches für das Meinen wichtiges in spezifischer Weise nicht-gemeint und in solcher negativen Form doch mitgemeint wird. Das ist eine Tatsache, die keinesfalls wegdiskutiert werden kann durch den Hinweis auf die Möglichkeit, jedes diese Mit- und spezifisch Nicht-gemeinte doch zum Hauptgegenstand des Meinens zu machen und auf diese Weise als gegenständlich im Begriffe zu haben. (Ganz beiseite lassen wir jetzt eine weitere Tatsache, nämlich daß gewisse Wirklichkeiten überhaupt nicht als Gegenstände begriffen werden dürfen, weil sie gar nicht uns entgegen stehen können; das sind z. B. wir selbst in unserem Selbstsein, in unserer Subjektivität, oder auch die Welt in allen ihren Schichten, in denen wir leben als in dem uns Umgreifenden; usw.) Wenn wir von solchen Wirklichkeiten gegenständ-

84/026

lich sprechen oder denken, begehen wir einen Fehlschritt, der als unannehmbare Reduktion „lebendiger“ Wirklichkeit auf bloß gegenständliche Aspekte oder als nur in gewissen Grenzen geltende methodische Vereinfachung bedingt aufnehmbar beurteilt werden muß.

Wirklich gibt es überhaupt keine reinen Gegenstände; jedes wirklich Seiende (echt oder wahr Seiende) ist „konkret“, d. h. zusammengewachsen aus dem Gegenständlichen (Äußeren) und dem Ungegenständlichen (Inneren) in ein einziges, innerlich strukturiertes Ganzes. Die scheinbar rein äußerlichen und deswegen gegenständlichen Wirklichkeiten (z. B. Beharrlichkeiten) werden noch immer durch „konkrete“ Ereignisse ermöglicht und getragen (sie können beharren, nur indem sie an konkreten oder „lebendigen“ Ereignissen parasitieren). In dieser Hinsicht gibt es also eine Unausgewogenheit in unserer Welt: das Äußere, das Gegenständliche wird immer neu durch Ereignisse produziert oder reproduziert, sonst hat es keinen eigenen Bestand und verfällt ins Nichtige; dagegen entspringt jedes Ereignis aus der nicht-gegenständlichen Quelle des rein „innerlichen“ Seins (das auch als „absolute Zukunft“ verstanden werden darf), in dem das Sein jedes echt Seienden seinen Grund und seine Verankerung hat.

Die inhaltliche Belastung des Begriffes „Sein“ muß aber viel weiter gehen als es (bzw. in der Heidegger-Überlieferung) üblich geworden ist, so daß letzten Endes kein spezieller Grund für das Behalten des Terminus übrig bleibt. Aus mehreren Gründen dagegen dürfen lieber andere Termini gebraucht werden, die es viel besser ermöglichen, sie mit solchen neuen Konnotationen zu besorgen, durch welche einerseits die kosmische, andererseits die spezifisch menschliche Dimension der letzten nicht-gegenständlichen Grundlegung der Ereignisse aller Seinschichten (von der physikalischen bis zu der personal-geschichtlichen) zum Worte kommen. Aus der bisherigen christlichen Tradition kann man die drei bekannten und oft zitierten Worte in diesem Sinne als besonders tragfähig bezeichnen, nämlich „Weg“, „Wahrheit“ und „Leben“. An dieser Stelle wähle ich das Wort „Wahrheit“ in besonderer Hinsicht auf die tschechische philosophische (und theologische) Tradition, jedoch nicht weniger aus sachlichen Gründen.

Den Glauben können wir jetzt als ein Sich-verlassen auf das Noch-nicht der Wahrheit und zugleich auf die Zuverlässigkeit deren Ankom-

84/027

mens in unsere Gegenwart verstehen; zugleich als die Aneignung der nicht-gegenständlichen (und deswegen – äußerlich genommen – ohnmächtigen) Macht der Wahrheit, die sich allen objektiven Tendenzen und Geschichts- oder Naturbeharrlichkeiten zum Trotz durchsetzt und jedem offenbleibenden Geiste mehr oder weniger klar zeigt, und zwar eine aktive, spontane und initiative Aneignung, die jedoch immer vorsichtig der nichtgegenständlichen Stimme dieser Wahrheit zuhört oder zuzuhören offenbleibt; und drittens ist der Glaube als eine das ganze Leben in allen seinen Situationen, Schichten und Strukturen integrierende innere Macht eines immer neu werdenden Umkehrens des bloß Gegebenen in ein Sinnvolles oder mindestens das Sinnvolle nicht endgültig Zerstörendes.

Unter den Lebensaktivitäten und -initiativen behält das Denken eine besondere Wichtigkeit. Unmöglich sind die Vorstellungen, daß das Denken sich nur innerhalb gewisser vorher abgegrenzter Problemkreise bewegen darf, wobei das ganze Gebiet des Glaubens

speziell für Philosophie ein Tabu bleiben muß. Kein einziges Gebiet des personalen oder gesellschaftlichen, des praktischen oder des denkerischen und geistigen, des wissenschaftlichen oder philosophischen Lebens darf unberührt und innerlich unbetroffen bleiben durch die neue Lebensattitude, die den Namen „Glaube“ trägt. Und so gehört es zum Wesenszug des Glaubens (im bisher geprägten Sinne), daß er auch das philosophische Nachsinnen und die ganze kritische und systematische Arbeit eines glaubenden Philosophen gar nicht begrenzt, sondern zu neuen Einsichten und denkerischen Projekten inspiriert, durch welche die Wahrheit sich vollkommener zeigen könnte.

Der glaubende Philosoph darf sich demzufolge als dazu berufen wissen, in seinem Denken nicht nur seine praktischen Aktivitäten, seine Stellung in der Welt und in der Geschichte usw. zu reflektieren, sondern auch und in alldem nichtgegenständlich seine das ganze Leben und Denken durchwaltende und beherrschende Urverankerung in der kommenden, offenen Zukunft zu bezeugen, aus der die siegreiche Wahrheit in unsere Gegenwart ankommt. Erst aufgrund dieser inneren Sicherheit des Glaubens ist er imstande nicht nur riesige Systeme zu bauen, sondern sowie darin, als auch situationsmäßig und von den systematischen Beziehungen relativ unabhängig, soweit wahrhaftig zu sein, daß er frei sagt, was recht ist (*Spr.* 12,17).

[Augustin, čas a jsoucí]

84/028

Die außerordentliche Wichtigkeit des ek-statischen Momentes in der Reflexion besteht in der dadurch geöffneten Möglichkeit einer Begegnung mit der nichtgegenständlichen Ansprache der Wahrheit selbst

- - -

nedokončeno; dále poznámky, které jsou bez souvislosti s předchozím – LvH

Augustinus: „Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: ...“ (*Conf.* XI,14)

Něco podobného najdeme již u Platóna: „Je totiž zřejmé, že vy tohle už dávno znáte, kdežto my jsme se předtím domnívali, že to známe, ale nyní jsme se octli v nesnázích.“ (*Sofistés*, česky str. 45, 244 A)

V prvním případě jde Augustinovi o čas, v druhém případě jde Platónovi (zajisté ovšem jen ústy elejského hosta) o jsoucí (jsoucno, jsoucnost, bytí). Ale není vlastně Augustinův problém spíše poukazem k povaze jsoucího (jsoucnosti jsoucího) než k povaze času? Právě na tom, jak se Augustin táže, lze snad nejlépe demonstrovat povahu určitého typu dotazování po tom, co jest, pokud jde právě o to, že jest (tedy dotazování na povahu jsoucnosti). Můžeme totiž u Aug. číst o trochu dále (XI,17), že nelze mít za to, že je trojí čas, totiž minulost, přítomnost a budoucnost, neboť jest jenom ten přítomný, zatímco ony další dva nejsou („non esse tria tempora, ..., praeteritum, praesens et futurum, sed tantum praesens, quoniam illa duo non sunt“).

Otevřený můžeme nechat problém, zda čas lze považovat za jsoouco (tj. samostatné jsoouco, „pravé jsoouco“). Nejde nám tu o povahu času, nýbrž o povahu minulého nebo budoucího „jsooucího“. Můžeme jen tak se samozřejmostí prohlásit, že to, co už nastalo, anebo to, co se teprve má stát, prostě „není“? Jak se pak liší tato nejsoucnost od nejsoucnosti něčeho, co nebylo, není a nikdy nebude? Atd. atd.

„Již nejsoucí“ část právě se odehrávající události je právě její součástí, tj. nějak vintegrována do její právě aktuální složky jako její vlastní minulost, která je „při tom“, když se děje ona aktuální část. Jinými slovy, minulá přítomnost události se stává (do jisté míry a v určitém rozsahu) přítomnou minulostí, tj. minulostí vtaženou do aktuální přítomnosti.

Pha, 16. 4. 84

[Věřit a myslit (překlad německého textu „Glauben und Denken“)]

84/029

Věřit a myslit

Filosoficky myslit znamená zároveň: myslivě se z vlastní situace vztáhnout k tematizovanému tak, že nám v rámci pro sebe podstatných souvislostí začne dávat smysl a že se nám tedy vynoří ze své nezřetelnosti a víceznačnosti a ukáže se ve světle samotné pravdy; a zároveň se orientovat ve světě takovým způsobem, že si v něm najdeme své vlastní místo a začneme chápat svou pravou životní cestu. Tato podvojnost jejího myslivého postoje činí nemožným, aby filosofie redukovala svůj úkol na problémy ryze objektivní. Právě v tom se rozchází cesta věd s cestou filosofie; a to je také trvalým základem myšlenkové nedostačivosti každé speciální vědecké disciplíny a její potřeby jak filosofického založení, tak filosofické reflexe, pro něž žádná odborně vědecká kompetence nikdy nesahá dostatečně daleko. To vše činí z každé opravdové filosofie jedinečný osobitý podnik, který může sice svou výzvou inspirovat jiné myslitele, ale který v zásadě nemůže být filosoficky napodobován, aniž by ztratil svůj nejvlastnější bytostný charakter.

Základní rysy, jež byly právě naznačeny, docházejí zvláště zřetelného výrazu v případě problému vztahů mezi filosofií a teologií. Zajisté existují v duchovních dějinách jisté skutečnosti, bez jejichž vyložení by každá interpretace vzájemné vztaženosti a protivnictví obou byla zbavena nejvyšší významného kontextu. Přesto může být tato otázka teprve tehdy postavena filosoficky (nebo theologicky) pravým způsobem, je-li pochopena jako zrozená z konkrétní osobní existence myslitele a jako v této existenci hluboce zakotvená. A tak tomu může vlastně být jen tam, kde je myslitel zároveň bytostně filosofem a zároveň neméně bytostně věřícím křesťanem. Tato vnitřní sounáležitost a eventuelně tento vnitřní konflikt víry a myšlení je neoddělitelný od historických událostí vývoje křesťanského a obecně evropského ducha. A tak představuje každý filosoficky vážný pokus o interpretaci, zkoumání a řešení této otázky zároveň jistou speciálními myšlenkovými prostředky vypracovanou strategii určitých životních rozhodnutí, kterou ovšem lze těmiž prostředky vyjasňovat, artikulovat, kriticky kontrolovat a nezřídka i přeznačovat, restrukturovat a nově rozvrhovat (a někdy to je i nezbytným důsledkem).

84/030

Filosofii lze v prvním rozvrhu chápat jako kritickou principiální a systematickou reflexi. Na základě tohoto sebepochopení může být naše otázka formulována také následovně: do jaké míry a v jakém smyslu se může nějaká filosofie ustavit jako samostatná reflexe víry, která by mohla obstát vedle theologické a principiálně (i když nikoliv dějinně) nezávisle na ní? Jak řečeno, může být už tato formulace chápána jako výraz právě tak jistého duchovního postoje jako myšlenkové interpretace a přisvojení (si) přítomné situace ducha (přirozeně v souvislostech duchovních dějin). A právě to má být v reflexi odhaleno, objasněno a přezkoumáno.

Ve všeobecném užití slova „víra“ nebývá buď vůbec, anebo jen nedostatečně rozlišováno mezi samotnou vírou a reflexí víry, ale obojí je míněno pospolu v jakési konfuzi. Tak tomu ovšem není odevždy; existuje jedna významná, takřkajíc původnější tradice, v níž se o víře vypovídá absolutně (viz Ebeling, *ZThK* 55, 1958, 64ff.), tj. kde je každá reflexe víry ve smyslu tematického přechodu k „předmětu“ víry odsunuta stranou, vyřazena anebo není vůbec předpokládána. Již toto zjištění by nás mělo přivést k principiálnímu zamyšlení nad tím, do jaké míry a zda vůbec lze víru v tomto původním smyslu chápat jako náboženský fenomén. Pokud (např. s Eliadem) uznáváme za jeden z podstatných rysů mýtu životní zaměření na dané paradigmatické pravzory či archetypy a pokud dále rozumíme pod náboženstvím závěrečné stadium mýtu, kdy se život a celý svět štěpí na dvojí oblast, totiž na sakrální a profánní sféru, pak se víra jeví jako ostře protimytický a protináboženský fenomén, díky svému zaměření na budoucnost radikálně překonávající a vnitřně vyprazdňující všechny mytické a náboženské prvky.

Dějiny západního myšlení se na svém počátku vyznačují pozoruhodným, ba podivným setkáním. Na jedné straně tu byl svět helénismu, upadající, ale stále ještě žijící ze zdrojů lepší řecké minulosti, na druhé straně nenápadná, takřka neznatelná prorocká tradice malého národa, pro nějž – až na nepatrné výjimky – byla pod tlakem ničivých politických událostí v důsledku jednostranné interpretace sama téměř ztracena a z jehož paměti ve svém vlastním jádru skoro vymizela. Z konfrontace obojí tradice vzešla nová světodějná skutečnost, totiž křesťanství a bez něho nemyslitelná středověká a ještě i novověká evropská společnost a kultura.

84/031

Nejpodivnějším plodem tohoto duchovního a myšlenkového vývoje byla a je theologie jako jakási nikdy ne dosti uspokojivá, a proto také nikdy neukončená restrukturační řeckého metafyzického způsobu myšlení, která měla sloužit k vhodnější reflexi víry (jako vhodnější reflexe víry). V životní praxi mohla sice nová orientace lidského děláním a jednáním do budoucnosti (na budoucnost) potlačit a ovládnout činnosti napodobující nejrozmanitější archetypy, ale v teorii stále přetrvávala převaha archetypického myšlení. V myšlení prvních filosofů byly sice archetypy radikálně racionalizovány, nicméně však byly stále myšleny jako praminulé, a to znamená: pračasové či nadčasové (mimočasové), tj. „bylostné“

(„wesentlich“). V theologické filosofii to pak vedlo k tomu, že Bůh byl myšlen jako předmětná prabytost a že plné bytí bylo pojmově uchopeno jako nejvyšší jsoucno. Aristotelés slavil vítězství nad orientací víry; křesťanská theologie byla ustavena jakožto ontologie.

V témž období tohoto epochálního setkávání, střetání a zároveň vzájemného pronikání a synkretického žití obou kulturních a duchovních tradic pospolu se však navzdory všem porážkám v rovině teoretického myšlení mohla ve stále širším rozsahu prosazovat orientace tzv. praktického života do otevřenosti otevřené budoucnosti (i když často v redukované nebo jinak deformované podobě). To nesmělo a nemohlo nadlouho zůstat nereflektováno. V nových a opět nových myšlenkových pokusech tohoto druhu byla vposledu nahlédnuta dosavadní pojmová a strukturálně myšlenková výzbroj evropského člověka jako nedostačující, problematická, a dokonce zavádějící. Největší vítězství rozumu v dějinách ducha muselo (a ještě musí) být vystaveno ve své závěrečné fázi ještě mohutnějšímu útoku téhož rozumu a posléze jako pouhá „metafyzika“ definitivně podlehnout nejostřejší (i když stále ještě nikoliv dostatečně přesné) kritice.

Jde však opravdu o „týž“ rozum? Zjevně nejde o pouze terminologickou otázku. Ztotožníme-li rozum řecké filosofie („LOGOS“) se smyslem (= rozumem) nejnověji se stále víc prosazujícího uvažování o chybných postupech tzv. metafyzického myšlení, znamená to jen, že stále ještě zůstáváme v rámci metafyzické tradice, a tím na ní závislí. Neboť v základech našeho pátrání po „témž“ rozumu vězí předsudek jakési neměnně dané „bylosti“ rozumu, která tu od počátku

84/032

vždycky „byla“. Právě proto však nemůže představovat žádnou alternativu ani předpoklad, že nejnověji jde o jiný, zcela nový rozum, neboť i tento „nový“ rozum by mohl být stále ještě nahlížen a chápán ve své „bylosti“ – a to znamená: metafyzicky. Krátce řečeno: jde vskutku o tentýž rozum, o tentýž LOGOS, avšak nikoliv ve smyslu nějaké od začátku dané, neproměnné rozumové struktury, nýbrž ve smyslu rozumového myšlení, které se proměňuje na dějinný nebo dějinám podobný smysl, tj. které se vždy znovu zjinačuje a zaměřuje se do budoucnosti na ono „ještě ne“. To však potřebuje ještě jakési bližší objasnění.

Původní orientace prvních filosofů na trvalé se prosazovala ještě i později, kdy už šlo o to, myšlenkově uchopit změny, v pokusech určit a vyjádřit v nich to rozumné (tj. jejich LOGOS). Rozumné tak bylo chápáno jako to, co trvá pod změnami; tekoucí, dějící se bylo považováno za pochopitelné, pouze bylo-li převedeno nebo redukováno na neproměnné. Nové myšlení se naproti tomu nechce zaměřovat v takovémto smyslu na LOGOS událostí, nýbrž na to událostné v rozumu, tj. na rozum jakožto událost. Je však zapotřebí pečlivě rozlišovat mezi událostí rozumu (řeči, LOGU) a mezi postupem (událostmi) myšlení. Dění rozumu se přirozeně týká všeho skutečného (a to znamená dějinného) myšlení, ale nikdy s ním a s jeho děním nespadá **v** jedno. Rozum (právě tak jako řeč jakožto LOGOS) je spíše něco jako prostor a čas, anebo atmosféra, v níž teprve je každé myšlení a každé vypovídání možné. Anebo ještě spíš je něčím jako řádem nebo světem pravidel a norem, jež sice nikterak nejsou dány

předmětně (např. psychologicky), avšak navzdory tomu musí být dokonale respektovány, mají-li si myšlenkové kroky zachovat svou platnost. (Obojí však zůstává jen metaforickým vyjádřením.)

Tím jsme ovšem dospěli k problému mimořádného významu, totiž k problému předmětné a nepředmětné skutečnosti, jakož i předmětného a nepředmětného myšlení. Obzvláště po Husserlovi bývá myšlení a vůbec vědomí charakterizováno svou intencionalitou. Mimo rámeček pozornosti však většinou zůstává skutečnost, že vědomě intendované nemusí být vždy a s nutností předmětem, a ještě víc: že i tam, kde je intendován nějaký předmět, je tato předmětná intence vždycky doprovázena řadou jiných, nepředmětných intencí, ba je jimi dokonce

84/033

nesena. Předmětné intence musí být proto chápány jen jako jeden druh a jedna forma mezi jinými. (Docela na okraji bych chtěl jen poznamenat, že fenomén intencionality je mnohem původnější než veškerá nejen vědomá psychika, ale než každá psychika vůbec.) Za předmětné myšlení můžeme tedy označit takový druh myšlení, v němž jsou nepředmětné intence zneuznávány, podceňovány, potlačovány a zapomínány – a nikoliv, kde se nevyskytují.

Dějinná skutečnost, že fenomén víry je původnější a starší než jakékoli reflektování o něm a že i v takové reflexi se původně o víře vypovídalo absolutně, zjevně svědčí pro nepředmětnost intencí víry. „Věrou“ vyšel Abraham, „i šel, nevěda, kam přijde“ (Žid. 11,8). Abrahamova cesta nebyla ovšem žádným bezcílným putováním, avšak cílem pro něho nebylo nic daného, nic předmětně představitelného, nic, co by bylo možno si předem myslit nebo malovat. „Věrou“ připravoval Noé koráb, „napomenut jsa od Boha ... o tom, čehož ještě nebylo viděti“ (Žid. 11,7). Přitom musíme chápat intencionalitu „božského napomenutí“ jako podstatně „nenaplněnou“, neboť „chodit skrze víru“, PERIPATEIN DIA PISTEÓS, vůbec nemůže být chápáno jako nějaký pochod k předem danému a před nás postavenému cíli, tedy nikoliv jako nějaké PERIPATEIN DIA EIDOUS (2. Kor. 5,7). Věřit tedy vlastně neznamená věřit „v Boha“ či „na Boha“, nýbrž uvěřit Bohu a jeho božskému napomenutí (a to znamená: věřit božimu nepředmětnému slovu, které nás prostřednictvím žádného nahlédnutí nesoustřeďuje k žádnému představitelnému předmětu) a tak na základě nejhlubší důvěry nově uspořádat a zaměřit celý svůj život. K podstatným rysům takového nového životního zaměření náleží jistý odklon od bývalého, již daného a minulého, a zároveň jakýsi vnitřní příklon k budoucnosti, tj. jistá otevřenost vůči tomu, co přichází a co má přijít, co však není a nesmí být zpředměťováno, ale čemu se sami dáváme všemi svými silami k dispozici a k jehož uskutečnění jsme připraveni přijít ku pomoci – a tedy jakási nakloněnost k činu (zřejmě však zvláštního druhu).

Každá reflexe mířící k zpředmětnění toho, co je ve víře intendováno, a to i kdyby to byl předmětně jakožto nejvyšší jsoucno pochopený Bůh, musí být z uvedených důvodů

konsekventně považována za zásadně problematickou. Proto je činěn rozdíl mezi bytím a jsouc-

84/034

ností jsoucná, aby mohlo být podtrženo, že bytí „není“ žádným jsoucнем, anebo lépe řečeno, že o bytí nelze v žádném případě vypovědět, že jest. A tak z toho mohly být vyvozovány i do jisté míry konfušní nebo přinejmenším jako konfušní vypadající závěry, které myslely bytí a nic v jakési smíšenině, nebo dokonce slitině (přitom jde vždycky do jisté míry také o problém terminologický).

A tak docházím ke dvěma závěrům: především musí být myšlení víry nejenom demytologizováno, ale vyděleno a očištěno obecně od každé religiozity (přestože to dnes zní značně staromódně); a za druhé musí být z tohoto myšlení buď vykázána každá ontologie, anebo musí být rozvržena, založena a rozvíjena jako zcela „nová ontologie“. V každém případě je nutno nahlédnout, že je třeba skoncovat v oblasti myšlení víry se vším, co bylo označeno jako onto-theo-logie (a to se týká jak veškerého theologického myšlení, tak i každé filosofie, která se vědomě cítí být oslovena a inspirována vírou **a je si toho vědoma**).

„Objektivně“ viděno se dostalo západní (evropské) myšlení do fundamentálně kritické situace a zároveň na křižovatku (a to na křižovatku ve více ohledech). „Předmětné“ myšlení nejenom že vyčerpalo své vnitřní možnosti, ale neposkytuje už v rozhovoru s původně izraelskou prorockou a potom křesťanskou (cizími příměsemi již značně kontaminovanou) tradicí „chození skrze víru“ (které ovšem bylo příliš často provázeno blouděním myšlení víry) již žádné další prostředky, které by ještě mohly být po nezbytném přeznačení vtěleny do nových reflexí víry. Zároveň se však ve stále větší míře vyprazdňuje také náboženské myšlení a náboženský cit a nenabízí člověku dneška a zítřka už žádné opravdové perspektivy (nýbrž pouze předstíraná východiska a klamy).

Theologové bohužel až dosud téměř výlučně zatěžují svou odbornou práci těmito zastaralými a naprosto již neúčinnými myšlenkovými prvky a prostředky, takže řídké výjimky mezi nimi jsou nuceny setrvávat pouze na okraji theologického a církevního života. Všechno však se zdá potvrzovat tušení, že rozhodující krok kupředu se může (a musí)¹ zdařit pouze v rámci filosofie – anebo nikde jinde. Zjevně to však není každá libovolná filosofie, která se k tomu smí považovat za povolanou. Musí tu jít o v nejednom podstatném ohledu filosofické myšlení nového typu, které zčásti znovu odhalí možnost vskutku

84/035

přesné, precizní práce s nepředmětnými intencemi (vždyť už mytické myšlení s tím kdysi mělo své zkušenosti), zčásti tuto možnost nově rozvrhne a uplatní, které však také mnohé z dosavadní tradice předmětného myšlení uchová a nechá oživnout i přinést plody v kontextech nových problémů (a to právě proto, že půjde o nové kontexty). Zároveň však

¹ Na okraji rukou připsáno „má?“. – Pozn. red.

musí být nové myšlení i vnitřně rozvrženo a rozvinuto jakožto přiměřená reflexe praktického života orientovaného do budoucnosti, jak je pro nás, lidi evropského ražení, již dlouho mnohem významnější a příznačnější než jakákoli identifikace s něčím daným, než jakákoli nápodoba pravzorů a než každé setrvávání v rámci toho, co tu už vždycky bylo. Tento životní styl představuje navzdory své sekularizované podobě výsledek toho, jak se ve společnosti a v dějinách prosazuje orientace víry, která se však v důsledku chybějící vědomé a myšlenkově svědomité hlubší zakotvenosti dostává ve svých projevech často do slepých uliček nebo na mělčiny (nezřídka s projevy krajně nebezpečných tendencí a s nikoliv méně nebezpečnou ideologickou aurou).

Významná je v každém případě stará povědomost o důležitosti nového, jiného poznání anebo nového, jiného chápání nového životního začátku, nového, jinak zaměřeného života, jak se nám podává i z velice hojného novozákonního slova METANOIA. Rozumíme-li této v samotném jazyce kodifikované zkušenosti spolu se slovem apoštola Pavla o víře ze slyšení (případně z kázání, PISTIS EX AKOÉS; Řím. 10,17), musíme si ujasnit, že vposledu nejde o naslouchání a poslouchání lidskému povídání, nýbrž o poslušnost nepředmětného božského slova, které se pro nás zjevuje přednostně v rámci našeho porozumění a které se prosazuje mezi lidmi skrze slyšení (kázání) opět v jejich porozumění, ale které se ze své strany nikdy neomezuje na pouhé lidské vědění, nýbrž prokazuje se také jako kosmicky a dějinně stvořitelcky „aktivní“, a které povolává každého člověka právě skrze AKOÉ (tedy prostřednictvím lidského kázání) k účasti na „spasitelném dění“, což znamená na této stvořitelcké „aktivitě“ a uprostřed ní. Tu je také třeba objasnit, v jakém smyslu a rozsahu může být filosofie užitečná pro lepší porozumění tomu, k čemu jsou jak všichni lidé, tak každý jednotlivý člověk zcela osobně a přiměřeně situaci vyzváni a jmenovitě povoláni.

84/036

Na tomto místě se musíme vrátit k již jednou zmíněné podmínce legitimního myslitelského přístupu (postoje) k problému vztahu dnešní filosofie k víře, případně k teologii. Už jsme poukázali na to, že zejména v tomto případě je nanejvýš nezbytné, aby filosofická reflexe nepřicházela jen zvenčí, a už vůbec nikoliv s cizí pojmovou výbavou (což ovšem dějinně bylo v dosavadní etapě více než dvě tisíciletí trvajících setkávání a střetání kulturních a duchovních tradic nejvýznamnějších pro Západ nevyhnutelné), nýbrž že musí být rozvrhována vnitřně, právě tak jako ve svých myšlenkových prostředcích v souhlasu se specifickým zaměřením celého života do otevřené budoucnosti, nebo jinak řečeno, že nové, novému životnímu stylu přiměřené myšlení musí vycházet z konkrétní osobní existence myslitele a že v ní musí mít jedno ze svých kontrolních kritérií. Protože však podobné formulace zůstávají stále ještě dvojznačné, neboť nevyklučují subjektivistické interpretace, musíme poznamenat ještě něco bližšího k otázce základních rysů reflexe.

V reflexi lidská bytost nejenom myslí, ale je si zároveň sebe samé – a to znamená také svého vlastního myšlení – vědoma. Krátce řečeno otvírá se v reflexi specifický myšlenkový přístup – a to ne pouze přístup k věcem a k nejrůznějším záležitostem, nýbrž také k sobě samému. Tu se musí zřejmě vyjasnit, že přístup k sobě samému zůstává neuskutečnitelný tam, kde mu nepředcházela žádná vzdálenost od sebe. Pouze z distance lze přijít opět k sobě samému. To není vlastně ničím kromobyčejným; v každé akci překračuje člověk sám sebe a stává se do jisté míry jiným, tj. ztrácí se zčásti a pak se znovu získává ve své zjinačenosti. Právě proto to bylo pro pocíťování archaických lidí něčím tak nejistým a přímo nebezpečným podniknout vskutku něco nového; pouze bozi, hrdinové a zbožštění předkové se snad mohli něčeho takového odvážit. Všichni ostatní mohli božské pravzory pouze napodobovat. Lidé měli hluboký pocit, že obyčejný člověk sám sebe ztrácí, jestliže dělá něco zcela nového, v čem se nemůže ztotožnit s nějakým praminulým archetypickým činem. A tak náleží k mytickému životnímu postoji, že se člověk děsí této ztráty sebe samotného, kterou chápe jako pád do propasti nicoty. V pohledu víry se naproti tomu jeví táž skutečnost jako osvobození z pout mrtvé minulosti k novému životu v přicházející budoucnosti (a přímo z ní).

84/037

Ke každé pravé reflexi náleží počáteční moment jistého odstoupení od sebe, jakož i závěrečný moment jakéhosi znovupřistoupení k sobě. Nezbytně však ke každé pravé reflexi náleží také fáze mezi oběma těmito momenty, tedy jakýsi mezimoment, kdy „stojíme ven ze sebe“, což bylo původně v řečtině pojmenováno jako EK-STASIS a v latinském doslovném překladu jako EX-SISTENTIA. Samo sebou se rozumí, že musíme odložit stranou četné další konotace těchto starých termínů, které s nimi byly spjaty zčásti již od počátku, zčásti v průběhu staletí; ve shora předvedené jasné pojmovosti však bude nutno v našem myšlení význam těchto termínů opět akceptovat, recipovat a vzít vážně.

Zcela stranou ponecháváme nyní skutečnost, že *mutatis mutandis* musíme počítat s analogickou strukturou ve všech úrovních jsoucen, a zůstáváme jen u nanejvýš důležitého faktu, že se v reflexi otvírá pro vědomí ještě zdaleka nikoliv dostatečně zhodnocená možnost (pečlivá analýza by ostatně odhalila, že to neplatí jen pro vědomí) setkání s kromobyčejnou „skutečností“ nepředmětného oslovení a výzvy, jež nemohou být chápány ani subjektivně, ani objektivně a s nimiž se nelze „setkat“ nikterak vnějšně, protože ne„jsou“ ničím, co by stálo proti nám nebo co by k nám odněkud zvenčí přicházelo, tj. protože nejde o nic před-mětného či před-mítutého. A tak se stává reflexe – a vědomí všeobecně – místem, kde se nepředmětná „skutečnost“ také a obzvláštním způsobem prolamuje do jsoucího světa, kde do něho proniká a kde se ohlašuje, aby se dostala k slovu. Protože však to „není“ žádná danost, přichází nebo nepřichází, ohlašuje se nebo se neohlašuje, dostává se k slovu anebo zůstává beze slova; na naší straně je žádoucí jen očekávající naslouchání.

K tomu přistupuje ještě nezbytnost definitivně se rozloučit s každým myšlením substance. Již dlouho není přijatelná myšlenka starých, že pod každou proměnou zůstává něco trvalého (*quid sub-stat*); jen málokterí filosofové se odvážili jít v závěrech až tak daleko, že se pokusili pojmově vypracovat nové modely dění (událostného dění) a jeho struktur. Důležitost takových modelů pro myšlení nové teoretické fyziky nemůže být vůbec přeceněna; pro nás je však ještě jeden bod obzvlášť zajímavý. Každá skutečná (protože v sobě samé integrovaná, celkem se stavší) událost je v každém „okamžiku“ svého průběhu „jsoucí“ pouze ve své okamžité jsoucnosti, ale v témž okamžiku jsou všechny

84/038

ostatní okamžité jsoucnosti této události rovněž v jistém smyslu „tu“, jsou také přítomné, i když nikoliv jako stejným způsobem jsoucí, nýbrž jako už nejsoucí anebo naopak ještě nejsoucí. (Mimořádně zřetelně se to ukazuje v modelové analýze tzv. primordiálních událostí jako nejmenších kvant dění; na tomto místě na to však nemůžeme brát zřetel.) A tak se ukazuje – navzdory Parmenidovi –, že každé pravé (totiž událostné) jsoucno „je“ mnohem spíš nejsoucí než jsoucí; a v této komplikované časo-prostorové struktuře více nebo méně početné řady okamžitých jsoucností, které jsou v každém okamžiku vždy s jednou jedinou výjimkou „tu“ jakožto nejsoucí, děje se bytí události jakožto jediného celku.

Řeckými filosofy vypracovaná pojmovost spočívala na předpokladu, že jsoucno může být míněno a chápáno pouze ve své jsoucnosti, a na druhém předpokladu, že skutečné jsoucno zůstává nehybně stále týmž. Jen tak mohly být konstituovány intencionální předměty a hypostazovány jako „poslední skutečnosti“, s nimiž si dnes už nemůžeme nic počít. Jestliže však už nemůžeme chápat události jako před-měty, tj. to, co stojí naproti nám, nýbrž nanejvýš jako to, co nám běží vstříc, většinou však jako kusy dění, probíhajícího kolem nás a zároveň v nás a s námi, a jestliže toto dění nemá jenom procesuální charakter, nýbrž je plně anebo v jistém stupni celostné, nezbyvá nám jiná možnost než se intencionálně zaměřit na přítomně „bylé“ (pokud již proběhlo) nebo přítomně „mající nastat“ (pokud ještě neproběhlo) navzdory jeho ne- jsoucnosti a tak krok za krokem vypracovávat až k nejvyšší

možné přesnosti nový druh pojmovosti (která zajisté připravená jako možnost začala už v řeči žít – anebo která tam již odevždy žije).

