P A R A F

(PARalelní Akta Filozofie)

čís. 4

1986

---

adresa redakce: dr. Václav Benda, Karlovo náměstí 18, Praha 2

příspěvky nezasílejte poštou

o b s a h

ČLÁNKY/STUDIE

Jindřich Chalupecký: Potřeba bdělosti 4
XY: Gnostické dědictví 21
Zdeněk Neubauer: Filozofie víry 29

PŘEKLADY/KOMENTÁŘE

Paul Ricoeur v Praze 46
Tomasz Wenclawski: Několik libovolných úvah na téma teorie času (předložil Daniel Kroupa) 56
Ivan M. Havel: O jednom metaforickém pohledu na svět 71

RECENZE/ANOTACE/POLEMIKA

Bohumír Janát: Na cestách velkého exodu 107
Erazim Kohák: O čase výchovy 113

ČLÁNKY / STUDIE

Jindřich Chalupecký
POTŘEBA BDĚLOSTI

Jeden z velkých filozofů naší doby, Gabriel Marcel, měl roku 1968 v Praze a ve Vídni přednášku, která pak vyšla pod názvem Filozofický testament. Mluví v ní o tom, co má být dnes hlavním úkolem filozofovým: je to "úloha bdícího". Nesnadná úloha, zajisté, a která zahrnuje především neúnavný boj proti spánku, který na úrovni ducha může nabýt velmi rozmanitých forem spánku zvyku, předsudku, dogmatismu, spánku, který na příklad by mohl otupit až tak daleko,že by nás mohl učinit necitelnými k nespravedlnosti tam, kde se nedotýká přímo nás samotných nebo těch, s kterými se více méně ztotožňujeme.

Vzpomenul jsem si na ta slova, když se mi dostala náhodou do rukou polemika Ivana Svitáka (Devátá vlna, Proměny 22/4 (1985)) proti úvaze Václava Havla Politika a svědomí (Svědectví 72).

Jedním z běžných současných myšlenkových schémat je protiklad socialismu a kapitalismu. Havel se nad ním zamýšlí:

Anebo otázka po socialismu a kapitalismu! Přiznám se, že při ní mívám pocit, jako by ke mně doléhala z hlubin minulého století. Zdá se mi, že už dávno nejde o tyhle veskrze ideologie a mnohonásobně sémanticky znejasněné kategorie, ale o otázku docela jinou, hlubší a všech stejně se dotýkající, totiž otázku, zda se podaří opět nějakým způsobem rekonstituovat přirozený svět jako pravý terén politiky, rehabilitovat osobní zkušenost člověka jako výchozí míru věcí, nadřadit mravnost politice a odpovědnost účelu, dát opět smysl lidské pospolitosti a obsah lidské řeči, učinit ohniskem společenského dění svéprávné, integrální a důstojné lidské "já", ručící samo za sebe, protože vztažené k něčemu nad sebou a schopné obětovat něco nebo v krajním případě vše ze svého všedně prosperujícího privátního života - této "vlády dne", jak říkával Jan Patočka - tomu, aby život měl smysl. Zda nás při tomto velice skromném a zároveň vždy znovu světo-

dějném zápase se samopohybem neosobní moci náhoda našeho bydliště nutí konfrontovat se se západním manažérem nebo s východním byrokratem - to přece opravdu není tak důležité!

Je potřeba si takové otázky klást. Intelektuálové a umělci mezi válkami ve své rozhodné části podléhali zjednodušenému schématu protikladnosti socialismu a kapitalismu a věřili v socialismus jako v příslib vykoupení ze zla moderního světa. Dnes jsme v nebezpečí schématu opačného: socialismus, alespoň v podobě, které nabyl v Sovětském svazu, je "říší zla". Pro sovětské ideology zase zůstává "říší zla" svět kapitalismu. Je to jednoduché, ale není především třeba zachovávat tu bdělost, která by se vyvarovala dogmatismů "levých" i "pravých" - jak se o to pokouší právě Václav Havel?

Má proto své kritiky. Ivan Sviták vyjadřuje naprostý nesouhlas s uvažováním, které by chtělo opustit toto myšlení o prostém protikladu socialismu a kapitalismu jako "překonanou ideologickou kategorii" a ptát se po celém osudu moderního světa. Jisté je, že v dějinách tohoto moderního světa hraje osudnou roli konflikt mezi socialistickým Východem a kapitalistickým Západem. Běžně se vyjadřuje tím, že podle západního pojetí neplatí na Východě "lidská práva" a že zase podle východního pojetí propadá Západ mravnímu i hospodářskému chaosu - nezaměstnanosti, zločinnosti, narkomanii, sexuální nevázanosti. Podle toho je tedy evropská civilizace na Východě i na Západě, každá svým způsobem a obě stejně nebezpečně, ohrožena poklesem do barbarství. Obě strany přitom mluví jinou řečí. Nemohou se domluvit; nemají o čem. Snad by bylo dobře zeptat se proto znovu, oč vlastně jde.

1

Především: "lidská práva". Sviták soudí, že "jedinečná osobnost, ústavní svobody, lidská práva, (...) prostě otevřená společnost se vším všudy" stojí "na světských hodnotách renesance". Ale už pojmu "renesance", implikujícího představu "temného středověku" a následného "znovuzrození" civilizace starověké, se musí používat velmi kriticky. Sklonek prvního tisíciletí byl pro Západní Evropu vskutku temný a málo chybělo k jejímu zániku. Ale od počátku druhého tisíciletí je tato Západní Evropa dějištěm mocného životního vzepětí; může-li se kdy mluvit o "otevřené

společnosti", bylo to právě tehdy. "La Grande clarté du Moyen-Age" nazval právem jednu svou knihu Maurice Cohan. Čím západoevropská civilizace trpěla, byla nejvíc manichejsko-augustinská představa o lidském světě jako o bojišti Dobra a Zla; odtud vznikly schizofrenické nenávisti, které dávaly této civilizaci násilnický charakter, jaký jiné civilizace neznaly. Na rozdíl od této latinsko-germánské civilizace zůstala civilizace řecko-byzantská před těmito tendencemi uchráněna. Tady už začíná rozdílnost východní a západní Evropy.

Italská renesance se nevracela k antickému myšlení o nic víc než filozofové i umělci předcházejících evropských století, ale zato byla jako předtím tolikeré proudy v té středověké Evropě (od Okcitánců až k Jeanu de Meungovi) skeptická vůči představě o ďábelskosti světa; reformace, opět v rozporu se svým pojmenováním, prosazovala dál a dál svou představu, že úkolem křesťanství je boj se Satanem - dřív jej ztělesňovali kacíři, muslimové a židé, teď papeženci. Už pro husity se stát a jeho hmotná moc měly stát mocenským aparátem k potlačení a zničení světské špatnosti a to byl především program Žižkových vojsk. Ale mimo tento násilnický proud setrvával v dějinách západní Evropy proud jiného křesťanství. Jeho začátek je nejspíše v tolerantní společnosti okcitánské, jistě pak v hnutí "evangelického života" valdenských, bekyň a bekyní, pokračuje dál v pozdějších sektách západoevropských mnoha jmen a názorových odstínů. Jednota bratrská byla z nich první. Nechtěly reformovat církev, nechtěly vůbec žádnou církev v klasickém západním pojetí jako aparát moci a, důsledně pacifistické, nabojovaly ani proti lidem odlišných názorů. Jejich náboženství nebylo formální, nýbrž prožívané, opírající se o vlastní specifickou zkušenost. Tím více byli pronásledováni.

Proto se také vypravovali do Severní Ameriky. Byli to oni, kdo vytvořili to, čím se severoamerická mentalita liší od evropské. Odtud a ve spojení s novými myšlenkami osvícenství, které ostatně zde nenabývaly protináboženského ostří,(a daleko tedy nikoli z renesančního cítění) vznikala také myšlenka "lidských práv". "Všichni lidé jsou stvořeni jako sobě rovní; jejich Stvořitel je obdařil jistými nezcizitelnými právy, k nimž patří život, svoboda a hledání štěstí," formulovalo to Prohlášení nezávislosti 1776. Bylo to ve smyslu tohoto Prohlášení, když roku 1786 prosadil ve

Virginii Thomas Jefferson zákon, podle kterého vláda nesmí zasahovat do náboženských věcí, ty jsou ponechány svědomí jednotlivců.

Slova severoamerického Prohlášení opakuje o třináct let později Deklarace lidských a občanských práv v revoluční Francii. Francie byla sice pravlastí osvícenství, ale chyběla tu ono náboženské pozadí, vlastní Severní Americe. Násilnické opět heslo "svobodu nebo smrt" vedlo k jakobínskému teroru a naposled k napoleonské diktatuře. K severoamerickému Prohlášení by se byli mohli přihlásit Čeští bratří, jakobínský teror byl v duchu husitství.

2

Docela jinak se vyvíjela civilizace východoevropská. Počátky východoevropské civilizace jsou v zemědělské kultuře močálovité země kdesi na středním Dněpru, počátky civilizace západoevropské v městské a velkoměstské kultuře helenistické. V základech civilizace západoevropské byla ona manichejsko-augustinská představa o světě jako místě nesmiřitelného boje mezi Dobrem a Zlem a přesvědčení, že Bůh předurčil jedny lidi k zatracení a jiné ke spáse. Na Východě Augustin zůstal málo znám a bez vlivu. Zato mezi náboženskými klasiky byli tu Otcové kappadočtí, Basilius Veliký, Řehoř Nazianský a Řehoř Nysský. Ti byli kosmickými optimisty; příroda je nevinná; hřích kazí její krásu, ale dobrý Bůh nemohl nikoho navždy zavrhnout. I Ďábel bude posléze spasen. Kyjevská Rus tíhla k Západu a moskevská Rus po pádu Konstantinopole se nemohla už o Byzanc opírat. Přesto se v její duchovní podobě zachovalo byzantské myšlení a proto nedošlo tam k tak vytrvalým a ukrutným náboženským zápasům. Bylo tam vždy daleko více lásky.

Zato byla tato východoevropská civilizace formována dějinnou zkušeností neustálé ohroženosti. Na svých nekonečných rovinách byla vydána vpádům daleko více než která jiná. (I starověká civilizace mezopotámská v obdobném geografickém položení byla na tom lépe, a přece zahynula.) Ve třináctém století byla téměř zničena Turko-Mongoly; od čtrnáctého do sedmnáctého století stála vůči nebezpečí, jímž byla litevská a polská okupace Ukrajiny; Napoleon se dostal až do Moskvy a Hitlerovi generálové před ni.

Proto se tato civilizace tak nedůvěřivě uzavřela do sebe, proto se neustále snažila získávat další území a odsunout od sebe případného útočníka a proto ten centralismus: udržet vnitřní pořádek a klid, třeba i za cenu zastavení vývoje. Oproti "otevřené", totiž individualistické společnosti severoamerické se tu ustálila "uzavřená" společnost tuhého kolektivismu.

3

V tom spočívá problematika Východu a Západu, docházející svých extrémních podob v sovětském zřízení ruském a liberalismu severoamerickém. Až do dvacátého století o sobě Rusko a Severní Amerika ani nemusely vědět. V době mezikontinentálních komunikací a mezikontinentálních střel je tomu jinak. Znát to bylo v Rusku už v devatenáctém století na rozporu "slevjanofilů" a "západníků". Obě ty civilizace se dostaly do kontaktu a nemohouce se navzájem zničit, leda obě pospolu, měly by nějak žít pohromadě. Severoameričané chtějí prosadit svá "lidská práva". Ale jak jim mají rozumět ve Východní Evropě, kde nemají tato práva žádnou tradici? Sovětští státníci jednají pořád ze své pozice centralismu a mocenské rozpínavosti. Ale jak tomu mají rozumět Američané, kteří nikdy neprožili takové trvalé ohrožení jako Rusové? Diagog mezi Západem a Východem je zatím dialogem hluchoněmých.

4

Ani západoevropský a americký racionalismus není shodný s racionalismem východoevropským, ruským. Západní racionalismus vznikal dlouho, přitom se vyrovnával s trvajícími tradicemi, rozhojňoval je i rozvracel. Vyvrcholil v osvícenství. To na jedné straně rostlo v lůně protestanství a katolictví, na druhé straně nechávalo se provokovat právě těmito tradicemi k ateismu a materialismu. V rámci tohoto názoru osvícencům případalo náboženství pověrou a umění lhaním. Ale zároveň týž racionalismus vzbuzoval nutně otázky: a co poezie? a co citovost? a co zbožnost? Byl to osvícenský racionalismus, který zplodil romantismus a jeho soustředěním k mimoracionálnímu.

Havel tedy uvádí otázku fenomenologů po "přirozeném světě". Původ fenomenologie, filozofie Husserlova, je striktně racionalistický. Otázka po "přirozeném světě" dostala se do obzoru

fenomenologie teprve dodatečně. Připomenul ji Heidegger; Husserl se pak snažil se s ní také vyrovnat. Husserl zůstával racionalistou a filozofie měla pro něho být "přísnou vědou". Heidegger naproti tomu pokračoval v romantické tradici; právě skutečnost poezie a zbožnosti ho uváděly ve filozofii nejdál. Výpověď filozofa tu přechází ve výpověď básníka.

Počátek této romantické tradice je u Jeana-Jacqua Rousseaua. Roku 1750 vypsala Akademie v Dijonu soutěž na téma: "Mohou vědy a umění zlepšit mravy?" Rousseau odpověděl rozhodným nikoli. Civilizace je "trestem za zpupné úsilí opustit šťastnou nevědomost, do níž nás umístila věčná moudrost. Hustý závoj, kterým zakryla všechna svá konání, nás snad dostatečně upozorňuje, že nám vůbec nepřísluší odddávat se marným bádáním." Přesto se člověk už podle Rousseaua nemůže vrátit k stavu před civilizací. Ale lidé mají překonat svou individualistickou izolovanost, spojit se v "obecné vůli" a bez výhrad se jí podrobit. To je však už teorie totalitního státu. Posléze tato kritika civilizace vede do extatického irracionalismu. "Nikdy nerozjímám, nesním blaženěji, než když zapomínám sebesama. Cítím nevýslovné extáze, vytržení, že bych se takřka rozplynul, že bych se ztotožnil s celou přírodou"; filozof se chce "střemhlav vrhnout do tohoto ohromného oceánu přírody". To je nejostřejší proklamace "přirozeného světa". Po Rousseauovi mnozí mluvili stejně. Člověk by se měl vrátit, odkud vyšel, likvidovat svou lidskost.

"Přirozený svět", jak jej míní Havel, je ve skutečnosti něco jiného než "přirozený svět" Husserlův a Patočkův. Pro Patočku je "lidský svět vyznačen protikladem domova a cizoty, časovým rozměrem a zbarvením náladovým" a konfrontuje jej světu vědy, světu myšlenému, jeho racionalistickému modelu. Merleau-Ponty dešifroval tuto kapitolu fenomenologie jako svět konkrétní tělovosti oproti abstrakci spekulace. Havel však má na mysli protiklad názoru, kde se člověk umisťuje pokorně do přírodního světa, a názoru, podle kterého člověk může manipulovat s tímto přírodním světem, jednat jako jeho vládce. "Pán přírody" - heslo západního racionalismu od Descarta. Tato představa zůstala neznámá takovým mohutným civilizacím jako civilizaci egyptské, čínské či indické. Není to svět vědy, svět racionálního poznávání, nýbrž svět racionální techniky, proti kterému se Havel obrací.

Jiným civilizacím technika nechyběla, ale byla jiná, nechyběla jim ani věda, ale byla také jiná. Dokonce dokázala přitom mnohé, co v rámci západoevropského myšlení ani nechápeme. Jestli naproti tomu představa o člověku jako "pánu přírody" vznikla pouze a jen v civilizaci západoevropské, nestačí to vyložit tím, že ostatní civilizace nedokázaly dospět tak daleko. V jejich myšlení, v jejich struktuře pro takovou myšlenku nebylo místo.

I když přesvědčení o lidském panství nad přírodou a jeho důsledné uplatňování nakonec muselo vést k ateismu, přece mohla tato myšlenka vzniknout jen právě v této civilizaci křesťanské. Je to zase onen západoevropský dualismus Dobra a Zla, který ji vysvětluje. Tentokrát Dobrem je nadsvětský Rozum a světské a nerozumné je Zlem. Mimorozumové, autonomie přírodního zůstávala pro západoevropského křesťana nepřátelská. Lidský vztah k této skutečnosti měl být v racionalistickém osvícenství "demystifikován", jak se stalo zvykem říkat později. Lidskost měla být jen rozumností.

5

Jako nikde jinde, ani v pravoslavné civilizaci východoevropské takový racionalismus nemohl vzniknout. Struktura této civilizace je jiná. Výsledky západoevropské techniky jsou však tak podivuhodné, že se jéž tato civilizace (jako později i civilizace jiné) usilovala převzít. Pravoslavná civilizace uchovávala pořád starobylý vztah k lidské pozemskosti: pohanské ctění Matky úrodné vlhké země - mať syra zemlja - potrvalo po celé ruské dějiny a gesto políbení země se opakuje několikrát u onoho velkého antiracionalisty, jakým byl Dostojevskij.

Racionalismus odtržený od pozemskosti byl v této civilizaci cizorodým implantátem. Na Západě se v civilizační struktuře uchovávaly nezbytné protilátky a proto racionalistické tendence neměly takové následky, jako mají v civilizaci pravoslavné a jakými hrozí i civilizacím jiným. V západoevropské společnosti jsou její živou součástí; tady se mění v tuhé dogma, které brání přirozenému rozvoji. Západoevropská kritika racionalismu může vstupovat dovnitř něho, proměňovat jej a obohacovat,

na Východě je taková kritika ničivým odporem. V Severní Americe a podle toho i v Západní Evropě technika je podřízena především lidskému "právu na štěstí", je pomůckou toho, aby život byl pohodlnější a zábavnější. Na Východě má především být oporou centralistického úsilí a sloužit vojenské síle.

Nebezpečnost racionalismu se však projevuje i na Západě a zase zvláště ve Spojených státech. Křesťanství nebylo jenom dualistické. I v něm byly a jsou proudy, snažící se o totální pojetí lidského světa. Rané západoevropské kláštery a mnišské misie stejně trvaly na asketickém odpírání světu jako uchovávaly a propagovaly duchovní i hmotné hodnoty civilizovaného života. Rovnováha mezi asketismem a světskostí křesťanství se obtížně uchovávala a v různých údobích se překláněla na jednu či druhou stranu.