Už v našich každodenních jazykových návycích by bylo možno v naprosté obecnosti ukázat, že každé pojmově konkrétní myšlení a vypovídání je zaměřeno nikoliv pouze k hlavnímu míněnému předmětu, ale že nějak spoluminí na jedné straně také mnoho z kontextu (a to jak z kontextu vnějšně skutečného, tak z kontextu pojmového atd.), že však na druhé straně nutně dochází k tomu, že leccos pro dané mínění důležité je specifickým způsobem ne-míněno a v takovéto negativní podobě přece jenom spolu-míněno. To je skutečnost, která nemůže být v žádném případě oddisputována poukazem na možnost učinit každé z tohoto

84/039

spolu-míněného a specificky ne-míněného hlavní předmět mínění a takto jej pojmut jako něco předmětného. Vedle toho musíme zmínit další věc, totiž že určité skutečnosti nemohou a nesmějí být vůbec pojímány jako před-měty, protože v žádném případě nemohou stát před námi ani být vrženy (vmeteny) před nás; to jsme např. my sami ve svém svěbytí, které se však může rozvinout vždycky pouze v sociálním a výslovně osobním kontaktu s jinými lidmi (s „tím druhým“), a proto je to také a především tento „druhý“, tj. náš spolučlověk ve své subjektivnosti, ve svém svěbytí; ani svět ve všech svých vrstvách, v nichž žijeme jako v tom, co nás obklopuje a objímá, se nám nemůže a nesmí stát pouhým předmětem; atd. Když mluvíme nebo myslíme o takových skutečnostech předmětně, dopouštíme se vážného chybného kroku, který je třeba posuzovat jakožto matoucí a zavádějící redukci „živé“ skutečnosti na pouze předmětné aspekty buď za naprosto nepřijatelný, anebo jakožto metodické, za jistých podmínek a pouze v jistých mezích platné zjednodušení za pouze relativně přijatelný.

Ve skutečnosti neexistují vůbec žádné ryzí předměty; každé skutečné jsoucno (opravdové či pravé jsoucno) je „concretum“, tj. srostlicí předmětného (vnějšního) a nepředmětného (vnitřního) v jeden jediný, vnitřně strukturovaný celek. Zdánlivě ryze vnější, a proto předmětné skutečnosti (např. setrvačnosti) jsou stále ještě umožňovány a nesený „konkrétními“ událostmi (mohou trvat, jen když parazitují na „konkrétních“, „živých“ událostech). V tomto ohledu tedy existuje v našem světě jakási nevyváženost: vnějšek, předmětnost je vždy znovu produkován a reprodukován aktuálními událostmi, jinak by neměl žádné trvání (navzdory všemu klamavému zdání) a rozpadl by se v nicotu, v nic; naproti tomu každá událost pramení v nepředmětném, ale „dějícím se“ zdroji, jímž je ryzí bytí (které může být mj. chápáno také jako „absolutní budoucnost“), v němž má svůj základ a své zakotvení bytí každého pravého jsoucna.

Vnitřně zbohacující zatížení pojmu „bytí“ však musí jít mnohem dál, než jak se dosud stalo běžným (zvl. v heideggerovské tradici), takže vposledu nám nezůstává žádný speciální důvod pro výlučné podržení tohoto termínu. Z řady důvodů smíme použít raději jiných

termínů, které snad lépe dovolují, abychom je opatřili takovými novými konotacemi, jimiž může přijít k slovu jednak kosmický, jed-

84/040

nak specificky antropický rozměr a nosnost posledního, nepředmětného založení všech událostí ve všech vrstvách bytí jsoucna (od fyzikální až po dějinnou a osobní). Z dosavadní křesťanské tradice lze označit v tomto smyslu za zvláště nosná tři známá a často citovaná slova, totiž „cesta“, „pravda“ a „život“. Na tomto místě dávám přednost slovu „pravda“, a to se zvláštním ohledem na českou filosofickou a theologickou tradici (Rádl a Hromádka musí být jmenováni v první řadě), avšak o nic méně z důvodů věcných.

Víru můžeme nyní chápat jako spolehnutí na ono „ještě-ne“ „dějící se“ pravdy a zároveň na důvěryhodnost jeho „příchodu“ do naší přítomnosti; zároveň však jako přisvojení nepředmětné (a – zvnějšku viděno – tudíž bezmocné) moci osobně nás oslovující pravdy, která se navzdory všem objektivním tendencím a dějinným nebo přírodním setrvačností stále víc ve světě prosazuje a která se ukazuje s větší nebo menší jasností každému otevřenému duchu, a to přisvojení aktivní, spontánní a iniciativní, které však s neustávající pozorností stále pozorně naslouchá nepředmětnému hlasu této ne- jsoucí, nýbrž bytí-mající pravdy a pro toto naslouchání zůstává v připravené otevřenosti (právě ve vždy nových reflexích); a za třetí je třeba víře rozumět jako všechen život ve všech jeho situacích, vrstvách a strukturách pronikající a život vposledu sjednocující vnitřní moci vždy nově se dějícího proměňování pouze daného ve smysluplné nebo alespoň v něco, co to smysluplné definitivně nenarušuje.

Mezi životními aktivitami a iniciativami si myšlení podržuje zvláštní důležitost. Neúnosné jsou představy, že myšlení se smí pohybovat pouze uvnitř jistých předem ohraničených problémových okruhů, přičemž musí celá oblast víry zůstat zvláště pro filosofii tabu (zastánci tohoto názoru se často, avšak nelegitimně odvolávají kupř. na apoštola Pavla). Ani jediná oblast osobního nebo společenského, praktického nebo myslitelského a duchovního, vědeckého nebo filosofického života nesmí zůstat nedotčena a vnitřně nezasazena touto novou životní atitudou, která nese jméno „víra“. (Rozdělení světa a života do dvou oblastí, dvou sfér jako relikv pozdně mytického a religiozního citění bylo právě vírou odmítnuto a odvrženo: opona, která měla oddělovat svatyni svatých od světa, byla definitivně roztržena.) A tak náleží k podstatným rysům víry (v dosud raženém

84/041

významu), že vůbec neomezuje filosofické přemýšlení a celou kritickou a systematickou práci věřícího filosofa, nýbrž právě naopak ho inspiruje k novým vhledům a myslitelským strategiím, skrze něž by se mohla jasněji a dokonaleji ukázat pravda.

Věřící filosof se proto smí považovat za povoláného k tomu, aby reflektoval svým myšlením nikoliv pouze své praktické aktivity, své postavení ve světě a ke světu, v dějinách a k dějinám atd., nýbrž aby dosvědčil také a v tom všem své nejhlubší, celý život i myšlení pronikající a je ovládající zakotvení v přicházející otevřené budoucnosti, z níž do naší přítomnosti přichází vítězná pravda. Teprve na základě tohoto ujištění a této jistoty víry je pak schopen nejenom budovat obrovské systémy (což zůstává ostatně jen relativně smysluplným počínáním), nýbrž jak v těchto systémech, tak přiměřeně situaci, a tím primárně v jistém stupni na systematických souvislostech nezávisle „mluvit pravdu“ a tak „ohlašovat spravedlnost“ (Přisl. 12,17).

(Překlad dokončen 24. 3. 84)

[Jsoucnost a bytí; nejsoucí, méontologie]

84/042

Jsoucnost a bytí

Pokus o krok k metafyzice nepředmětnosti

Tradiční metafyzika, k jejímuž ustavení došlo ve starém Řecku a která ovlivnila veškeré západní myšlení na tak dlouho a do té míry, že se dodnes jen tápavě a zkusmo pokoušíme uchopit její nejvlastnější povahu z distance, ztotožnila podle naší (rovněž zkusmé) teze bytí se jsoucností a zároveň je pojala jako nejvyšší jsoucno. K tomuto podvojnému, ale vnitřně rozpornému kroku dospěla v důsledku své nekritické interpretace povahy pojmového myšlení, které je v té době světovou novinkou. Nejpregnantnější výraz dal tomuto nekriticky kritickému myšlení Parmenidés. Šlo v podstatě o to, že intencionální předmět, který je myšlenkovým výtvozem, myšlenkovou konstrukcí, byl hypostazován jako sama podstata toho, co měl vlastně jen reprezentovat (čeho měl být jakýmsi myšlenkovým modelem). Proto je možno dnes, kdy o scestnosti tohoto starého metafyzického myšlení už nelze mít nejmenších pochyb, vykročit jiným směrem (aniž bychom brzy sjeli opět do starých kolejí) pouze za předpokladu, který sám o sobě je s tímto myšlením v rozporu a který z jeho hlediska neobstojí.

Aristotelés ke konci knihy *K své První filosofie* (Metaf. XI, 1064b, 29 n.) přiznává Platónovi, že se nemýlil, právě, že „sofista se zabývá tím, co není“ (česky s. 285) (PLATÓN OU KAKÓS EIRÉKE THÉSAS TON SOFISTEN PERI TO MÉ ON DIATRIBEIN). Protože se hodláme porozhlédnout po jisté vymezené oblasti toho, čemu tradiční metafyzika říkala nejsoucí, vydáváme se ve vážné nebezpečí, že budeme započtení mezi sofisty. Nicméně z důvodů, které v průběhu našich úvah vysvitnou, se musíme pokusit o založení filosofické (nikoli tedy sofistické) disciplíny, která může být zvána buď novou ontologií (a pak budeme muset najít

nové pojmenování pro to, co bylo ontologií nazýváno dosud), anebo ukážeme na nutnost ustavení meontologie vedle dosavadní ontologie. Abychom tak mohli učinit, musíme právě vymezit v oblasti toho, co není, jistou specifickou podoblast, pro niž nová disciplína bude určena (a tak položit zároveň základ k vymezení vztahů mezi starou i novou disciplínou).

Pha, 25. 3. 84

[Výchova ke svobodě ve škole a v rodině (k textu Jiřího Strojce)]

84/043

Poznámky k textu Jiřího Strojce „Výchova ke svobodě ve škole a v rodině“

Text beru jako diskusní. Vlastní poznámky píšu proto také jako diskusní; jejich metoda není (a nemá být) jednotná a nemají proto představovat ve svém úhrnu nějaký celek, nějakou celkovou koncepci (i když za nimi bude možno tušit určité a vnitřně – jak doufám – nerozporné pozice). Proto nevolím nějakou vlastní cestu, vlastní postup, ale nechám se vést textem samým (a to i tam, kde to není na prospěch věci).

Ad Úvod

Autor nevymezuje výslovně, pro které rodiče (pro jaký typ rodičů) chce psát své rady. Z dalšího textu však vyplývá, že klade na rodiče takové nároky, že tím eo ipso redukuje své adresáty na intelektuální, event. kvazi-intelektuální kruhy. A právě to se mi zdá být značně ošidné. Prostí lidé nebudou moci tomuto nároku dostát, protože jim k tomu budou chybět nutné předpoklady. Vzdělanci, kteří ve své většině jsou stejně odkázáni na své volné chvíle, chtějí-li využít svých předpokladů tvořivým způsobem, by se ocitli před dilematem, zda uplatnit své přednosti jen na to, aby své děti vedli na úrovni za ručičku, anebo aby se zaměřili na produkci všeobecněji prospěšnou. Máme se tedy domnívat, že autor měl na mysli především polovzdělance? V tom případě tu vzniká otázka, zda polovzdělání rodiče mohou splnit očekávání, jež zřejmě splnit nemohou polovzdělání učitelé.

Paralelně s tím se ukazuje hned druhá nesnáz: na které či spíše jaké děti vlastně myslí autor? Jsou děti výjimečně nadané, které nepotřebují, aby se s nimi rodiče učili, ale potřebují trochu motivace, tu a tam nějaký intelektuální stimul a (na to se zapomíná velmi často a zapomíná na to i autor) intelektuální konkurenci (či snad spíš inspirující a zájem zanečující atmosféru, diskuse plné jiskřivých nápadů atd.). Pro takové děti nemohou ani nejvzdělanější rodiče udělat nic lepšího, než že jim tu a tam nenápadně poradí, že je seznámí s někým, kdo toho pro tyto nadané děti může udělat víc a že jim umožní či zorganizuje (pomůže zorganizovat) co možná pravidelné setkávání a názorové třibení ve skupině jiných podobně talentovaných mladých lidí. To vše bohužel zůstalo zcela mimo oblast autorova zájmu. Naproti tomu počítá především s dětmi, které mají ve škole potíže, které potřebují pomoc rodičů a soukromých učitelů, pro něž je třeba získávat protekci všemi způsoby atd. Zase se tu počítá vlastně především s polovzdělávanými a nedovzdělávanými rodiči, kteří se sami sice málo nebo špatně učili, ale chtěli by, aby jejich děti na tom byly lépe – majíce na mysli především lepší známky, a hlavně doklady o absolvování vyšší úrovně škol (apod.).

Už jen v takto předběžném pohledu nápadně vyniká do popředí poplatnost jistým společenským předsudkům; ale k tomu se stejně budeme muset vrátit.

Práce s nevyjasněnými koncepty a v nevyjasněných situacích může být dokumentována také na řečnický míněných námitkách. Takové slovní chuchvalce jako „přizpůsobit se daným poměrům“, „burcovat“, „bojovat proti daným poměrům“ atd. vycházejí vstříc průměrné mentalitě, plné mýtů a předsudků, ale přispívají k tomu, aby zma-

84/044

tenost myslí jen přetrvávala, a dokonce byla potvrzována. Už první pohled jen trochu kritičtější musí vidět, že tady není problém. Přizpůsobit se daným poměrům musí každý, stejně tak jako se každý s danými poměry musí také rozejít a střetnout. Jenže to střetnutí má smysl pouze za podmínky, že na dané poměry „sedne jako ušité“, a naopak přizpůsobení daným poměrům má smysl pouze v tom případě, jestliže napomůže tomu, aby svébytnost přizpůsobeného zůstala zachována. Je tedy dvojí přizpůsobení a dvojí střet s poměry. Skutečné dělítko vede jinudy, než se pokouší autor naznačit (či spíše přizpůsobivě koncedovat). Vidím v tom poplatnost starým obroditelským iluzím a předsudkům.

S tím souvisí také onen přechasto z velmi pochybných motivů (ať už uvědoměných, či bezděčných) recitovaný slogan o „drobné práci“ či „drobných činech“. To je ovšem věc poněkud odlehlá a má zcela samostatnou důležitost. Jen zcela na okraj bych chtěl připomenout, že způsob, jak zůstalo ono heslo v povědomí mnoha lidí, kteří se k němu právě dnes hlásí, znamená strašnou degradaci Masarykovy myšlenky. Masaryk chápal důraz na drobnou práci jako kritiku romantismu prázdných slov a gest. Podepsat se na petici a protestovat proti odsouzení Hilsnera samo o sobě může být právě jenom laciným nebo alespoň bezpracným, hluchým gestem, a možná třeba i riskantním gestem romantika apod. Drobnou prací bylo pro Masaryka: odjet na místo činu, důkladně si vše prohlédnout, odkrokovat vzdálenosti, pročíst nudné soudní spisy atd. atd. Masaryk neměl na mysli drobnou práci jako refugium bázlivého nebo bezradného člověka, nýbrž jeho praktické provedení zásadních rozhodnutí do všech i nejdrobnějších detailů. Pamatujme, že Masaryk charakterizuje práci jako to, co nikdo nechce dělat. Dnes se zastánci drobné práce přímo hrnou právě do té nejdrobnější, jen když se tím vyhnou možným rizikům. (Tady se omlouvám: nejde o polemiku s daným textem, nýbrž s některými mými přáteli a známými.) Je drobná práce, která napomáhá tomu, aby se ještě nějakou dobu držel i ten nejhanebnější režim; a jsou falešná gesta, která snad takový režim mohou dráždit, ale v ničem nepřispívají „k tomu, aby se žilo spravedlivěji, důstojněji, pravdivěji“ atd. Správná, tj. opravdová drobná práce, jak jí rozuměl Masaryk, vede nutně ke konfliktům, a to ke konfliktům tím větším, čím horší jsou společenské a politické podmínky a okolnosti. Opravdová drobná práce je na štíru s danými poměry tím víc, čím jsou horší. Opravdová drobná práce je nemožná v Kunvaldech nebo v rodinném soukromí, nýbrž musí na náměstí, na agoru, doprostřed života obce. Jinak je pouze fikaným podvodem.

Ad kapitola 1.

Škola je podle autora nepostačující ze dvou důvodů: jednak jde o vadu učiva, jednak o vadu učitelů. Proto mají rodiče jednat s učiteli tam, kde jsou špatně připraveni a nemají autoritu, skrývají své přesvědčení (eventuelní) a jsou rozptylováni jinými povinnostmi, jednak mají na své děti působit promyšleněji, než učitelům umožňují osnovy, a doplňovat i opravovat učebnice. Proti tomu trvám na tom, že rodiče nemohou funkci školy nahradit; proti špatné škole nelze stavět program pro rodiče, ale program lepší školy. Chtít na rodičích, aby přetrumfli školu, je prostě

84/045

nerealistické a nereálné. Ostatně důležitost nápravy je přece naléhavější právě na vyšších úrovních, nikoliv v prvních ročnících národní školy, kde by rodiče ještě mohli stačit.

Životní zkušenost nás učí tomu, čemu dal před mnoha lety výraz Rádl, když říkal, jak býváme nadšeni svými dětmi, dokud jsou malé, jak se necháváme unést jejich nápady a svými plány a jak posléze jsme rádi, že se nám po velkém úsilí podaří z nich vychovat jakž takž normální lidi (viz článek Československý národ v KR).² Neříkám, že takové úsilí není důležité nebo že je pro kočku. Ale v nefungující nebo špatně fungující společnosti je třeba zvýšenou péči věnovat nejlepším, nikoliv průměru. Za druhé je zapotřebí pracovat v kroužcích, byť na soukromé půdě. Učit se s dětmi z učebnic, které dostávají (nebo které si koupí), znamená, že plýtváme svým časem a svou energií na nepravém místě. Hlavní starosti musí být, jak zaměstnat smysluplně nadané děti a mladé lidi, kteří bez problému zvládají blbé učivo a jsou v nebezpečí, že se naučí flákat, protože právě s učením nemají problémy. Soukromí učitelé mají smysl, ale v oborech, které se ve škole už dávno opomíjejí nebo které jsou pro tyto mladé lidi něčím navíc, vedle školy. Tyto talentované mladé lidi je třeba naučit studovat z vysokoškolských učebnic to, co je nedostatečně vyloženo v učebnicích středoškolských, a tak se připravit na četbu odborné literatury navíc k tomu, co je žádáno na zkouškách na školách vysokých. Mladé lidi je třeba vést k tomu, aby pěstovali své zvláštní, na škole nezávislé zájmy a koníčky, aby byli v něčem dobří (a lepší) nikoli v rámci školních osnov a požadavků, ale mimo jejich rámec a nad něj. Nestačíme-li my rodiče svým zkoumavým a přemýšlivým potomkům, musíme se sami nebo za pomoci svých přátel a známých <pokusit> najít takové odborníky, kteří jim právě v oboru jejich zájmu náležitě zvednou laťku. Nemáme-li sami nadané děti, nesnažme se je prosadit za každou cenu, ale věnujme svou energii vyhledávání jiných, nadanějších, a pomoci právě těm talentovaným, i když to nejsou naše děti. Buďme pozorní vůči přátelům svých dětí, vůči jejich vrstevníkům, s nimiž se stýkají a s nimiž chodí do školy nebo do všelijakých podniků a kroužků, aktivně si vytvářejme ty nejnadanější a udělejme pro ně, co je v našich silách, i kdyby to bylo jen zprostředkování kontaktů s lidmi, kteří jim mohou pomoci více než my. Když už máme na

² Emanuel Rádl, „Československý národ“, in: *Křesťanská revue* 8, 1934–35, č. 1, s. 69–80; č. 2, s. 111–115; č. 3, s. 139–140. – Pozn. red.

to, abychom zaplatili soukromého učitele, poohlédneme se po někom z méně majetných rodin, kdo by našemu línému potomkovi dělal vodiče. Atd.

Nejsem proti dobrému prospěchu. Ale ze zkušenosti vím, že žáci s nejlepším prospěchem nebyli obvykle v životě nejúspěšnější (i když odečteme demoralizující vlivy). Snažme se co nejdříve a co nejdůkladněji přesvědčit své děti i jejich mladé přátele, že rodiče i učitelé jsou tu jen proto, aby jim pomohli najít jejich vlastní cestu. A že právě proto je třeba, aby se nechtěli zavděčit ani rodičům, ani učitelům, ale vyšším nárokům, které na sebe dobrovolně a iniciativně budou celý život brát bez ohledu na to, zda jim to někdo bude schvalovat a zda jim za to bude dávat jedničky s hvězdičkou. Sebevědomí si dítě a mladý člověk může a má

84/046

upevňovat jinde a jinak než v soutěži o lepší známky. Vždyť víme, že škola nestojí za moc a známkování že se provádí málo kvalifikovaně, ba někdy až absurdně. Ale musíme vytvořit podmínky, atmosféru, kolektiv plný iniciativy atd. atd. – mimo školu, resp. jako druhou „školu“.

Všestranné vzdělání je sice docela dobrá věc, ale nesmí se zaměřovat s mnohověděním, které si pamatuje bez ladu a skladu obrovskou spoustu materiálu, ale neumí s ním zacházet a orientovat se v něm. Tzv. všestranné vzdělání má svůj skutečný základ v umění kriticky a metodicky myslet. A to se může (a vlastně musí) mladý člověk naučit na docela omezeném výběru témat a problémů. Celkový obzor si pak už může kvalifikovaně rozšiřovat sám. – Čímž už přecházíme k další kapitole.

Ad kapitola 2.

Když zůstaneme při tom, že pro náš zájem by měly mít přednost děti nadané, stává se zřejmým, že jenom hodně špatný výklad nebo naprostý nedostatek vzbuzeného zájmu mohou způsobit nepochopení. Inteligentnímu dítěti dostačí jeden jediný věcně a logicky správný a pedagogicky přiměřený výklad k dostatečnému pochopení. Porozumění, pochopení není dřina, není to výsledek úmorného úsilí. Ale tady má mimořádně důležitou úlohu učitel; ovšem ne učitel nominovaný školskou správou, nýbrž starší spolučlověk, který dokáže mladého člověka uvádět na cestu, aniž by ho musel stále držet za ručičku, a vyvádět ho ze vší omezenosti tradičních názorů, předsudků, pověr atd. atd. do otevřenosti, v níž jediné se můžeme (kdokoliv z nás) setkat s osobně nás oslovující pravdou. Nejde tedy o rozšiřování a zmnožování vědomostí, ale o schopnost zaslechnout to, co nám nikdo nepřednáší, co nikdo nenapsal v knihách a z čeho se nezkouší. Pravý zájem dítěte, resp. spíš mladého člověka vyvoláme teprve tam, kde my sami ustupujeme do pozadí, kde do pozadí ustupují i subjektivní a soběstředné zájmy mladého člověka samého a kde se on myšlenkově i životě (se vší opravdovostí) ocitá uprostřed vážných otázek a problémů, napjatých střetnutí odlišných názorů a uprostřed myšlenkových, ideových zápasů. Neboť zájem – interes – má své jméno od *inter-esse*.

Rodiče ovšem leccíms mohou přispět k tomu, aby jejich děti lépe a kritičtěji myslely. Ale za předpokladu, že vědí, co to je, a že sami umějí kriticky myslit. Tím se zase vracíme k onomu problému z počátku, k jakým rodičům se vlastně autor obrací. Jestliže k takovým, kteří dovedou kriticky myslit, pak lze mít pochybnosti o tom, že by je snad mohl věcně oslovit. Řekl bych, že to všechno znají – a že si toho jsou vědomi snad lépe, než si autor připouští. Anebo se obrací k těm polovzdělaným a nedovzdělaným – a pak ovšem se nesetká s lidmi schopnými kriticky myslit, ale pouze s lidmi přesvědčenými, že toho jsou schopni. A tudíž takovými, kteří jsou snad ještě lépe než učitelé předurčení k tomu, aby myšlení i kritické myšlení před svými dětmi nadobro zdiskreditovali (ovšemže na základě omylu). O to důležitější jsou všechny, i ty nejméně okázalé pokusy o vytvoření malých skupinek a kroužků, kde by se kritickému myšlení a ostré vzájemné kontrole myšlenkových postu-

84/047

pů dařilo.

Ad kapitola 3.

Zajisté se shodneme v tom, že učitelé jen výjimečně dovedou vzbudit samostatný zájem svých svěřenců o daný předmět. Už se asi neshodneme v tom, že jen výjimečně dovedou takový zájem ve svých dětech vzbudit rodiče. Že je zájem o věc důležitější než prospěch, jsme si už řekli na jiném místě. Vlastně jsou některé autorovy teze v této kapitole v rozporu s dřívějším důrazem na důležitost dobrého prospěchu. V této kapitole je však jiná myšlenka, která je mnohem závažnější: že rodiče se nemají snažit přes své děti a jejich prostřednictvím uspokojit svou vlastní ctižádost. Plně souhlasím, že naše dítě nemusí jít na střední nebo na vysokou školu. A nemělo by to – naší vinou anebo v důsledku své nezdravé ctižádosti – brát úkorně (předpokládejme na chvíli, že se neuplatnilo v normální, zdravé konkurenci – což ovšem lze v naší společnosti považovat spíš za výjimku, alespoň v některých směrech). Jak bylo zřejmo z mých předchozích poznámek, mám averzi vůči onomu „dokopávání“ průměrných dětí na vysokou apod. Ale to všechno je málo a není to pro společnost to rozhodující. Zájem je proto důležitější než prospěch, protože dává nahlédnout do obtížnosti a náročnosti oboru, kdežto prospěch znamená jen glejt, jakési oprávnění a razítko, tedy surogát, náhražku skutečného vědění a skutečné dovednosti. Správný zájem o věc je vždycky nutně spojen s respektem k zvýšeným nárokům na toho, kdo nezůstane jen u pouhého zájmu z distance, ale rozhodne se věci (předmětu, oboru, záležitosti) věnovat. A proto se k pravému zájmu vždycky druží respekt k tomu, kdo toho ví víc, kdo má větší zkušenost, kdo je větším odborníkem. Respekt bez zájmu (a úsilí z tohoto zájmu pramenícího) je bezcenný, protože je pouze formální a může „uznávat“ právě tak nedouka a šarlatána jako skutečného fachmana. A zájem bez respektu k těm, kdo vědí a dovedou víc, je jen projekcí předimenzovaného sebevědomí.

Jestliže už jsem se zmínil o nejasnosti v adresování rad a doporučení tohoto autorova textu a o problematičnosti samotné existence polovzdělaných a nedovzdělaných rodičů

(eventuelně dětí a také učitelů), pak je třeba právě na tomto místě zvláště výrazně podtrhnout potřebu výchovy dětí k respektu vůči těm, kteří jsou lepší, dovednější, nadanější. Osobně se mi zdá, že úpadek naší (a nejenom naší) společnosti spočívá daleko víc než v úpadku vědění a vzdělanosti v naprosté téměř ztrátě smyslu pro to, že v odborné kompetenci neexistuje žádná falešně demokratická nivelizace a že autorita je (musí, má) být založena nikoliv na funkci a pozici, nýbrž na přijetí a respektování vyšších nároků zcela vnitřní povahy, k nimž se člověk zavazuje jakoby sám před sebou a ze svého svobodného rozhodnutí. Proto považuji heslo o „svobodném rozvoji osobnosti“ (eventuelně všestranném) a žité svobodě za přinejmenším konfušní, ne-li přímo zavádějící. Svoboda se otvírá teprve a pouze tam, kde začneme uznávat nějaké nahoře a dole a kdy v tomto zhodnocování přestáváme nadřizovat sami sobě jen proto, že jsme to my.

84/048

Ad kapitola 4.

Mám pochybnosti o nějakém zvláštním významu „praktické výchovy“ (v autorově pojetí) pro nápravu nedostatků, o nichž byla řeč. Samozřejmě je zapotřebí mít děti k tomu, aby se uměly stále lépe postarat o každodenní záležitosti jak své, tak rodinné. Ale to samo o sobě nemá větší dosah, než že přijmou za své návyky, jež jim předpisuje a někdy i vnucuje (nebo alespoň nabízí) okolí. To je spíš drezura než výchova. Výchova, latinsky *educatio*, je odvozena od *ex-ducere*, což znamená vyváděti. Skutečná výchova začíná teprve tam, kde otvíráme dítěti nebo mladému člověku nové, netušené prostory a necháme ho do nich vstupovat z jeho vlastní iniciativy (nikdy to totiž nemůžeme udělat za něho). Když např. matka mluví na své robě, tak tím zve nemluvně, aby vstoupilo do světa řeči a udělalo tam své první krůčky. Dokud bude dítě matku jen napodobovat a nenahlédne, že jde o rozmluvu, zůstává jen u papouškování. Naproti tomu dítě, které pochopilo, že jde o sociální kontakt a jakousi vzájemnou výměnu pozdravů, upozornění, výrazů radosti či nejistoty apod., nemusí ještě vůbec umět mluvit, nemusí ani znát správná slova – a už může docela dobře prožívat to potěšení a radost z dorozumívání s tím druhým. A totéž platí obecněji: ta rozhodující praxe, k níž je třeba vést dítě, je praktikování (uplatňování) oné cesty ven ze sebe, ze své individuální i kolektivní subjektivity, ze sféry zvyklostí a návyků, z pouhého napodobování a rutinního opakování atd. do rizika osobního nasazení v tvůrčím aktu, který není a nemůže být předem zajištěn, ale který znamená zároveň výzvu pro druhého (pro druhé), aby také vyšli ze sebe, překročili sebe, a zároveň šanci vlastní vyšší a intenzivnější personalizace. Každé „dělání“, každá „praktická činnost“ je ze samé podstaty věci dvojnásobná a může oné personalizaci právě tak bránit, jako jí napomáhat. Předěl tu nejde někde mezi teorií a praxí, nýbrž napříč obojím (ostatně myšlení je pouze zvláštním druhem činnosti, teorie či lépe teoretizování je jen specifickým typem praxe). Poslední odstavec plně podporuji. Nedostačivost školy, a zejména učitelů se projevuje zejména na tom, jak jsou na obtíž děti, které vybočují z průměru (ať už dolů, nebo nahoru). Úsilí o nivelizaci a potlačení individuálních odchylek má fatálně depersonalizační následky. Nejde o pouhou

nesamostatnost; ta je pouze jedním z projevů čehosi hlubšího a podstatnějšího. Materiální zajištěnost (v nejširším smyslu, tedy nikoliv jen potravinová a vůbec ekonomická) dehumanizuje; člověk je bytostně deficientní, nedostatkovou existencí. Když přestává vyčnívat ven ze sebe, tj. ze své danosti a z danosti své situace, odosobňuje se a zvětčuje, jinak řečeno odcizuje se sám sobě (to ovšem už náleží do filosofické antropologie).

Ad kapitola 5.

Nic proti tomu, ale je to přištipkaření, zcela nepřiměřené tragickým dimenzím současné situace. Snad by bylo lépe si připustit, že se nedá nic dělat, než oklamávat a podvádět sám sebe, že tímhle je možno účinně rezistovat. Mluvit pak v tomto kontextu o „plném, šťastném a svobodném životě“ – to pro mne páchne blasfemií. Má tím snad být jen ukonejšeno špatné svědomí a nešťastné vědomí?

84/049

Ad kapitola 6.

Závadou je generalizace. O učitelích se tu mluví jako o zvláštní rase nebo kastě lidí. Vztah k učiteli je vztahem k druhému člověku; a lidé jsou různí. A proto i vztah k učitelům může a musí být rozrůzněný. Pokud učitel vidí v otci nebo matce dítěte kolegy, je možno se s ním domluvit, najít přiměřenou platformu. Pokud se však učitel cítí být učitelem i vůči rodičům, tak to možné není. Předpokládáme-li (jak vyplývá z některých požadavků na rodiče kladených autorem), že jde o rodiny intelektuálské, pak musíme počítat s tím, že většina učitelů bude ve styku s takovými rodiči krajně zakomplexovaná (ostatně tohle bude jen jeden typ komplexů mezi mnoha jinými). Naprostá většina učitelů je neschopna přijmout jakoukoliv kritiku ze strany rodičů, pokud není opřena o pozice; snad to náleží k profesionálním deformacím, že se učitelé mají tendenci chovat k rodičům jako k poněkud postarším žákům. Naše společnost se vyznačuje jedním velmi obecným rysem, že v naprosté většině případů jsou významnými (nebo alespoň významnějšími) funkcemi pověřováni lidé, kteří na ně buď nestačí, anebo jen tak tak. Zelenou má všude průměrnost a podprůměrnost; skutečně schopní lidé, kteří mistrně ovládají svou profesi a zbývá jim inteligenci i energii navíc, budí obavy a jsou všeobecně považováni (samozřejmě hlavně shora) za nebezpečné. Takoví musí být nějak podchyceni a neutralizováni – nebo zneškodněni tím, že jsou prostě nějak (nejčastěji politicky, ale třeba také morálně atd.) diskvalifikováni. Víím, že existují výjimky, ale na školách je takřka nenajdeme. Heslo o „kritické loajalitě“ je, řekl bych, k ničemu. Dítě do školy chodit musí, na to je zákon; zároveň však je škola jen jednou formou přebírání zkušeností od jiných lidí. Mám pochybnosti o tom, zda opravdu mají být všechny ostatní formy (které tak jako tak existují, ale nejsou vždy institucionalizovány) podřizována a přizpůsobovány právě škole. Škola je nepochybně historicky vzato vynikající vynález. Ale když nefunguje, tak to musíme vzít na vědomí a rozvážit, zda je schůdnější náprava školy, anebo spíše nějaká mimoškolní svépomoc (tj. třeba nějaká jakoby škola, ale bez řádné institucionalizace). Připustíme-li alespoň teoreticky, že náprava existujícího školského

systemu je ještě na dlouhou dobu politicky blokována a znemožněna, znamená každá spolupráce se školou a s učiteli jen kolaboraci na praxi odsouzené k debaklu a zániku. Drobná práce tu pak pomáhá udržovat v chodu věcně i morálně neospravedlnitelný systém a přebírá tak závažný kus odpovědnosti za jeho přežívání.

Ad kapitola 7.