Puritánství je také ztrátou této rovnováhy. Nástupcem puritánovým je technokrat. Podobně jako rigorózní mravní kázeň puritánova, i technika má být nástrojem kontroly nepřátelského Zla nespoutaného světa. Původní lidské společenství je pro puritána nekontrolovatelnou přírodností; každý člověk má odpovídat sám za sebe.

Německá sociologie razila pojmový rozdíl mezi Gemeinschaft a Gesellschaft, po česku pospolitost a společnost: pospolitost je živá, konkrétní, tělesná, na přírodní souvislosti lidí spočívající celistvost; společnost je mechanické seskupení samostatných jednotlivců. Ale přirozenými pospolitostmi, totiž takovými, které jsou ještě spojeny pokrevními svazky, mohou zůstávat jen civilizace malé; velké civilizace musí být nějakým způsobem konstruovány. Může se to dít fyzickým násilím nebo násilím psychickým, státním terorem nebo státní propagandou, anebo obojím najednou. V moderním státě a zase nejvíc ve Spojených státech se osvědčila technika psychického nátlaku, totiž vytváření veřejného mínění. Je o tom řada knih, opět právě od amerických autorů. Podle Davida Riesmana v jiných civilizacích a také ještě v středověké Evropě byl člověk "tradition-directed"; o tomto člověku rozhodovalo příslušenství k jeho pospolitosti. Renesance a reformace učinila jej "inner-directed"; je to člověk, který si vytváří své osobní přesvědčení a sám se za sebe rozhoduje. Teď se stává "other-directed", dává se řídit zvenčí. Je to

podle Riesmana důsledek toho, že nabývá převahu terciární složka společnosti, přibývá počet lidí v oblasti služeb. Právě oni propadají "rostoucí spotřebě slov a obrazů, poskytovaných novými masovými sdělovacími prostředky". Osamocený jedinec, na něhož už nepůsobí zachovávající moc tradice, je teď vydán na milost a nemilost technokratické manipulaci.

A zase se tu projevuje rozdíl vůdčích principů civilizace západní a východní. Na Západě má tato manipulace sloužit "štěstí": jejím hlavním prostředkem je průmysl zábavy. Na Východě je proti tomu zábavy málo. Sovětské zřízení převzalo racionalistickou manipulaci lidských myslí, ale zaměřilo ji na ideologické cíle, na zjednávání názorové jednoty, odpovídající ruskému centralismu. Mysl západního člověka je formována systematickým rozptylováním, mysl sovětského člověka systematickým nátlakem.

6

Necivilizované národy neexistují. Ani civilizace nižší a vyšší. Není podle čeho je měřit. Není pro ně ideálního vzoru. Formují se po mnohé generace hromaděním a uspořádáváním zkušeností a pokusů odpovědět na ně. Podle toho nabývají civilizace velmi rozmanitých forem. Některé zůstaly malé, jiné dorostly velkého rozsahu, některé byly křehké, jako třeba civilizace Majů, jiné vytrvaly po tisíciletí, jako civilizace egyptská, některé byly laskavé, jako civilizace čínská, jiné kruté, jako civilizace vnitroasijských Mongolů, některé statické, jako indická (aspoň ve své historické době), některé dynamické, jako helenistická. Malé civilizace zůstávaly blízko přírodnímu životu, velké civilizace městské musely vytvářet složitější formy, ale vždy to byly útvary umělé. I ony, jež jsou pokládány za primitivní, udržují přesnou a přísnou soustavu příkazů a zákazů, a dokonce právě ony, snad pro tu svou blízkost přírodnímu. Jenom rostlina a zvíře trvají v "přirozeném světě", člověk nikdy. "Přirozený svět" Rousseauův je fikce.

Dnes zahlédáme před sebou daleko a nejspíš ještě velmi daleko civilizaci planetární. Doteď mohly civilizace zůstávat do větší či menší míry soustředěny jen k sobě, nyní se však dostávají do trvalého a mnohostranného kontaktu. Západoevropská civilizace přitom má zvláštní úlohu. Je to ona, která prorazila

hranice všech ostatních civilizací a donucuje je, aby se s ní vyrovnaly. Je jí snad více než které jiné vrozena představa nadřazenosti a proto také vyvolává jinde nepřátelské reakce, zvláště ve své severoamerické podobě. Viz dnes zvláště některé islámské země. Ty reakce jsou oprávněné. Civilizace nemohou opustit jen tak snadno cestu, kterou dosud šly, své vlastní duchovní ovzduší, jež dýchají. Každá v sobě ochraňuje vlastní životní hodnoty a mezi nimi i takové, které zrovna té západní chybí. Jedním ze zvláštních rysů západní civilizace, poměrně novým, ale přesto už neodmyslitelným, je požadavek "lidských práv". Jiné civilizace byly nepochybně stejně lidské jako civilizace Západu, mnohé existovaly po tisíciletí a vytvořily monumentální dílc, a přece pomysl "lidských práv" jim zůstal docela neznámý. Musíme připustit, že "lidská práva" nejsou samozřejmostí; či aspoň jejich definice.

Jestliže jiné současné civilizace přijímají evropskou vědu a techniku, urputně a právem se brání své likvidaci. Z druhé strany v západní civilizaci se šíří pocit, že od oněch jiných civilizací by mohla očekávat něco prospěšného, že by mohly napravit její nedostatky. Popularita černošské hudby je pro tuto novou situaci příznačná, také inspirace současného umění neevropskými kulturami a pronikání orientálních náboženských představ, kultů a praktik. Dnešní význam Severní Ameriky není jen v její hmotné síle, ale možná ještě více v tom, že se tam nejdřív naznačila možnost vzájemného mírového pronikání, oplodňování a splývání různých ras a jejich kultur. Rusům se to naproti tomu málo daří.

Jsme na prahu nedohledného civilizačního přerodu, který se bude týkat každého člověka a každého národa. Jak to bude obtížné, ukazuje se právě na vztazích těch dvou civilizací, které nejblíže sousedí: západní a východní. Přes všechny vnější podobnosti mají odlišné kořeny. Dorozumění Západu a Východu je daleko více než otázka mocenská, politická, vojenská, je to otázka dvojího myšlení a cítění, dvojí civilizace.

Dnes existuje několik velkých civilizací, rozložených po celé zeměkouli a ještě uvnitř daleko rozrůzněných. Naposled má svou kulturu vlastní každý národ. Nejnaléhavější se zatím jeví vyrovnání mezi civilizací západní a východní, hned potom také

těch obou s civilizací čínskou. Při stavu, kam došla vojenská technika, nebudou toho moci dosáhnout bojem mezi sebou. Budou muset hledat kompromis; dohodnout se na základě nějakého společného jmenovatele a tím asi nemůže být než racionalistická koncepce života. Dohoda mezi technokraty v Severní Americe, v Sovětském svazu a v Číně je docela dobře proveditelná. Zbavila by svět mnoha zbytečných útrap, jež by jej jinak čekaly. Lidstvo by se začalo podrobovat jediné moci, která by mu opatřovala to, co by se nazývalo co největším štěstím co největšího počtu lidí - a obrala by je přitom o jejich vlastní život. Planeta by byla osídlena společností manipulovaných robotů. Byť by stála za tímto pořádkem sebepevnější moc, zhroutila by se taková civilizace zevnitř. Lidé by si sami toto štěstí, kterého by se jim dostávalo, zničili. Připadalo by jim nelidské. Protože civilizace je něco jiného.

Mezi lidským a zvířecím je mnoho spojitostí a obdobností. Čím se však radikálně liší lidské od zvířecího, je to, že člověk vytváří civilizace. Jsou pro něho nezbytné. Bez nich by nemohl zůstat člověkem, a poněvadž se ani nemůže proměnit ve zvíře, nemohl by vůbec existovat. Ptáme-li se po příčině, dojdeme nakonec k tomu, že mezi všemi bytostmi vesmíru, pokud je známe, jedině člověk je subjekt. Není jako jiné bytosti docela podřízen přírodě a nemůže se spolehnout, že ho povede. Je odkázán sám na sebe; jeho subjektivita jej činí ve světě, ve vesmíru cizincem; a přece v něm musí žít. Nezbývá mu, než si svůj vztah k vesmíru nově vytvořit, činit vesmírné lidským a lidské vesmírným. K tomu slouží řeč, náboženství, umění - civilizace.

Odstup člověka od daného světa otevírá mu také možnost, aby do něho technicky zasahoval, přizpůsoboval si jej, měnil jej a tím si mohl snadněji uchovávat svou fyzickou existenci. Přesto civilizaci daleko nelze popsat jako systém, jak si život usnadnit a nakonec se v něm hlavně jen bavit. Ten lidský odstup je dán před tím vším. Člověku nestačí, aby svět měl, zacházel s ním podle svých rozhodnutí; musí především nalézt způsob, jak v tomto světě a s tímto světem být, smířit s ním svou cizotu, oslovovat jej a dát se jím oslovovat, naslouchat mu. Člověk archaických společností kmenových také zasahoval násilně do přírody - lovil zvěř, krotil ji, vzdělával zemi. Ale činil to vždy zbožně; usiloval zůstat přitom stále ve styku s génii zvířat a s géniem země;

modlil se. Lov i zemědělství archaického člověka jsou provázeny náboženskými úkony. Ani jeho svátky nejsou zábavami, nýbrž mají hlubší smysl, který naší terminologií musíme opět vyznačit jako náboženský. Mezi profánním a sakrálním nebylo ještě toho rozdílu, který nakonec dovolil člověku, aby se zbavil sakrálního jako obtížného a neužitečného.