Nemám nejmenší chuť moralizovat. Nemohu si však odpustit prosté konstatování: jako se nelze prolhat k pravdě, tak nelze vychovávat „vzdělané, čestné, samostatně myslící a zdravé“ mladé lidi za pomoci „podplácení, podvodů, protekcí“. Jestliže je pokrytectvím požadovat od rodičů mravnost, pak mnohonásobně větším pokrytectvím je odůvodňovat jejich nemravnost nejušlechtilějšími cíli, jako je např. výchova čestných mladých lidí. Buď jedno, nebo druhé. Souhlasím, že v nenormální situaci je možno se chovat normálně jen tak, že se chováme nenormálně. Ale

84/050

co to konkrétně v určitých situacích znamená, to nelze vystihnout jedinou formulí a bylo by to případ od případu záležitostí dlouhých diskusí a sporů.

O jedné věci jsem přesvědčen: až na výjimky se s trochou úsilí dostane snad každé trochu schopné dítě na školu, kterou může ukončit maturitou. Nejde-li to normálním studiem, půjde to se zpožděním večerně nebo dálkově. Tragické podoby nabývají jen takové případy, kdy jde o vysoce nadané, výjimečně talentované mladé lidi, kteří by za normálních okolností na sebe mohli vzít mimořádné závazky a mezi nimi i závazek, že budou žít daleko intenzivněji, mnohem více vyčerpávajícím, a tudíž i rychlejším způsobem, takže už jen rok nebo dva roky ztráty znamená jejich diskvalifikaci pro to, co by jinak mohli. To však není (a nesmí ani **být**) považováno za jejich osobní tragédii, to je tragédie nás všech, celé společnosti, že ze svých sil neuděláme dost pro to, abychom právě takovým nadaným mladým lidem urovnali zbytečné zákruty jejich životní cesty a abychom jim tak umožnili napřít úsilí nikoli na překonání banálních překážek, nýbrž k dobývání pozic nám neznámých a k nimž bychom se my ostatní ve své naprosté většině nedovedli ani přiblížit.

Jinými slovy bych chtěl naznačit, že otázka by neměla být stavěna tak, jak my rodiče dostaneme své děti na vysoké školy, nýbrž jak my občané této země uděláme své možné, aby ty nejtalentovanější děti byly vyhledány, uvedeny na správné cesty ve správných směrech a aby jim byla zajištěna pomoc všech, kteří jsou s to jim pomoci (bez ohledu na to, zda jsou jejich příbuznými, nebo ne). Žijeme v době katastrofální kulturní a duchovní krize, kterou se nám nepodaří překonat jen tak ledajakým zvýšením a zkvalitněním aktivity. Potřebujeme velké duchy, velké myslitele, velké politiky, velké umělce atd. atd. (v té základní, životně pro nás všechny důležité záležitosti nám nepomohou velcí přírodovědci ani velcí technické, vůbec žádní velcí specialisté úzkých profesí). Je to elementárně důležité, protože žijeme ve společnosti, jejíž systém je naprogramován na likvidaci anebo alespoň znicotňování právě těch nejlepších, aby manipulace prostředností byla maximálně usnadněna. Všechny

občanské ctnosti (projevující se např. v odvoláních k vyšším instancím apod.) musí být zajisté pěstovány (pochopitelně vždy s rizikem). Ale to je vždycky jen obrana. Účinně můžeme zaútočit s nadějí na budoucí vybědnutí z krize a vítězství nad marasmem tenkrát, když každý z nás bude připraven něco obětovat pro to, abychom si společně vychovali ty nejlepší z mladých, a to bez ohledu a bez závislosti na stavu školství.

Naprosto nesouhlasím s tím, že každý učitel raději učí nadané dítě. Nadané děti jsou většinou učitelů právě na obtíž, a to tím víc, čím jsou nadanější. Nivelizace a zprůměrnění jsou narušovány takovými nadanými dětmi. Kromě toho to je takřka obecný zákon celé společnosti, kde se prosadila a stále víc prosazuje vedoucí role a vláda průměrných, podprůměrných a hlavně nekompetentních (na všech úrovních). V tom nemá nejmenší perspektivu žádný pokus o nápravu škol a učitelstva; jen svépomoc nezávislá na školách jako institucích tu má šanci.

84/051

Závěrečná poznámka (nikoliv tedy ad Poznámka Strejcova textu)

Jsem si vědom, že jsem se nedržel hranic, pro něž se ve svém pojednání rozhodl autor. Někde jsem je překročil z nezbytnosti věcné, jindy proto, že jsem považoval za potřebné ukázat odlišný kontext, kterému příkládám pro dané téma nějakou důležitost. Autorovy myšlenky nejsou zvláště systematicky uspořádány a nejdnou se navzájem dostávají do sporu. Autor svůj text nepovažuje za dokončený a mluví o potřebě „to všechno rozvést“. Chtěl bych důrazně trvat na tom, že před rozváděním eventuelně do malé knížky je naléhavě zapotřebí všechno znovu promyslet. A to – jako vždy – znamená také znovu prodiskutovat s jinými. Mé poznámky by snad mohly být příspěvkem k takové diskusi, jehož pozitivem by snad mohlo být, že autor bude k onomu novému promyšlení a k přesnějšímu domyšlení vlastních názorů inspirován a podněten.

Protože jsem se v předchozích poznámkách spíše přimyká k postupu autora, a tak se omezoval na pouhé drobné komentáře, a také v plném vědomí, že tu je zapotřebí téma správně situovat do širší strategie života v té podivné anomálii, jíž je naše současná společnost, pociťuji jako vážný nedostatek, že ani já jsem se nepokusil ten významný širší kontext tematizovat, snad jen docela málo na několika místech naznačit. A protože mám zkušenosti s tím, jak rádi se mnozí brání proti každému zvyšování latěk především výtkou a nezřídka nadávkou elitářství (a já jsem ovšem v předchozích rádcích k tomu dal výbornou příležitost), chtěl bych se ještě alespoň v několika bodech dotknout toho nejožehavějšího snad momentu, totiž proč chci, aby byla uznána přednost obecně založené péči o talenty před individuálně či rodinně (soukromě) omezenou péčí o vlastní děti (a ovšem v jaké míře).

Jde v podstatě o určitý hodnotící soud historický, odvažující se odhadu do budoucna. Neočekávám rychlých a pronikavých změn naší společenské a politické situace (jen menší vlny zlepšování a zhoršování). Nelze vyloučit, že onen všeobecný úpadek bude možná pokračovat ještě ne jednu, ale i dvě nebo tři generace. V té době nebudeme mít nejspíš možnost (jako společnost) vysílat mladé talentované lidi na cizí univerzity podle svého

výběru (a to jak výběru mladých lidí, tak výběru univerzit). Je dokonce nejpravděpodobnější, že právě ti z mladých talentovaných lidí, kteří se nenechají zkorumpovat, budou zlomeni nebo pod tlakem diskvalifikováni. Zajisté i já vím, že izolovaní vynikající jedinci nemohou pracovat jednak bez porozumění a podpory ze strany společnosti (nebo alespoň vyhranivší se části společnosti) a že také vůbec nemohou vyrůst, leč z podhoubí alespoň trochu širšího, ne-li masovějšího. I o to je třeba dbát. Ale úpadek kulturní a duchovní v této zemi trvá už dost dlouho a kulturnímu a duchovnímu životu společnosti bylo už mnohokrát nadměrně puštěno žilou. Vzpomeňme jen zavřených vysokých škol za protektorátu, likvidace vysokoškolských učitelů po únoru 48 a kulturního masakru po květnu 69 (když drobnější zásahy necháme stranou). Zatím to představuje pronikavé zásahy do života a práce již tří generací. Už nyní nastala situace, v níž

84/052

náprava až k úplné normalizaci kulturního a duchovního života by si vyžádala nejméně dobu plné aktivity alespoň dvou generací (a spíš více, tedy takových 20 až 30 let), a to za předpokladu, že bychom našli způsob, jak odhalit skutečné talenty a umožnit jim vyškolení v jiných zemích právě v těch nejcitlivějších disciplínách. Ale jednak k takové pronikavé společenské změně hned tak nedojde, a zejména jsme si vůbec nepoložili otázku, jakými mechanismy bychom dosáhli toho, že budou vybráni skutečně nadaní a že tito nadaní budou alespoň v hlavních parametrech splňovat nezbytné subjektivní podmínky. Kdyby došlo v dohledu ke změnám z vnějších příčin (mezinárodních apod.), musíme počítat s tlaky, které nebudou lepší, nýbrž spíše horší než dnešní – a tudíž se ztratou nejméně další generace. Nedojde-li k takovým změnám – a je to svrchovaně nepravděpodobné! –, ocitneme se na počátku příštího tisíciletí v situaci naprostého národního rozkladu. Vylepšování průměru takový rozklad jen usnadní a uspíš, protože to napomůže fungování právě oněm mechanismům, jež učiní adaptaci hladkou a nezadrhující. Jen zdánlivě a pouze slovně ošperkovaně mohou být doporučené rady interpretovány jako součást silící rezistence; ve skutečnosti sehrají úlohu právě opačnou. Ideologicky manipulovat průměr je daleko nejsnadnější; a likvidace možností, aby tu vyrostly nadprůměrné osobnosti (jak se to již po desetiletí děje), je a bude tím nejdůležitějším nástrojem a přímo podmínkou úspěchu (názorně a přímo archetypicky to bylo a je demonstrováno například v Pobaltí). Právě proto se domnívám – a mám za to, že velmi důvodně –, že musíme najít cesty, jak uchovat alespoň v tenké a nepočtené vrstvě ty nejlepší tradice v podobě, která bude podle našich nejvypjatějších možností dosahovat co nejvyšší úrovně, a to samozřejmě v orientaci na ty nejtalentovanější (ovšem i nejvíc morálně a ideově pevné) mladé lidi. Musíme je aktivně hledat ne mezi úspěšnými studenty, nýbrž především mezi těmi, kteří byli ze studia vyloučeni, a vytvořit pro ně na školách nezávislé cesty vzdělávání a sebevzdělávání za pomoci všech těch, kteří ještě trochu mají pojem o vysokých nárocích a řeholi soustředěné intelektuální práce, k níž současné školství nevede, nýbrž od níž naopak odvádí všemi možnými prostředky. Nikdo jiný než my sami to nemůže dělat, alespoň ne tím způsobem,

jakým to je pro nás vskutku zapotřebí, abychom se nevzdali svého vlastního údělu a nepřecházeli jen do jiných cizích služeb, až ty dnešní už přestanou být aktuální a vnějšně mocné.

Zkrátka: potřebujeme výchovu a vzdělání, ale docela jiné, ba přímo v mnoha ohledech protivné tomu, co poskytuje a vynucuje dnešní škola. Svými silami nemůžeme stačit na masové působení v tomto směru (nemáme s tím zdaleka tolik zkušeností jako třeba naši polští sousedé). Proto se musíme maximálně soustředit na to nejdůležitější. A tím je udržení hlavních domácích linií a tradic a nesení pochodní do budoucnosti hořících, aby od nich mohl v příhodnějších dobách zase vzplanout živý oheň celonárodního duchovního, kulturního i politického života.

LvH

Konec května 84.

[Problémy moderní fyziky ve světle filosofie (dopis Václavu Freiovi)]

84/053

Praha, 11. 7. 84

Milý Václave,

posílám Ti slíbenou knížku Benjamina Gal-Ora, *Cosmology, Physics, and Philosophy* (vsutku vyšla loni, ale je to už druhé vydání, první vyšlo 1981). Nejprve bych rád přesněji uvedl to, o čem jsem Ti říkal včera, totiž jak jsem byl k celé věci přiveden a jaké jsou hlavní motivy mého zájmu tímto směrem. Ve 48. čísle loňského týdeníku *Rozhlas* bylo uveřejněno krátké interview s Jiřím Grygarem, z něhož cituji: „Dosud jsme si mysleli, že vakuum je to, co je zbaveno veškeré hmoty, veškerého záření. Ale nyní se – na základě fyzikálních pokusů – ukazuje, že vakuum je vlastně plné života a že tam velmi rychle vznikají a zase velmi rychle zanikají částice. Takže, když se na vakuum díváme v průměru, tak tam nic nevidíme. Ale když jdeme do krátkých časových intervalů, zjistíme, že tam něco vyskočí, zanikne, zase vyskočí, zanikne. ... Přitom velikost, rozkmit těch vln, je pravděpodobnostní, to znamená, že malých vlnek se udělá spousta, větších vlnek se udělá méně a velkých vln se udělá strašně málo, ale není vyloučeno udělat vlny jakýchkoliv rozměrů. ... Čili to rozpínání vesmíru – jak to teď vypadá – je zhruba vlnou s nesmírně velkým rozkmitem. Zkrátka vakuum najednou vystříklo strašně vysoko, a to je náš vesmír.“ Začal jsem tedy pátrat, co to vlastně znamená „vakuum“ v pojetí moderní fyziky (resp. současné fyziky) a v jakém smyslu lze mluvit o nějakém dění ve vakuu. Když Grygar popularizuje a píše o tom, že „tu něco vyskočí, zanikne, zase vyskočí, zanikne“, tak mne to upomíná na virtuální částice (jak víš, rovněž předmět mého staršího již zájmu). (Mimochodem: mluví se také o virtuálních kvantech energie?) Dostal se mi do ruky text P. C. W. Davies-e (in: *Mitteilungen der Astronomischen Gesellschaft* Nr. 58/1983, str. 53), kde praví, že dokonce singularita velkého třesku sama o sobě není žádnou událostí, protože není žádným bodem v časoprostoru („The big bang singularity is not itself an event, because it is not a point of spacetime. Instead, it is a boundary to spacetime. Because all of physics breaks down there, the singularity does not belong to the

physical universe, rather it marks the limits of the physical universe; it is the interface between the natural and the supernatural.“). Z fyzikálního hlediska oné singularitě nic nepředchází, a proto je naprosto nepředvídatelná. Nemůžeme se prý vůbec tázat, co bylo předtím, protože žádného „předtím“ nebylo. Časoprostor vznikl zároveň s vesmírem, tj. spolu s velkým třeskem nebo jako jeho důsledek. (Mimochodem: tento problém pozoruhodně koresponduje s tím, co píše Augustin ve *Vyznáních* XI,14 nebo XI,13.)

Zajímá mne především, jak je možno mluvit o vakuu mimo rámeček našeho světa; dále, jak je možno mluvit o nějakém dění ve vakuu (či dění vakua?) mimo týž rámeček; jinak řečeno, jak je možno mluvit o pravděpodobnostní distribuci flukтуаčních vln vakua, když nemohou být (ovšem co to je v takovém případě „být“?) ani vedle sebe, ani za sebou? Včera jsi poznamenal, že vakuum sice znamená minimum energie, ale že to je stále ještě velice mnoho energie. Znamená to snad, že ony fluktuace představují jen

84/054

jakási mimořádná zahuštění „vakua“, které je pouze extrémně řídké? Znamená to, že má smysl mluvit o jakékoli řídkosti či hustotě mimo rámeček našeho světa, přesněji řečeno před jeho vznikem? A znamená to, že „látka“, z níž je ustaven náš svět, tu byla už před tím, než vznikl velkým třeskem? Nejsou snad žádné důvody, proč předpokládat ve vakuu přinejmenším docela jiné poměry, které se vymykají přístupům fyziky?

Ovšem jsou tu ještě další problémy. I. D. Novikov v knížce loni vyšlé (*Evoljucija vselennoj*) prý píše také o fyzikálním vakuu (neměl jsem to v ruce, cituji z recenze či vlastně jen jakéhosi upozornění, že věc vyšla). Vakuum je definováno jako energeticky nejnižší stav všech polí (za nepřítomnosti reálných částic – snad to znamená, že virtuální jsou připuštěny; nevím). Novikov prý píše, že při počátečním rozpínání (za teploty velkého sjednocení) „mělo vakuum nepředstavitelně vysokou hustotu 10^{80} kg/m³“. Přesto se jeho negativně gravitační vlastnosti nemohly projevit, protože hustota „normální horké látky, skládající se z částic a antičástic, byla ještě vyšší“. Jistě, jde o jiného autora, ale začíná to snad být ve fyzice podobné jako ve filosofii, totiž že týž termín bude mít u každého autora jiný význam? (Cituji podle *Vědy a života* 1984, č. 1, str. 58–59.) Nejnověji Grygar (v *Technickém magazínu* 84, č. 7, str. 16) píše o tzv. fázových přechodech vakua, „jehož vlastnosti jsou – určující pro pochopení vlastností vesmíru i samotného mechanismu velkého třesku“. Cituje Zeldoviče, že „fyzikální vakuum představuje sice nepřítomnost reálných částic, ale jeho vlastnosti závisí na tom, které částice jsou nepřítomny“. Tato poslední věta ovšem, nemá-li vyznít nesmyslně, musí být chápána na základě rozdílu mezi nepřítomností všeobecnou a nepřítomností specifickou. (O inflačním modelu vesmíru a o adiabatickém scénáři ovšem nevím nic.)

Pochopitelně se nejenom nemohu ubránit vlastním (byť vysoce předčasným, a proto zajisté neoprávněným) interpretacím, ale jsem k nim vnitřně puzen, protože se jednou konečně chci setkat s nějakou pozicí teoretického fyzika a astrofyzika atd. na alespoň přibližně stejné či blízké platformě. Proto sahám ke starému Anaximandroví, který oddělil pojmově „svět“ neohrazeného (a také vnitřně nerozhrančeného) od světa, který nám je

dobře znám a který je plný nejrůznějších hranic a – jak bychom dnes mohli říci (je to jedna možnost) – který je i jako celek ne-li ohraničený, tedy alespoň konečný. Pro Anaximandra věci nevznikají jakýmsi odloučením, vydělením z neohraničeného – protože v tu chvíli by vznikla mezi vzniklou věcí a neohraničeným mez, hranice –, nýbrž tak, že se vylučují protivy. To znamená, že protivy jsou ohraničeny proti sobě navzájem, nikoliv však proti *apeiron*. *Apeiron* není žádnou látkou, z níž věci vznikají (v tom smyslu *arché* má nutně u Anaximandra jiný význam, než v jakém o *arché* presokratiků mluví např. Aristotelés). Maje Anaximandrovo dictum v paměti, dělám si tento obraz:

Ryzí nepředmětnost (tj. nepředmětná skutečnost, která nemá žádnou vnější stránku, nýbrž je čirou niterností) je v jistém smyslu vysoce nestabilní, protože má ustavič-

84/055

nou tendenci se zvnějšňovat; přesněji vyvolávat dění, při němž vnitřní se zvnějšňuje (čím právě vznikají hranice, meze). Z nějakých důvodů (či příčin? O příčinách lze ovšem mluvit pouze uvnitř vzniklého světa!) může k onomu zvnějšňujícímu se dění docházet jen pluralizovaně, resp. v podobě nejmenších možných časoprostorových kvant dění. Těmto nejmenším kvantům dění budeme (ve vzpomínce na Whiteheada) říkat primordiální události. Sféra (či „vrstva“) primordiálních událostí nemá a asi nemůže mít pro fyziku žádnou samostatnou skutečnost. Teprve při jisté dostatečné koncentraci primordiálních událostí může dojít k různému druhu vzájemných, eventuelně masově vzájemných reakcí mezi primordiálními událostmi, takže dojde k vytvoření událostí vyšších úrovní. Teprve skrze reaktivitu primordiálních událostí může vzniknout jakýsi „odpad“ událostného dění, jímž jsou kratší či delší setrvačnosti (záření?). A teprve ze setrvačností zářivého typu se mohou konstituovat setrvačnosti typu elementárních částic. To vše na základě primární skutečnosti, že primordiální události mají dvojí stránku, vnitřní a vnější, mezi nimiž jsou možné přechody oběma směry, i když nikoliv v symetrickém smyslu. A ještě jednu věc musíme předpokládat: že sféra setrvačností není pro ryzí nepředmětnost (či ryzí niternost) žádným *adiaforon*, i když to v žádném případě není oddělený kus nepředmětnosti. Dojde-li jednou k vyšší nebo vysoké koncentraci skutečnosti setrvačností povahy (tzv. hmoty), je tím více méně trvale vyvolávána jakási „slapová“ vlna masově frekventovaných primordiálních událostí, díky kterým v poslední řadě jsou všeho druhu setrvačnosti možné (neboť nemají samostatné, na primordiálním dění nezávislé trvání, nýbrž musí být aktivně, tj. událostně jakožto setrvalé uchovávány). Zároveň však všude tam, kde se vytvoří jistý typ setrvačností, jsou tyto setrvačnosti příležitostí a zároveň stavebním materiálem pro postup k realizaci struktur vyšších a ještě vyšších atd. Tento postup je přímo nesen tlakem ryzí niternosti k zvnějšňování ve smyslu teilhardovského „dál a výš“.

Aplikaci si představuji asi následovně: fyzikální vakuum pochopitelně nelze identifikovat ani jako ryzí nepředmětnost samu, ale ani jako primordiální událostné dění, nýbrž teprve jako první rovinu sféry reakcí mezi primordiálními událostmi. Vlny fluktuací vakua nejsou sice identické, ale jsou založeny a nesený vlnami zvýšené frekvence primordiálních událostí,

bez jejichž vzájemných reakcí by nemohly vznikat ani virtuální „částice“ (tj. ani kvanta energetická). Pokud jde o čas, pak především každá událost má svůj časoprostor. Aby mohla zareagovat na jinou událost, musí se její časoprostor překrýt či musí prostoupit časoprostor oné druhé události. Proto je hustota primordiálních událostí rozhodující pro to, zda vůbec k nějaké vzájemné reakci dojde, dále zda na základě takové reakce vznikne nějaká relativně izolovaná virtuální částice, která opět v nejkratším čase zanikne, anebo zda se vnější setrvačnost natolik emancipuje, že dá vznik nějaké reálné částici, schopné kratšího nebo delšího trvání. (Přitom každá taková setrvačností částice se časem rozpadá, resp. zaniká.) Pouze tam, kde flukтуаční vlna primordiálních událostí a v důsledku toho i flukтуаční vlna fyzikálního vakua je tak obrovská, že dojde

84/056

k singularitě (jako je velký třesk v případě našeho světa), upevní se komplex vzájemně nejrůznějšími způsoby spjatých reálných událostí (kvant, částic atd.) v jakýsi superprostorčas einsteinovského typu (v jehož rámci pak najdou své místo i takové prostoročasy, s jakými je spjat náš pozemský život). Nicméně veškeré dění v takto vzniklém světě je dvojího druhu, setrvačné (tj. kauzální, tedy nevlastně či nepravě událostné) a událostné (tzn. omezené počátkem a koncem a vnitřně integrované, přičemž míra integrity je v různých sférách různá). Nejvýznamnějším příkladem vyššího událostného dění je vývoj živých organismů; tady už lze vcelku pozitivně navázat na Teilharda. Důležitým bodem je skutečnost, že každá, i na vysoké úrovni centrokomplikovanosti probíhající událost či superudálost je svými nepředmětnými, niternými počátky spjata s ryzí nepředmětností, a tudíž jako celek nevyplývá kauzálně ze žádných předmětných precedencí. Na taková precedencia ovšem musí navázat, musí jich využít jako stavebních kamenů, a dokonce jistých připravených stavebních celků, ale jako integrovaná událost je vždycky přesahuje. Zda tento přesah jde, nebo nejde ve směru, jímž se otvírá a jež ukazuje ona místní časoprostorová „tendence k novému, vyššímu zvnějšnění“, tedy emergence či zjevování v ryzí nepředmětnosti založeného tlaku „dál a výš“, to je předem nepředvídatelné (přínejmenším do jisté míry i na úrovni vědomí).

Myšlenka „pravděpodobnostních“ fluktuací vakua mne zaujala především v souvislosti s problémem entropie. Fyzika počítá s platností druhého zákona termodynamického, i s jeho rozšířenou aplikací. Když před několika desetiletími poukázali někteří autoři na negentropický charakter života a jeho vývoje, předpokládalo se, že to neruší zákon entropie, ale že jde o jakousi lokální anomálii, která však z hlediska větších kontextů na druhé straně jen urychluje entropický spád, takže – jak bychom nyní mohli říci – jde jen o jisté fluktuace. Kuriózní ovšem je, že tyto „fluktuace“ představují dlouhodobý proces, jehož trvání je souměřitelné (i když pochopitelně kratší) s trváním slunečního systému, galaxie a vůbec vesmíru. A podivuhodná je také vnitřní i vnější organizace tohoto procesu. Teilhard se této skutečnosti chopil a načrtl pozoruhodný obraz, kde život míří k třetímu nekonečnu. Ačkoliv polemizuje s představou, že vesmír je životu cizí, a dokonce nepřátelský, nepodařilo se mu

přece jenom věrojatně demonstrovat, že vesmír astronomie a život organismů „jsou jedné krve“, jak to v jakési nesmělé vizi naznačoval Rádl na konci *Útěchy*. Teď by se však naskytl pohled vskutku úchvatný: vesmír vznikl nepravděpodobně velkou fluktuací, tedy protientropicky, negentropicky. Může si dovolit ten všeobecný entropický spád, protože hned na začátku startuje výbuchem superdávky negentropie. Tahle myšlenka mne fascinuje a jsem přesvědčen, že vhodnou formou podaná musí fascinovat každého, kdo je schopen alespoň zlomku úžasu nad tím, jak to všechno *je* (a čím to, že spíš něco jest, než aby nebylo nic). Vznik vesmíru a vznik a vývoj života jsou čímsi podstatně příbuzným. Jistě je zřejmé, že mé předchozí otázky a celá záležitost s ryzí nepředmětností jakožto zvláštním (ale základním) typem skutečnosti,

84/057

jež se jako „nic“ či „nejsoucno“ jeví jen tradiční metafyzice (která bytí chápe jako jsoucno), nejsou pro tento poslední aspekt problému rozhodující, ale že si na nich zachovávají jistou nezávislost či invarianci.

Tak to je zhruba vše, o čem mám za to, že by Ti mohlo pomoci se zorientovat v těch několika větech, které jsem Ti mohl při včerejším setkání říci.

Zbývá ještě sepsat krátký seznam knížek, z nichž o některé jsem si dokonce na tři strany požádal, ale z nichž všech jsem dostal zatím jen tu, kterou Ti posílám. Další tedy jsou:

1. – *La pensée physique contemporaine*. Fresnel, 1982
2. Fer, F.: *L'irréversibilité, fondement de la stabilité du monde physique*. Gauthier-Villars, 1977
3. Denbigh, K. G.: *Three Concepts of Time*. Springer, Berlin 1981
4. Davies, P. C. W.: *The Physics of Time Asymmetry*. Univ. of Calif. Press, Berkeley 1974
5. – " –: *Other Worlds*. Dent, 1981
6. – " –: *God and the New Physics*. Dent, 1983

Snad by se slušelo k tomu připsat ještě knihu, která by už měla vyjít snad loni (neboť 1982 byla hlášena jako připravená k tisku):

7. Zeldovič, Ja. B. – Novikov, I. D.: *The Large-Scale Structure of the Universe*. Chicago Univ. Press, rok ?³

a pak:

8. Peebles, P. J. E.: *The Large-Scale Structure of the Universe*. Princeton Univ. Press, 1980
9. Silk, J.: *Cosmology and Fundamental Physics*. Vatican Study Week, 1981

Vhodnost uvedených prací pochopitelně jen odhaduji, nevím, kolik bych toho tam pro zmíněná témata našel. (Ovšem zajisté by se tam našlo mnoho jiného.)

Každopádně Ti budu povděčen, když se na Gal-Ora podíváš. Byl bych rád, kdybych si knihu mohl vzít s sebou do lázní, kam odjíždím asi v polovině srpna (nevím, zda do té doby budeš opět v Praze). Nicméně není to nezbytné (také nevím, jak na tom budu s bolestmi hlavy). V každém případě však budu knihu potřebovat po návratu z lázní, tj. před polovinou září. Prosím Tě tedy, abys s polovinou září počítal jako s nejzazším termínem. Někdy na podzim bychom si mohli uspořádat menší diskusi, abych se trochu pocvičil v naslouchání fyzikům (a vice versa).

Srdečně Tě zdravím, přeju Tobě i celé rodině pěknou dovolenou a těším se na ten podzim. Zdar a sílu!

³ Správný název knihy je patrně *Relativistic Astrophysics 2: The Structure and Evolution of the Universe* (1983). – Pozn. red.

[Soukromé filosofické semináře – ohlédnutí za nimi]

84/058

– 1. – Myšlenka soukromých seminářů filosofického zaměření je stará. Patočka kupříkladu zavedl filosofické semináře, které se konaly u něho (v Břevnově) ještě před únorem 1948 (Heidegger – v té době to už bylo napadnutelné). Po únoru 48 se nepravdělně a většinou s většími odstupy scházely kroužky, dost opatrně. Koncem 50. a po celá 60. leta se otvíraly možnosti více méně veřejných schůzek, zejména pravidelných (např. ekumenický seminář v Jirchářích nebo neoficiální Machovcův seminář na fil. fakultě Soc. akademie). To všechno postupně skončilo (bylo likvidováno) po roce 1970. Stalo se tak zároveň s likvidací filosofie samotné, narušením práce jak na fakultách, tak ve vědeckých ústavech a ovšem ve společnostech či spolcích (likvidace Soc. akademie i Filosofické jednoty).

– 2. – První zřejmá potřeba fil. seminářů se ukázala být naléhavou pro studenty theologie, kterým na Komenského fakultě nikdo ffii nepřednášel. Navázání na přednášky pro dálkové studenty v r. 1968–96: semináře pro theology. Vedle toho zájemci z řad mladých lidí – netheologů. Týdně 3 i 4 odpolední či večerní semináře. Dočasně přerušeno koncem 1971 (procesy), pak od 1973 znovu. Intervence policie v případě studentů theologie (maření dozoru), ale zůstalo při pohrůžkách. Práce pokračovala v několika kroužcích až do r. 1980. (I další semináře, také Patočka po vyloučení)

– 3. – Výzva Charty 77 v lednu inspirovala diskuse o možnostech soustavné neoficiální vzdělávací práce, ale zůstalo až na projekt Tominův jen při diskusích nebo jen nesmělých a dlouho netrnavších pokusech. Z Tominovy iniciativy začal pracovat pravidelný, veřejně známý (resp. neutajovaný) seminář nejprve u prof. Machovce, po polic. intervencích v bytě u Tominů (asi rok), po nově vlně zásahů v bytě u Dejmalů pod vedením Tominovým. Na Tominovu výzvu k několika západoevropským univerzitám pozitivně odpověděli filosofové z Oxfordu, především pak z Balliol College, kde před staletími studoval také Jan Hus, tím, že z osobní iniciativy začali přijíždět na Tominovy semináře s přednáškami. Koncem r. 1979 a počátkem 1980 nová vlna těžkých represí prakticky (zásahy každý týden hned po začátku semináře, zadržení všech účastníků, výslechy, někdy až na 48 hodin) znemožnila Tominovi další práci. I osobně začal být Tomin tvrdě pronásledován (včetně pokusu umístit jej na psychiatrii); v té době (jaro 1980) došlo k zatčení řady aktivistů VONSu, mezi jinými i dvou fungujících mluvčích, a Zdena Tominová, třetí mluvčí, byla fyzicky napadena a musela strávit nějaký čas na klinice. To dolehlo těžce na celou rodinu, která se rozhodla pro emigraci. Tominovi se zdálo, že nenachází žádnou podporu pro svůj seminář. (V té době už i jiné pracovní kroužky pro ffii, ale utajované.)

– 4. – Jako výraz solidarity s Tominovým podnikem, ale také z nutnosti udržet jednou dosažené pozice (formy práce) jsem ukončil práci 3 ještě tehdy probíhajících seminářů

⁴ Rukopisný podpis. – Pozn. red.

(nekonaly se u nás, protože už jsem byl pod značnou kontrolou, která po zatčení aktivistů VONSu zesílila v dohled 24 hodin denně) a soustředil mladé lidi, kteří byli ochotni riskovat potíže všeho druhu (jednak ze svých seminářů, jednak některé z Tominova semináře a i některé nové) v novém semináři, který se konal u nás v bytě „veřejně“ a pokračoval tak formou Tominovou s naprostou pravi-

84/059

delností každé pondělí (s výjimkou prázdnin a svátků). Počátek v polovině dubna 1980.

– 5. – **Nebyl však zřejmě zájem o nový „případ Tomin“.** Po jistých potížích na začátku práce (intervence, výslechy, vyhrožování) bylo možno až do chvíle vyhlášení „válečného stavu“ v Polsku vcelku nerušeně pracovat (tedy asi půl druhého roku). Možná pod dojmem událostí v Polsku došlo dokonce k několika jednáním o možnosti oficiál. uznání semináře jako spolku či společnosti (nejspíš ovšem nemíněného pověřenými pracovníky min. vnitra vážně). Pak celá věc uvázla, když došlo k zatčení řady chartistů i nechartistů v souvislosti s francouzským kamiónem. V prosinci 81, dva dny po vyhlášení mimoř. stavu v Polsku, došlo k prvnímu novému zásahu policie, obdobnému zásahům proti Tominově semináři. Dva týdny poté mohl Derrida nerušeně proslovit svou přednášku, ale při odletu byl zatčen a na tři dny byl ve vazbě pro podezření z pašování halucinačních drog (z ČSSR do Francie!). Pak následoval půlrok těžkých, stále se zostřujících represí proti semináři i proti všem jeho účastníkům (dokonce na pracovištích i v místě bydliště apod.). Tak se podařilo snížit dočasně počet účastníků někdy až na čtvrtinu, z nichž někteří už odpadli vůbec.

– 6. – V té době byla právě ochota zahraničních hostů přijet a přednášet naší největší posilou (spolu s protesty, které už vypadaly, že dosáhnou rozměrů podobných s případem Tomin). První nás podpořili Holanďané, potom věc vzali dokonale za svou záležitost Francouzi. Angličané příjezdy silně omezili a k nám do bytu přišel přednášet anglický filosof **poprvé zase** teprve letos v dubnu. Povaha práce v semináři se podstatně změnila. Vzhledem k menší účasti a fluktuaci účastníků se stalo nemožným pokračovat v systematické práci. Každý večer měl tedy natolik samostatné téma, aby účastníkům nevadil nedostatek kontinuity (tím se vlastní program přiblížil povaze přednášek hostů, které jen výjimečně navazovaly na náš vlastní program – vynikajícím způsobem navázání se vyznačovala zejména přednáška Ricoeurova, ale byla v tom řídkou výjimkou). Zároveň se míra represí proti našemu semináři stala jakýmsi politickým barometrem pro řadu seminářů a pracovních kroužků dalších, jejichž počet mezitím značně vzrostl.

– 7. – Od podzimu 82 až do jara 84 mohla práce semináře opět pokračovat vcelku nerušeně. Počet účastníků se opět normalizoval (nejčastěji kolem 15), bylo možno opět začít systematictěji (ovšem okolnost, že řada nových účastníků neznala látku z dřívějšíka, nás nutila tu a tam něco zopakovat). Zároveň se pronikavě zvýšila frekvence přednášek zahraničních **hostů** aj. Při déletrvajících indispozicích zdravotních pomáhali vydatně i někteří čeští filosofové, kolegové. K nové, tentokrát poněkud menší vlně represí došlo v době mého pobytu v nemocnici (zákrok na druhém večeru s de Boerem a pak několik

dalších večerů kontrola účastníků, ale bez intervence). Hlavní tlak byl zato v posledním půlroce zaměřen na mne a na mou rodinu (po zdravotní a sociální stránce, snad s cílem i nás dotlačit k emigraci).

– 8. – Seminář Tominova typu tedy pracuje bez přestávky (krom prázdnin) už přes 4 roky (přesně 4 a čtvrt roku). Za tu dobu jeho poněkud se prostrídavší účastníci

84/060

absolvovali přes 180 večerů, z toho téměř třetinu (60 večerů, z toho 1 přerušen) s přednáškami zahraničních hostů. Podle národností: Francouzi 18, Holanďané 10, Angličané 8 (a 1 vypovězen, aniž mohl přednášet), USA 3, Belgičané 2, Švéd 1. Protože někteří hosté měli někdy několik přednášek za sebou nebo přijeli několikrát, zajistili Holanďané 24 večerů (z toho 1 přerušen), Francouzi 18 večerů, Angličané 11 večerů, Američané 3 večery, Belgičané 3 večery a Švéd 1 večer. Brzo po „případu Derrida“ přijeli také 2 Němci z NSR, ale jejich celkem 4 přednášky se nekonaly v mém bytě.

■ 9. – Seminář, o kterém tu je referováno, nemůže ovšem splňovat mnoho. Nemůže zajisté konkurovat intenzivnímu univerzitnímu studiu (ovšem kdyby nějak existovalo), a nemůže je tedy ani suplovat. Svou neskryvaností a pravidelností se vystavuje víc než jiné opakujícím se vlnám represí, jež nutně vedou k fluktuaci účastníků. Má proto spíše osvětový než profesionální charakter. Má ovšem funkci deštníku či hromosvodu, poskytujícího stín jiným kroužkům a seminářům, méně nápadným, méně pravidelným, ale leckdy profesionálnější. Proti relativní uzavřenosti takových profesionálnějších pracovních skupin má jistou výhodu otevřenosti (limitované ovšem bytovými poměry). Jeho velkým pozitivem je udržení či spíše znovunavázání živých kontaktů se zahraničními, především evropskými filosofy; oficiální styky našich filosofů se západoevropskými byly prakticky zcela potlačeny. Hlavním cílem podobné práce je však znovuvytvoření jisté domácí filosofické tradice a jistá regenerace atmosféry filosofických rozhovorů a diskusí. K tomu může seminář přispět jen velmi omezeným způsobem.

[Filosofie a poezie; vztah myšlení a básnictví]

84/061

Filosofie v krizi – nikoliv vnější, nýbrž především vnitřní. Potřeba nově, jinak myslit. Filozofové se ohlížejí, odkud by jim mohla přijít pomoc. Nemohou se nikterak opřít o vědu, leda tam, kde kolísá a kde se hroutí; to je ovšem problematická opora. (Ovšem v nemoci vědy se právě moc myšlení dokonává!) V rozkladu je také myšlení theologické, jednak protože žije z filosofie, která je právě v krizi, jednak protože je stále příliš svázáno s religiozitou, jejíž krize je také hluboká. Někteří myslitelé se vracejí do minulosti, ať už k presokratikům (před Eleaty), ať už k neřeckým myšlenkovým pokusům (zejména k myšlení hebrejskému, ale také k starým myslitelům indickým, čínským apod.). A **vposledu** někteří se obracejí k poezii a velkým básníkům, jejichž tvorba je považována za stejně základní jako myšlení filosofů.

Česká filosofie sice nemá mnoho velkých básníků, kteří by zároveň byli velkými mysliteli a jejichž tvorba by mohla být filosofickému myšlení svými tušeními a svými náznaky a pokyny ne-li oporou, tedy alespoň inspirací. Ale několik se přece jenom najde. Na prvním místě to je velká postava Máchova, mohutně přesahující svou dobu **a k níž** se nejednou vraceli i filosofové. Je to také Březina, který však reflexi spíše předpoetickou a mimopoetickou odívá do roucha poezie. Je to – jak se zdá na první pohled zcela přesvědčivě – Vladimír Holan, jehož poezie se však při bližším ohledání ukáže právě myslitelsky dost málo nosnou. A je to také František Halas, který skrývá hloubky, jichž si zatím filosofové málo všimli. (Zkontrolovat charakteristiky!)

V čem může být vůbec založena důvěra či naděje filosofů, že mohou být ne pouze obecně lidsky, ale právě jakožto filosofové osloveni básníkem? Dalo by se to vyjádřit snad formulací největšího snad myslitele našeho století, že nepřicházíme my k myšlenkám, ale že myšlenky přicházejí k nám (1947, *Aus der Erfahrung des Denkens*, in Bd. 13, S. 78: „Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns.“) Tak je jen dynamičtěji vyjádřeno to, co sto let po Marxovi napsal ve svém filosofickém odkazu Em. Rádl: ne my máme pravdu, ale pravda má nás. Zkrátka: filosof může být osloven básní, protože pravda, ev. myšlenka může oslovit také a někdy zvláště a právě básníka. Není to tedy sám básník, kdo případně oslovuje filosofa, nýbrž básník tu je spíše jen tlumočnickem myšlenky, která si našla jeho ústa možná snadněji anebo snad z jakési svobodné volby spíše než mysl a ústa filosofa. Básník ovšem především zpívá, kdežto filosof především myslí. Ale také myšlení je ve své hloubce básnivé; a básnění (má být) víc než pouhý zpěv. A tak zpívání a myšlení jsou si příbuzné (Heidegger, tamtéž, str. 85: „Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens.“), neboť obojí je zakotveno v básnictví, v poezii (v hlubokém smyslu).

Příbuznost básníka a filosofa není genetická, nýbrž spíš strukturální; není dána podobností východiska, nýbrž otevřeností k setkání s tímž, co vposledu oslovuje. To vskutku společné, co charakterizuje velkou poezii a velkou filosofii, je postoj či přístup otevřené vděčnosti a vděčné otevřenosti k přijetí a k oddanosti služby. Snad právě proto může Heidegger napsat: „Stiftender als Dichten, gründender auch als Denken, bleibet der Dank.“ (*Erhart Kästner zu Gedächtnis*, 4768, Bd. 13, str. 242.)

14. VII.

[Básník a slovo – přípravné poznámky k textu]

84/062

Básník a slovo u Fr. Halase. K otázce filosofické závažnosti básnickovy zkušenosti

Na jedné straně ví básník velmi dobře o bídě lidské řeči (Samomluva) a o bezmoci slov (tamtéž). Vyjadřuje dokonce svou nedůvěru: „slova zpozdilá vám nevěřím já věřím mlčení“ (Slavnost porozumění), ale přesto „za třtinou naděje stihá(m) svá slova tesklivá“ (tamtéž). Stěžuje si na „chudou kořist slov uvadlých“ (Rosa), cítí, jak „sladkým vysílením mrou všechna slova“, a děsí se, že „utráceli jsme život v nich vždy znova“ (obojí „Je čas“). Zná i to,

jak slepému kdosi „zlá slova tiše napovídá“ (Ve tmě). Ví také o obavě ze slov a o přání, aby raději nebylo řečeno, „co má býti smlčeno“ (Moře). Pouhými slovy se básník nesmí nechat napálit; ví o tom, jak jsou slova „souloživá, těkavá, samolibá, stonavá, paličatá, sirotčí, zárodečná, kočičí, nedomrlá, troufalá“ (Dolores).

A přece touží po verši, který by dovedl „strhnout slovem lavinu“ (Dolores). Předem však ví o „úzkostech nevyslovení“ (Ticho), trápí se „nepostihlými slovy“ (Sépie) a proti „zdání slova“ (Samomluva) hledá alespoň zrcadlo, jehož prázdnota je orosena „dechem šeptnutí“ (Moře). Také „žal nevýslovna“ (Samomluva) a také vědomí, že se všemi slovy činí básník „po stě“ to, že staví „vejce po Kolumbovi“ (Útěcha), že mu zůstává „prvenství objevů známých věcí“ (tamtéž). „V té bídě“ lidské řeči však pleje „slabik kokotici“ a prožívá palčivost nedořečení (Samomluva). Slova však přicházejí jako slzy a tekou jako med (Sépie) – básník tu zabloudí jako cizinec a nepozná, že „slova tvá to jsou, znamenala vše i nic“. To však má dvojí stránku. Básník hledá slova a pak je nepoznává jako svoje: nepoznává je, protože v nich je zároveň více i méně, než řekl. Nejsou to jeho slova (viz Kolumbovo vejce), ale není to pouhé opakování a opičení. Nejsou někdy ničím, jindy znamenají vše. „V úzkostech nevyslovení milosti slov si ždám toužících po vykoupení“ (Ticho). Neslýchané a nevidané děje vykřikují po duchu, „jich úpění je slyšeti / hledejte vysvobozujících vět“ (Tvary). „Tu často po dopsání básně zůstává v básníkovi údiv odsouzence, který takový ortel nečekal.“ (O poezii)

Slovo má zvláštní moc: někdy „slovo samotné stačí, abychom viděli, a někdy věci počnou teprve existovati správně nalezeným slovem“ (O poezii). To se zdá být v rozporu s básnickovým „po samomluvě věcí slídě“ (Samomluva). Ale jde o to, „viděné a cítěné jímati a ozbrojovati slovem, ale také ze slova samotného dokázat najít nečekané průhledy do smyslu a dřene věcí a dějů“ (O poezii). Ale básník si uvědomuje meze pouhého slova ještě jinak: „jen jílcem myšlenky jsi slovo mé / snad jsem tak pravdě blíž“ (Prosba) – „struny už pomalu znám / jen v kolících ne se vyznati / najednou zaskřípám“ (tamtéž).

Ve světle básnickovy zkušenosti se v problematickém světle jeví starý výměr, že člověk je živočich „mající“ (držící, uchvacující, dobývající a spravující) slovo. Básníkovi jde především o slovo, které nemá; a když je už má, slovo zmírá v jeho ruce. Anebo se vyprazdňuje a zbývá mu jen chudá kořist. Slovo, o něž básníkovi

84/063

vposledu jde, nelze najít ve slovníku, ale ani vyslovené v hovorech lidí. To slovo, o něž jde, není původně a od počátku dáno jako součást jazyka, nýbrž „z nesmírna se klová a roste jak s ním zacházíš“ (Řeč naší paní). Odtud je potřebná „bdělá vážnost nad přípravou slova“ (tamtéž); „srpem verše básníci poznat mají čas dozrání“ (tamtéž). Neboť v slovech je minulost i budoucnost: „nejstarší stíny slova vstřebávají / nejmladší světla jsou v nich ukryta“ (tamtéž).

Nechceme se tu pouštět do interpretací a analýz Halasových názorů na slovo, na jazyk, na řeč, na poezii. Ne že by v nich nebylo nic významného a zajímavého. Naopak můžeme s plnou oprávněností říci, že nenajdeme mnoho stránek o těchto tématech, které by mohly u

nás soutěžit s Halasovými. Ale naším úmyslem je soustředit se na samo vrcholné místo básnickovy tvorby, ne na jeho reflexi. Ostatně Halas své úvahy, jejichž části mnohokrát v různých vybraných pasážích a jejich mutacích přednesl i publikoval, nikdy nepovažoval za dokončené a také jim nikdy nedal definitivní podobu (i to je poučné: básník jakožto básník musí své tvorbě dát definitivní podobu; naproti tomu básník-myslitel, básník reflektující svou tvorbu, může jít jen ustavičně dál a k cíli nikdy nemůže dojít, protože tu se jeho cesta dotýká a někdy kříží, jindy sblížuje s cestou myslitele). Můžeme občas sáhnout k některým jeho myšlenkám o poezii, abychom do ostřejšího světla postavili jeho slovo básnické. Nikdy však to nebudou Halasovy reflexe, které nás budou uvádět do jeho poezie, nýbrž naopak jedině z jeho poezie se smíme dočasně obrátit k jeho reflexím, chceme-li mu být právi jakožto básníkovi. Halas o tom sám ví, ale formuluje to v přílišné poplatnosti některým zpopularizovaným úločkám filosofickým: „Poezie poznává instinktem, instinktem často neomylným. Je poznávacím procesem jasnozřivějším vědy. Byla před ní a obsáhla kdysi všechny její druhy, než se rozdělily. Básnická zkušenost je autonomní. ... Jejím úkolem je a bude rušit souvislosti, a ne je ustavovat. Vrací skutečnosti do původního chaotického stavu s vědomím, že tento stav skrývá nescíslnost jiných možností a tvarů, ve kterých by mohla krystalizovat nově a neopakovatelně. Nalézá onu rudimentální látku, z níž je svět stvořen. ...“ **Atd.** (O poezii, 60–1) Mohli bychom nyní poznamenat: Básník sahá až k epicentru všeho stvoření, neboť sám je ve své tvorbě na něm závislý, je v něm zakotven, vychází z tohoto epicentra (a nikoliv ze svých pozic, názorů, představ atd.). Naproti tomu tam, kde reflektuje svou tvorbu, nedostí poučen pracuje nikoliv s rudimentální pralátkou, z níž je stvořen svět, nýbrž s relikty starých, dávno již ve svém celku upadlých a zapomenutých filosofií, s relikty, jež přetrvaly jako sedimenty a myšlenkové přežitky do jeho časů. Proto také nemusíme jeho reflexe brát s poslední vážností, i když mohou být pro filosofy leckdy vítanou inspirací (nejen pozitivně, ale nejčastěji spíš negativně). V našem případě tu může být přesvědčivě demonstrováno v konfrontaci právě zmíněné „rudimentální látky, z níž je svět stvořen“, upomínající na „arché“ starověkých filosofů a dodnes zatěžující hlavy moderních fyziků, s Halasovým jasnozřivým „instinktivním“ poznáním, že slovo „se klová“ z nesmírna a že není pouhým pojmenováním, ale že má duši (obojí: Řeč naší paní).

84/064

Když Halas píše o vdechnutí duše jména v nepojmenované, soustřeďuje čtenářovu pozornost („ty čtoucí“) na to, že „zbude v něm už příštím na semena“. To nám připomene Březinovu formulaci apostrofující: „Svaté žně Slova! Z pramene každého zrna veletok klasů! Nad každým místem, kam padlo, i nejukrytějším, tisíce červenců v ohni!“ (*Ruce*, Dithyramb světů) F. X. Šalda mluví (in: Vývoj a integrace, in: *Duše a dílo*) o „výbojnosti metafory Březinovy“. Povahu této výbojnosti nahlédneme nejspřávněji, když přihlédneme k pravzoru zmíněné metafory, který najdeme v trojí verzi v synoptických evangeliích (**Mat** 13,3 – *Mk* 4,3 – *Lk* 8,5). Ve srovnání vynikne realističnost evangelijního podání (jen některé zrno padlo na úrodnou půdu, a i tu některé přineslo užitek třicátý, jiné šedesátý a ještě jiné dokonce

stý /Mt a Mk/). Březina hned hýří tisíci červenci v ohni nad každým místem, kam zrno dopadlo, bez výjimky – hotový veletok klasů. Halas je proti němu zcela civilní (slovo se přiznane umouněné z cest) (básník je musí mlékem omývat) – to už je trochu jakoby pohádkový či přímo mytický rituál (svým mlékem těžko – tedy snad dračím?). Je zejména také praktičtější, resp. dává důraz na praxi: slovo roste, jak s ním je zacházeno (nezáleží tedy jenom na tom, padne-li – náhodou – na místo skalnaté, či do trní, anebo v zemi dobrou – básník je povolán k vážnosti nad přípravou slova). Halas je i osobnějši – nemluví jen o zrnu a jeho užitku, nýbrž o tom, komu jsou semena určena, totiž „příštím“. Ti příští nejsou pouze skálou nebo úrodnou prstí, nejsou tedy určeni pro semena, nýbrž semena jsou určena pro ně. A jen zase díky nim mohou semena vzrůst, takže i básník i čtenář – již starší – ještě může přivonět. Důležitý je tu čas, totiž čas dozrání, který uhodnout a poznat jsou povoláni básníci. V Halasovi se podivně snoubí ateismus s religiozitou. Ale bylo by chybou v jeho ateismu vidět pouhou negaci, i když v něm ovšem hodně negace je. Halas vyhlíží za obzor této negace, jak to je zřejmé např. z básně Nahoře (*Tvář*) anebo Tvary, Tvář i Panychida za F. X. Šaldu (*Torzo naděje*) a jinde. Slovo pro něho nezůstává bez osobnostních rysů („Slovo na holičkách jsi nás nechávalo“ – K slávě slova, *Imag.* 96). Na posledním místě se vrací motiv semene v pozoruhodném přestrojení: „Slovo ... nechávalo / když rozhrnovali jsme mraveniště tvá / jen dále v tmách jsi k zmrtvýchvstání zráló / jak v hrobě lidská semena“ (Sláva slova, in *Ladění*). Tam také vize, že i nechtě musí básník jít jednou vydat počet ze svých slov a z útrap s nimi spojených: „pak za slavného čepobití rázem se zbavíš nepravých“. (Slova, in *Ladění*) Obdobně ke konci „Slávy slova“.

Básnická zkušenost je autonomní. (*Imag.* 60)

Každá báseň ... odděluje se od svého tvůrce. (*Im.* 62)

Básník křísí mrtvé, zabíjí živé, přehazuje svět, ... (*Im.* 63)

Yeats: zadívá-li se člověk do tmy, vždycky v ní něco bývá (*Im.* 65)

jsou slova zaklínadla, která rázem stvoří svítání ve vás, ale také tmu (*Im.* 67)

Z básni nesmí čouhat program jak sláma z bot (*Im.* 74)

své nezničitelné víry, že národ a řeč jsou nesmrtelnost sama (*Im.* 80)

básník se také nesmí zastavit, zastavení je cestou zpět (*Im.* 68)

84/065

7: ověřit, zda jde o příklad takové „velkolepé zdařilosti“

a: jak dalece to může mít význam filosofický (8: filosofický impetus)

8: Halasova abstraktnost – co to znamená pro hodnocení? (podíl diskurzivního myšlení – viz Šalda)

9n: metafora semene a růstu ze semene: oplodňující moc slova, která sahá dál než k nejbližší (filiální) generaci semen

10: člověk není prapůvodcem slova: duše slova nepochází od lidí

- 12: vstřebávání minulosti: něco jako genetické informace; rozhodující je však to, jak promlouvá Slovo nyní, vstřebaná minulost může být jen pomocí (a nesmí se stát zátěží a překážkou)
- 13: nikoli vdechnout do nepojmenovaného duši svou, nýbrž duši jména; a duše jména rovněž nepochází od nás, kteří pojmenováváme (dáváme jméno), nýbrž je předpokladem toho, aby nějaké (jakékoli) jméno bylo jménem
- 14: „v něm“: a) ve jménu, jehož duši vdechneme pojmenováním do nepojmenovaného, zbude na semena (tedy i příští budou moci vdechovat duši do – ale stále ještě nepojmenovaného?)
- b) v nepojmenovaném, které se však po pojmenování, resp. při něm stává duší oživeným, takže ponechávám příštím na semena – ale semena čeho? nepojmenovaného? nebo už pojmenovaného?

mízu a klíčivost umění stvořit nelze (*Imag.* 103)

poezie je mateřským hlasem světa (*Imag.* 91)

každá poezie je lahvi s poselstvím vrženou do oceánu času a lidí (84)

(trvání díla básníka) nakolik dobře vyjádřil nově a silně některou z oněch konstant (78–9)

84/066

nakolik vyjádřil nově a silně některou z oněch konstant (*Im.* 78–9)

veliká poezie je nadčasová, dobové odpadá (*Im.* 79)

dát se zneklidnit slovy (*Im.* 79)

povoláním (básníka) vynalézati, co neexistuje (*Im.* 85)

hymnus hlaholící slávou bytí i nebytí (*Im.* 90)

prsty génia této země, prsty, které nejisté dědictví (*Im.* 91) i 115

(složíme k trůnu marný slova um) (*Im.* 96 – Sláva slova)

mízu a klíčivost umění stvořit nelze (*Im.* 103)

básník sděluje nesdělitelné (*Im.* 115)

psát mateřtinou, která je krása a nesmrtelnost sama (*Im.* 114)

proč by NIKDE nemohlo být absolutnem? (*Im.* 118)

Valéry: Faire sans croire (*Im.* 128)

umělcova radost a hrdost: to já vás přivedl na svět, ze svého umu, jen že to nikdo nepozná (*Im.* 129)

částí nesmírného světového příbuzenstva pocházejícího od věčnosti (*Im.* 220)

nicoty není toliko děsem, je slavnou branou (*Im.* 221)

poezie dnes stojí v stejném průvanu tmy (*Im.* 221)

Věčné zoufalství proměňuje se zase znova ve věčné hledání (*Im.* 222)

Básníkovým lénem je jeho mateřtina. Nabírá stále svá slova z její studnice... Jde mu jen a jen o nové narození slova z její mateřské vody (*Imag.* 594)

zůstává v situaci Joba ... bolí ho noc, bolí ho Bůh (*Im.* 559)

Picasso: zvláště je potřebí moci se včas zastavit (*Im. 602*)
sněním, které předjímá budoucnost a objevuje pravou skutečnost (*Im. 606*)
Važte si slova, přijde v pravý čas, a nějaká veliká radost mu vyjde vstříc (*Im. 607*)
tam, kde pojednou za plůtkem verše bylo vidět obzor nenadálé myšlenky osvobozující něco,
co doposavad někde dole se zmítalo a toužilo vyrazit ven (*Im. 608*)
neznám většího a vznešenějšího úkolu než zadržovat čas, donutit tajemství k pokračování a
k dokončení (*Im. 608*)
básník musí být brát tak, jak je celý, bez osekávání, a teprve pak jsme mu právi (*Im. 609*)
nečekám na nikoho / a přec se dívám dále na dveře (*Krás. neštěstí 119*)
spotřebována téměř je už víra naše (*KN 188*)
když je tak ticho, mrtvo, vše zjevno nahoře (*KN 179*)
jen pěnu snů o skutečno nech rozstříknout (*KN 177*)
tísňen slovy co nedovedu říci (*KN 173*)
prázdnost v nás ... nespasí nikdo ani modlitbou (*KN 167*)
bojím se abych nenašel / ta slova co vše zabila (*KN 165*)
uniknouti času (*KN 163*)
Pane / churavím nevěda čím nevěda proč (*KN 450*)
na bídu zvykli si / ale tvé nebe tvé nebe (*Potopa 14*)
čas slabikuje ni co ta ni co ta ni co ta (*Potopa 23*)
nechej ta víčka Bože otevřena / pro živé je to potřebí (*Potopa 27*)

[Mezní situace, Karl Jaspers]

84/067

Poznámky k textu Věry Svobodové: K filosofii mezních situací (30 stran strp.)

s. 1: ř. 5: relativní hypertrofie vnějšího – relativní atrofie vnitřního

1/7 Autorka se zdá být uzavřena do rámce zmíněného disproporčního vývoje, neboť
1/18–9 mluví o vzniku mezních situací lidstva jako celku (ř. 10) a nejrůznějších skupin lidí (ř. 11), nejen tedy jednotlivců, a to právě v důsledku oné hypertrofie vnějšího, materiálně zprostředkovaného ovládnutí. Už z toho je totiž patrné, že bude řeč o něčem jiném než o „mezních situacích“. Tento termín razil ve filosofii Karl Jaspers a význam slova „Grenzsituation“ (francouzsky „situation-limite“) byl především ražen jím a pak kriticky analyzován řadou dalších myslitelů jakožto jaspersovský (Marcel, Baechler, Latzel, Gabriel, Díaz, Dufrenne, Ricoeur, Welte aj.). Nevím o žádném mysliteli, který by byl ustavil samostatně a na Jaspersovi nezávisle odlišný pojem spjatý s tímž termínem. V takovém případě je nutno se buď nějak přiklonit (alespoň v hrubých rysech) jaspersovské ražbě – anebo vymezit pojetí své, ale ve specifické distanci od Jasperse (tedy se znalostí jeho textů, event. textů odvozených). Zdá se bohužel, že autorka neučinila ani jedno, ani druhé, protože Jaspersovo pojetí nezná. Odtud se ovšem nutně vnučuje celá řada otázek a kritických připomínek, z nichž pochopitelně naznačím jenom některé.

Především tedy u Jasperse je nemožné mluvit o mezní situaci vztažené k nějaké skupině lidí, nebo dokonce k lidstvu vcelku, a to proto, že mezní situace není ničím objektivně daným (to ovšem platí o každé situaci vůbec!), nýbrž je tu pouze pro člověka jakožto existenci (nikoliv tedy už pro člověka jako pouhý lidský pobyt, jako Dasein). Mít zkušenost mezní situace a existovat (být existencí, a ne pouhým Dasein) je pro Jasperse jedno a totéž. Žádná skupina lidí, a tím méně lidstvo vcelku nemůže být existencí. Mezní situace je něco, co může mít skutečnost pouze pro lidského jedince (a ještě zdaleka ne každého).

Autorka zdůrazňuje „vnitřní, duchovně podmíněné rozumění“ a dále „klíčovou, bytostně lidskou potřebu a schopnost rozumět sám sobě a svému jednání“, ale zřejmě toto sebeporozumění ani rozumění světu kolem nepovažuje pro mezní situace za konstitutivní. Jaspers právě naopak; jenže u Jasperse to má své vnitřní souvislosti a lze pochopit, proč tomu tak je. Kdežto co zůstane z tzv. mezní situace, do níž je člověk postaven volky nevolky, bez jakéhokoliv přispění ze své strany, tedy i bez jakéhokoliv předběžně nutného porozumění, že jde o mezní situaci? Mám za to, že nezbude nic než jakási limita biologické a psychické tolerance lidského Dasein (však také autorka uvádí moment ekonomie, ekologie či vojensko-politické reality). Jenže umřít hladem nebo na pomalou otravu z prostředí anebo ze záření po jaderných experimentech, nebo dokonce po jaderném konfliktu se zásadně neliší od vyhynutí celých druhů a rodů hmyzu, rostlin, zvířat atd. Anebo diskriminace, manipulace, represe apod. ve společnosti může být legitimně srovnávána s tím, jak lidé zacházejí se zvířaty. U tygra nebo kanárka v kleci však nemluvíme o mezní situaci, i když tyto živé

1/20 bytosti mohou v důsledku neschopnosti se adaptovat i uhynout. Proč to pro nás není také mezní situace? Protože tu chybí ono porozumění; bez porozumění situace a sobě se nemůže konstituovat mezní situace, ale pouze se dospěje k mezi biologické nebo psychologické (vitální nebo psychické) tolerance daného individua nebo daného druhu, rodu atd. Což pochopitelně neznamená, že mezní situace je jen něčím subjektivním. Ale k tomu ještě přijdeme, až se budeme zabývat tím, co to je „situace“.

1/22 Proti mezním situacím se prý nelze zajistit. Také tato formulace svědčí o neuvědomělé tendenci k objektivizaci jak situace vůbec, tak zejména situace mezní. Jestliže pro konstituci mezní situace je nezbytné nějaké porozumění, že jde o mezní situaci, pak se lze proti mezním situacím velice dobře zajistit prostě nechápavostí,

2/3–4 hloupostí, neporozuměním – anebo zmíněným vytěsňováním. Vytěsňována ovšem není realita, nýbrž pomyslení na ni, neboť vytěsnění je psychický akt (navíc chybný). Ale právě tak nelze mezní situace ani masově produkovat, „vyvolávat“. Nikoho nemůžeme do mezní situace strčit, vtěsnat, uzavřít – můžeme mu jenom krajně ztížit podmínky života, eventuálně ohrozit jeho další přežití. Ale smrt jako biologický fakt není mezní situace, neboť to by pak mezní situace platily i pro mravence, pro žížaly, pro bakterie atd.

2/5 Proto je také ošidné mluvit o elementárních mezních situacích, souvisících s přirozeným během lidského života. Problém je v té souvislosti: každá mezní situace nějak souvisí s přirozeným během lidského života. Ale zároveň platí, že každá se tomuto přirozenému běhu vymyká a že se – jak říká Jaspers – otevírá tam a jenom tam, kde Dasein ztroskotává (a Dasein je mnohem víc než pouhý přirozený běh lidského života).

Poněkud odstrašující slovní spojení „běžný arzenál osobně individuálních způsobů...“ jen znovu svědčí o nerozlišení pojmovém tam, kde slova to jakoby sugerují. Jestliže – a s tím ovšem by i Jaspers souhlasil – je každý člověk do mezní situace přiveden a postaven jako nezaměnitelný jedinec, pak ovšem se s touto mezní situací musí také jedinečně, osobně, nezaměnitelně vyrovnat. Ale když vezmeme vážně, co to znamená „osobně individuální“, tedy jedinečný a nezaměnitelný, tak nemůžeme mluvit o žádném „běžném arzenálu“, což je nezpůsob typicky zobecňující, např. psychologický. Ale psychologie (ani žádná jiná věda o člověku, resp. o nějakém aspektu člověka) nám není schopna říci vůbec nic o mezních situacích ani o jedinečnosti lidské „osobně individuální“ odpovědi na jejich výzvu.

2/7–8
2/10 Proto je nutno ovšem kriticky odmítnout také všechny „tradiční strategie a taktiky“, či dokonce „návčikové“ postupy; to by nás zavedlo daleko, ale to je

zase jenom poněkud odlišný typ vytěsňování, relativizace, ulamování hrotů apod.

2/12 Je vážnou otázkou, co znamená a je-li vůbec možná nějaká skutečná „solidarita s lidmi v mezních situacích“. Především jsou tu vyloučeni všichni, kdo sami nemají s mezními situacemi žádnou zkušenost. Ti, kdo takovou zkušenost mají, mohou mít ovšem pro sebe navzájem porozumění; ale čím víc může být solidari-

84/069

2/19 ta než takovým porozuměním pro druhého? Každá mezní situace je přísně individualizována, tj. je to mezní situace konkrétního, jedinečného člověka. Proto je také každá poněkud jin; katalogizace a typologie mezních situací je hluboce problematická. A ve své mezní situaci je každý člověk sám – nikdo jiný ho do ní nemůže ani strčit, ani ho z ní vytáhnout, nikdo mu v ní nemůže vskutku k ničemu pomoci. Proto také ona zmiňovaná vazba k „modelovým“ osobnostem v mezních situacích je veskrze víceznačná, a tím i problematická. Mytický přístup identifikace se nutně musí minout se skutečnou mezní situací, neboť mezní situace je nepřenosná, nenapodobitelná, nemůže se stát součástí žádného archetypu. Lépe to
2/18 vypadá už s antiarchetypickou mimezí (která vlastně není žádnou mimezí): imitovat Abrahama znamená jít do neznáma (z víry), a tedy jinam, než šel tenkrát Abraham. Ale pak se mi Abrahamovo vyjití stává jen poukazem, pokynem, šifrou, po jejímž dešifrování stojím zase sám ve své mezní situaci, bez vnější opory, v riziku i jistotě víry.

Nemá dost smyslu mluvit o „vnější obraně proti mezním situacím“, protože na vzniku a konstituci mezních situací má ten člověk, o jehož mezní situaci jde, vždycky nepominutelný podíl, bez něhož tu mezní situace prostě nikdy nebude. Především však je třeba skoncovat s tím, vidět v mezních situacích pouze a výhradně ohrožení pro člověka. Je to zajisté ohrožení jeho Dasein, ale zároveň to je
2/20 šance, že se stane sám sebou, že se stane existencí (řčeno s Jaspersem). Existence – nechť je mi prominut malý exkurs – je od *ex-sistere*, což znamená něco jako sídlit ven ze sebe, vyčnívat ven ze sebe, přesahovat se, sahat ze sebe ven, vykročit ven, překročit atd. Jaspers v tom smyslu mluví o mezích (hranicích), za nimiž už není
2/19 žádný další svět, a přesto nelze mluvit o ničem, o nicotě.

Znovu opakuji, že nemá smyslu mluvit o nějaké „rozšířené reprodukci (mezních situací) na nových a nových rovinách“, neboť především mezní situace nejsou vytvářeny ani produkovány, nýbrž pouze se otvírají nebo neotvírají jedinečnému, konkrétnímu člověku. Právě tak je problematické mluvit o nějakém „obecném

duchov
ním
kontext
u jejich
vzniku“
, neboť 2/21
kontext
jejich
vzniku
je 2/22-3
vždyck
y pouze
jedineč
ně
individ
uální.
Mezní
situace
se za
týchž
okolnos
tí

jednom ne, nelze žádným způsobem objektivně zjistit, nýbrž lze na to pouze nepřímou
u usuzovat ze způsobu, jak se konkrétní člověk v objektivně zjistitelném rámci vnější
člověku situovanosti chová (a předpokladem je, že na to usuzuje člověk, který už sám
otevře a zkušenosti se setkáním s mezními situacemi měl). Právě tak nelze dost dobře
jinému mluvit o tom, že mezní situaci je třeba (nebo možno) čelit, pokud máme na mysli
nikoliv. běžný význam toho slova. Ve skutečnosti je možno se mezní situaci jenom otevřít,
Zda se vydat všanc, vzít na sebe ono „riziko“ (ostatně jde spíš o jistotu ztroskotání než
otevřela o nějaké x-procentní riziko). A tak samozřejmě nemohou v ničem pomáhat žádné
, nebo „operativní zásahy“.