Pro moderního technokrata je ta zbožnost ovšem nesmysl. Je si jist, že člověk má právo přírodě vládnout, Stvořitel jej učinil pánem té méněcenné přírody a dal mu rozum k tomu, aby jej zbavil pokory vůči ní, jaká je vlastní nevědomým bytostem. Nemá už ve světě být, má jej mít. A to je to, o čem mluví Havel. Začíná svou úvahu obrazem, který jej znepokojoval už v raném mládí: kouřem továrny, který špiní nebe. Přeloženo do pojmové řeči je to konfrontace dvojího způsobu vztahu ke světu, technického z jedné strany a estetického či zbožného z druhé strany. Nejde o problém ekologický, na který by si jej přálo redukovat opět svým racionalistickým způsobem moderní myšlení. Je to vzpupný vztah k danému světu, pouhé jeho využívání a zneužívání, co člověk pociťuje jako ošklivost, bezbožnost, nemravnost.

7

Všímáme-li si reakce Ivana Svitáka, je to proto, že nám může být příkladem reakce racionalisty. Jak píše, jsou pro něho "všechny filozofie stejně mrtvé"; jen s pohrdáním mluví o "usilovně se podšprajcovávajících profesionálních metafyzicích", které žertovně situuje do pražské kavárny Slávie; věda se vzdala předpokladu absolutna a vykázala tento typ myšlení mimo vědu, přenechávajíc kněžím, metafyzikům a teď i moderním spisovatelům, aby se pokoušeli hrát integrály na housle". "Radikálním humanismem" je mu "sekularizace všech sfér lidského vědomí".

Stanovisko Ivana Svitáka přesto není tak docela filozoficky nevinné. Náš autor byl zřejmě za svých pražských studií, jak se také slušelo, čtenářem Hegela. Jeho víra v rozhodující objektivitu dějin je vírou, že je řídí Světový Duch, totiž Rozum, vesmírná Logika. Člověk ve své jedinečnosti byl pro Hegela Náhodou, nežádoucí sice, ale také bezmocnou. "V zájmu takzvané pravdy vplétat do představy obecných zájmů individuální drobnosti osob a času, to není jen nesoudné a nevkusné, nýbrž je to proti pojmu

objektivní pravdy, v jejímž smyslu je pro duch pravdivým jenom podstatné, a nikoli bezobsažnost vnějších existencí a náhodností, a je mu naprosto lhostejné, zda takové bezvýznamnosti jsou formálně ověřeny nebo jen jako v románu charakteristicky vybásněny a tomu či onomu jménu či okolnosti připsány." Tak to stojí v závěrečné filozofické syntéze Hegelově, jeho Encyklopedii filozofických nauk. Rozmanitost našich životů, naše subjektivita sama je lhostejnou Náhodou. Svět si jde svou cestou, ať si kdo myslí, cítí a hodlá cokoli. "Fenomenologická metoda je snad nejostřejší intelektuální nástroj pro rozbor osobní zkušenosti člověka," ale stejně není k ničemu. Člověk s dějinami tak jako tak nic nepořídí. Sviták po Marxovi interpretuje Hegelův idealismus (před vším děním je Rozum) materialisticky. Rozhoduje jen a jen "provoz lidí v dějinách, neosobní a nadosobní struktury ekonomiky, politických institucí a biologických determinací, jež nás ovládají, ať o nich jedinec ví či ne." "Nemyslím také, že moderní ani jakákoli jiná civilizace vyrůstá z duchovní struktury, protože jak civilizace, tak kultury jsou výsledky dějin, ekonomických sil, politických zřízení, národních tradic a souhry okolností."

Sviták nás výslovně ujišťuje, že žádná civilizace nevyrostla z nějaké "duchovní struktury". Ta je zřejmě "nadstavbou" (Sviták se tomu slovu vyhýbá) a rozumný člověk ji musí "demystifikovat", čili redukovat na neduchovní, materiální události, na objektivitu, která je "neosobní a nadosobní" a za niž nikdo nemůže. Dějiny jsou prostě z dějin.

Ale proč tedy jsou tak rozmanité? Hegel (i Marx) si ve své době mohli ještě myslet, že existovala a existuje jediná světová civilizace, totiž civilizace evropská, a že civilizace orientální od Číny až do Egypta i civilizace řecko-římská byly jen jejími nedokonalými předstupni. Ale my dnes vidíme, že civilizace jsou autonomními útvary, které se nedají prostě seřadit do schématu, které by odpovídalo nějaké nutnosti - ať odvozené z Rozumu, ať z Přírody. Už nekonečná rozmanitost rostlin a živočichů nás nutí pochybovat o tom, že by se příroda dala vyložit jen a jen ze zákonitostí objektivního vývoje. A dokonce už civilizace. Podmínky jejich vznikání v paleolitu i neolitu byly stejné, a přece civilizace se od počátku a postupem času jen pořád víc

rozrůznovaly. Proč předkolumbovské civilizace, které vůbec nezůstaly primitivní, nevynalezly kolo ani pluh?

8

Sviták koncenduje, že "skupiny se skládají z jednotlivců", a dodává, že je ovšem "ovládá stochastická (statistická) zákonitost", takže z vlády abstraktního pořádku přece neunikají. A přece tu vzniká jakási nesnáz, která Svitákově pozornosti zdá se uniká. Zvířecí společnosti, roj či smečka, se také skládají z jednotlivců, jenže každý ten jednotlivec je predestinován jako individuální buňka v organickém těle. Připustíme-li však, že úhrn chování lidských jednotlivců není určen napřed, nýbrž je dán teprve ze statistického průměru, připouštíme tím už, že v každém z nich zbývá nějaká vlastní, dál a zvláště z ničeho přírodního neodvoditelná iniciativa. Pravými původci dějin jsou pak přece členové oněch "množin", i když jejich zasahování do dějin se uskutečňuje "stochastickým" způsobem. A více, ti jednotlivci nejsou jen stejnými mechanickými kvanty, podřízenými statistice, nýbrž liší se i kvalitativně. Konkrétní zkoumání dějin nás poučuje, že do jejich podoby zasahují způsobem mnohdy rozhodujícím menšiny, které jsou statisticky nezvýznamné, a dokonce i výjimeční jednotlivci. To, že by byli jen ztělesněním objektivních historických sil, se nedá nijak ověřit. Zůstává, že bez Alexandra nebo Ježíše by náš svět byl jiný.

"Politika byla a je společenská kategorie, kdežto svědomí je osobní, morální kategorie, jsou to ex definitione různé roviny úvah i jednání, nejsou v kauzálním vztahu, takže jedna nevysvětluje druhou," tvrdí Sviták. Ale je to divný svět, do kterého se vejdou dvě "roviny", které nesouvisí a na sebe nepůsobí, kde "politika" nemá vliv na "morální kategorie" a tyto "morální kategorie" nemají nijakou působnost, jakmile jde o "politiku", kde tedy mezi chováním skupiny a chováním jednotlivce není v jednom ani v druhém směru žádného "kauzálního vztahu". "Morální kategorie jsou nepřevoditelné na společenské" podle Svitáka, a tedy zajisté i naopak. Dějiny si jdou svou cestou, nestarajíce se o lidi, a lidé taky, nepůsobíce na své dějiny. Nikdo dějinami není vinen a nikdo se o ně nezaslouží. Vše je stochastika.

A přece se Sviták zdá být nakloněn tomu, že někteří lidé do chodu dějin zasahují: totiž ti, kteří se dávají vést "racionální teorií moci", "technologií moci". Od obyčejných lidí se liší zřejmě tím, že jsou důslední racionalisté. Na rozdíl od nich nemají mravních předsudků, působí na jiné "rovině" a ve své rozumnosti nemohou nemít pravdu, protože jsou ve shodě s Rozumem, a tím Světovým Duchem. Sviták to odbývá ve svém jinak výřečném textu velmi zběžně, i když na tom všechno jeho filozofování záleží, ale obávám se, že se jeho téze nedá vysvětlit než zase v rámci Hegelovy filozofie (která byla také filozofií Marxovou a do praxe promítnuta Leninem). Sviták bohužel ponechává také zcela nejasnou otázku, proč ti technologové moci na Západě činí správně a ti na Východě nikoli. "Rozhodující otázkou Západu je, zda otevřené demokratické společnosti mohou odolat soustředěnému tlaku totalitních byrokratických diktatur." Kdybychom se drželi té, byť poněkud nejasné, teori Svitákovy, měla by rozhodovat úroveň technologie moci, a protože se zdá, že ta technologie moci je na Západě na vyšší odborné úrovni, totiž nepletou se do ní nekvalifikovaní jednotlivci, jejichž příkladem je pro Svitáka jakýsi holič, který chtěl revolucionalizovat zemědělství, tedy vítězství západních technologů je neodvratné. Ale tady do terminologie Svitákovy prózy prosakuje něco z té druhé "roviny", totiž z roviny mravnosti. Dává-li přednost "otevřené demokratické společnosti" před "totalitními byrokratickými diktaturami", jaký může mít pro to jiný argument než mravní, než že mu ty "otevřené společnosti" připadají lidštější?

A tak nakonec jsme zpátky u toho, nad čím se zamýšlí Havel. Může mít natrvalo úspěch moc, která disponuje dostatečně racionální organizací, i když, bodokonce protože nedbá lidského svědomí, anebo naposled přece rozhodnou lidé ze své potřeby ochránit vlastní mravní integritu, která je právě činí lidmi? Abstraktní spekulace by tu byly málo ku prospěchu. Ale zkoumáme-li konkrétní dějiny, můžeme pozorovat, že dokonalé mocenské systémy se sice často udržely velmi dlouho, ale že nakonec vždy zmizely jako do propasti: lidé, ti obyčejní, soukromí, netechnologičtí lidé je přestali podporovat. Nevíme, jak zahynuly takové velké civilizace jako protoindická, a nedostatečné jsou i naše vědomosti o tom, proč a jak se zřítily předkolumbovské civilizace při

útoku hloučků evropských dobrodruhů, ale soudíme-li podle katastrofy helenisticko-římské civilizace, nevystačíme s předpokladem, že to byla prostě fyzická moc barbarských národů, co rozhodlo. Nakonec nezvítězili ti silní barbaři, ale slabí křesťané.

Mravnost nespadla z nebe a není ani praktickým zařízením, které si lidi zřídili, aby vyvstáli být spolu a měli se co možná dobře. Mravnost není než důsledkem onoho zvláštního postavení člověka v objektivním vesmíru jakožto subjektivity, která je si sebe vědoma a sama se rozhoduje, je v tomto vesmíru novou událostí. V této své situaci musí se člověk obracet k přírodnímu, které už je okolo něho a v něm, aby, neustupuje ze své integrity, nalezl své místo v něm, oslovoval je a sám se jím dal chápavě oslovovat. Tak vzniká civilizace. Je nástrojem, jak uchovávat nadpřírodnost člověka v přírodě; a teprve důsledkem tohoto uchovávání je také to, že se člověk snaží přírodu svým rozumem pochopit a technicky ji zvládnout.

Civilizaci nemůže vytvářet ani uchovávat jeden člověk sám, lidé v tom nesnadném úkolu musí být spolu, učit se a posilovat se navzájem. Přitom se jejich civilizace ustavuje v pevný systém, který se sám jeví vůči jednotlivci objektem. V této objektivaci se často shledává příčina civilizačních krizí; civilizace se člověku, jak se říká, "odcizuje". Ale zdá se, že ke krizím dochází tehdy, když se civilizace vyvíjí v disharmonický hybrid a přestává plnit podstatnou část své lidské funkce; stává se dokonce nelidskou.

Tak je tomu právě nyní s civilizací naší. Jestliže má plnit znova svou funkci, nestane se to tím, že by se člověk vrátil podle Rousseaua z civilizace k nějakému hypotetickému přírodnímu stavu, ani že se spolehne na pouhého přirozeného člověka o sobě, jak jej popisuje Husserl. Úkolem je působit uvnitř této civilizace, chránit ji, a když svým vlastním vývojem se stává člověku nebezpečnou, navracet ji k její původnosti, obnovovat ji, naplňovat ji znovu lidskostí.

9

Co v dějinách rozhoduje, není násilí mocných, ale síla lidského ducha. Jsou proto zbytečné úvahy o tom, zda český

národ může sehrát nějakou úlohu v epoše té drovité civilizační krize, kterou prožíváme. Řekové, Židé, Irové, Okcitánci, Nizozemci, to také byly malé národy. Britský historik Arnold J. Toynbee má nepochybně pravdu, když odmítá výklady, podle kterých by se mohly proměny civilizací vyložit vnějšími podmínkami. Pocházejí z toho, že společnost se ocitla nenadálou změnou okolností své existence před výzvou, na kterou už lidé nemohli odpovědět na dosažené zatím úrovni. Vše záleželo na tom, zda dokážé vystoupit na úroveň novou. Nedokázali to vždycky. Někteří ustoupili, jiní zůstali na půlcestě. Ale jiní odpovědět dokázali. Znamenalo to vznik civilizace proměněné, obnovené, nové.

Právě v takové situaci jsou národy Střední Evropy, které náhle z podmínek západoevropské civilizace byly přesazeny do podmínek civilizace východoevropské. Buď to dokáží přijmout jako výzvu, aby vystoupily na úroveň novou, nebo se duchovně a třeba i hmotně rozplynou. To je smysl té Havlovy výzvy k svědomí. Krize naší civilizace postoupila tak daleko, že už nic z ní nemůžeme přijímat, aniž se ptáme po jejich principech a aniž jsme odhodláni i ty třeba revidovat. Úkolem filozofa, básníka, umělce není, aby se vložil do mocenského boje mezi Západem a Východem. Sám se musí rozhodnout a svou sílu k tomu nemůže hledat než sám v sobě, v tom, co nazývá Gabriel Marcel bdělostí. Žádný člověk není na světě sám a Marcel to dobře vidí, když říká, že ospalost činí necitelným k nespravedlnosti, jíž trpí ostatní. Zůstává-li filozof, básník, umělec bdělý, nečiní to jen pro sebe sama.

12. 2. 1986

XY

GNOSTICKÉ DĚDICTVÍ

(Následující text je volným výborem z komentářů, kterými překladatel - a náš přední odborník - doprovodil připravované české vydání starých, nedávno znovuobjevených gnostických rukopisů. Číselné odkazy v textu se vztahují k paginaci a řádkování koptských originálů, uložených v Koptském muzeu v Egyptě. Vydáváme tyto poznámky jak pro jejich faktickou podnětnost, tak - a především - pro jejich relevanci v současných sporech o dějinné úloze obnoveného, silně politicky orientovaného gnostického myšlení několika posledních staletí. Red.)

Stará gnóse a nové objevy

Starokřesťanská gnóse, tak živá ve druhém století, se během několika lidských generací skryla pod povrch. Na jedné straně se skryla do církevní nauky, do mysticko-intelektuálního pojetí origénovské teologie, která má navzdory častému zavrhování Órigéna samotného velký podíl jak na formování raně byzantského křesťanství, tak na formování dogmat, zvaných později katolickými. Na druhé straně se gnóse skryla do fantaskních nauk řady podivných sekt, z nichž některé přetrvávají v Orientě v naprosté izolaci až do středověku.

Gnóse přestala být na dlouhou dobu něčím svébytným. Pro četné církevní Otce byla "mnohohlavou hydrou" - a mnozí podivní dědicové starých gnostiků si takový název vskutku zasloužili. Současně ale žily gnostické motivy uvnitř "velké církve": v Janově evangeliu a v jeho výkladech, v órigénovské spekulativní teologii, v řecké mystice. Někteří antičtí teologové si ještě pamatují na Órigénova učitele Klémenta Alexandrijského a na jeho "křesťanskou gnósi", k níž spěje z jedné strany víra a z druhé strany poznání, v níž se oboje spojuje a vede k lásce, takže víra i rozumové poznání jsou pouze dvěma "časnými přípravami" k věčné gnósi a lásce. Části gnostických motivů najdeme i u tak výrazně církevního autora, jakým je svatý Augustin. Četní mystikové středověku pak dokáží některá "skrytá zrnka gnóse" (jak říkával Klémens) probudit k životu, ale téměř vše je pak

znovu smeteno velkou změnou světa, příchodem "nového věku".

Novověk chtěl svým rozumem poznat úplně všechno a v 19. st. došlo i na starou gnósi. Začal výzkum gnóse z pozic pozitivní historiografie. Kromě zcela nevhodných metodických předpokladů však tato snaha narážela i na nedostatek textových pramenů. Až na několik drobných výjimek bylo celé studium odkázáno na referáty a sporé citáty u církevních Otců. Dvacáté století sice brzy zaznamenalo několik textových objevů, ale textů bylo ještě dlouho příliš málo a nálada doby ještě příliš cizorodá gnósi.

Moderní doba přinesla novou proměnu myšlení a nové zájmy. Od dvacátých let tohoto století sílí zájem o eckhartovskou mystiku a pak se objevuje i opravdový - nejen faktografický - zájem o origénovskou teologii. Proměňuje se filozofie, psychologie i přírodní vědy. Vytváří se podhoubí nové gnóse a někteří myslitelé to říkají dokonce výslovně. Jeden z nich, Carl Gustav Jung, má pak největší zásluhu na tom, že pro novou gnósi bylo zpřístupněno poměrně rozsáhlé bohatství textů staré gnóse: kodexy z Chénoboskia (= z Nag Hammádí).