84/070

- 3/3 Naprostá aporie je skryta ve formulaci „za cenu vlastních obětí čelit
nejrůznějším způsobům jak přirozeného, tak zejména zbytečného mezního
ohrožení lidskosti“. Tak především už jsem řekl, že mezní situace neznamena
jenom ohrožení, ale i šanci. V čem spočívá ta šance? V tom, že se teprve v mezní
situaci lidské Dasein může stát samo sebou. Jestliže chápeme lidskost ne jako
Dasein, nýbrž jako existenci, tj. jestliže skutečným člověkem je teprve ta bytost,
která na sebe vezme ono předem jisté ztroskotání, skrze něž jediné může převzít
úkol, jenž „není z tohoto světa“, pak neexistuje nejenom žádné přirozené ohrožení
takovéto lidskosti (naopak moc boží v nemoci člověka se dokonává, tj. teprve se
stává dokonalou), ale především není nic takového jako „zbytečné“ ohrožení
takovéto lidskosti. Pro Dasein je ovšem každé ohrožení zbytečné, protože přijít
může a nemusí – a je lépe, když nepřijde. Ale pro lidskou existenci je ztroskotání
v mezní situaci konstitutivní, a tedy nutné.
- 3/4 Osobní angažovanost je záležitost víceznačná, a proto nikoliv ztotožnitelná
s otevřeností vůči mezním situacím. A protože taková otevřenost je – jak řečeno –
záležitostí jedinečného individua, nelze šmahem mluvit o skupinách či
společenstvích. Ani v řádových společenstvích, a natož v takové agregaci, jako jsou
chartisti, není ničím zaručena naslouchavá a obětavá otevřenost vůči mezním
situacím – a nejméně může být zaručena nějakou zvnějška posuzovatelnou „osobní
angažovaností“. Lidská solidarita, vedoucí k pozornosti vůči slabším a těm, kdo jsou
v osobní nouzi, je jistě něco veskrze kladného a nesamozřejmého – ale nemá to nic
co dělat s mezními situacemi.
- 3/19
- 3/12 Až dosud jsem musel konfrontovat vybrané citace s Jaspersem, protože nebylo
vyjasněno, co se rozumí jednotlivými termíny. Nyní přicházíme k prvnímu pokusu
o vymezení pojmu „situace“. Je to prý „nějaký souhrn vnějších podmínek a
okolností, za nichž něco existuje nebo se děje“. Redukcionistický rys tohoto
vymezení vystupuje nápadně do popředí: mluvíme-li o souhrnu, musíme

také věnovat pozornost tomu, kdo (nebo co) provádí ten souhrn, tj. kdo nebo co rozhoduje o tom, co ještě náleží k situaci a co už zůstává mimo ni. Tím zároveň nutně objevíme, že situace není prostě „dána“ jako skrumáž nebo agregace věcí a dějů, nýbrž že je vždycky kusem „Eigenweltu“ či „Umweltu“, tj. světa (lépe možná: okolí), osvojeného, tedy osvětí. A jako celé osvětí, tak i jednotlivé jeho situace jsou spolukonstituovány příslušným subjektem (např. rostlinou, živočichem, člověkem). A aktivní role takového subjektu nespočívá pouze v započítávání věcí a dějů do souhrnu podmínek a okolností, ale už v samotném výběru, v selekci, a potom zejména ve zvýznamňování jednotlivých věcí a dějů (z hlediska subjektu, pochopitelně) a eventuelně v systematické hierarchizaci významů a hodnot, jež jsou pouhým věcem a dějům přisouzeny či připsány (na nižších úrovních: s nimiž jsou spjaty). Proto také „tyto vnější podmínky a okolnosti“ nejsou „pro to, co existuje nebo se

84/071

3/16 děje“, „primárně konstitutivní“; ale nejenom pro to, co existuje nebo co se děje (tady má autorka snad na mysli subjekt příslušné situace), ale nejsou „primárně konstitutivní“ ani pro situaci samu, protože ta sama o sobě nevznikne bez aktivní součinnosti příslušného subjektu.

Nelze proto mluvit o tom, že „jsoucná zásadně musejí nejprve být, aby mohla být v situacích“, nýbrž právě naopak platí, že subjekt nějaké situace je tím, čím je, jenom a výhradně v situaci (kterou ovšem spolukonstituuje) a že „mimo“ každou situaci a „před“ každou situací je subjekt prostě ničím, tj. není možný. Chápu tendenci autorky pojmout a vyjádřit souvislosti tak, aby subjekt nebylo možno považovat za produkt situace. Ale subjekt se může uskutečnit pouze v situacích, ba dokonce se zčásti uskutečňuje tak, že spolupracuje na konstituci situací a jejich proměnách (tj. proměnách té konstituce – tím se rozvíjí přece sám subjekt!). Právě takovéto pojetí vztahu mezi subjektem a situací nám umožní hlubší pochopení toho, o čem mluví Jaspers a co už bylo naznačeno: teprve v mezní situaci se může člověk (jakožto pouhé Dasein) stát vskutku sám sebou (tj. existencí). Každá z nekonečně mnoha rozmanitých a různorodých situací se formuje (konstituuje) v závislosti na reaktivitě toho, čí situací se stává. Co je pod prahem vnímavosti, nestává se z principu nikdy součástí situace. – Uvedu názorný příklad. Dítě se rodí jako nemluvně. Předpokladem toho, aby se stalo účastníkem rozhovoru, je situace navzájem se oslovujících a k sobě promlouvajících lidí, která ovšem je situací nikoliv toho dítěte, nýbrž oněch lidí. Dítě se do té situace musí pomalu a krok za

krokem
„nořit“
tím, že
se učí
mluvit
a
mluven
ému
rozumě 3/21
t.
Připust
me na
chvíli
oprávn
ěnost
Aristote
lova
výměru
člověka
jako
„zoon
logon
echon“,
tedy
jako
živočic
ha
majících
o
(držících
o)
slovo.

Pak jím pouze a výhradně v určitých situacích, totiž situacích rozhovoru, které původně dítě- nejsou a nemohou být jeho situacemi, protože nejenže nemluví, ale ani nemluví promluvenému nerozumí. Zároveň s tím, jak se učí mluvit, se stává samo mluvícím ně není (a tedy člověkem *in actu*), a zároveň si přisvojuje situace rozhovoru, tj. podílí se na ještě jejich konstituci. Neboť kdo se nepodílí na konstituci situace rozhovoru, nevstupuje skutečně do situace rozhovoru, a tudíž nepracuje na ustavení a udržení svého lidství.

ým Situace z podstaty věci není jednoznačná, nýbrž vždycky víceznačná. Proto člověka nemůžeme mluvit o tom, že „základní kvalitou situace ... je její příznivost či m, ale nepříznivost“. Prakticky každá situace je v některých směrech (a v různé míře musí se v různých směrech) příznivá a v jiných nepříznivá. Dokonce je tomu tak, že jím nejzávažnější moment lidské situovanosti spočívá právě v této rozpornosti, teprve antinomičnosti. Jaspers dokonce přímo z této všeobecné rozpornosti každé lidské stát. A situace vychází, aby na jejím základě vypracoval pojem mezní situace. To je ovšem stává se třeba blíže objasnit, aby nedošlo k nedorozumění. Nejde totiž o to,

84/072

4/4n. že situace (lidské) jsou „objektivně“ rozporné, nýbrž že si člověk jejich rozpornost uvědomuje. Aby si člověk mohl rozpornost situací vůbec (i jednotlivé situace) uvědomit, musí dosáhnout potřebného odstupu. A právě v tomto odstupu zároveň proměňuje svou situaci a eventuelně i sám sebe, neboť vstupuje do nového typu situace, která není identifikovatelná ani zaměnitelná s žádnou konkrétní konečnou situací, nýbrž platí o ní, že – eventuelně (pokud je správně „konstituována“, a tedy i chápána) – může dát před člověkem vyvstat oné mezi, oné hranici, za níž už není „žádný další svět“, a přesto ani „nic“, „nicota“.

4/8 Zde se opakuje, co už vytčeno jednou: mezní situace se chápe jako nutný důsledek toho, že „jsoucna existují v situacích“, neboť žádné jsoucno nemůže obstát v neomezeném počtu fakticky možných situací. Tento argument v podstatě likviduje obrovskou problematiku, k níž Jaspers otevřel cestu svým pojetím mezních situací, a redukuje otázku na krajní meze fyzické nebo psychické apod. tolerance příslušného „jsoucna“. Potom však by se mezní situace musela otvírat před každým jsoucnem (nebo alespoň před každým „pravým jsoucnem“, asi ve smyslu Teilhardovy „unité naturelle“), tedy nejenom před každou, i nejnižší živou

bytostí, vůbec může vyvinout podobnou snahu). Pak ovšem – vyvozujme dále – vše má ale také nějakou pozitivní hodnotu: bolest tu je proto, aby se živé bytosti

před

atome

m a

vůbec

každou

element

ární

částicí

atd.

Ovšem

pak

nelze

vůbec

mluvit

o

nějaké

m

překon

ávání

mezníc

h

situací,

nýbrž

pouze o

dbalém

vyhýbá

ní se

mezní

m

situací

m

(pokud

je

jsoucno

na

takové

úrovni,

že

vyhýbaly tomu, co ji vyvolává; smrt tu je proto, aby byl možný přirozený výběr a vůbec evoluce; hlad tu je proto, aby živou bytost podnítil k akci – atd. Toleranci je možno i rozšiřovat, krajní meze lze posouvat. Opice žily na stromech a živily se plody, ale po ústupu ledovců některé z nich opustily stromy a pustily se do širších savan. Musely změnit jídelníček (místo ovoce kořínky, hmyz, malí obratlovci) a naučit se chodit po zemi. Po novém zalednění některé z těchto již změněných opic (primátů) se vrátily do teplejších končin, zase začaly lézt po stromech a živit se převážně plody (i když už ne výhradně). Jiné však zůstaly a znovu posunuly meze své tolerance a přizpůsobivosti: odívaly se kožemi ulovených zvířat, naučily se ovládat oheň a zase se tím změnily – staly se lidmi. Je to jenom poněkud komplikovanější než vznik rezistence bakterií na antibiotika, ale povaha situace zůstává stejná. Penicilin znamená pro streptokoky vyvolávající angíny, spály a revmatické horečky nepřekonatelnou bariéru. Je to snad mezní situace? Některé jiné bakterie už jsou dávno rezistentní; u příslušných streptokoků ještě nebyla rezistentní forma nikdy pozorována (pokud se to nestalo v poslední době, nesleduji to už). Žijí snad streptokoky méně z „bytí“ než jiné bakterie? (Otázku chápání bytí nechávám stranou, i když by k tomu bylo leccos možno dodat.)

4/14 Zatímco se dosud o mezních situacích mluvilo pouze v tom smyslu, že představují ohrožení, nyní se praví, že jsou „zároveň krajně tvořivě podněcující“. To

84/073

4/23 bych tedy měl uvítat. Ale užitečnější jsou kritické připomínky. Rozšířit teritorium, na němž nějaký druh nebo varieta žije, v důsledku přizpůsobení změněným okolnostem, vyvinout v sobě větší odolnost vůči nepříznivým vlivům apod. nemá se 4/25 skutečnými mezními situacemi nic společného. A když je řeč o „tvořivých podnětech“, tak mi tam chybí ten nejdůležitější tón: že tím vrcholným, k čemu je člověk v mezní situaci povolán, je přijmout svou situovanost a za cenu celoživotní

prohry zimy doby ledové, je sice součástí zápasu o přežití, ale není „zápasem o bytí“
(v (nehledě k tomu, že o „bytí“ nelze zápasit, bytí lze jen přijímat a podílet se na něm).

rovině Opět tu jde o záměnu velmi různých rovin, a tím i o záměnu odlišných témat.

Dasein) Mezní situace v *obecnosti* (už jsme si řekli, že nic takového neexistuje a není
celoživo možné) je tu aplikována na člověka. Protože člověk je bytost komplikovanější
ně a „druhově specificky“ vyšší úrovně, sahají také jeho mezní situace dál, jsou
vyhrát složitější atd., týkají se zkrátka toho, „čím je nejvlastněji konstituován“. Dokonce

(v
rovině
existen
ce).

Překon
at
svízeln
ou,
takřka
katastr
ofální
situaci,
která
ohrožuj
e mne i
mé
spolulid
i,
napříkl
ad
vynález
em
udržov
ání a
později
rozdělá
vání
ohně,
což
dovolí
přežit
neande
rtálcům

- 5/1n. mohou mezní situace fungovat jako jakýsi lakmus, neboť právě v nich se nejjasněji
5/4–5 ozřejmuje, co je pro něho „druhově“ specifické, co je mu bytostně vlastní atd. Mezní
situace odhalují a podněcují jeho lidskost skrze její ohrožení. Proti tomu lze
namítnout, že nelze mluvit o „odhalení“ něčeho, co se dosud neuskutečnilo; o
podnětu lze mluvit spíš, ve smyslu výzvy ovšem, nikoliv podnětu v kauzálním
smyslu.
- 5/6n. U Jasperse nemá smyslu mluvit o mezních situacích u předlidských živých
bytostí. Formulace, že „specifickou mezní situací subhumánních živých jsoucnen je
situace ohrožení života“, bez dalšího zdůvodnění pojem mezní situace rozšiřuje a
zároveň jej pro onu rozšířenou oblast redukuje. Poukaz naopak ke specifčnosti
mezních situací člověka, spočívající ve vědomém prožívání těchto situací, degraduje
samo vědomí na cosi dodatečného a doprovodného, jestliže samy mezní situace
nejdou tímto vědomím spolukonstituovány. Navíc se tu hovoří nejen o lidských
mezních situacích obecně (což nelze, jak už řečeno), nýbrž obecnost se tu nechá
rozpouštět do celé oblasti široce vitální. Ale o tom už bylo řečeno dosti.
- 5/21n. Tady je v hlavních obrysech vystižena poprvé povaha mezní situace: člověk je
schopen přijmout i ztrátu života (tedy ztroskotání Dasein), a dokonce jej „z vlastní
vůle obětovat“. I další výklad odpovídá: člověk neztotožňuje to, čím je bytostně,
s pouhou fyzickou existencí. Rozdíl od Jasperse zůstává v tom, že se člověk sám
sebou nestává teprve v mezní situaci, nýbrž že v ní to, „čím je sám sebou“, jen
5/27 „potvrzuje“. Spíš tu však jde jen o nepřesnost vyjádření, neboť pak se mluví o úsilí
5/28 „o existenci duchovně svébytnou“. Kdybychom vzali vážně předchozí citaci, museli
6/3 bychom mít za to, že usiluje jen o potvrzení své duchovní svébytnosti čili o
sebepotvrzení. To by však byla

84/074

- 6/7 velmi hrubá misinterpretace, navíc konformní s neudržitelným, ale velmi
rozšířeným pověrečným předpokladem, že člověk se má ve svém životě
„seberealizovat“, jak zní onen jazykově odporný termín.
- Přechod k významu hodnot pro lidský život je pak ovšem nutně neorganický a
uvádí nás ihned do nových vážných aporií. Jak může být ohrožení těchto hodnot
mezní situací pro člověka (a nikoliv mezní situací pro tyto hodnoty)? Jestliže sám
život je započítán mezi hodnoty a dostává se v hierarchii na místo nikoliv nejvyšší,
je vlastně oddělován od člověka jako subjektu. Ale co je subjekt oddělený od života?
A na druhé straně: co je subjekt (člověk), který se dá plně k dispozici nějakým
„nejvyšším“ hodnotám? Jak se liší tato služebnost od odcizení? Jaké argumenty lze

uvést
pro to, 6/17
že 6/20
člověk
se stává
sám
sebou,
teprve
když
„zapře
sám
sebe“?
Ale
autorka
tak
daleko
vůbec
nejde. 6/15
Naopak
při vší

relativní vázán na vyšší hodnoty jako „něco“, co člověk „v sobě nosí“ a „co chrání víc než svůj život“. To je v rozporu s Jaspersem, který ztroskotání Dasein považuje za integrální součást a přímo předpoklad rozpoznání mezní situace a přiměřené odpovědi na její výzvu. Ale kromě toho právě na tomto místě se dostává do rozporu také s ústřední a jejich křesťanskou tradicí, zakotvenou už v evangeliích (a pravděpodobně dokonce v logiích), totiž že zrno musí zemřít, aby přineslo užitek, a že nezemře-li, užitek nepřinese. Vztah mezi vyššími hodnotami a životem či přežitím není tedy dvojsměrný a nepřipouští možnost volby, nýbrž cesta spásy vede skrze ztroskotání. Jaspers má svou důležitost pro své vyhraněné interpretace hlavních křesťanských idejí, a to přes svou odmítavost k zjevení a poněkud redukcionistické pojetí (které „filosofické víry“. Je to pochopitelné, neboť se stal tím, čím se stal, na základě snad konfrontace s Kierkegaardem. Rád bych poukázal alespoň na začátek *Nemoci k smrti*, kde je dialektika lidského sebevzdání v ztroskotání „nemoci k smrti“ „samou jedinou cestou k uzdravení, neboť to nemůže z principu přijít od člověka, ať už se čelné“, zachová (v mezní situaci) jakkoliv.

kdežto Formulaci, že „život se stává přechodně nejvyšší hodnotou jen ve jménu ... život hodnot“ (rozumí se vyšších), je proto nutno odmítnout. Ani Jaspers, ale ani nikoliv? evangelia neznají takovou kompromisní situaci, kdy by bylo možno fyzické přežití) posvětit vyššími hodnotami. To je zajisté možné a legitimní v rámci obyčejných naznač životních situací, ale není to pravda v situacích mezních. Tam, kde nedošlo uje, že k nepřekonatelnému rozporu mezi přetrváním Dasein a perspektivou možné smysl existence (řeceno s Jaspersem), tam se nekonstituovala a neotevřela pro člověka přežití mezní situace. Odvedením pozornosti od této skutečnosti stranou je poukaz k tomu, a života že ohrožení nejvyšších hodnot se pro člověka stává specifickou mezní situací. (V vůbec dalších formulacích dochází ke konfuzi v důsledku záměny subjektů: na jedné je straně se o hodnotách mluví z hlediska člověka: „ohrožení

84/075

6/24 hodnoty, kterou pokládá za nejvyšší“ – což je povážlivá subjektivizace; a na druhé 6/27 straně čteme, že „v situaci hodnotového vakua a hodnotové beznaděje se život stává pro člověka irelevantním“, což zajisté je vzdáleno povědomí lidí, kteří v takovém vakuu žijí a pro něž se právě život a přežití stává nejvyšší hodnotou.)

7/1 Že člověk svou nejhlubší identitu a svébytnost váže k nějaké hodnotě, je pro křesťany pokleslý *locus communis*, ale oč jde, je myšlenkové uchopení, které by se nepropadalo na každém kroku do konfuzí. Jak může svébytnost člověka být zakotvena ve vazbě k něčemu jinému než k sobě? Proč potom mluvíme

o „problematika“ či spíše tento způsob prožívání vlastního života poprvé rozvrhovaly svébytn v archaické době na půdě (či ve sféře, v rámci závaznosti) mýtů. Smysluplnost osti? života viděl archaický člověk ohroženu především proměnlivostí, časem, konkrétně Není budoucností. Budoucnost je onen propastný rozměr času, v němž se může stát logičtěj cokoliv – a tedy i to nejhorší. Jediná záchrana je v tom, že se přimkneme k tomu, co ší, když neotřesitelně a jednou provždy jest – a to jsou archetypy. Člověk zachraňuje svůj Kierkeg život, svou osobitost, svébytnost, smysluplnost, ba přímo jsoucnost (existenci aard v běžném, nikoliv jaspersovském smyslu) tím, že se identifikuje s pravzory, a tím právě získává podíl na jejich pevnosti a neotřesitelnosti. Jaký paradox: člověk se svébytn zachraňuje tím, že se vzdává sebe a ztotožňuje se s někým (něčím) jiným. Kdo je tu ost vlastně subjektem záchrany? Kdo je zachraňován, jestliže jedinečná osobnost se diagnos vzdává své jedinečnosti a osobitosti a ztotožňuje se s archetypem, s týmž tikuje archetypem, s nímž se může ztotožnit každý druhý? Proti tomuto konceptu byl jako založen nejradikálnější odpor v tradici starého Izraele, na kterou navazuje a bez níž chorob je nemyslitelná tradice křesťanská. Útok je veden centrálně proti archetypům a u napodobování. Proti archetypům jsou postaveny anti-archetypy (už poznamenáno, k smrti, že napodobit Abrahama znamená jít také do neznáma, a tedy jinam než on) a proti jako napodobování závratná svoboda, která jde s jistotou víry „nevědouc kam“. Proto smrteln také každý důraz na tzv. hodnoty je hluboce problematický, protože jednak jde o ou nepřipustnou objektivizaci (co to je taková hodnota? jakou má jsoucnost? jaká je nemoc? souvislost axiologie s ontologií? atd.), jednak se to dokonale míjí s prorockým a Sem ježíšovským důrazem na relativizaci všech objektivizovatelných závazků a bych předpisů, a zejména na jakési „zniternění“ (spíše snad vazbu na individuální rád osobitost, na „já“) nároků na člověka (výzvy, apely, nároky, povinnosti jsou nám vsunul osobně adresovány a jsou zcela přiměřeny naší jedinečné situaci, jsou naše a platí poznám výhradně pro nás). Tedy radikálnější posun, než může postihnout tzv. situační ku o etika, ale týmž směrem. Po mém soudu to je nejen otázka tradice, ale také a tom, jak především logicky jediné možné východisko z aporií všech objektivizací. se tato (Pokračování žel až po lázních.)

[Pascal a Teilhard; místo člověka ve světě, entropie, vesmír a život]

84/076

Podle Pascala připadl člověku údělem střed mezi krajnostmi („ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes“ – 199-72) (česky s. 40). Jaké je místo člověka v přírodě? Je ničím proti nekonečnu, je vším proti ničemu, tedy středem mezi ničím a vším. A proto je také nekonečně vzdálen toho, aby pochopil krajnosti: je stejně neschopen viděti nic, z něhož povstal, i nekonečno, v němž je pohlcen (tamtéž, česky s. 35: „Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes...“ „Également – incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti.“) Pascal hovoří o dvojí

nekonečnosti, o propasti velikosti a propasti malosti (36: la double infinité, les deux infinis – l'infini de grandeur, l'infinité en petitesse; 37) (propast: 34, 35 – un abîme, entre ces deux abîmes de l'infini et du néant). Když něco podobného později opakuje (ve 20. století) James Jeans a podtrhuje chladnost a cizotu vesmíru vůči životu, jenž představuje jen jakousi plíseň na povrchu nepatrného zrníčka v obrovském vesmíru, jeho důraz se přesouvá směrem k pocitu naprosté nahodilosti života ve vesmíru, a dokonce absurdity, zatímco u Pascala jde daleko spíš o nepoznatelnost věcí atd. Nicméně právě Jeans reprezentuje ono vyvrcholení pohledu moderní (vůbec novověké už) vědy na vesmír a na přírodu, které znamená definitivní rozklad a ztrátu možnosti najít smysluplné místo pro člověka, lidstvo ve světě. Tedy extrém, krajnost, vedoucí k naprostému popření pohledu nejen archaického člověka, nýbrž ještě i řeckého člověka jak vrcholné doby, tak dokonce ještě i doby nastávajícího soumraku, kdy se svět pro řeckého člověka už začal otřásat a lámat, hroutit: stále to ještě byl kosmos, jehož poruchy byly pouze místního rázu a většinou se týkaly jen neřádů v obci a vztahů mezi lidmi. V jistém smyslu to byla fyzika se svou formulací druhého zákona termodynamického, která – byť z motivů zcela jiného druhu – představovala vyvrcholení skepse a pesimistického pohledu na svět: svět je zbaven jakéhokoliv smyslu, na němž by mohl mít člověk svůj podíl. Pokud tam nějaký řád může být nalezen, je to věc dočasná, neboť tohoto řádu fatálně ubývá. Jedinou perspektivou je tzv. tepelná smrt, přesněji naprostá nivelizace a definitivní konec všeho dění, všeho pohybu, zejména však každé strukturovanosti, každého pořádku atd. Od počátku tu byly ovšem námitky také teoretického rázu: kde se vzala jaká nepravděpodobnost v uspořádání světa, jestliže se entropie vcelku může jen zvyšovat? Dříve nebo později se muselo bádání soustředit na procesy, které nebylo možno vysvětlit jen jako nahodilé zpětné proudy, jen místně a dočasně směřující proti celkové entropizaci veškerenstva. Nebylo možno přehlédnout, že vývoj živých organismů představuje dlouhodobý proces snižování entropie, zjevně směřující k stavům stále nepravděpodobnějším a vzdorující tak oné všeobecné tendenci k poklesu k stavům pravděpodobnějším. První kroky byly ještě stále nesený onou základní skepsí: negentropické procesy ovšem nebylo možno popřít ani vysvětlit jako efemérní anomálie, ale stále se ještě prokazovalo, jak každý takový protientropický postup jen parazituje na všeobecné

a univerzální entropizaci, takže bezprostředním důsledkem či spíše předpokladem místního snižování entropie v rámci určitého otevřeného systému je odčerpávání nepravděpodobnosti (nepravděpodobných stavů) ze širšího okolí, a tím urychlování celkové entropizace, takže úhrnným výsledkem nutně zůstává vždycky entropický růst. Dokonce i takový pokus o interpretaci „směřování dál a výš“ jakožto jednoho z rozhodujících a směrodatných parametrů světového vývoje, jaký došel zvláště pozoruhodného výrazu např. v Bergsonově pojetí tvořivého vývoje nebo v Teilhardově objevu tzv. třetího nekonečna (proti Pascalovým dvěma nekonečnům, totiž nekonečnu malého a nekonečnu obrovského, která v Pascalově pohledu nechávala člověka někde uprostřed, neschopného se vztáhnout ke kterémukoliv z nich, a tedy v základní nejistotě a otřesenosti, ukázal Teilhard de Chardin na nekonečno centrokomplikovaného, k němuž právě směřuje vývoj všeho živého, kde je člověk nejenom doma, ale kde je dokonce na špici jako průkopník, povoláný k vyšším až nejvyšším metám), zůstává v bezradnosti před otázkou, má-li vesmír jako celek nějaký podíl na tomto směřování k vysoce komplikovanému a k myšlení – anebo zda mu zůstává jen úloha jakési nezbytné a redundantně nákladné kulisy, pouhé scény, která po splnění užitečné, ale dočasné úlohy má být odepsána.

Dnes jsme svědky toho, jak ty nejpronikavější otázky zmíněným směrem staví do popředí nejnovější kosmologie a astrofyzika, byť ne vždy dostatečně filosoficky poučená (ovšem možná, že právě jen díky tomu, že není zavedena starými koncepcemi a předsudky). Aniž to patřilo k původním motivům a jako výsledek práce s matematickými modely, dospívá dnešní fyzika k představě tzv. velkého třesku jakožto počátku nejenom veškeré energie a hmoty našeho vesmíru, ale také časoprostoru, „v“ němž se náš vesmír od prvních vteřin a minut již asi po 18 miliard let rozvíjí. Pro vznik tohoto vesmíru nemůže být nalezena žádná vnější příčina, protože jinak by musela časově předcházet – a to není možné, protože čas vzniká až se samotným vznikem vesmíru – a musela by být mimo tento svět, vně tohoto světa – a to také není možné, protože i prostor, a tedy každé místo v něm mohlo vzniknout zase až zároveň s vesmírem. To však zároveň znamená, že růst entropie mohl začít také teprve po vzniku vesmíru. Proto musíme mít za to, že sám vznik vesmíru znamená okamžité snížení entropie takřka na nulu (na hodnotu velmi nule blízkou). Teprve z tohoto počátečního stavu o krajně nízké entropii může startovat entropizace, jakou lze pozorovat, resp. jakou fyzikové vypočítali.

Důsledky jsou jistě zřejmé. Nelze-li prokázat, že život a jeho dlouhý vývoj je sourodý s vesmírem (a to zatím necháváme stranou), pak je přinejmenším jasné, že je sourodý se vznikem vesmíru. Sourodost totiž spočívá v jejich protientropické orientaci. Zůstává však možnost v každém případě plausibilní, že sám rozvoj vesmíru jako celku se principiálně podobá životnímu procesu a že zatím pouze uniká našemu pozorování (v určité tradici formovanému), jak žíví a soustřeďuje své negentropické tendence. Možná jen slepota nám brání rozpoznat, že vesmír také „žije“.

[Život a genetický pohled na něj, neživé a předživé]

84/078

Studium života a souvislosti mezi rozmanitými živými organismy nás naučilo dávat přednost hledisku genetickému před morfologickým, resp. vysvětlovat morfologii genezí. Genetické hledisko však obsahuje určité pojmové a přímo filosofické předpoklady, jež nebyly a nejsou na první pohled zřejmé, ale musí být postupně odkrývány. Aniž bychom chtěli a směli upadnout do krajnosti tím, že budeme chtít v životě vidět princip ontologický – a tedy stále ještě v závislosti na staré řecké tradici vysvětlovat život živých organismů z jakési hypostazované životní „arché“, jinak nazývané třeba „*vis vitalis*“ –, a aniž bychom tak upadli do bezbřehého panvitalismu, musíme se nutně dotazovat po genezi života vůbec, a to znamená po jeho vzniku ze situace a z podmínek, kde života ještě vůbec není. Genetické hledisko nás nutně vede k předpokladu, že živé organismy nějak musely vzniknout – někdy na počátku – z neživé skutečnosti. Protože však je zjevné, že nikoliv každá neživá skutečnost může vést k vzniku a rozvoji života, musíme předem alespoň pojmově a zatím beze vsí určitosti odlišit uprostřed neživých skutečností ty, které jsou pro vznik života příznivé, a nazveme je proto před-živými. Protože však není důvodu se domnívat, že skutečnosti předživé jsou ode všech ostatních skutečností neživých odděleny tak, že by bylo možno je prostě vytrdit, a protože naopak máme všechny důvody pro předpoklad opačný, totiž že skutečností neživých je za určitých okolností vlastní charakter předživosti, musíme se tázat, co je na skutečnostech prostě neživých tím, co lze charakterizovat jako předživé a co může za dalších okolností vést k živému.

Genetické hledisko tak překračuje sféru života a je s vnitřní nutností aplikováno na oblast neživého. Obvykle k tomu dochází v podobě metaforické, jako když např. mluvíme o vývoji geologickém nebo o vývoji hvězd apod. Ale tím zapomínáme, že genetické hledisko musí být aplikováno v té přesné a nemetaforické pojmovosti, jaká je splňována v oblasti živých organismů. To si uvědomili někteří nečetní myslitelé a vyvodili z toho důsledky. Tak třeba Whitehead dospívá k závěru, že elektron se za určitých okolností, např. v živém těle, chová jinak než v neživé hmotě. Nechce tím nikterak tvrdit, že elektron je sám o sobě – eventuelně již v neživé hmotě – čímsi odlišný, totiž právě svou schopností se v prostředí živého těla chovat jinak než „fyzikálně normálně“, takže právě elektron bychom mohli považovat za předživý uprostřed neživé hmoty. Jde o to, že zatímco sám o sobě, resp. bez specifických podmínek se chová jako neživý, kdežto za jiných, opět zcela specifických podmínek se chová jako předživý, tj. života schopný, k životu probuditelný či živým procesům přizpůsobivý, adaptovatelný. Podobně Teilhard de Chardin předpokládá i u těch nejprimitivnějších či nejelementárnějších jsoucna (tedy např. též u elektronu) niternost vedle vnějšku. Najdeme to též u Schelera, který ovšem anorganickým útvarům niternost v jakémkoliv smyslu upírá; ale je např. elektron anorganický útvar?

Genetické hledisko však může být právoplatně uplatněno v ještě dalším kroku: také každé jsoucno nějak vzniká. Bereme-li jeho genezi vážně a odmítneme-li „substanci“, musíme

uprostřed nejsoucího všeobecně (nicoty) vyhledat a vydělit před-jsoucí. Tato otázka může být poprvé nespekulativně položena v kontextu nejnovější fyziky.

3. VII. 84

[Paul Davies, kvantová fyzika, role „pozorovatele“ při zkoumání]

84/079

Paul Davies připomíná, jak už ve dvacátých letech došlo ke sporům o interpretaci pozadí nepředvídatelného chování atomů, a formuluje hlavní otázky: je příroda ve své nejvlastnější povaze kapriciózní a dovoluje elektronům a jiným částicím jednoduše se splašeně, nazdařbůh vyskytovat (vyskakovat?) bez hlavy a paty – události, které nemají příčinu? Anebo jsou tyto částice jenom jakoby kousky korku, jimiž pohazuje nějaký neviditelný (neviděný) oceán mikroskopických sil? (*God and the New Physics*, p. 102.) Tato Daviesova formulace – zajisté metaforická – ukazuje tím směrem, k němuž jsme přiváděni úvahami zcela jiného typu a jiné inspirace. Podobně je tomu na celých stránkách tam, kde Davies mluví <o> strašidelných podobách, z nichž se teprve ve chvíli pozorování ustavuje cosi reálného a solidního (skutečného a pevného – p. 107). „Events without causes, ghost images, reality triggered only by observation – all must apparently be accepted on the experimental evidence.“ (p. 106–7) Nedostatkem podobného uvažování (a pochopitelně v tom Davies nezůstává sám) je jakoby samozřejmý předpoklad, že tzv. pozorovatelem může být pouze člověk. Pak mohou někteří filosofující teoretičtí fyzikové dospět k závěru – jak sám Davies říká: bizarnímu závěru –, že my, kteří provádíme experiment, se podstatným způsobem podílíme na povaze skutečnosti (The bizarre conclusion ... that we – the experimenters – are involved in the nature of reality in a fundamental way. – p. 110) Za podstatné se považuje, aby onu pevnou a skutečnou podobu spolurealizoval „vědomý“ pozorovatel (např. Jahn Wheeler v řeči na sympoziu 1979 – viz p. 110–11). Je téměř nepochopitelné, že Davies při výkladu o tom, co se vlastně děje, když vědomý pozorovatel sleduje mikroskopický děj, neudělal ještě jeden krok dále. Říká totiž: „In order to make an observation it is necessary to couple the electron to a piece of external apparatus, or perhaps a series of apparatus. These have the job of sniffing out where the electron is and amplifying the signal up to the macroscopic level where it can be recorded. But these couplings and apparatus processes are themselves mechanical activities involving atoms (albeit in large numbers), and are therefore subject to the quantum factor too.“ (113) Davies tedy předpokládá – jak by také nepředpokládal –, že naše pozorování kvantového děje je nepřímé a že je prostředkováno např. přístroji, resp. jejich částmi či naopak systémy. Ty ovšem pro něho žádnými „pozorovateli“ nejsou, ale považuje jejich fungování za pouze „mechanické“. To pak v důsledku znamená, že hybridní nereálnost samotného kvantového děje je přenesena na tento aparát. Cituje Johna von Neumanna a zmiňuje jeho matematický model celého řetězu členů: „There can thus be a whole chain of machines looking at each other and recording sensible ,either – or‘ results, but always the last member of von Neumann’s chain will be left in a state of unreality.“ (114) Možná, že mi podstata věci uniká, ale jsem přesvědčen, že

hranice mezi strašidelnými, hybridně nereálnými podobami a tzv. skutečností, jak my ji známe, musí být analyzována mnohem korektnějším způsobem. Nejde jen o hranici, jde o celou jakousi „zemi nikoho“; rozhodující není vědomí pozorovatele, nýbrž reaktivita jedněch i třeba kvantových událostí na druhé i také třeba kvantové události.