Prastaré papyrové kodexy však nenalezl v Horním Egyptě C. G. Jung osobně. Našel je Arab Muhamad Alí el-Sammán u vesnice Hamra Dúm nedaleko Nag Hammádí. Přinesl si je domů, do vesnice Qasr, která leží na místě řeckého městečka Chénoboskion z ptolemaiovské a římské doby. Tam býval velký klášter Pachomiův, centrum raného křesťanského mnišství, "sloup ortodoxie", křesťanství stylu Athanasia Velikého. Právě z knihovny tohoto kláštera soubor dvanácti papyrových kodexů a několika volných papyrů s vysokou pravděpodobností pochází. Dokonce i talířek, kterým byl hrnec se zakopanými rukopisy přikryt, je ze stejné dílny jako klášterní nádobí v Chénoboskiu. První cesta rukopisů z místa dlouhého úkrytu byla tedy na místo jejich původu. Bylo to na podzim roku 1945. Nálezce i jeho rodina zacházeli s kodexy více než barbarsky, ale nakonec se část nálezu přece jenom dostala ke starožitníkům. V téže době podnikal Jung prostřednictvím renomovaných antikvářů rozsáhlé a nákladné pátrání s cílem najít staré gnostické texty. Jako zázrakem narazil právě na první kodex z Nag Hammádí. Zařídil jeho dokonalé vydání i překlad do němčiny a kodex, zvaný nyní Jungův, se stal majetkem jeho institutu v Curychu. O vydání ostatních kodexů se už několik desetiletí snaží zvláštní komise UNESCO.

Rukopisy jsou psány koptsky, tedy v jazyce, který je pokračováním staré egyptštiny. Byly napsány kolem poloviny 4. století (S. Giversen se pokouší o přesnější dataci: r. 330 až 340) a asi v 9. st. ukryty před útoky Arabů z pouště.

Ucelená forma ukazuje na organizovaný opis starších předloh. I tyto předlohy pak předpokládají originál v jiném jazyce než v koptštině, ve velké většině případů pak originál řecký.

Nedaleko místa nálezu gnostických kodexů byly později nalezeny i vůbec nejstarší souvislé rukopisy Nového zákona. Jsou to papyry Bodmer, p^{66} a p^{75}, obsahující velmi kvalitní text Janova a Lukášova evangelia z druhé poloviny druhého století. Nejen místo nálezu, ale i podobnost vnější úpravy ukazuje na to, že tyto novozákonní papyry byly součástí stejné knihovny jako gnostické texty.

Gnostické kodexy z Chénoboskia obsahují desítky spisů. Je zde i část Platónovy Politeie (v 6. kodexu), která může sloužit jako měřítko koptského překladu. Většinou je překlad hodnocen jako velmi nedokonalý. Podobné srovnání umožňuje i Tomášovo evangelium, neboť jeho malé části jsou známy i z řeckých zlomků z Oxyrynchu. V kodexech lze potkat celou škálu různých typů gnóse: od zcela křesťanského valentinovského typu až po krajní gnósi setovskou. Za nejzajímavější považuji právě valentinovský okruh, a to jak pro jeho vnitřní hodnotu samotnou, tak pro úzkou souvislost s pokusy o harmonizaci gnóse a dobového církevního křesťanství. Mezi spisy tohoto okruhu pak vyniká Evangelium pravdy a jemu příbuzný krátký List Rheginovi.

V prvním kodexu z Chénoboskia se jako druhý v pořadí, na stranách 16 až 43, nachází text nadepsaný "Evangelium pravdy". Je to koptský překlad z řečtiny, pořízený v době, kdy se koptština teprve ustavovala jako literární jazyk, a to pod vlivem řečtiny. Jako část znaků svého písma užívá koptština řeckou alfabetu a z řečtiny přijala i řadu filozofických, náboženských a kulturních pojmů. I v překladu Evangelia pravdy zůstalo 64 různých řeckých slov ve 117 užitích, nepočítáme-li spojky a částice. Přesto je zde převzatých řeckých slov bohužel méně než v ostatních spisech kodexů. Malé fragmenty Evangelia pravdy obsahuje ještě dvanáctý kodex.

Řeckou předlohou koptského překladu bylo pravděpodobně

buď dílo alexandrijského gnostika Valentina asi z doby kolem roku 150 nebo dílo některého z jeho žáků z druhé poloviny 2. st. Je též možné, že Evangelium pravdy napsal někdo, kdo chtěl valentinovské gnostické křesťanství harmonizovat s křesťanstvím církevním lépe než Valentin sám. Předpokládám, že autor mohl být mezi valentinovci asi tím, čím byl přibližně v téže době mezi křesťany o něco málo církevněji orientovanými Klémens Alexandrijský: hledačem společných momentů církve a gnóse. Evangelium pravdy patří mezi ty texty chénoboskijského souboru, které mohou být dobře přijatelné i pro kanonicky pojaté křesťanství - a přesto nic neslevuje ze svého gnostického chápání. V textu je řada paralel se způsobem Klémentova myšlení.

Slovní i tématické paralely se týkají nejvíce dalšího textu z téhož kodexu, "Listu Rheginovi O zmrtvýchvstání" a potom Filipova evangelia z II. kodexu.

Hodně papalel je též s Tomášovým evangeliem (II. kodex) a s kanonickým evangeliem Janovým. K tomu připomínám, že od jednoho z Valentinových žáků (možná nepřímých) - od Hérakleóna - pochází vůbec první doložený komentář k Janovu evangeliu, který později replikoval Órigénes - a toho zase Augustin. Další paralely se týkají kanonické Apokalypsy a gnostických Skutků Janových a Evangelia Mariina.

Pád a spása podle Evangelia pravdy

Evangelium pravdy se představuje jako dobrá novina o tom, že se objevila pravda. Je to "dobrá novina o nalezení Plnosti" (34, 36).

"Plnost" - PLÉRÓMA - je emanací Otce, má v něm svůj kořen, neboť Otec v sobě způsobil její růst (41, 15-19). Plnost, to je duchovně vnímaný svět, božské prostředí Otce. Je to svět nikoli jako pouze stvořený, ale jako zrozený z Boha, od něhož není nijak oddělen. V Plnosti Otec přebývá (41,14), má v sobě všechnu její dokonalost - a Plnost se má pozvednout zpět k němu (21, 18-21).

Bůh vychází ze sebe do Plnosti a skrze Plnost se zase obrací k sobě. Tato cesta návratu je ono "pozvednutí", zdokonalení Plnosti.

Plnost, to je niterný, subjektivní svět náboženské zkušenosti; vlastně svět každé opravdové a živé subjektivní zkušenosti, která se vztahuje k celku.

Drama pádu nezačíná zrozením Plnosti, ale až působením jejího opaku, PLANÉ. Pokouším se PLANÉ překládat jako "prázdnota", a s vědomím toho, že výraz značí i "planost" a "pláň", a i v běžnějším významu "omyl", "blud" často poukazuje na bloudění pustým prostorem. Už sama taková prostorovost je opakem Plnosti. Ukazuje k něčemu vnějšímu, věcnému, objektivnímu. Je to zcela opačná prázdnota, než je "prázdeň" taoistických mudrců, neboť ta je čirou možností, přijímajícím ženstvím. Prázdnota PLANÉ je naopak rozkladná.

Prázdnota není zrozena z Otce. Objevila se zvláštním způsobem - vlastně - neobjevila se, pouze "nabyla moci".

Předpokladem pádu je nedokonalost gnóse, nedostatečná známost Otce - a strach.

"Neznámost Otce vytvořila strach. Strach zesílil jako mlha, takže nikdo nebyl schopen vidět. Proto nabyla Prázdnota moci a v pustině nepoznané pravdy si vytvořila látku. ... Pak začala Prázdnota přebývat ve svých výtvorech." (17,10-18)

Po ztrátě vnitřního zraku následkem strachu se místo naděje začne hlásit o slovo objektivní svět vnějších věcí, který se pak jeví jako výtvor z látky. Látka je viděna jako neživý pasivní materiál mající tíži.

Těchto výtvorů z látky se člověk buď bojí jakožto překážek (tedy doslovně "objektů"), nebo je lákán jejich povrchní líbivostí, aby zcela zapomněl na vnitřní svět.

Tak "Prázdnota tvoří dílo zapomnění a strachu" (17,30-33).

Pravda, která je vztahem Plnosti k Otci, je zapomenuta. Stejně tak je ale spolu s pravdou zapomenuta i Prázdnota, jako ostatně vše, co je předchůdné objektům, věcem objektivity. Žijeme pod nadvládou Prázdnoty - a nevíme o tom, neboť jsme zdánlivě uspokojeni množstvím objektivních jsoucen. Prázdnota ukazuje objekty, ale neukazuje samu sebe, ani své zapomenutí (totiž to, že neukazuje sebe). "Zapomenutí Prázdnoty se neobjevilo, neboť nebylo myšlenkou Otce" (17,36-37).

Toto je bezútěšná situace bez známosti (gnóse) a bez lásky. "Kdo je bez známosti, je prázdný. A ta prázdnota je veliká, neboť mu chybí i to, co jej má zdokonalit" (21,14-18), totiž

vědomá účast v Plnosti; láskou a známostí.

Spásu a radost přináší vtělení Otcova Slova. Sestoupení Syna do oblasti, která je domněle doménou Prázdnoty, ukazuje, co je opravdu prázdné a co je přece plné.

Všechno tělesné se zachvěje tímto prohlédnutím vlastní prázdnoty či plnosti. "Poté, co se Slovo stalo tělem (26,8), se Prázdnota ukázala být prázdná, a tak se ukázala pravda (26, 26-27).

Tím je obnovena cesta ke známosti, ale své místo znovu dostává i víra: přivádí horoucí Plnost lásky (34,30) a zprostředkuje gnósi těm lidem, kteří by se jinak nedokázali pozvednout od duševního života k duchovnímu.

Slovem Otce je Ježíš. "Slovo Otce vychází z Plnosti, neboť je plodem jeho srdce" (23,35). Lůnem Otce je Duch svatý, který zjevuje Otcovo nitro, to jest Syna (24,10-14). Tak se "Slovo nalézá v srdcích těch, kdo je vyznávají" (26,5-6).

Gnostický přístup ke skutečnosti

Předkládám svoji pracovní hypotézu, pouhou hypotézu. Vycházím z nápadných podobností mezi historickou gnósí a duchovními proudy, které jsou časově a někdy i prostorově velmi odlehlé. Dále z výskytu citací Hérakleita na důležitých místech textů křesťanských gnostiků a z role, jakou měly gnostické prvky v dějinách církevní teologie. Pokusím se pracovně pojem gnóse podstatně zobecnit a ponechávám při tom stranou čistě terminologickou otázku, zda je "gnóse" pro tento obecný význam vhodným pojmenováním.

Gnóse je typem přístupu ke skutečnosti, ve stejném smyslu:
jako mýtus;
jako filozofie (poznání ve smyslu EPISTÉMÉ);
jako víra (PISTIS).

Gnóse je ještě další typ přístupu ke světu než tyto tři klasicky popisované přístupy.

Podobně jako k nim, patří i ke gnósi vlastní typ světa (resp. jeho zkušenosti), vlastní typ vztahu k božství, vlastní terminologie.

Podobně jako ony tři přístupy se i gnóse realizuje v růz-

ných názorově vzájemně neslučitelných proudech či školách. Podobně jako klasické tři přístupy má podoby hluboké i mělké; podobně jako ony má schopnost se do jisté míry slučovat s ostatními přístupy. Podobně jako ony prožila též svůj "zlatý věk" velké popularity.

Dalekosáhlé podobnosti přes velkou vzdálenost v čase lze pochopit jako různé realizace gnostického přístupu, bez předpokladu dějinné kontinuity. Např. obliba Hérakleita u Klémenta Alexandrijského (zachovává nejvíc jeho zlomků) by pak byla jakousi zpětnou částečnou reflexí této skutečnosti v situaci, kdy alespoň zlomky jeho textu byly známy, ale přímá tradice jeho myšlení dávno zanikla.

Základní rysy tohoto v širším slova smyslu gnostického přístupu ke skutečnosti vidím takto:

1. Důraz na vědomí, probuzení, vystřízlivění.
2. Velká role slova; od zasvěcovacích slov až po LOGOS. S tím asi souvisí poměrně časté chápání běžných slov jako vlastních jmen věcí (nauka o "správnosti" jmen), což známe jak u Kratyla, tak u gnostiků 2. století. Slovo působí poznání. Slovo působí probuzení - a současně je tím, co probuzený poslouchá.
3. Velká role světla, ohně a zraku; opět v souvislosti s vědomím a probuzením. Zraková a světelná metaforika je často souběžná s poznáním slovem (sluchem); někdy je zdůrazněna téměř stejně jako ve filozofii.
4. Hluboká relativizace těch hodnot, jimiž žije většina lidí; ta s sebou nese jistou výlučnost. Za důležité hledisko pravosti považuji, zda se tato relativizace nezvrhne v pouhé jedovaté kousavosti - a zda relativizace dobové morálky uvolní prostor pro život odpovídající stavu probuzení a nezvrhne se ve "sevobodnou" nemorálnost, ani naopak v nový typ rigidity.
5. Zvláštní zkušenost vztahu božství a lidství, snad vyjádřitelná větou: "člověk je teomorfní", nebo: "to, o co v člověku jde, je božské". Dochází k tomu buď relativizací dosavadních bohů a prostoupeností smrtelných a nesmrtelných - nebo chápáním člověka jako "obrazu božího".
6. Zvláštní pojetí světa, které je v napětí mezi panteismem a dualismem. Panteismu blízké je chápání "duchovní příro-

dy" a člověka ve stavu probuzení. Dualistický bývá často popis předmětné "reality" a lidí neprobuzených. Měřítkem hloubky je možná právě držení vztahu a napětí těchto dvou pohledů, neboť pak lze ukazovat původ předmětnosti i spásu z ní.

7. Velká afinita k filozofii a poměrně často i k víře a to nejen ve specificky křesťanském smyslu (už i Hérakleitos). Přesto je však nauka a EPISTÉMÉ, stejně jako důvěřivost víry, většinou něčím nižším a spíše propedeutickým nebo pomocným. Extrémní proudy tyto vztahy k filozofii a k víře často potlačují.

8. Vlastní typ zkušenosti času. To považuji za nejpodstatnější. Zatímco mýtus se vztahuje k absolutní minulosti ("počátku", "původu");
víra k absolutní budoucnosti (důvěra v zaslíbení);
a filozofie k přítomnosti jako projevu věčného nebo alespoň stále platného;
vnímá gnóse "absolutní přítomnost" jako vstupní bránu věčnosti: touto branou prochází probuzený, přítomnost vstupuje do věčnosti a v jistém smyslu ji i vytváří. Toto povýšení okamžiku na bránu věčnosti se děje ve vědomém vztahu k "počátku a konci", což souvisí s poznáním "sebe sama".
Gnóse chce z přítomnosti získat něco pro věčnost, zatímco filozofie chce často naopak pomocí "věčného" napravovat nebo alespoň poznávat - přítomnost.

Jsem si vědom toho, že uvedený výčet charakteristik gnostického přístupu ke skutečnosti je jen filozofickou (a jen z malé části teologickou, tedy ještě méně gnostickou) interpretací tohoto přístupu.

Zdeněk Neubauer

FILOZOFIE VÍRY

Jak by měla vypadat křesťanská filozofie? Musí být schopna myslet skutečnost tak, jak se nám dává ve Zjevení: jako stvořenou a spasenou. Takto musí skutečnost vypovídat o vlastní povaze svého bytí. Bytí jsoucna má být pochopeno tak, aby přiměřeným postojem ke skutečnosti byla především víra - nikoliv jen vědění, nebo dokonce jenom mínění či pouhá skepse. A to ne snad proto, že by lidské poznání bylo vždy nutně omylné a částečné, nýbrž proto, že samo bytí nemá povahu "věditelnosti"; je však plně přítomno v aktu víry.

V tomto smyslu není ještě křesťanskou filozofií každý systém, jemuž se podaří zařadit víru a Zjevení do svého výkladu světa a zjednat tak jakýsi modus vivendi mezi pravdami tohoto světa, přístupnými lidskému poznání, a pravdami vyššími, nadpřirozenými, přístupnými jen víře. Víra není zvláštním postojem a Zjevení není zvláštní zkušeností mezi jinými. Víra naopak pokládá Zjevení za ontologicky relevantní, tzn. za cosi, co vypovídá o povaze bytí veškeré skutečnosti. Víra nachází ve Zjevení smysl vší zkušenosti. Proto křesťanská filozofie nesmí pokládat víru za heroismus absurdity, nýbrž za základní, přirozený postoj k světu, přiměřený jeho povaze. Posláním takové filozofie není vědět, "jak se to ve skutečnosti má", nýbrž pěstovat naši vnímavost a důvěru k takové povaze bytí skutečnosti, jak ji zakoušíme v přirozené zkušenosti. Má nás učit tuto zkušenost vyjadřovat, důvěřovat jí a svědčit o ní, a tak vychovávat naši víru jako vnitřní otevřenost k pravdě. Pro filozofii vycházející ze zkušenosti víry nemůže pravda spočívat v definitivních poznatcích a výpovědích, nýbrž musí být jistotou, která nás činí svobodnými jak od tenat fakticity a fatality tohoto světa, tak od zoufalství nad jeho pomíjivostí a klamností. Pravdu musíme pochopit jako něco, co vylučuje jak pýchu z jejího majetnictví, tak rezignaci na to, že ji lze nalézt, že vůbec nějaká pravda existuje. Křesťanská filozofie musí být schopna ukazovat, že nás víra provede mezi Skyllou dogmatismu gnóze a Charybdou relativismu skepse; má se pokoušet myslet bytí tak, aby z jeho povahy bylo spíše pochopitelné než

absurdní, že víra uzdravuje a hory přenáší. Vždyť svoboda není poznaná nutnost vyplývající z pravdy, nýbrž naopak, pravda je svobodou k tvůrčí Boží skutečnosti.

Domnívám se, že takovou křesťanskou filozofii představuje dílo Paula Ricoeura. V něm je bytí myšleno tak, jak se k němu vztahuje víra; Zjevení se zde nejeví jako jiná, zvláštní zkušenost, nýbrž jako nadpřirozená dimenze veškeré naší přirozené zkušenosti. Tento rozměr činí naši zkušenost teprve skutečnou; lidská zkušenost není již jen jevem, zdáním, průmětem, nýbrž se v ní zjevuje věc sama. Základním rysem celého Ricoeurova myšlení je tato ontologická důvěra, která je filozofickým tvarem víry.