3. VIII. 84

[Vznik vesmíru (a každé události) z „ničeho“; vztah mezi „nic“ a „něco“]

84/080

Současná astrofyzika pracuje převážně s teorií tzv. velkého třesku, jímž došlo nejenom k zrodu celého vesmíru, v němž žijeme, ale zároveň i k zrodu prostoročasu. Otázka, co je prostorově mimo tento vesmír anebo co mu časově předchází, je považována za nelegitimní, protože nedává žádný smysl. Tak se na půdě moderní matematické vědy vynořilo téma, jímž se značně podobným způsobem zabýval před půl druhým tisíciletím Augustin (alespoň pokud jde o čas). Na rozdíl od něho však dnešní své cti dbalá přírodní věda nemůže mluvit ani o tajemství, ani o Bohu-Stvořiteli. Neodvažuje se však užít ani podezřelého slova „nic“ v silném významu, např. že před tímto vesmírem, právě tak jako mimo tento vesmír nebylo (či bylo) anebo není (či je) nic. Jsou-li jiné vesmíry než ten náš, pak – podobně jako Leibnizovy monády – nemají oken ani dveří, a tudíž ani žádných možností, jak vejít v jakýkoliv kontakt mezi sebou. Žádný poukaz k jiným vesmírům nemůže proto poskytnout odpověď na otázku vzniku vesmíru našeho. I když to tak astrofyzikové neformulují, je zřejmě třeba počítat s tím, že náš vesmír (a obdobně i každý eventuelní jiný vesmír) vznikl – či vzniká – z „ničeho“.

Pochopitelně se tak vrací táž otázka v jiné formulaci a na jiné rovině; před lety ji formuloval Leibniz: proč je spíše něco než nic?⁵ Tato otázka dostává zvláštní smysl v kontextu dnešního stavu našeho vědění, kdy nemůžeme poukázat na nic, co by zůstávalo bez proměny i a zejména co by nemělo žádný počátek a žádný konec. Pokus najít něco stálého, co by bylo nositelem změn, tedy nějakou sub-stanci, prozrazuje už eo ipso svou zastaralost a nelegitimitu. Tzv. stálost (setrvačnost) sama o sobě neobstojí, ale je jakýmsi vedlejším produktem změn, který je stále novými změnami, jež na sebe navazují, nesen jako nějaká předávaná štafeta. Tážeme-li se po původu našeho vesmíru jako celku, musíme se zcela analogicky tázat po původu každé skutečné události, tedy i události zcela nepatrné a s celkem vesmíru takřka nesouměřitelné, neboť každá událost vzniká stejně jako celý vesmír, totiž z „ničeho“. Že ke své „výstavbě“ (tj. k výstavbě svého průběhu) může užívat zpředmětněných reliktních jiných, dřívějších událostí (totiž právě oněch setrvačností), nic nemění na tom, že ani její vznik, ani její průběh není převoditelný na jakékoliv antecedence, ani z nich není vysvětlitelný.⁶

⁵ Na okraji stránky rukou připsáno „str. 149“. Srov. Gottfried Wilhelm Leibniz, „Principy přírody a milosti založené na rozumu“, in: týž, *Monadologie a jiné práce*, přel. Jindřich Husák, Praha 1982, s. 145–155. – Pozn. red.

⁶ Za větou rukou připsáno „(plně)“. – Pozn. red.

Pokusme se uvažovat následovně: není-li ve vesmíru, v němž žijeme, nic stálého, nic vskutku stabilního, a je-li naopak každá relativní stabilita výsledkem zvláštním způsobem strukturovaných změn (jakousi „nadstavbou“ nad všeobecnou proměnlivostí), pak nevidíme důvod, proč „nic“ považovat za stabilnější než „něco“. Pripustíme proto oprávněnost předpokladu, že neplatí „*ex nihilo nihil*“, nýbrž naopak že „nic“ je nestabilní stav, který má ustavičně tendenci přecházet v „něco“, přičemž také každé „něco“ je nestabilní, a tudíž nakloněné přejít opět v „nic“. Tento vztah mezi „něco“ a „nic“ (mezi „něčím“ a „ničím“) můžeme pojmut také tak, že oba představují jakési krajnosti v situaci, kdy „střední hodnota“ je „nemožná“ či „neudržitelná“ apod. (asi jako střední poloha kyvadla, které by nemohlo být v klidu). Navíc tu ovšem neplatí symetrie obou krajních poloh; ale o tom později víc.

17. 11. 84

[Předmětná a nepředmětná skutečnost v očích fyziky; model události]

84/081

Protože moderní astrofyzika dospěla k svým teoriím a závěrům z nich vyvozeným (z nichž některé lze konfrontovat s pozorovanými skutečnostmi a uvést do souladu s pozorováním, kdežto jiné zůstávají dosud otevřeny pro eventuální ověření či vyvrácení) na základě matematických modelů (a práce s počítači), nelze v této souvislosti namítat proti tvorbě modelů všeobecně. Také filosofie musí mít možnost konstruovat nějaké modely, i když svého druhu, a pracovat s nimi. Navíc je zřejmé, že fyzika (a tudíž ani astrofyzika) nemá k dispozici prostředky, jimiž by mohla překročit sféru předmětného „něco“ a učiniti svým vlastním odborným problémem oblast toho, čemu se ne dost myšlenkově odpovědným způsobem dostalo označení „nic“. Fyzika dosud vězí v omezení daném již starou řeckou tradicí a tzv. předmětným pojmovým myšlením. Jenom na filosofické půdě může být tato omezenost, postihující i ostatní vědecké obory a naše myšlení vůbec, odhalena a překonána v nových rozvrzích. Protože ona stará tradice byla nejprve prosazena rovněž na modelovém myšlení, zdá se to být jen pobídkou k pokusům podobného typu, na nichž by se otevřela možnost nové, odlišné myšlenkové cesty, anebo na nichž by se mohla alespoň negativně prokázat neschůdnost v některých směrech.

Naše strategie spočívá ve zkoumání dvou rozdílných otázek: 1) Je fyzika za dosavadních podmínek schopná ve svých zkoumáních dospět na samu hranici předmětné skutečnosti? A je tedy to, co se eventuelně rozkládá za jejími možnostmi, vskutku zbaveno vší předmětnosti? 2) Jakým způsobem může např. filosofie ukázat cestu dalšímu postupu k poznání té předmětné skutečnosti, která se vzpírá metodám a postupům současné fyziky? A jaké poznání je možné, pokud jde o nepředmětnou stránku skutečnosti nebo přímo o ryzí nepředmětnost? Jinak řečeno: naším problémem je otázka poznávání té oblasti skutečnosti, která jen zdánlivě a neprávem spadá pro pohled moderní vědy do sféry „ničeho“, ale která je přesto buď předmětnou skutečností (skutečností, která má také předmětnou stránku), anebo která je sice ryzí nepředmětností, ale pro porozumění povaze skutečnosti vůbec, a

zejména skutečnosti „našeho univerza“ je nějakým způsobem ve svém myšlenkovém uchopení nezbytná.

Problém vypracování potřebného myšlenkového modelu, který by zdolal nesnáz s upadnutím do kolejí předmětného myšlení, je do té míry základní, že otvírá otázku „nového myšlení“ vůbec. Proto bude jeho prosazení spojeno s nejednou obtíží. Musí totiž jít o takový model, který umožní exponovat rozhodující momenty událostního dění, aniž by je zbavoval právě jejich událostnosti, časovosti, event. dějinnosti apod. Jestliže směrodatným modelem presokratiků byl počátek, *arché*, charakterizovaný svou neměnností, a tedy nezávislostí na čase, musí být není konstituován (konstruován) model, v němž by zůstala zachována, resp. v němž by byla modelována právě ona časovost a dějovost. Takovým modelem by mohl být pojem události – ovšem za některých podmínek (které na tomto místě nebudeme vypočítávat).

Událost jako celek, mající svůj počátek, průběh a konec, nemůže být ve své integritě zakládána a zajišťována tím, co se v jejím průběhu nemění, neboť událost se mění celá v každém „okamžiku“ svého trvání. To je nutno blíže vysvětlit.

22. 11. 84

[Vznik světa, velký třesk ve fyzice (příprava na filosofický seminář)]

84/082

Příprava na FS 26. 11. 84 – ad Davies, kap. 2: „Geneze“

1.

První kapitolu Daviesovy knihy pomineme, protože je plná filosofických diletantismů. Kdybychom se měli všemi podrobně zabývat, nedostali bychom se dál a museli bychom stejně probrat téměř vše, čím se zabývají ostatní kapitoly. Proto začneme kapitolou druhou. *Genesis* – zrod, vznik; kosmogeneze, řecky *kosmogonia*.

2.

Kosmogeneze byla tematizována v nesčetných mýtech (a mytologiích). Podstatně odlišná, nová situace nastala v důsledku vynálezu pojmového myšlení. Poslyšme nejprve, jak tuto situaci charakterizuje první historik filosofie v dějinách, totiž Aristotelés. Ve své první filosofii uvádí Thaléta jako „původce takového filosofického směru“, totiž směru, který se domnívá, „že počátkem všech věcí jsou jenom počátky ve způsobě látky. Neboť to, z čeho se skládá všechno, co jest, a z čeho původně vzniká a v co nakonec zaniká, kdežto podstata trvá a mění se jenom ve svých vlastnostech, jest podle nich prvkem a počátkem jsoucna. Proto míní, že nic nevzniká ani nezaniká, ježto se ona prapodstata stále udržuje... Neboť tu musí býti nějaká prapodstata buď jedna, anebo více než jedna, z čeho ostatní vzniká, kdežto ona sama trvá“ (*Met.* 983b – čes. str. 40).

3.

Jak známo, Thalés praví, že takovým počátkem = prapodstatou je voda. Aristotelés hned klade otázku po genezi Thalétovy odpovědi. „Někteří pak míní, že takový názor o přírodě měli již také velmi dávní naši předkové, kteří nejprve přemýšleli o božských věcech. Neboť původci vzniku učinili Okeana a Tethydu a vodu jako to, při čem bozi přísahají, nazývajíce ji jako básníci Styx; nejctihodnější totiž jest to, co jest nejstarší, a přísaha jest něčím nejctihodnějším. Dá se sice těžko zjistiti, zda právě tento názor o přírodě jest původní a starý, ale dostačuje, že prý se Thales o první příčině tak vyjádřil. Neboť Hippona by asi sotva někdo pokládal za hodna, aby byl počítán k těmto mužům, a to pro malou cenu jeho způsobu myšlení.“ (dtto, 983b–984a, čes. překl. str. 41)

4.

Z obou citovaných míst je zjevné, že 1) otázka po vzniku všeho, co jest, je prastará a že filosofové si odedávna uvědomovali, že filosofie ji pouze nově a odlišně formulovala (a že se na ni pokoušela také novým, odlišným způsobem odpovídat); 2) že od počátku filosofických myšlenkových pokusů o uchopení a zodpovězení oné otázky trvá spor či rozpor mezi pojetím světa jako vzniklého a jako věčného a na jiné rovině mezi pojetím jsoucího jako vznikajícího a zanikajícího a mezi pojetím toho, co nevzniká ani nezaniká, ale trvá jako pod-stata a neměnný nositel proměnlivých vlastností.

5.

Už jsme si teď na podzim ukazovali, jak z rámce této Aristotelovy interpretace zcela zřejmě vypadá koncept Anaximandrův, jehož *apeiron* a *aoriston* onen

84/083

charakter sub-stance nemá. To zároveň otvírá otázku, zda zlomky některých jiných presokratiků nepřipouštějí rovněž odchylný výklad; ale zkoumat to nyní nehodláme.

6.

Davies se v druhé kapitole své knihy chce zabývat otázkou zrodu vesmíru jako celku. Už tím se klade otázka, co tímto celkem budeme rozumět. Davies to upřesňuje následovně: bude užívat termínu univerzum či vesmír v běžném smyslu „veškeré fyzické věci, které existují“. A hned říká, že tím má na mysli všechnu hmotu, rozdělenou uvnitř všech galaxií i mezi nimi, všechny formy energie, dále všechny ne-hmotné věci jako černé díry a gravitační vlny a také všechny prostor, rozprostírající se až do nedozírna (ať už vskutku do nekonečna, anebo nikoliv). Když užije slova „svět“, míní tím totéž. (str. 9)

7.

Poznamenejme na tomto místě hned alespoň dvojí: 1) především zůstává nedostatečně určeno, kdo nebo co je garantem „celkovosti“ vesmíru; a pokud bychom nechtěli trvat na celkovosti *stricto sensu*, kdo nebo co je garantem onoho úhrnu, onoho souboru „všeho“, „veškerých fyzických věcí“, tj. kdo nebo co je garantem toho, že nic nezůstane stranou, že na

nic se nezapomene; a 2) zůstává poněkud nejasné, co máme rozumět slovy „veškeré fyzické věci, které existují“.⁷ Třetí nápadný nedostatek, totiž že k vesmíru je započítáván veškerý prostor, ale že se naproti tomu vůbec nemluví o čase, necháme stranou, protože jde zřejmě o opomenutí spíše metodické, neboť problém přináší sama otázka, kterou se 2. kapitola Daviesovy knihy chce zabývat. Navíc na příslušných místech knihy se zcela zřetelně počítá nikoliv s prostorem a časem odděleně, nýbrž vždy s časoprostorem jakožto jednotnou strukturou, pouze konvenční abstrakcí dělitelnou na obě „složky“.

8.

Naše kritické připomínky budou mít svou váhu v dalších úvahách, a proto si alespoň předběžně naznačíme některé aspekty jejich závažného dosahu. V diskusích, jaké v rámci dnešní astrofyziky probíhají, se někdy uvažuje o tom, že vesmír, v němž žijeme a do něhož spolu nejen s celou sluneční soustavou, ale dokonce s celou galaxií (naší Galaxií) náležíme, ba do něhož náležejí všechny soustavy galaxií a supergalaxií, které jsou dostupné našemu pozorování, je pouze jedním z mnoha, případně z nekonečně mnoha vesmírů, mezi nimiž nedochází a nemůže docházet k žádnému typu interakcí.⁸ To je pochopitelně vposledu otázka terminologická; právě tak bychom mohli za „naš vesmír“ či náš „svět“ považovat jen samotnou Zemi, nebo sluneční soustavu, anebo celou naši galaxii („Mléčnou dráhu“). Když však užijeme takových slov jako „vesmír jako celek“ anebo „veškeré fyzické věci“, tak se musíme tázat, čím je takový celek anebo soubor či úhrn dán, založen, garantován. Moderní astrofyzika vidí rozhodující moment v existenci anebo neexistenci interakce. Za vesmír jako celek můžeme považovat takový „ostrov“ galaxií a supergalaxií, který je do sebe uzavřen a nevyměňuje si hmotu ani energii s jinými takovými „ostrovy“. (S tím pak počítá také tzv. adiabatický scénář vzniku a vývoje našeho vesmíru.)

⁷ Za odstavcem připsáno s odkazem na toto místo rukou „(viz 84a102)“. – Pozn. red.

⁸ Za odstavcem připsáno s odkazem na toto místo rukou „viz 84A080, odst. 1“. – Pozn. red.

9.

Významným aspektem zmíněného pojetí a celého příslušného myšlenkového postupu je možnost, s níž, jak se zdá, moderní astrofyzika a kvantová fyzika začíná stále víc počítat, totiž že mimo rámec konkrétního vesmíru je třeba v tomto smyslu umístit (zařadit) nejenom celé jiné vesmíry, ale také určité fyzikální dění, mezi nímž a mezi vesmírem, jak byl právě vymezen, nedochází k žádným (anebo jen výjimečným) interakcím. Jde ovšem o problematiku, jejíž zkoumání je v počátcích, ale která má právě pro naše centrální otázky – a zejména pro naše dnešní téma – mimořádnou důležitost. K celé řadě bodů se budeme mít příležitost v průběhu čtení, interpretace a komentování Daviesovy knížky ještě vícrát vracet, ale už nyní si můžeme něco naznačit.

10.

Ve zcela letmém navázání na problém tzv. virtuálních částic a tzv. fluktuací vakua (jak jsme o tom předběžně pohovořili minule) můžeme uvažovat o virtuálních částicích, které „žijí“ tak krátce, že se jim vůbec nedostane příležitosti k nějaké interakci s vesmírem. Vzniká pak otázka, zda můžeme vůbec mluvit o tom, že tyto virtuální částice „vznikly“ a „zanikly“ v rámci našeho vesmíru, anebo mimo jeho rámec, tj. zda je vůbec můžeme lokalizovat (a temporalizovat) ve vztahu k prostoročasu našeho vesmíru.

11.

A protože vedle vzniku a zániku jednotlivých virtuálních částic lze uvažovat o vzniku celých skupin a přímo „mas“ takových částic – např. v podobě tzv. bílých děr –, vzniká otázka, zda v takovém případě, kdy lze takové bílé díry lokalizovat a temporalizovat v rámci našeho vesmíru, a kdy tedy dochází k interakci, můžeme mluvit o jejich vzniku v našem vesmíru, anebo spíše o jejich vzniku mimo náš vesmír, kdy se teprve ex post do našeho vesmíru prolamují.

12.

Tím jsme si alespoň předběžně ukázali, jak otázka vzniku našeho vesmíru má jakousi základní příbuznost ještě s jinými otázkami, totiž s otázkou vzniku virtuálních částic ať už jednotlivých, ať už v masách, a tedy s otázkou vzniku bílých děr. Zároveň je jistě zřejmé, jaký problém tím vzniká z hlediska 2. zákona termodynamického a také z hlediska zákonů zachování. Tím se budeme zabývat také později.

13.

Davies konstatuje, že otázka vzniku světa, resp. vesmíru může být zásadně řešena ve dvojnásobném smyslu. Buď tu byl vesmír odevždy (ať už v té, či oné podobě), anebo vznikl před určitou dobou, a to více nebo méně náhle. Obě možnosti byly dlouho jablkem sváru mezi theologi, filozofy i vědci a jsou spojeny se známými nesnázemi také pro laiky. Jestliže vesmír nemá žádný počátek před nějakým konečným časovým úsekem, znamená to, že jeho stáří je

nekonečné. Tato možnost nechává naši představivost na holičkách a vyvolává svízelné otázky. Jestliže uplynulo již nekonečně mnoho událostí, proč zjišťujeme, že žijeme právě nyní? Zůstával vesmír

84/085

po celou věčnost v klidu a zaktivizoval se teprve v relativně nedávné době, anebo projevoval aktivitu odevždy?

14.

Na druhé straně: jestliže má vesmír určitý počátek v konečně vzdálené minulosti, znamená to, že v té době vznikl náhle z ničeho. Zároveň to znamená, že lze mluvit o nějaké první události, jak se zdá. Jestliže tomu tak je, co tuto první událost vyvolalo, způsobilo? A je vůbec takováto otázka legitimní a smysluplná?

15.

Mnozí vědci se odvracejí od podobné problematiky a záměrně zůstávají v rámci toho, co je vědecky evidentní. Co nám však je věda schopna kompetentně říci o vzniku vesmíru? Davies dává do záhlaví 2. kapitoly dva citáty. První je z *1. Mojž.* 1,1: Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. A druhý citát z Weinbergovy knížky *První tři minuty* k tomu dodává: „Ale nebyl u toho nikdo, aby to pozoroval.“ Přestože vědci neuvěřují slova „stvoření“, většina kosmologů a astronomů přijímá teorii, že k něčemu takovému, jako je stvoření či vytvoření, vskutku došlo, a to asi před 18 miliardami let, kdy náš vesmír propukl v existenci děsivou explozí, běžně nazývanou „velký třesk“. Vědci mají dnes k dispozici celou řadu na sobě nezávislých dokladů, které tuto překvapivou teorii podporují. Ať už přijmeme všechny detaily, nebo ne, základní hypotéza, že totiž došlo k něčemu takovému jako stvoření, se zdá z vědeckého hlediska nejen přijatelná, ale dokonce závazná.

16.

Hlavní argumenty pro odmítnutí myšlenky věčnosti vesmíru a pro závěr, že náš vesmír trvá jen po dobu, která je konečná, lze vyvodit v souvislosti s druhým zákonem termodynamickým. Davies udává, že tento nejuniverzálnější fyzikální zákon ve svém nejširším smyslu udává, že náš vesmír každým dnem ztrácí něco ze své uspořádanosti. Existuje zkrátka něco jako postupný, ale nevyhnutelný úpadek do chaosu. Příklady pro platnost tohoto zákona najdeme všude: budovy se hroutí, lidé stárnou, hory a pahorky jsou stejně jako pobřeží napadány erozí, přírodní zdroje se vyčerpávají. A tyto změny jsou nevratné, pokud jde o celek světa (či vůbec o nějaký izolovaný systém); v rámci takového celku může dojít k místním výjimkám, ale jen na úkor o to rychlejšího úpadku jinde. (Mluvíme o entropickém spádu.) Právě proto musíme vždy uvažovat celek: když sečteme celkovou entropii a celkovou negentropii, entropie má vždycky převahu a chaos vítězí.

17.

Jestliže tedy má vesmír určitou konečnou zásobu pořádku a celkově se nevratně blíží k chaosu – vposledu k tzv. termodynamické rovnováze –, má to dvojí významný důsledek. Především z toho vyplývá, že nutně přijde doba, kdy vesmír „zemře“, tj. kdy v něm ustane jakákoliv změna. Již od chvíle, kdy byla 2. věta termodynamická formulována, byl tento důsledek odhalen a od té doby se mluví o tzv. tepelné smrti vesmíru. Ale druhým důsledkem je, že vesmír nemohl existovat v minulosti po nekonečně dlouhou dobu, protože pak by musel této tepelné smrti dosáhnout už dávno, popravdě rovněž před nekonečně dávnou dobou. A proto nemůže existovat odevždycky.

84/086

18.

Přítom prý je třeba si uvědomit, že to, co platí pro vesmír vcelku, nelze samostatně ve stejném smyslu uplatňovat na každou jeho složku. Země např. trvá asi 4 ¼ miliard let, podobně Měsíc a různé meteority. Slunce je asi o půl miliardy let starší. Ale vzniklo (z vodíkového oblaku) poměrně pozdě a dosahuje asi jen polovičního věku než nejstarší hvězdy naší galaxie. A v současné době vznikají stále nové hvězdy (např. ve Velké mlhovině v Orionu). Pokud jde tedy o hvězdy, nemůžeme mluvit o nějakém stvoření, nýbrž o pouhém přetváření surovin, které tu už byly k dispozici: vodík, helium a malá množství těžších prvků. Ale formování a vyhoření hvězd, ačkoliv se vždy znovu opakovalo a ještě bude opakovat, vcelku netrvá nekonečně dlouho, neboť materiál vyhořelých hvězd nemůže být nikdy plně recyklizován. Energie záření rozptýlila část hvězdného materiálu do celého vesmírného prostoru. A část hvězdného materiálu je asi nenávratně ztracena v černých dírách.

19.

Druhá skupina argumentů souvisí s gravitací. Od doby Newtonovy se ukazuje gravitace jako univerzální síla, ovládající pohyby nebeských hmot a těles. Způsobuje, že se hmotná tělesa přitahují, tj. že na sebe padají. Že Měsíc nepadne na Zemi a že planety nepadnou na Slunce, je způsobeno odstředivou silou, která je důsledkem vzájemného jejich obíhání kolem sebe (přesněji kolem společných těžišť). Dokonce i o celých galaxiích víme, že samy rotují (tj. že rotují hvězdy, které ke galaxii náleží, kolem „středu“ či spíše těžiště celé galaxie). Ale neexistuje žádný důkaz o tom, že rotuje vesmír jako celek. Mezi galaxiemi a supergalaxiemi je proto vzájemná přitažlivost, která není vyvážena žádnými odstředivými silami. Proto nemohou jednotlivé galaxie a supergalaxie „viset“ ve vesmíru natrvalo. Také z toho vyplývá, že dnešní uspořádání vesmíru nemohlo trvat odevždy a provždy.

20.

Ačkoliv celá věc byla nasnadě od dob Newtonových, došlo k objasnění a k potřebným novým objevům teprve ve 20. letech našeho století. Jde o Hubbleův objev tzv. rudého posuvu spektrálních čar, který podle původní a dnes už zcela potvrzené interpretace znamená, že se vesmírné formace jako galaxie, kupy galaxií atd. od sebe vzdalují tím rychleji, čím jsou od sebe vzdálenější. Nejvzdálenější galaxie se od nás vzdalují obrovskými rychlostmi statisíců kilometrů za vteřinu, tedy rychlostmi souměřitelnými co do řádu s rychlostí světla. To znamená, že příčinou toho, že galaxie se vzájemně nepřitáhnou k sobě a nepadnou na sebe, je jejich mnohem mocnější vzdalování od sebe. Mluvíme o expandujícím vesmíru (přičemž nejnověji byly provedeny jisté korektury ve smyslu tzv. inflačního modelu; k tomu se vrátíme v jiné souvislosti). Přitom je snad třeba připomenout, že ono rozpínání vesmíru nemá žádný střed, resp. že kterékoli místo ve vesmíru se chová, jako by bylo středem. Proto astronomové a astrofyzici nemluví o tom, že se galaxie od sebe vzdalují v prostoru, nýbrž že se naopak rozpíná prostor mezi galaxiemi. Tak můžeme mluvit o tom, že se vesmír rozpíná, aniž by se musel rozpínat do nějakého prázdna (vnějšího).

84/087

21.

Ze zjištění, že se vesmír rozpíná, vyplývá, že v minulosti musel být menší. Za předpokladu, že zrychlení rozpínání bylo v celé minulosti vesmíru stejné, musel být před takovými dvaceti až třiceti miliardami let celý vesmír soustředěn na jediné nevelké místo, aniž by bylo lze identifikovat jakákoliv pozdější astronomická tělesa. Ve skutečnosti ovšem zjistili astronomové, že zrychlení rozpínání se v minulosti poněkud zpomalilo, tj. že na počátku bylo větší, což odhadované trvání vesmíru poněkud zkracuje a přibližuje počátek do doby asi tak před 15 až 20 miliardami let. A protože zrychlení rozpínání na samém počátku bylo mnohem větší, podobalo se to spíše výbuchu jakéhosi pravejce, jehož zlomky daly vznik pozdějším galaxiím. Nesmíme si to však představovat tak, že ono pravejce bylo obklopeno prázdnom. To, co explodovalo, bylo zhrouceno do malého (ev. nulového) prostoru, protože sám prostor byl zhroucený. Vejce má střed a povrch. Naproti tomu astronomové jsou toho mínění, že vesmír nemá žádný okraj ani povrch a že nemá ani žádný privilegovaný střed. Zkrátka analogie z běžné zkušenosti mohou být velmi zavádějící.

22.

Jak prostor, tak čas vznikl spolu s vesmírem. Velký třesk není tedy – jak už jsme si ocitovali minule – striktně vzato žádná událost, nýbrž je to mez, „před“ kterou nejenže nebyla energie ani hmota, ale před kterou nebyl ani žádný čas, ani prostor. Nemá smysl se tázat, co bylo „před“ velkým třeskem. Velkým třeskem vznikl vesmír i se svým prostoročasem z „ničeho“. Na tomto místě (str. 18) zdůrazňuje Davies, že prostor je třeba chápat jako jakési elastické médium, a ne jako prázdnotu. (Emptiness.) V dalších kapitolách se prý ukáže (vzhledem ke kvantovým efektům), že i nejjistší vakuum je fermentem aktivity a je přeplněno

strukturami, které okamžitě zase mizí jako pára (... is crowded with evanescent structures – 18). Pro fyzika „nic“ znamená právě tak „žádný prostor“ jako „žádnou hmotu“.

23.

Právě na tomto místě vidíme problémy, o kterých se Davies nezmiňuje. Je totiž zřejmé, že chtěl předejít chybnému závěru čtenářů, že „nic“ je možno identifikovat s vakuem. Dělá to však takovým způsobem, že vzniká jiný nesprávný dojem, jako by vakuum v tom smyslu, jak o něm mluví, bylo vázáno na prostoročas našeho vesmíru. To by na jedné straně bylo ve shodě s tím, že nemá smysl mluvit o tom, co předcházelo velkému třesku, ani o tom, co je vně našeho vesmíru, co je za jeho rámcem, mimo jeho rámec. Na druhé straně jsme však viděli, že některé teorie (jak referuje Grygar) se pokoušejí vyložit vznik našeho vesmíru (tedy velký třesk) jako mimořádně velkou flukтуаční vlnu vakua. To by zase předpokládalo, že vakuum (i se svou aktivitou a se svou přeplněností strukturami, které se ustavičně objevují a hned zase mizí) představuje jakési pozadí či jakousi primární skutečnost, z níž se náš vesmír teprve vydělil, ale která v každém případě jak časově, tak prostorově přesahuje jeho rámec, i když ovšem prostoročas našeho vesmíru nemůže být ztotožňován s „prostoročasem“ vlastním onomu vakuu.

25. 11. 84

84/088

24.

Davies se potom pokouší v jistém přirovnání ukázat, že naše běžná zkušenost je nespolehlivým vůdcem v problémech tohoto typu. Již Aristotelés a potom Tomáš Aq. odmítli myšlenku času, který by byl stvořen, neboť to by znamenalo, že existovala nějaká první událost. Co však mohlo vyvolat tuto první událost? Nic, neboť ex definitione nemohla předcházet nějaká dřívější událost. Ale tato úvaha podle Daviese neplatí. Konečnost času nevede ke konsekvenci, že tu musela být nějaká první událost. Představme si, že všechny události jsou očíslovány a nule odpovídá singularita velkého třesku. Singularita není událostí, je to stav nekonečné hustoty nebo něco podobného, kde prostoročas neexistuje (přestal existovat, je zhroucený). Když se někdo zeptá: která událost je první po singularitě? má to tak málo smyslu jako se ptát po tom, které je nejmenší číslo větší než nula. Není takového čísla, protože každý i ten nejmenší zlomek může být dále rozdělen na polovinu. A podobně, říká Davies, neexistuje ani žádná první událost.

25.

Francouzi říkají, že „comparaison n'est pas raison“, a mají pravdu. Navíc tady jde o přirovnání dosti pofidérní a problematické. Především argumentace z oblasti čísel na oblast reality není přesvědčivá a v tomto případě není ani platná. V dělení čísel můžeme opravdu pokračovat do nekonečna, ale ve skutečnosti nic takového možné není. Naopak musíme předpokládat, že podobně jako energie je i časoprostor kvantován. Jinak řečeno, že existuje jakási nejnižší rovina nejmenších událostí, které už nemohou být dále zmenšovány ani

děleny na menší složky. Každá taková „primordiální“ událost je ovšem stále ještě událostí, tj. kusem dění, nikoliv časoprostorovým bodem. Otázkou je vztah mezi děním události a mezi jejím časoprostorovým aspektem. Jestliže Davies (ve shodě s mnoha moderními astrofyziky) předpokládá, že prostoročas vznikl zároveň s naším vesmírem, pak analogicky bychom měli předpokládat, že zároveň se vznikem události vzniká také její „prostoročas“. Náš argument by se tedy od Daviesova argumentu základně lišil.

26.

Můžeme své stanovisko formulovat následovně: buď je velký třesk vsutku původně jedinou, vnitřně integrovanou, byť obrovskou fluktuací, a pak to je – pokud jde o náš vesmír – jeho první událost. Tato první eventualita se nám však zdá být značně nepravděpodobnou, ovšem a priori ji vyloučit nemůžeme. Anebo – a to je druhá možnost – je tzv. velký třesk teprve druhotně více méně integrovanou superudálostí (a ještě je otázkou, zda to je „pravá“ superudálost), a pak ovšem oněch „prvních událostí“ je původně nepředstavitelně mnoho (kolik, to je otázka pro výpočet na modelu, jistě však nikoliv nekonečně mnoho). Zda jsou započítány mezi „první události“, nebo nikoliv, záleží na tom, zda byly, nebo nebyly vintegrované do „velkého třesku“ a do procesu, který následoval. Pro první, méně pravděpodobnou až zcela nepravděpodobnou eventualitu nemám k dispozici ani potřebná data, ani vhodný pojmový aparát. Naproti tomu pro druhou eventualitu, pro niž potřebná data také chybějí, mám pohotově alespoň vhodný pojmový aparát.

84/088

27.

Naše stanovisko tedy je, že velký třesk je buď událost, anebo superudálost, a to buď pravá, anebo spíše nepravá, resp. jen část superudálosti. Davies ovšem měl na mysli, že velký třesk není součástí dění našeho univerza. Ale ani s tím nemůžeme souhlasit. Náš svět vypadá tak, jak vypadá, v důsledku povahy velkého třesku, jímž vznikl. To znamená, že ve svém dalším vývoji navazuje na tento svůj začátek. Mohli bychom to vyjádřit tak, že celý vývoj našeho vesmíru je jenom obrovskou sérií nesčetných (nikoliv však nekonečně četných) reakcí jednak na singularitu velkého třesku, jednak vzájemných reakcí oněch nesčetných událostí na sebe navzájem, resp. jedněch na druhé. Daviesův předpoklad, že počátek našeho vesmíru není jeho součástí, je pouhým přežíváním starořecké myšlenky *arché* v jedné její složce, a to právě v té nejméně přijatelné složce, resp. v nejméně přijatelné její interpretaci. Někteří presokratičtí myslitelé si neudržitelnost této interpretace uvědomovali a pokoušeli se z toho vyvodit určité důsledky, ať už s úspěchem, či s neúspěchem. V každém případě se musíme právě v této věci od nich učit.

28.

Základní a po mém soudu nepřekonatelná, neřešitelná antinomie myšlenky *arché* spočívá v tom, že buď zůstává *arché* zcela mimo veškeré dění v rámci světa jako to, co se neděje a co je vůči všemu dění vnitřně indiferentní a bez jakéhokoliv skutečného kontaktu s ním, anebo

že vstupuje do dění uvnitř světa jakožto inertní „substance“ (*hypokeimenon*). Jediným legitimním a logickým důsledkem tohoto pojmu či pojetí *arché* je eleatská myšlenka zdánlivosti, a tudíž neskutečnosti všeho dění. Kompromisní a eo ipso těžkými rozpory poznamenaná jsou všechna řešení, která musí vedle takového jednoho počátku nebo spíše více počátků zavést cosi dalšího, co s inertní *arché* zvenčí něco podniká. To je např. Láska a Svár u Empedokle^a, mechanický pohyb (padání) u Démokrita, daimón⁹ v Platónově dialogu *Timaios*, *energeia* či *entelecheia* u Aristotela apod. Ačkoliv to tak na první pohled nevypadá, znamená Daviesova teze, že singularita velkého třesku není událostí, v podstatě návrat ke staré, nedržitelné myšlence a sklouznutí do starých kolejí: velký třesk je vlastně tím, co je mimo čas a prostor a co tedy představuje substanci našeho vesmíru v onom starém pojetí, resp. v jedné interpretační linii.

29.

Antinomie kolem konceptu „první události“ lze překonat, resp. lze se jim vyhnout jenom za předpokladu, že provedeme principiální revizi pojetí kauzality. A to souvisí s neméně principiální revizí pojetí času, a zejména jeho tzv. modů (modalit). To, co náleží minulosti, už proběhlo, a tedy není. To, co není, nemůže kauzálně působit ani nemůže být kauzálně ovlivňováno. Působí jen to, co je tu, co je přítomné; to je jediné, co vskutku jest, tedy jediná skutečnost ve smyslu jsoucnosti. To, čemu říkáme kauzální působení, nemůže tedy mít svůj zdroj v minulosti (jakožto v tom, co není), nýbrž jen v přítomnosti. Souvislost mezi minulostí a přítomností musíme proto vidět založenou vždy v přítomnosti: a to znamená, že to je přítomnost, která

84/090

je aktivní ve vztahu k minulosti, tj. která ze své iniciativy navazuje na minulost, takže se to jeví jako působení minulosti na přítomnost. Kauzalita je tedy založena ve schopnosti přítomné skutečnosti reagovat na skutečnost minulou, bývalou, neschopnou již žádného aktivního působení.

30.

Pokud jde o čas, resp. časoprostor, musíme vycházet z toho, že je vlastností či lépe součástí, složkou každého událostního dění. To znamená, že každá – tedy i každá primordiální událost má svůj vlastní časoprostor. Pokud je hustota událostí dostatečně velká, takže události na sebe mohou reagovat, překrývají se eo ipso jejich časoprostory a vytvářejí jistou komplikovanější strukturu, která se v rámci našeho vesmíru našemu pozorování jeví jako všem událostem společný jediný prostoročas. Zdá se však, že nejde o pouhé překrývání, asi tak jako pouhým překrýváním osvětí jednotlivých živých bytostí by ještě nemohla být založena biosféra. Takže pravděpodobně vznik časoprostoru v běžném smyslu, tj. časoprostoru našeho vesmíru, je možná opravdu třeba pojmut jako speciální – možná

⁹ Správně: demiurg. – Pozn. red.

fyzikální, možná však fyziku přesahující – proces, jako událost nebo start jakési mimořádně veliké události, superudálosti.¹⁰

31.

Mimořádnou důležitost však má vztah časoprostorového událostního dění k tomu, o čem – v navázání na starší tradici – Davies mluví jako o „ničem“, o „nic“, z něhož se zrodil náš vesmír. Tento zrod z „ničeho“ neplatí jen pro náš vesmír jako celek, ale pro každou skutečnou (pravou) událost jako celek. Daviesův příklad, v němž srovnává vznik hvězd se vznikem vesmíru jako celku a kde ukazuje, že v případě vzniku hvězd nemůžeme mluvit o „stvoření z ničeho“, protože už tu byl nějaký materiál předtím, je problematický a vlastně neplatný, protože srovnává nesrovnatelné. Pokud je vznik vesmíru pravou událostí, pak ovšem vznik hvězdy není pravou událostí, resp. jen v omezeném smyslu. Všechny pravé události, tj. vnitřně integrované celky událostního dění, mají svůj počátek v „ničem“ a teprve sekundárně a ex post navazují na různá „něco“, tedy na rozmanité skutečnosti, které tu už byly a jsou a kterých si mohou mj. použít jako materiálu k vlastní výstavbě sebe samotných.

32.

Davies pak pokračuje: (20) přijmeme-li teorii, že prostor a čas vznikl zároveň s celým vesmírem výbuchem z ničeho v singularitě velkého třesku, pak skutečně v jistém smyslu došlo k stvoření (z ničeho) a vesmír má konečné stáří. Tím je podle něho vyřešen paradox 2. zákona termodynamického. Vesmír nedosáhl ještě stadia své termodynamické rovnováhy, protože jeho uspořádání přechází v chaos teprve pouhých 18 miliard let nebo tak, a to zdaleka nestačilo k tomu, aby celý proces dospěl ke svému konci. Navíc můžeme nyní dobře pochopit, proč se dosud na sebe nezřítily všechny galaxie. Síla výbuchu na počátku je rozhodila od sebe navzájem, a i když jejich rychlost, s jakou se od sebe vzdalují, se snižuje, neuplynulo přece jenom ještě dost času k tomu, aby jejich vzájemná přitažlivost nabyla převahy a ony se začaly zase přibližovat.

84/091

33.

K tomu mám následující kritické poznámky. Davies mluví o počáteční síle exploze, která rozhodila galaxie od sebe, takže se v důsledku toho od sebe vzdalují. Mám za to, že tyto výrazy nemohou odpovídat skutečnosti, totiž že jsou skutečnosti zcela nepřiměřené. Astrofyzika ví, že rychlost vzájemného vzdalování galaxií je tím větší, čím jsou galaxie od sebe vzdálenější. Urychlování tohoto vzájemného vzdalování trvá dodnes, i když se ve srovnání s počátečními poměry zmenšuje. Tuto skutečnost nemůžeme vysvětlit žádným počátečním výbuchem. Davies připouští, že tu jde o výbuch samotného časoprostoru, ale my musíme dodat, že tento výbuch nebyl žádnou jednorázovou, relativně krátkodobou záležitostí samotných počátků vesmíru. Jestliže můžeme ještě dnes mluvit o nějakém

¹⁰ Za větou rukou připsáno „(možná ovšem nepravé)“ a „chronosféra“ – Pozn. red.

zrychlení, s jakým se vzdálené galaxie ještě dále od nás (jakož i od jiných pozorovatelů kdekoli v našem vesmíru) vzdalují, pak působení síly výbuchu časoprostoru je ještě dnes přítomné, tj. výbuch ještě trvá. To znamená, že velký třesk neskončil někdy v počátcích našeho vesmíru. Síla, která „rozfoukla“ před asi 18 miliardami let vzniklý vesmír, působí dodnes – a musí to být síla obrovská. Je sice možné, že nemusela v minulosti a že nemusí ani v budoucnosti být neměnná, ale že může kolísat, že může mít výrazné vrcholy své aktivity, právě tak jako svá období relativního uklidnění. Nicméně „útěk“ vzdálených galaxií od libovolně zvoleného místa ve vesmíru by nemohl vykazovat žádné zrychlení, kdyby nadále taková síla nepůsobila. Rychlost jednou při předpokládaném počátečním výbuchu dosažená by se nanejvýš mohla pouze udržovat; protože však po celou dobu nepřestávala působit gravitace, musela by se rychlost vzájemného vzdalování zpomalovat. Ve skutečnosti však nepozorujeme žádné zpomalování rychlosti vzájemného vzdalování, nýbrž pouze snižování jeho zrychlení, přičemž rychlost přesto stále narůstá, neboť samo zrychlení zůstává kladnou hodnotou, tudíž větší než nula.

34.

Davies později dojde také k problematice, která s naznačeným problémem souvisí. Nicméně zdálo se nám nezbytné zařadit zmíněnou námitku hned na toto místo. Tím si připravíme alespoň nejhrubší rámec pro některé z nejnovějších teorií, které založily svůj tzv. inflační model vesmíru (tj. model jeho rozfouknutí) na pozoruhodném, i když na první pohled neprůhledném předpokladu, že vakuum má gravitační vlastnosti, a to dokonce negativní. Tuto myšlenku jsme lehce naznačili už minule, jakož i další, že v minulosti našeho vesmíru se vakuum se svou negativní gravitací neuplatnilo pouze jednou a že ani do budoucnosti zatím nedovedeme ani vyloučit, ani potvrdit, zda dojde, či nedojde, zda může, či nemůže dojít k nějakému dalšímu „fázovému přechodu“ vakua, jak k tomu už kdysi došlo. Teorie o fázi rozfouknutí vzniklého vesmíru silou negativní gravitace vakua „brzo“ po velkém třesku vznikla jako pokus o zdokonalení matematického modelu vývoje vesmíru, protože ten dosavadní nesouhlasil s pozorovanými hodnotami. K věci se snad budeme mít příležitost někdy později vrátit.

26. 11. 84

pokračování viz: 84A101 nn.

[„Místo člověka ve světě a krize tzv. předmětného myšlení“ (nedokončený text)]

84/092

R o z v r h článku pro sborník

1. Pojetí světa a pojetí člověka spolu zvláštním způsobem souvisí. Ale není to souvislost jen myšlenková, logická, o níž jde. Je to především souvislost „skutečná“, v řádu skutečnosti. Jaký člověk, takový svět; a jaký svět, takový člověk. Avšak ani jeden z členů tohoto vztahu nelze legitimně převést na druhý.

2. Dějiny vztahu mezi člověkem a světem jsou plné proměn a zvrátů. Prehistorie začíná kdesi tam, kde člověk ještě nebyl člověkem a svět nebyl ještě světem. Předpoklad, že nejprve vznikl svět a teprve dlouho potom se objevil na naší planetě život, jehož jedním – ale zato nejpodstatnějším – vyústěním byl lidský život, je zatížen objektivismem, jehož problematičnost a neúnosnost se stále víc ukazuje mj. zejména v pojetí vztahu člověka a světa.
3. Pro zvíře (živočicha) svět neexistuje; zvíře si osvojuje jen něco ze svého okolí a v tomto „osvojeném světě“ žije, jako by mimo něj nic neexistovalo. Tento osvojený svět nazývájme osvětím. Člověk se stával člověkem v té míře, v jaké ne pouze posunoval, ale prolamoval meze svého osvětí a vstupoval do „světa“, který nebyl součástí ani aspektem onoho osvětí.
4. Před-člověk se stával člověkem tím, jak se stával obyvatelem nového „světa“, který nebyl redukovatelný nejen na jeho osvětí, ale ani na – objektivizovaně viděno a řečeno – svět, který tu byl dosud. Ačkoliv svět, který tu byl dosud, byl vším, tj. veškerenstvem, stával se paralelně s tím, jak před-člověk se stával člověkem, pouhou přírodou, a tudíž pouhou částí světa, ovšem proměněného, nového světa.
5. Nový svět, v němž začal (nejprve jen zčásti, ale posléze stále víc) vznikající a na vyšší úroveň se stále pozvedající člověk žít, nebyl už světem přírodním (ani přirozeným), neboť ani člověk už nebyl živočichem přírodním (přirozeným). Proto úsilí restituovat alespoň teoreticky lidský svět jakožto „přirozený svět“ je odsouzeno k nezdaru.
6. Nový svět, do něhož postupně vstupuje a v němž se zabydluje a zdomácňuje člověk, je světem, do něhož je postupně jakoby včleňován, vtahován „svět“ původní, tj. především osvětí, v němž člověk stále ještě žije, i když v něm už není neprodyšně uzavřen, ale právě díky povaze nového světa i to, co původně zůstávalo mimo osvětí člověka.
7. Nový svět, do něhož člověk nachází cestu a do něhož vstupuje, je svět slova, svět řeči (přičemž řeč nesmí být identifikována s jazykem). Původnější je slovo jakožto mýtus; v něm se otvírají dalekosáhlé perspektivy (někdy až propastné), ale svět, který se v těchto perspektivách ukazuje a vyjevuje, má stále ještě některé znaky pouhého osvětí. Průlom nastává s prosazením slova jakožto logu, kterýžto průlom na sebe bere podobu tzv. pojmového myšlení.
8. Pojmové myšlení se vyznačuje schopností koncentrovat předmětné intence myšlení/promlouvání do jediného, přesně určeného (určitelného) průmětu, tzv. intencionálního předmětu. Tento int. předmět je myšlenkovou konstrukcí a nemůže být identifikován se žádným předmětem reálným.

30. 11. 84

84/093

Místo člověka ve světě a krize tzv. předmětného myšlení

Vztah člověka k univerzu mohl být založen a může být modifikován jen v rovině myšlení, ale nezůstává na ni omezen. Porozumění světu a porozumění sobě spolu úzce souvisí; není to však souvislost pouze myšlenková, nýbrž také, a dokonce především souvislost v řádu

skutečnosti. Jaký člověk, takový svět, mohli bychom říci; platí však také opačně, že jaký svět, takový člověk. Ani jeden z členů tohoto vztahu nelze legitimně převést na druhý. A už vůbec nepostačuje řešení buď jenom objektivní, nebo jenom subjektivní. Především ani člověk, ani svět nemají charakter objektivních daností anebo se touto svou stránkou přinejmenším nevyčerpávají. Na druhé straně svět není jen iluzí a subjektivní představou, a tím méně může být člověk jen svou vlastní subjektivní představou, svým vlastním zdáním.

Samotným myšlením se ovšem nemůžeme přímo dotknout skutečnosti a ovlivnit, proměnit ji samotnou v tom, čím je právě skutečná. K setkání myšlení se skutečností však přece jenom dochází, a to v praxi, v lidské zkušenosti orientované a o nové zkušenosti se pokoušející praktické aktivitě. Už bylo dostatečně zdůrazněno, že svou praxí mění člověk nejenom věci kolem sebe, ale také sám sebe. Nikoliv menšího důrazu si však zaslouží poukaz k tomu, že tím, jak člověk mění věci kolem sebe a jak proměňuje způsoby své aktivity, proměňuje také svět. To může znít jako zdánlivá trivialita, neboť čím jiným je svět než souborem či celkem všech věcí? Mění-li tedy člověk svou praxí část světa, mění tím tak trochu i svět jako celek. Avšak v této zdánlivé – a navzdory všemu zdání nikterak neodůvodněné – samozřejmosti spočívá překážka, která nám znemožňuje vidět to podstatné. Uvedme příklad.

Dříve, než se stal člověk člověkem, obýval jako přírodní tvor své osvětí docela podobně, jak dnes vidíme obývat tato svá osvětí nejrůznější živé tvory. Ať už vidíme specifickou člověka v čemkoliv, je nepochybné, že v určité době došlo k jejímu ustavení a projevení. Přidržíme se pro tuto chvíli Aristotela a považujeme za význačný, ba rozhodující rys, jímž se člověk liší ode všech ostatních živých tvorů, řeč, slovo. Ve chvíli, kdy se předčlověk stává člověkem tím, že začíná mluvit, přestává být obyvatelem jednoho světa, totiž přírody, a vstupuje do jiného, nového světa, totiž světa slova, řeči. Tady musíme provést opravu na Aristotelově výměru: člověk není živou bytostí, která „má“ slovo, protože slovo znamená celý nový svět. Stejně tak nemůžeme říci, že ryze přírodní živá bytost „má“ přírodu jakožto svět přírody. Co to však znamená pro naše uvažování? A co to znamenalo pro svět „vcelku“?

Když člověk začal mluvit, tj. když se otevřel světu slova a vstoupil do něho a když se v něm začal zabydlovat, přestal být v některých směrech pouhou přírodní bytostí a začal se čím dál víc vydělovat ze světa přírody. Do té doby však byla příroda světem vcelku, protože svět jako celek nebyl ničím víc než právě přírodou. Ale tím, že člověk vykročil z rámce přírody, přestala být příroda světem vcelku, neboť vydělení z přírody nebylo zároveň vykročením ze světa vůbec. Svět vcelku se přestal krýt se světem přírody, příroda se ze světa vůbec stala

84/094

pouhou přírodou a tak pouhou částí, pouhou jednou sférou světa vcelku. Navenek se tato epochální proměna zpočátku projevovala jen tím, že jistý druh vyšších obratlovců, v mnohém připomínající primáty a vůbec opice, začal ještě dost primitivně mluvit. Navíc se tato zvláštnost navenek nikterak zvlášť nelišila od zvukových projevů jiných zvířat či ptáků.

Námítky proti této interpretaci jsou ovšem nasnadě. A jsou založeny na jiné interpretaci, která díky své běžnosti je všeobecně považována za samozřejmou, a proto nebývá obvykle podrobována žádnému podrobnějšímu zkoumání; nanejvýše se ví, že některé poněkud extravagantní filosofické směry ji nesdílejí, nýbrž odmítají. V rámci této odlišné, ale běžnější interpretace se poukazuje k tomu, že o žádném předělu ve smyslu pronikavé proměny světa vcelku nemůže být řeči. Jeden rod obratlovců, blízký primátům, sice vynalezl primitivní dorozumívání pomocí slov a vět, které bylo v průběhu dlouhých následujících věků zdokonaleno v užívání značně složitých jazykových útvarů k popisu a vyjádření nejpozoruhodnějších skutečností, nálad a myšlenek. Ale svět sám se tím nikterak nezměnil, nýbrž lidskému rodu se dostalo pouze rozšířených možností, jak měnit věci a situace v něm. Rozdíl mezi světem vcelku a světem přírody je pouze myšlenkovou, a tudíž subjektivní záležitostí; vyvozovat z myšlenek závěry pro objektivní skutečnost je nelegitimní. Zvláště pak nelze uznat oprávněnost hypostaze nějakého světa řeči či slova, neboť takový svět není ničím objektivním.

Bylo by možné uvést i jiné námítky proti svrchu zmíněné interpretaci, ale jsou to všeobecně námítky vycházející ať svým souhlasem, ať nesouhlasem a odmítáním ze základny, jaká se vytvořila a v průběhu věků do dnešní podoby přetvořila v důsledku vynikajícího a další myšlenkový vývoj dalekosáhle určujícího řeckého vynálezu tzv. pojmového myšlení, které umožnilo na půl třetího tisíce let naprostou převahu předmětnému myšlení, aby je však v době, kdy dospělo k mezím svých možností, odhalilo v jeho problematičnosti a scestnosti. Někdy se dává hlavní důraz na rozpolcení skutečnosti na subjekt a na objekt a náprava se pak vidí především v překonání propasti mezi obojím. Zdá se však, že to není nikterak perspektivní cesta, nýbrž spíše jakýsi problematický krok zpět. Hlavní závadou není důraz na základní rozdíl mezi aktivním subjektem a mezi tím, k čemu se ve svých aktivitách vztahuje, ale v tom, že jak to, k čemu se subjekt aktivně vztahuje, tak subjekt sám jsou chápány předmětně, tj. jako něco, co je cele a v úplnosti vyloženo před námi, přičemž my sami jsme zamlčováni a vytěšňováni z každé s tématem spjaté úvahy. Nanejvýš se můžeme stát předmětem samostatné úvahy, a pak ovšem pouze za tu cenu, že jsme učiněni nebo že dokonce sami sebe učiníme předmětem, tj. pouhým objektem, čímž se sami jako subjekt identifikujeme se svým zpředmětněním.

Vynález pojmů dovolil soustředit vybrané myšlenkové intence do jediného zcela určitého předmětu, tzv. intencionálního předmětu, odlišného sice od skutečnosti, k níž vposledu odkazoval, ale fungujícího (většinou nekontrolovaně) jako jakýsi filtr, jímž některé stránky skutečnosti třeba vůbec neprošly. A protože nová tech-

84/095

nika myšlení dovolovala konstruovat i takové intencionální předměty, jimž ve skutečnosti vůbec nic neodpovídalo, přidávalo pojmové myšlení za pomoci svých intencionálních konstrukcí skutečnosti některé rysy, kterých vůbec neměla. V banálních případech byla taková chyba dříve nebo později odhalena a napravena, ovšem pouze za předpokladu, že šlo

o rysy předmětné povahy. Tak v průběhu vývoje myšlení a poznání došlo k tomu, že předmětná stránka skutečnosti byla poznávána a myšlenkově modelována stále přesněji, zatímco chyby v poznání nepředmětné stránky skutečnosti neustále narůstaly. Protože v samotné skutečnosti dochází alespoň ve význačných případech ke konkrescenci předmětné a nepředmětné stránky (u tzv. pravých sjednocení, založených ve skutečnosti samé, a nikoliv teprve na rovině fenoménů), dostává se předmětné myšlení čas od času do rozporů, jež mohou být jen se stále většími obtížemi překonávány vylepšováním příslušných intencionálních modelů. Situace bývá nejnápadnější tam, kde je zapotřebí speciálními logickými extrapolacemi jednotlivých modelů propojit několik vzdálenějších tematických okruhů.

Budiž nám dovoleno malé přirovnání, jež kromě toho, že – jako ostatně každé jiné přirovnání – poněkud kulhá, přece jenom znamená jistou pomoc naší představivosti. Tak jako povaha křivky zůstává nejistá,¹¹ i když známe sebevětší množství jejích bodů a příslušných tečen, tak nelze konstruovat model světa vcelku na základě sebevětšího množství partikulárních modelů jeho složek a částí. U křivky záleží na tom, zda je pravidelná, či nepravidelná; víme-li předem, že jde o kuželosečku, mnohé se zjednoduší. Ale co „víme předem“ o světě vcelku? Jisté pravidelnosti a jistý řád se už zdají být mimo veškeré pochyby, ale není jisté, že právě ty pravidelnosti, o kterých víme, jsou vskutku ty nejpodstatnější. A k tomu se právě přimyká náš problém: nenecháváme celé rozsáhlé oblasti, ano celé kompletní aspekty světa vcelku mimo záběr svého zkoumání? Nevylučujeme je už svým přístupem z oblasti svého zájmu?

Připustíme-li třeba jen teoreticky, že jak svět vcelku, tak jednotlivé skutečnosti (alespoň některé) mají vedle své vnější, předmětné stránky také stránku vnitřní, nepředmětnou, znamenalo by to nutně pro postup i toho nejbedlivějšího poznávání, jež by se však omezovalo na stránku předmětnou, že v určitých případech musí dojít k souvislostem, jimiž je předmětná stránka vázána na příslušnou stránku nepředmětnou. Co v takovém případě nastane? Protože přístup předmětného myšlení se omezuje na předmětnou stránku skutečnosti, zatímco nepředmětnou stránku prostě odfiltruje, jako kdyby jí vůbec nebylo, zjistí vazbu něčeho předmětného na – nic. Předmětné myšlení je v zásadě schopno mýnit nic, pokud ovšem není. Protože zjištěná vazba se zdá poukazovat přece jenom na něco, zbývá předmětnému myšlení jedno z dvojího: buď vazbu na „nic“ interpretuje subjektivně jako dočasný stav naší neznalosti onoho „něco“, k čemu vazba poukazuje, anebo „objektivně“ jako náhodu. Neboť předmětné myšlení je odedávna spjato s myšlením kauzálním, resp. myšlením kauzality, kauzálního nexu.

Chceme-li tedy učinit první kroky do sféry té skutečnosti (či té stránky skutečnosti), která se vymyká přístupu předmětného myšlení, ale která jím je pouze neprá-

¹¹ Rukou po straně připsáno: „může zůstat!“ – Pozn. red.

vem označena jako „nic“, stačí si vyhlédnout některá z míst, na nichž moderní věda mluví o náhodě nebo kde se pokouší nedostatky svého objasňování překlenout poukazem na nedostatečnost dosavadních poznatků a možnost nových, překvapivých objevů. Jen výjimečně jsou vědci ochotni připustit „nic“ v plném významu toho slova tak, že by s ním chtěli přímo operovat. A přece i k tomu tu a tam dojde, a dokonce na nejnečekanějších místech.

Zůstaneme-li zprvu v oblasti toho, co „jest“ ve smyslu jsoucen, pak předmětné myšlení bude mít nejméně potíží tam, kde „předmětem“ jeho zájmu a zkoumání budou pouhé agregáty a mechanicky vzniklé struktury, a největší potíže mu vzniknou naopak tam, kde bude usilovat o hlubší poznání tzv. pravých jsoucen, tj. jsoucen vnitřně integrovaných v pravé celky. Nejdříve a dodnes nejnápadněji se to ukazuje v případě živých bytostí. „Nic“, jež organizuje obrovskou složitost tzv. životních procesů v těle každého živého jedince, je buď interpretováno jako dosud nepoznané jsoucno (faktor), anebo jako obecná vlastnost běžných jsoucen (jako jsou molekuly, atomy nebo hmota vůbec), jež rovněž do všech detailů dosud neznáme, takže nám tato jejich obecná vlastnost většinou uniká. Platí-li něco podobného pro každého živého tvora jakožto jedince, platí to pochopitelně tím spíš pro vznik a vývoj živých organismů na naší planetě. Předpokladem je všeobecná schopnost hmoty dospět k sebeoživení a za pluralitu vývojových směrů a vůbec za jejich plasticitu odpovídají „náhodné“ mutace a následující přirozený výběr. Zdá se, že biologie musí přímo oplývat skvělými metodami, jak zastřít nebo uklidit stranou všechny případy, kdy souvislosti ukazují na „nic“, jež intervenuje všude tam, kde je život, aniž by bylo možno je vykázat jako nějaké předmětné „něco“.

Člověk je živá bytost a už proto je po této stránce také velkým problémem pro vědu. Daleko větším problémem se stal ovšem proto, že poté, co ztratil své pevné místo v univerzu, přestal mít schopnost si plně uvědomovat svou sourodost se světem živých tvorů a nakonec se odcizil sám sobě jako živoucí bytosti. Ztráta vztahu (pozitivního) ke světu znamená ve svých důsledcích také ztrátu (pozitivního) vztahu k sobě a k člověku vůbec, a ovšem i obráceně ztráta pozitivního vztahu k sobě a k člověku vůbec (plus ztráta pozitivního vztahu k životu) vede nutně ke ztrátě (eventuelně k prohloubení ztráty) vztahu ke světu a de facto ke ztrátě světa jako celku smysluplných souvislostí, v nichž lidský život může být zakotven a k nimž se může vztahovat.

Mohlo by se zdát, že problém jakéhosi „nic“ je naléhavý pouze pro ty obory, které se zabývají neobyčejně složitými formami a strukturami, a navíc strukturami proměnlivými, které však při vši své proměnlivosti musí být ovládnuty nějakým jednotícím řádem. Problému by naproti tomu měly být prosty obory pracující s maximálně jednoduchými jsoucnými, např. atomy, kde řád je dán jistými zákonitostmi (převážně setrvačnostního charakteru), jež nemají s žádnou integritou nic společného. Byl by to však omyl, kdybychom se něčeho takového domýšleli; dostali bychom se do velkého rozporu se skutečností. Především je otázka, zda taková jednoduchá jsoucna jsou opravdu jednoduchá. Zejména však moderní astrofyzika dospívá

84/097

k jistým myšlenkovým extrapolacím (do jisté míry již filosofického charakteru), v nichž se už přímo dotýká tématu „nic“. Tak tomu je např. v úvahách o počátku nebo konci našeho vesmíru, kdy se mluví o tzv. velkém třesku a tzv. velkém krachu. Nemá smysl se tázat, co bylo před velkým třeskem, neboť ve velkém třesku vznikl vesmír i se svým prostoročasem; tak to interpretuje snad většina astrofyziků. Jinak řečeno: celý vesmír (včetně příslušného časoprostoru) vznikl z něčeho čili nelze uvést nic, z čeho by vznikl nebo co by bylo příčinou jeho vzniku (neboť příčina musí předcházet následku, kdežto zde jde o ‚následek‘, jemuž nemohlo nic předcházet).

Oblast toho, co je označováno jako „nic“, je však zčásti velmi vzdálena opravdovému „nic“, a navíc je pravým opakem „nicotnosti“ ve smyslu nevýznamnosti. Do této oblasti není však snadné pronikat; protože její hranice (její vymezení) byly konstituovány naším myšlenkovým přístupem, je zapotřebí nejprve podrobit přezkoumání a revizi právě tento náš myšlenkový přístup, v jehož perspektivě se určité významné složky (prvky) skutečností, resp. celé významné skutečnosti (event. v singuláru!) jeví, jako by byly „ničím“, ačkoli tomu tak není. Mohli bychom si terminologicky pomoci asi takto: jestliže skutečné „nic“ (v plném významu) chápeme jako opak (protivu) jakékoli skutečnosti, pak „něco“ není pojem, jehož rozsah by pokrýval veškerou skutečnost a není tedy opakem „ničeho“. Mezi oblastí „ničeho“ a oblastí „něčeho“ je ještě další oblast skutečnosti, kterou nelze subsumovat pod velmi široký pojem „něčeho“, ale která zdaleka není „ničím“. Jestliže pod „něčím“ budeme rozumět předmětnou skutečnost, pak to, co není „něčím“, ale také nespadá pod „nic“, můžeme chápat jako nepředmětnou skutečnost. Rozdíl mezi předmětnou skutečností a nepředmětnou skutečností musíme předběžně vázat na myšlenkový přístup: to, co se předmětnému myšlenkovému přístupu jeví jako „něco“, je předmětná skutečnost; naproti tomu to, co se témuž myšlenkovému přístupu jeví jako „nic“, může být buď nepřítomností jakékoliv skutečnosti, anebo také skutečnost nepředmětná.

Dokud si věda neosvojí nový myšlenkový přístup a dokud tedy bude zatížena předsudkem, že skutečnost, která nemá předmětný charakter, prostě žádnou skutečností není, nýbrž je pouhou „nicotou“, „ničím“, do té doby bude na filosofii, aby dbala o odhalování tohoto předsudku a o neustávající poukazování k nepředmětné skutečnosti, resp. k nepředmětné stránce jinak též předmětných skutečností jako nejenom „vskutku skutečné“, nýbrž jako k tomu především a v nejvyšší míře skutečnému. Neboť v češtině (a do jisté míry také v němčině) samo slovo skutečnost poukazuje k tomu, co je schopno skutku nebo co vede k skutku. (V němčině jde o význam poněkud posunutý a bohužel do značné míry zanikající v převaze kauzálního myšlení: wirklich ist, was wirkt, přičemž wirken je obvykle chápáno jako kauzální působení a málokdy jako činnost vedoucí k dílu, jak napovídá etymologická souvislost mezi wirken a Werk.)

Vztah mezi předmětnou a nepředmětnou skutečností, resp. stránkou skutečnosti spočívá v tom, že předmětná skutečnost je dílem, skutkem, výsledkem té nepředmětné (vnitřní se zvnějšňuje, nepředmětné se zpředměťňuje, resp. stává se jako předmět uchopitelným).

[Současná politická situace v Evropě a otázka míru (dopis)]

84/099

Milý Jaroslave,

dostal jsem do ruky text teprve včera večer a přečíst jsem jej mohl až dnes dopoledne. Proto nejsem schopen dát na papír rozsáhlejší poznámky – nejspíš tak ještě učiním dodatečně, ale vzhledem k nedobrému stavu nemohu slíbit žádný brzký termín. Proto píšu několik bodů raději hned – ve vší provizornosti a se s ní spojenou rezervou.

1. Opět zjišťuji, že si v mnohém jsme velmi blízko, přinejmenším rámcově (zatím jsme neměli možnost a příležitosti jít do detailů, kde by se pak možná i nějaké podstatnější difference ukázaly).
2. Liším se od Tebe v některých bodech odhadu možností a pravděpodobností příštího vývoje; a za druhé považuji za nezbytně nutné alespoň v hrubých rysech vyznačit politické zásady či linii, která příliš paušálně nese označení „demokratizace“, „demokracie“ atd.
3. S iniciativou souhlasím a zvláště vítám několik formulací zdůrazňujících potřebu myšlenkového, koncepčního vyjasnění, jakož i rozhovorů k tomu cíli nutných.
4. Jenom zcela předběžně k slovníku: pokud by mělo jít o text Ch 77, pak nelze užívat ve zcela negativním smyslu termín „konzervativní“, i když je z kontextu patrné, že jde o označení tendencí, které chtějí konzervovat současný stav rozdělení Evropy (a světa). Ale i bez vazby na Ch 77 (kde mají své domovské místo také konzervativní směry) není zajisté pochyb o tom, že zlepšení politické situace v Evropě (ani ve světě) nelze dosáhnout nějakým vítězstvím radikálů či levých nad konzervativci. Nová Evropa (a svět) musí být pro všechny, jinak k pozitivním změnám prostě nedojde. Demokratizace znamená v tomto případě počítat i s konzervativci jako s plnoprávními občany a Evropany.
5. Role Řecka, Španělska a Portugalska v EHS i v politickém společenství záp. Evropy vypovídá leccos důležitého o perspektivách menších zemí střední a východní Evropy. Hegemonismus velkých zemí (zejména Francie a Německa, Anglie dělá potíže, protože se k tomu nemůže prodat) ztrácí sice nacionální rysy, ale to v nové situaci nic neznamená. Nevěřím také, že by sbližování bloků mohlo nabýt podoby postupného a nekoordinovaného posunu jednotlivých zemí bloku. Soudím, že mnohem větší šanci má (a že je také více žádoucí) paralelní integrace středo- a východoevropských satelitů ještě v rámci bloku. (Tak je možno navázat jak na Masaryka, tak na Dimitrovova.)
6. Souhlasím s argumentací dokazující, že k sjednocení Německa nemůže dojít leč v rámci sjednocení Evropy. Tytéž argumenty však platí pro celou Evropu: pokud tu bude napjatá polarita dvou supervelmocí, které dokonce stále ještě postupují v rozšiřování a konsolidaci svých zájmových sfér, takže svět sám je stále rozdělenější, nemá sjednocení Evropy (na federálním základě) téměř žádnou šanci. Proto odmítám

vydělovat evropskou scénu ze světového rámce. Jedině možné řešení je řešení globální.

84/100

7. Protože to všechno ukazuje na to, že tu jde o výrazně politické myšlení a o politické koncepce, bez nichž se všechno mluvení o míru stává mlácením slámy, nemyslím, že by mohlo být něco vskutku podstatného a nového vysloveno v dokumentu Ch. 77. Nejsem pochopitelně proti nějakému novému dopisu, který by navazoval na dopis do Perugia, ale trvám na tom, že tento rámec nedovolí formulovat „hlubší, ucelenější a programatičtější stanovisko“, neboť v tom právě není žádný konsenzus.
8. Proto navrhuji vedle obligátního dopisu Ch 77 poslat nezávisle na ní příspěvek toho typu, jaký představuje Tvůj „podklad k diskusi“. Nedávno došlo k politováníhodnému precedentu, když bylo vydáno společné prohlášení některých našich a východoněmeckých „nezávislých mírotvůrců“; text byl špatný a politicky nedomyšlený. V záplavě chaotických představ našich západních přátel (přínejmenším většiny) to snad zanikne. Taková věc měla být příležitostí k prvnímu vystoupení iniciativní mírové skupiny. Mohlo by se to napravit textem do Amsterdamu.
9. I když snad nejde o záležitost prvořadě důležitosti, je přece jenom značně naléhavé si uvědomit a rádně také zreflektovat situaci, kdy si supervelmoci navzájem exportují a reexportují mírová hnutí a činí je tak prostředkem ve svém mocenském zápase. Mírové úsilí nezávislých má šanci na skutečný efekt za dvou předpokladů: že se 1) nenechá zneužít tou „druhou“ stranou a 2) že přijde s novými myšlenkami, které budou pro obě strany (rozumí se pro obě supervelmoci) ještě přijatelné, a to jak věcně, tak tím, že neposkytují výhody protivné straně. Žijeme ve světě naprosté hegemonické převahy dvou supervelmocí. Mír nemůže být prosazen proti nim, nýbrž jedině spolu s nimi; a ovšem nemůže být ustaven jako „jejich“ mír, nýbrž jako mír pro všechny – tím však ještě tak i pro ně přijatelně.
10. Dokladem toho, že demokratické přeměny v Evropě nejsou možné bez demokratických přeměn ostatního světa, je především Sov. svaz. Integrace Evropy „od Atlantiku až po Ural“ by znamenala rozdělení SSSR a demokratizace Evropy dokonce strukturálně politické roztržení společností. To je pro jednu z velmocí nejen nepříznivé, nýbrž elementárně nepřijatelné; tudíž nereálné. Zároveň je tím podtržena nezbytnost bližšího vymezení demokratizačního programu (viz bod 2).

Tolik tedy předběžně. Snad se ústně ještě o něčem dalším budeme moci domluvit.

Srdečně

Pha, 11. 12. 84

[Vznik vesmíru, problém kauzality (příprava na filosofický seminář)]

35.

Davies upozorňuje, že existuje alternativa ve výkladu stavu a vývoje vesmíru, která se drží představy, že nevznikl, nýbrž že je věčný. Je to teorie tzv. trvalého stavu (stálého stavu – steady-state-theory), formulovaná Hermannem Bondim, Thomasem Goldem a Fredem Hoylem. Vesmír podle ní trvá věčně a k tepelné smrti nedochází, protože se ustavičně tvoří (z ničeho) nová hmota o velmi nízké entropii. Místo jediného výbuchu na počátku přibývá tedy kontinuálně nebo snad sporadicky v jakýchsi mini-třescích negativní entropie po všechny věky; přibývá tak zároveň potřebné množství hmoty v rozpínajícím se vesmíru, takže průměrná hustota zůstává zachována. Vzdalování galaxií od sebe navzájem je tak kompenzováno tvořením nových galaxií, takže globálně nedochází ke změnám jejich četnosti v daném prostoru. Naproti tomu podle modelu velkého třesku hustota galaxií stále řídne a vesmír se vyvíjí jak ve své struktuře, tak ve svém uspořádání. Hoyle se pokoušel vyložit kontinuální tvoření hmoty postulováním nového typu pole, nosícího (nositele) negativní energie. Pozitivní energie, nezbytná pro vznik nové hmoty, je jaksi vyvažována zvyšováním negativní energie v nějakém jiném systému, než je náš vesmír. Prostor a čas také nevznikly, nýbrž existují odevždy.

36.

Tento model si prý hned získal pozornost a přízeň mnoha vědců pro svou eleganci a jednoduchost. Pokroky v astronomii však tuto myšlenku zpochybnily, zejména když bylo objeveno teoreticky předpověděné reliktní záření (1965). Jako logická možnost však tento model obstál. Zřejmě přednosti, které má model velkého třesku, se prý naproti tomu těší pozornosti a zájmu nábožensky založených lidí (i vědců), neboť model stálého vesmíru připisuje všechno dění ve vesmíru přírodním mechanismům, s nimiž model velkého třesku ovšem nevystačí. Tak alespoň hodnotí obě myšlenky Davies. Zdá se však, že právě v uvedeném ohledu není mezi oběma modely tak propastný rozdíl.

37.

Z filosofického hlediska není rozdílu mezi povahou velkého třesku a povahou nějakých mini-třesků. V obou případech jde o událost vysoce negentropickou, resp. o událost, jejímž důsledkem je vznik buď obrovského jediného soustředění negentropie, anebo opětovné vznikání menších takových soustředění. Pomáhá-li si Hoyle předpokladem jakéhosi jiného světa, jakéhosi antisvěta, v němž je vyvažován vznik každého soustředění hmoty o nízké entropii v našem vesmíru zvyšováním negativní entropie, pak to je postulát, kterým si stejně tak může vypomoci i zastánce velkého třesku. Stačilo by, aby velký třesk, jímž vznikl náš vesmír, byl vyrovnán jakýmsi velkým antitřeskem, jímž by zároveň vznikl antivesmír se vším, co k němu náleží, tj. s antienergií, antihmotou, antigravitací atd. Fluktuace vakua by prostě měly rozkmit zasahující do obou světů. Problémem by tu bylo jen to, proč a za jakých

okolností k takovému jednomu obrovskému rozkmitu (stejně tak jako opakovaných menších rozkmitů) dochází. Opět tu platí otázka Leibnizova: proč vůbec dochází (došlo) k onomu podvojnému třesku/antitřesku, proč spíše netrvá ono „nic“ před rozkmitem?

84/102

(pokračování z č. 84A101)

38.

Co k tomuto problému může říci filosofie? Čím se vůbec vyznačuje filosofický přístup na rozdíl od přístupu fyziky, astrofyziky, vůbec přírodních věd? Filosofie si musí nechat od věd leccos povědět, na co by sama nemohla přijít (leđa náhodou a nepřesným tušením). Ale co si mohou, a dokonce musí nechat přírodovědci povědět od filosofů? Jednou z nejdůležitějších stránek opravdové vědecké práce je vědět přesně, co děláme či co jsme udělali. Vědci ovšem mají právě v tomto bodě jakoby odlišný jazyk. V experimentu se vždycky zjednodušují podmínky natolik, aby vědec měl co možná nejlepší přehled po tom, co od počátku v průběhu pokusu udělal – popisují se podmínky pokusu, užitá preparáty a látky, dodržují se přesně pravidla postupu, tedy metoda práce, atd. Ale experiment se tak dělá ne proto, abychom předem přesně věděli, jak to všechno dopadne, nýbrž zejména proto, abychom postavili skutečnosti (přírodě) jakousi past nebo alespoň otázku, na kterou musí nějak odpovědět. Popis experimentu v nějaké publikaci musí být co nejpřesnější, tak aby každý, kdo si všechny podmínky a celý postup zopakuje přesně podle návodu, došel ke stejným výsledkům. A co je vlastně takový výsledek?

39.

Filosof by řekl, že v experimentu se snaží vědec co možná nejúplněji vědět o všem, co podnikl, aby z výsledku poznal, co udělal, aniž by o tom předem věděl. Ale vědec to vidí jinak: podniká pokus se vši akribií, aby zjistil, co „to“ udělá. Tento dvojí způsob vyjádření je příznačný pro obojí základně odlišný přístup: filosof se táže: co jsme to vlastně udělali?, zatímco vědec se táže: co to udělá? jak se to zachová? co se s tím stane (za přesně vymezených okolností ovšem)? Tady nemůžeme říci, že správný je postup jeden a nesprávný ten druhý. Spíše platí, že správné jsou oba, i když za různých okolností a v různých souvislostech.

40.

Vědec se pokouší maximálně objektivizovat všechno, co je pro uspořádání experimentu podstatné, takže cílem je vyloučit všechno pouze subjektivní. Bez subjektu se ovšem žádný experiment neobejde, ale vědět jde o to, aby na subjektu nezáleželo. Každý druhý vědec může a musí být schopen experiment zopakovat, zreprodukovat jeho výsledky. Pokud se to nezdaří, je experiment považován za pochybný a jeho výsledky za neplatné.

Čas od času ovšem dojde k mimořádné události, totiž že výsledek experimentu nedává smysl nebo že je protismyslný, eventuelně v rozporu s tím, co víme z jiných experimentů. A

pak se vědci pokoušejí revidovat nikoliv už podmínky pokusu, nýbrž svůj pojmový aparát, resp. myšlenkovou interpretaci jak samotného experimentu, tak jeho výsledků. A tady se vědci dostávají do jisté svízelné situace. Musí totiž jakoby vykročit ze svého oboru a postupovat jakoby „nevědecky“, totiž překračovat hranice své odborné kompetence. Vědec, který vymýšlí a formuluje nové myšlenky, hypotézy, teorie apod., se vždycky trochu chová jako diletant, pokud není potřebně erudován ještě v jiné disciplíně, a to ne jenom jiné odborné vědě.

10. 12. 84

84/103

41.

Z toho vyplývá jeden významný rys filosofického přístupu k výsledkům vědeckého výzkumu, které ovšem filosofie musí brát na vědomí a s výhradou kritického posouzení také respektovat. Filosofie nikdy není vázána tím, jak si příslušná věda vymezila svůj problém a své téma, nýbrž vždycky se bude dotazovat po tom, jak dané téma je vkomponováno do širších kontextů. Přitom výraz „širší kontexty“ nesmíme – pokud chceme postupovat filosoficky – chápat jenom ve smyslu extenzivním, tj. ve smyslu odkazu k vnějším souvislostem, jimiž je zvolený předmět zkoumání „objektivně“ spjat s ostatním „světem“ (tj. světem ostatních předmětů). Nicméně poukaz k širším objektivním souvislostem a kontextům je vždy také filosoficky legitimní, i když zdaleka nevyčerpává zásadní filosofické poukazování k celku.

42.

Jestliže určitá vědecká (přírodovědecká) disciplína tematizuje vesmír jako celek (a tím rozumí celek nikoliv momentální, což by ani nedávalo smysl v rámci samotné vědecké disciplíny, vzhledem k povaze předmětu), je v tom už určitý filosofický prvek, či spíše filosofický přístup, který je filosofie oprávněna odhalit a specifikovat. To znamená v první řadě, že „celek“ vesmíru v pochopení oné vědecké disciplíny (v našem případě astrofyzikální kosmologie) je rozpoznán a demonstrován jako celek jenom zdánlivý, a tudíž falešný, jako celek redukovaný, a tudíž ochuzený. Filosofie se ovšem nutně musí tázat, proč a na jakém základě k takovému ochuzení, k takové redukci došlo, a musí tedy podrobit analýze sám myšlenkový, pojmový aparát příslušné vědy. Tak se ukazuje, že poukaz k širšímu kontextu neznamena pro filosofii jenom překračování vnějších hranic, jež si vědecká disciplína při tematizaci svého zkoumání určila, nýbrž také a především překračování mezí, jimiž je její vědecký přístup vázán (z těch či oněch důvodů) a jichž si vědečtí pracovníci buď vůbec nejsou vědomi, anebo jichž si jsou vědomi mimo rámec své odborné kompetence.

43.

Ve svých důsledcích to znamená, že filosofie se bude přednostně orientovat na ty kontexty a ty problémy, které věda vyloučila z oblasti svého zájmu, a potom na ty, o nichž věda buď nemá ani ponětí, anebo jichž si je vědoma v podobě neprověřených a nezdůvodněných „předsudků“, tj. které buď vůbec netematizovala, anebo které tematizovala diletantsky.

Můžeme se hned tázat, zda takový filosofický přístup může a bude mít nějaký vliv na další rozvoj příslušné vědecké disciplíny, anebo zda to je jenom jakýsi efemérní komentář, který se bude muset měnit s každým dalším krokem vědeckého poznávání, které jinak oním komentářem zůstane zásadně neovlivněno. Mnoho vědců se sice domnívá, že filosofie opravdu představuje ve vztahu k vědě jen jakýsi epifenomén, který na samotnou vědu nemá žádný, dokonce ani sekundární, zpětný vliv. Ale to náleží pochopitelně jen k oněm četným vědeckým předsudkům, jichž najdeme v každé vědě velký počet. Jak precizní systematický výklad, tak nespočetné historické příklady svědčí o tom, že rozhodující kroky vědeckého poznávání jsou přímo spjaty se změnami celkového přístupu, a tedy změnami filosofické povahy.

16. 12. 84

84/104

44.

Co to znamená v našem případě? Astrofyzikální kosmologie vymezuje, jak jsme viděli, předmět svého zkoumání tak, že např. otázka, co tu bylo předtím, než vznikl vesmír, nebo co tu je mimo rámec vesmíru, v němž žijeme, postrádá smysl, tj. je nesmyslná. Proto je pochopitelné, že filosofie registruje a hned dešifruje významný signál: tam, kde odborná disciplína neodkazuje téma či otázku prostě jenom do sféry zájmu a kompetence jiné vědecké disciplíny, nýbrž trvá na tom, že otázka nemá smysl a že téma je nelegitimní, znamená to pro filosofii, že se tu pravděpodobně dostává nebo alespoň může dostat právě ke „své věci“, ke svému, tj. vskutku filosofickému tématu.

45.

Jedním z nejzávažnějších důvodů, proč vědecká kosmologie trvá na nesmyslnosti zmíněné otázky, je její pojetí času (a časovosti) a její pojetí kauzality. Jestliže vesmír vznikl ve velkém třesku a jestliže zároveň s ním vznikl také prostoročas, nemá smysl se dotazovat po příčině tohoto jeho vzniku, neboť o vztahu příčina – následek nemůže být řeč tam, kde není žádný časoprostor, a tedy ani žádné vedle sebe či za sebou. To je opět signálem pro filosofii, že se tu může dostat ke své vlastní věci, když podrobí analýze a kritice ono pojetí času a kauzality, které si vědci uvědomují jen zcela a které nemohou v rámci svých odborných disciplín podrobit legitimnímu věcnému přezkoumání, neboť jim k tomu chybějí potřebné odborné myšlenkové prostředky. Pokud se do tohoto úkolu přece jenom pustí, dopouštějí se uprostřed svého vědeckého postupu provinění závažného diletantismu.

46.

Pojetí kauzality bylo v dějinách filosofie podrobno už mnohokrát nejen ostré kritice, ale dokonce radikálnímu odmítnutí. Do dějin českého myšlení se tato polemika zapsala dost významně, když se Masaryk pokusil ulomit hrot jedné z nejpronikavějších kritik pojetí kauzality, totiž Humově kritice, poukazem na argumentaci z počtu pravděpodobnosti. Protože naším cílem není vyčerpávající analýza a kritika pojetí kauzálních relací, zůstaneme

u jediné jeho stránky, která nás může poměrně snadno a rychle přivést k problematice, která je pro náš cíl zvláště významná.

47.

Kauzální myšlení může mít vcelku dvojí podobu. Buď má povahu heuristického schématu předpokládajícího, že ve skutečnosti mimo jiné existují také kauzální vztahy a že vědecké poznání se může a musí orientovat právě jenom na ně, chce-li dosáhnout nějakých výsledků, anebo povahu dogmatického tvrzení, že veškeré skutečné dění je kauzální povahy, tj. je jednoznačně něčím způsobeno a zase samo jednoznačně něco působí. V prvním případě mluvíme o prostém determinismu, v druhém případě o pankauzalismu či pandeterminismu, univerzálním determinismu.

48.

Nemá-li mít pankauzalismus – kterým začneme – jen čistě ideologický charakter, musí být aplikovatelný v jednotlivých případech a v jejich konkrétních souvislos-

84/105

tech. Proti této formulaci lze vznést filosofické, nikoliv však vědecké námitky, neboť to právě náleží k podstatě vědeckého přístupu a metodického postupu, že své obecné poučky a zákony vždy aplikuje na konkrétní případy a tak je ověřuje (verifikuje). Pokusme se nyní o transpozici kauzalistické hypotézy či teorie do problematiky vztahu možnosti a aktuální skutečnosti.

49.

Na pozicích pankauzalismu lze o možnostech mluvit pouze v tom smyslu, že v každém konkrétním případě je k dispozici jen jedna jediná možnost. Tato jediná možnost je dána skutečnostmi, které jsou relevantní pro daný případ. Tak kupříkladu je-li dána skutečnost více méně uzavřeného prostoru a je-li v tomto prostoru dána směs nějakého hořlavého plynu, např. butanu, s potřebným množstvím vzduchu, event. kyslíku, a je-li dána možnost vzniku jiskry, pak touto možností je zároveň dána možnost výbuchu a skutečnou jiskrou je vyvolán, tj. kauzálně způsoben, skutečný výbuch. Není-li za jinak stejných okolností k dispozici jiskra, není dána ani možnost výbuchu, stejně tak jako není-li dána potřebná třaskavá směs plynů nebo uzavřená prostora. Každá z nezbytných podmínek jak možnosti, tak uskutečnění výbuchu však je sama zase podobným způsobem determinována ze vzdálenější minulosti. Jiskra může zapůsobit jenom tam, kde byla možnost jiskry; a tato možnost je dána třeba jiskřícím vypínačem na zdi. Skutečnost jiskry je pak dána příchodem, který si v temné místnosti chce rozsvítit a otočí vypínačem. A podobně bychom mohli jít zpět do minulosti i ostatními směry.

50.

Realizace výbuchu jakožto jediné možnosti, dané určitou sérií příčin relevantních pro vznik výbuchu, může ovšem narazit na překážku či na více překážek. Tak například podmínka relativně uzavřené prostory může být sice splněna, ale prostora může být příliš velká a hořlavý plyn může unikat příliš krátkou dobu, takže ve chvíli zajiskření není ještě připravena třaskavá směs v potřebném poměru. Nebo třaskavá směs i místnost může být v pořádku, ale v důsledku poruchy může být v tu chvíli elektrické vedení bez proudu. Nebo hořlavý plyn uniká sice dostatečně dlouho a místnost je dostatečně malá, aby byla naplněna potřebným množstvím, leč okna zůstala otevřena a průvan stále ředí směs, takže nedosahuje složení nezbytného k výbuchu. Naproti tomu přesto, že byla přerušena dodávka proudu, může být výbuch vyvolán škrtnutím zápalky, když si přichozí chtěl posvítit alespoň zapálenou svíčkou. Pankauzalismus bude ovšem tvrdit, že každý z uvedených případů představoval jedinou možnost, totiž tu, která skutečně nastala. Nemůžeme mluvit o žádné překážce zabraňující tomu, aby se nějaká možnost uskutečnila, neboť v důsledku existence překážky tu byla dána nemožnost výbuchu, stejně tak jako dříve byla dána jeho možnost.

51.

Ukazuje se, že aplikace pankauzalistické interpretace na konkrétní případy je vysoce problematická, protože vždycky dojdeme k situaci, kdy z příčin nemůžeme s dostatečnou jistotou usuzovat na následky; obvykle to zastánci pankauzalismu

84/106

vysvětlují našim neúplným poznáním příčin. To však znamená, že pankauzalismus se vlastně nemůže prosadit a udržet jako teorie, dokonce ani jako heuristická hypotéza, ale že slouží jako světonázorová ucpávka všech mezer skutečného vědeckého poznání. Prokázat lze jen určité kauzální řetězy, determinované posloupnosti, ale jejich kauzální vazbu na jiné takové posloupnosti buď prokázat vůbec nelze, anebo jen okrajově, takže o skutečném kauzálním objasnění vcelku nelze mluvit. (Např. vznik a vývoj života na Zemi byl nepochybně nějak okrajově ovlivňován ostatními planetami, a dokonce celou Galaxií a jinými galaxiemi atd., neboť přinejmenším gravitační působení a vliv zdálky přicházejícího záření nelze prostě pominout; nicméně ke kauzálnímu vysvětlení vzniku a dalšího rozvoje života to má ještě nesmírně daleko.)

52.

Sledujme tedy myšlenku ‚možnosti‘ v uvedeném omezení na konkrétní jednotlivou kauzální posloupnost. V takovém případě už má smysl mluvit o tom, že kauzalita se prosazuje v analogických případech analogickým způsobem, přičemž ona analogie se musí týkat nejenom určitých počátečních kauzálních dispozic uvnitř (v rámci) kauzální posloupnosti, ale také vnějších podmínek a okolností, tedy širšího kontextu. (Někdy tyto okolnosti považujeme za tak samozřejmé, že nám uniká jejich základní důležitost – dnes například víme, jak významnou roli hraje třeba teplota nebo tlak při fyzikálních procesech uvnitř hvězd apod.)

53.

Nyní je ještě třeba přistoupit k rozlišení dvojího základního typu kauzality, který bývá obvykle směřován a zaměřován. První typ byl již starými mysliteli vystižen ve formuli „*causa aequat effectum*“. Tím se nemělo tvrdit, že mezi příčinou a následkem není žádný rozdíl, nýbrž že následek odpovídá příčině, tj. že v následku nemůže být víc, než bylo v příčině, ale ani méně, než bylo v příčině. Kauzalita se tedy týkala toho, co při vyvolání následku příčinou zůstávalo nezměněno, co zůstalo zachováno (např. úhrnné množství hmoty při chemických reakcích, celkové množství energie při interakcích tzv. elementárních částic atd.). Kauzalita se tedy v tomto pojetí týká toho, co se uprostřed změn nikterak nemění. Nepochybně má každé (nebo téměř každé) dění určitou setrvačností složku: planeta obíhá kolem své hvězdy způsobem, v němž něco zůstává beze změny; a to pak lze formulovat třeba fyzikální rovnicí, vyjadřující vztah mezi časem, momentální polohou planety, její rychlostí a momentálním směrem jejího pohybu atd. V tomto pojetí vlastně vůbec nejde o nějaké „působení“, nýbrž daleko spíše o jeho opak, o „nepůsobení“. V základě tkví jakási trivialita: počáteční úhrn energie není příčinou konečného úhrnu, nýbrž prostě nevstupuje do procesu, do změny, ale zůstává stále stejný. Kauzalita se tu netýká skutečných proměn, nýbrž toho, co uprostřed změn zůstává stále stejné.

54.

A pak tu je druhý typ kauzality, který naopak chce postihnout to, co se mění.

16.–17. 12. 84

84/107

A právě tomu chceme věnovat svůj hlavní zájem. Zůstaňme na chvíli u zjednodušeného příkladu, spjatého v závěrečné fázi s výbuchem. Předpokládejme dobře uzavřený prostor (třeba nádobu), uvnitř plyn a měřicí přístroje. Postupně zjistíme, jaké závislosti panují mezi objemem plynu, jeho tlakem a jeho teplotou. Je-li objem konstantní (je dán nádobou), pak zvýšením teploty je způsobeno zvýšení tlaku. Růst teploty však také naopak může být vyvolán zmenšením objemu a zvýšením tlaku. Podobně při stejném tlaku můžeme zvýšením teploty zvětšit objem plynu, anebo naopak zmenšením objemu plynu zvýšit tlak, a tím teplotu (závislost nepřímá). Tady se ukazuje, že to, co se v jednom případě jeví jako příčina, může být jindy následkem a obráceně.

55.

Mnohem důležitější je však otázka, která souvisí s myšlenkou tzv. možností. Na rozdíl od laboratorních podmínek, kde se pokoušíme vytvořit natolik stabilní podmínky, abychom mohli sledovat závislosti mezi veličinami v co možná nejzjednodušenější podobě, je ve skutečnosti vždycky nahromaděno vedle sebe množství potenciálních příčin i jejich možných následků, z nichž se pak uskuteční jen některé. Připustíme-li, že kauzální nexus nemůže obsáhnout univerzum vcelku, nýbrž že představuje jakási vlákna či řetězy příčin a následků, jež jsou kauzálně ovládaný uvnitř, ale jejichž vnější vztahy a interakce nejsou ve

svém celku koordinovány, a tedy integrovány do nějakých větších kauzálních komplexů. Příklad: přirozeně navětralá a narušená omítka se v jednu chvíli uvolní a padá dolů na chodník. Muž jde ráno do práce. Spadlá omítka podle okolností může být buď příčinou znečištění chodníku, mužova leknutí, anebo dokonce jeho smrti. Existuje tu zajisté hned několik kauzálních řetězců, kde příčiny vyvolávají následky, jež se hned stávají příčinami dalších následků. Neplatí však, že tu jde o nějakou koordinaci těchto řetězců, která by jednoznačně vedla k tomu či onomu z možných následků. Smrt muže nebyla obsažena v příčinách, které vedly k pádu omítky; a pád omítky nebyl obsažen v příčinách, které vedly muže k tomu, aby právě v tu nezbytnou krátkou chvíli, kdy omítka spadne, šel po chodníku právě tak, aby byl zasažen.

56.

Musíme si proto nyní postavit otázku základní důležitosti: abychom mohli o něčem mluvit jako o následku vyvolaném několika nebo mnoha příčinami, musíme předpokládat, že buď je tento následek jenom nahodilou skrumáží či propletencem následků různých příčin, spadajících do různých a na sobě převážně (a centrálně) nezávislých kauzálních řetězců, anebo musíme předpokládat nějaký integrující faktor, garantující jednotu onoho následku, který byl de facto vyvolán celou řadou na sobě nezávislých příčin. Jestliže se nechceme vracet k odmítnutému pankauzalizmu v nějaké jenom formálně vylepšené podobě, pak nemůžeme přiřazovat tento integrující faktor k oněm příčinám, které našemu následku předcházely a kterými byl vyvolán, a to ani tak, že bychom jej s nimi ztotožnili tak, že bychom integritu předpokládali už u samotného výběru příčin, avšak ani tak, že bychom jej postulovali jako samostatnou, byť řídicí příčinu. Zbývá tedy onu integrující schopnost připisovat samotnému následku.

17. 12. 84

[Myšlenka kauzality a její kritika (příprava na filosofický seminář)]

84/108

ad: KAUZALITA

- 01 Myšlenka kauzality je po jedné stránce zakotvena v jisté zkušenosti, ale po druhé stránce představuje určitý myšlenkový koncept. Zkušenost nám dává něco v podstatě prostého: mezi časově odlehlými stavy nějaké skutečnosti (např. situace nebo jistého dění, např. procesu) existuje souvislost takového druhu, že máme přesvědčivý dojem působení předchozího stavu na stav následující, ba víc: předcházející stav vyvolává stav následující, nepůsobení na tento následující stav, ale způsobuje ho.
- 02 Vztah mezi časově dřívějším stavem a mezi časově následným stavem, jak nám jej podává zkušenost, je ovšem vždycky mnohem složitější a také nepřehlednější. Proto je myslitel veden a přímo nucen k tomu, aby nedůležitých okolností nedbal a soustředil se na samu podstatu tzv. kauzálního vztahu: to konkrétně znamená, že v dřívějším, časově předcházejícím stavu je vyhledána právě ta složka, která může být označena jako

působící, určující, determinující, a na druhé straně ve stavu následujícím je vyhledána zase ta složka, která je onou první způsobena, určena, determinována.

- 03 Tak se ukazuje, že vztah mezi příčinou a následkem nám není zprostředkován pouhou zkušeností, ale že tato zkušenost musí být docela určitým způsobem myšlenkově zpracována – především zjednodušena: z toho všeho, co nám zkušenost podává, musí být vybráno to podstatné a ostatní musí být odsunuto stranou a do pozadí. Tuto okolnost musíme dobře podržet v paměti, neboť způsob selekce nemusí být vždy korektní a legitimní, a proto musí být jak všeobecně, tak v konkrétních případech podrobován přezkoumání a eventuelním korekturám.
- 04 Pro samo pojetí kauzality je důležitá ještě jiná zkušenost, totiž že svým rozhodnutím a svými činy můžeme vstoupit do kauzálních vztahů kolem sebe a že můžeme vyvolat následky, které by jinak v dané situaci bez našeho zásahu nenastaly, anebo že naopak můžeme zabránit příčinám, které by bez nás vedly k určitým následkům, aby takovým způsobem působily. Bez tohoto osobního vztahu ke kauzálním souvislostem by naše základní zkušenost s kauzalitou byla nepochybně jiná a jiné by bylo jistě i naše pojetí, pochopení kauzality.
- 05 Někteří myslitelé vyvozují z oné spjatosti kauzálních souvislostí s naším možným nebo skutečným vstupem do kauzálních řetězců základní a neodmyslitelnou antropomorfičnost našich představ i zkušeností týkajících se kauzality. Odmítají mluvit o tom, že něco působí a něco jiného je působeno, a omezují se na konstatování, že obvykle po jevu A následuje jev B (např. Hume). Jestliže ze zkušenosti víme, že po dni následuje vždycky noc, neznamená to, že den je příčinou noci. Jsme na to jen zvyklí, ale nevíme, proč by se nemohlo stát, že po dni noc nenadejde. (Tady necháme stranou nahlédnutí, že Země se otáčí kolem své osy, což je teorie, a nikoliv zkušenost.)
- 06 Matematický popis např. oběhu planet kolem Slunce apod. (tzv. Keplerovy zákony) není příčinným výkladem: popisuje pohyb planet, ale nechává stranou, proč se pohybují tak, a ne jinak. Podle některých je ideálem co nejpřesnější popis, který se však vyhýbá příčinným výkladům. Naproti tomu takový Démokritos

84/109

prý říkal, „že by chtěl raději nalézt jeden příčinný výklad, než aby se mu dostalo království Peršanů“ (podle Eusebia – zl. B 118). Ovšem za příčinu uznával leccos: např. říkal, že „rozdíly atomů jsou příčinou ostatních věcí“ (podle Aristotela, zl. A 6, z *Met.*).

- 07 Příčinnou souvislost je nutno prokázat, tj. je třeba ji buď přímo pozorovat, nebo na ni s jistotou usuzovat. Všude tam, kde dochází k pouhé kvantifikaci, jde o postihování pravidelnosti či kontinuální změny, ale to je jen funkční stránka dějů, nikoliv kauzalita. Problémem tu je zejména nutnost určité pravidelnosti nebo nutnost toho, že kontinuální změna probíhá právě tak, jak probíhá. Až dosud jsme vždycky zažili, že po dni přišla noc; ale z čeho smíme usuzovat, že noc přichází opravdu s nutností a že tomu nemůže být jinak?

- 08 Všechny tyto nesnáze vedly k tomu, že o nutnosti bylo možno pochybovat všude tam, kde příčina se význačnou měrou lišila od účinku. Naproti tomu jsme si uvykli předpokládat, že nutnost je všude tam, kde mezi příčinou a účinkem je pouze jevový rozdíl, kdežto v hloubce, v „podstatě“ je mezi nimi jednota, ba přímo rovnost, identita. Odtud starý výměr, že „*causa aequat effectum*“. Abychom mohli prohlásit, že příčina A a následek B spolu jednoznačně a nutně souvisí, takže můžeme s jistotou A považovat za příčinu B a naopak B za následek A, musí platit, že mezi A a B je rovnost, že A se rovná B, tj. že v následku není nic, co by nebylo už předtím v příčině.
- 09 Už tento předpoklad je vysoce problematický, neboť zkušenost nám říká, že to, co běžně považujeme za následek nějaké příčiny, bývá velmi často buď mnohem mohutnější, anebo zase mnohem nepatrnější než sama příčina. Tato zkušenost vešla v obecné povědomí již velmi dávno. Např. apoštol Jakub ve své epištole říká, že jazyk je sice malý oud, ale veliké věci provodí (*Jak. 3,5*); a na druhé straně staří Římané znali přísloví: *perturbant montes, nascitur ridicula mus*.¹² Přihlédneme-li ke konkrétním případům, zjistíme vždycky, že v následku je jednak méně, jednak více než v příčině.
- 10 Proto vztah mezi příčinou a následkem je třeba jaksi „idealizovat“, vypreparovat z konkrétních souvislostí. Kauzalita však potom vlastně znamená, že v onom ději, kterým příčina vešla v následek, ježž způsobila, se vlastně nic nestalo. Všechno to, co se změnilo, je vedlejší; kauzalita může být spolehlivě nalezena jen v tom podstatném, a právě v tom podstatném se nic nestalo. To je zřejmý doklad tzv. substančního myšlení nebo substančního modelu. Podstata čili substance je to, co se nemění, co stojí pod proměnlivým povrchem. A kauzalita se týká právě toho podstatného, tedy toho, co se nemění. Kauzální působení tak vlastně přestává být působením a stává se setrvačností. Odtud onen v minulých několika staletích rostoucí důraz na setrvačnosti a tzv. zákony zachování, jež byly v nejnovější době rozšířeny až do absurdních (na první pohled) souvislostí.
- 11 To je však ve skutečnosti jen druhá strana téže mince, jíž je odvrát od původní myšlenky kauzality. Matematicky vyjádřitelné souvislosti na jedné straně, setrvačnosti a neproměnnost na straně druhé: škrtnuto je působení, vyvolání následků (tedy popření, zrušení naší základní zkušenosti).

28. 12. 84

¹² Správně: *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus* (Horatius, *Umění básnické, Listy 2,3,139*), tj. „Hory k porodu se strojí, zrodí se směšná myš“. – Pozn. red.