Abychom to ukázali, bylo by třeba předvést Ricoeurovu ontologii. To však není možné ze samé podstaty věci: bytí, jemuž je přiměřeným postojem víra, není ex definitione předmětem vědění, a nemůže proto o něm existovat nějaká nauka. Přesto však lze jeho povahu vytušit, zažít v bezprostředním náhledu; pohyb Ricoeurova myšlení k tomu dává stále příležitost. Četba Ricoeura je již sama ontologickou zkušeností. A zkušenost je vždy zkušeností něčeho, dává smysl. Tento smysl chceme v následujícím vyložit tím, že se pokusíme o ontologickou interpretaci Ricoeurova díla. Tak vydáme svědectví ze zkušenosti vlastního sebepochopení při studiu Ricoeurovy filozofie. Samo Ricoeurovo pojetí interpretace a reflexe nás k tomuto pokusu opravňuje.

x x x

Ricoeur vychází filozoficky z fenomenologie. Fenomenologie chtěla být přísnou vědou o obsazích našeho vědomí, čili o jevech-fenoménech, bez ohledu na jejich problematický a hypotetický vztah ke skutečnosti, který tolik trápil předchozí filozofii. Svou "epoché" čili zřeknutí se hypotézy skutečnosti ("generální teze světa") se fenomenologie omezila na zkoumání pole čisté, "transcendentální" subjektivity. Tato filozofie, provozovaná jako věda, se zrodila z úžasu nad tím, že je možná. Objevila se, že lze zkoumat vědomí jako takové, jako zvláštní předmět, tj. jako svébytné jsoucno, které má své zákony, svou vlastní vnitřní logiku a jednotu, nezávislou jak na světě, tak na psychice. Fenomenologii lze pěstovat - podobně jako ostatní objektivní vědy - nezávisle na ontologii i na psychologii.

Postupně se však ukázalo, že vědomí není pasivním polem výskytu svých "obsahů", které lze vědecky konstatovat, popisovat,

zkoumat jejich strukturu a uvádět je do vzájemných souvislostí, a objevovat tak jejich zákonitosti. Každý fenomén se ukázal být jednotou celého vědomí: fenomén není objektivní daností, je aktem usjednocení čili výkonem porozumění, jímž se pole vědomí samo proměňuje. Fenomény nejsou obsahy vědomí, nýbrž naopak, vědomí je v každém fenoménu obsaženo jako celek; fenomén je jedinečným usjednocením lidského vědomí v porozumění.

Porozumění je vždy porozuměním smyslu. Obsahy naší mysli se nám dávají vždy co do svého smyslu, v porozumění. Smysl je něco, co na jedné straně nelze vykázat čistě z fenoménu samotného, tedy nezávisle na porozumění; na druhé straně však smysl nelze od fenoménu oddělit, náleží k němu bytostně, tj. patří k jeho fenomenalitě, tj. k bytí fenoménu fenoménem, k jeho jevení. A tak bytí, které se snažila fenomenologie "vyzávorkovat" tím, že se omezila jen na obsahy vědomí, se vrátilo jako bytí vědomí - ve fenoménu vědomí bytí uvnitř zkušeností porozumění. Zkušenost porozumění nám zjevuje naši existenci tělesných bytostí ve světě a tak poukazuje "zevnitř" k "vnější" skutečnosti. Proto u pozdního Husserla a dalších myslitelů se fenomenologie postupně mění v ontologii porozumění. Podle ní je nám bytí v aktu porozumění bezprostředně dáno; v prožitku porozumění tak byla konečně nalezena ona výsostná ontologická zkušenost a v člověku - bytosti schopné rozumět - ono výjimečné jsoucno, skrze které přichází bytí samo k sobě.

Ricoeur přijal tuto útěšnou zkušenost moderní filozofie a rozpoznal její ontologickou závažnost. Přesto však odmítl dát se "krátkou cestou ontologie porozumění", jak to nazývá, odolal svodu ontologického vědění. Vznáší totiž opět otázku: jaká musí být povaha bytí - a to bytí jsoucna vůbec, nejenom lidské existence -, aby mohlo být bezprostředně zakoušeno v aktu porozumění? Odkud čerpáme důvěru v ontologickou relevanci této vnitřní zkušenosti? Vždyť dokud nedokážeme, že struktura aktu porozumění odpovídá povaze veškeré skutečnosti, zůstane tato ontologická zkušenost jen vnitřním nezávazným prožitkem, křehkým a pochybným jako veškerá lidská-příliš-lidská zkušenost, ať jakkoliv bezprostřední a přesvědčivá.

Tak zůstává Ricoeur filozofem a nestává se básníkem, rapsódem či mystikem bytí. Svým požadavkem vykazatelnosti

ontologické zkušenosti na poli vědomí, na půdě descartovského Cogito, je věrný tradiční fenomenologii, zůstává na cestě. Označuje ji za "dlouhou a strmou cestu epistemologie interpretace". Tato jeho cesta je však "prodchnuta ontologickým nárokem" - je inspirována důvěrou ve zjevnost bytí, které se fenomenologii podařilo spatřit ve zkušenosti porozumění. To z něho činí skutečného filozofa bytí, a nikoliv jen myslitele-specialistu, zabývajícího se filozofií náboženství, symbolu, jazyka apod., za něhož je často považován.

Vnějším projevem porozumění je výklad smyslu čili interpretace. Interpretace však není jen jevovou stránkou; je to též svébytný kulturní fenomén, který sám sebe reflektoval již v antice a pochopil se (ustavil) jako zvláštní disciplína zvaná hermeneutika - tzv. TECHNÉ HERMENEUTIKÉ neboli ars interpretandi. Hermeneutika nebyla nikdy vědou (EPISTÉMÉ, scientia), nýbrž právě uměním (TECHNÉ, ars). Vždy bylo totiž zřejmé, že smysl, který vykládá, není nikde předem dán jaksi nezávisle na výkladu: interpretace je vždy jedinečným tvůrčím výkonem. Proto lze dospět k různým, třebas i protichůdným výkladům téhož snu, výroku, obsazu, textu: dochází ke "konfliktu interpretací". V novověku, kdy za jediné pravdivé poznání začalo být považováno poznání vědecké, upadly hermeneutické přístupy v nevážnost. Věda aspirovala na to stát se bezprostředním věděním skutečnosti, a to jednoznačným, definitivním, a nikoliv zprostředkovaným, pouze interpretovaným. Její exaktní, objektivní poznání odpovídá pojetí skutečnosti jako objektivní reality. Pro objektivní ontologii novověku spočívá bytí jsoucna ve výskytu hmotných těles zaujímajících prostor (res extensae), zřetězujících se do formálně popsatelných, čistě mechanických kauzálních vztahů. Bytí ve smyslu objektivní existence je ex definitione nezávislé na subjektu poznání. Vždyť také nárok na definitivní vědění, jehož platnost je na aktu porozumění nezávislá, mohl vznést novověký subjekt jedině proto, že se od vnější skutečnosti oddělil a upřel jí smysl.

V naší době však díky psychoanalýze a strukturalismu prožívá hermeneutika svou renesanci. K obnově interpretačního umění došlo v disciplínách, zabývajících se takovými oblastmi jako jazyk, duševno, dějiny, umění apod., jež nemají povahu

tradiční objektivity. V téže době se však stáváme svědky toho, že úsilí obejít se v poznání bez interpretace ztroskotalo i v oblasti přírodních věd. Současná věda je tedy postavena před dilema: Buď rezignovat na pravdu a přisoudit poznání pouze funkci/užitečnosti (jak lze sledovat na přeměně vědy v techniku a aplikaci), nebo se vzdát naděje na definitivní, na subjektu nezávislé vědění a nepovažovat již skutečnost za objektivní realitu, nýbrž za cosi, co se nám dává v porozumění. Pravdu takto pochopené skutečnosti nelze konstatovat, pozorovat a měřit; pravda se nám zjevuje v úsilí o výklad smyslu. Smysl sice vzchází jedinečným způsobem z tvůrčího výkonu interpretace, avšak pravdivé, poctivé poznání jej vy-kládá, ne že jej do skutečnosti v-kládá.

Tato druhá možnost však představuje náš ontologický problém: jak máme myslet bytí jsoucna, jak si představit ono "cosi", co má povahu smyslu, a co je tudíž nejednoznačné a nehotové, nedefinitivní, přítomné v jsoucnu jen jako nabídka možností, jejichž uskutečnění je závislé na subjektu, a čeho pravda je vydána všanc lidské konečnosti a omylnosti, ba co je přímo ohroženo zlem, lží a svévolí?

To je kontext, z něhož je možno změřit ontologický rozměr Ricoeurova úsilí o pochopení plurality smyslu a konfliktu interpretací, na něž zaměřuje svá fenomenologická zkoumání hermeneutických disciplín jak tradičních (biblická exegeze, výklad dogmat a symbolů), tak moderních (psychoanalýza, lingvistika, sémantika) - a činí tak s ohromující hloubkou odbornosti a šíří znalostí, a s podrobností a poctivostí často až únavnou. Abychom se neztratili v tříšti speciálních otázek a problémů, nesmíme pustit ze zřetele ontologickou inspiraci a aspiraci jeho dlouhé a strmé cesty - totiž důvody, pro které vidí ve fenomenologii interpretace smyslu nejrůznějších oblastí a vrstev lidské zkušenosti klíč k pochopení povahy bytí.

Náhled, že poznání se děje v porozumění, že jde o tvůrčí výkon svobodě interpetace, nám Ricoeur poprvé zprostředkoval svou monumentální Filozofií vůle, /jejíž první díl(Le volontaire et l'involontaire) představuje skutečného "průvodce subjektivitou". Je to filozofie prostá spekulací, hypotéz a předpokladů "na dluh", neodvolává se na nějaké mimořádné

"existenciální nálady", jako jsou nuda, zoufalství, úzkost apod. Umožňuje naopak čtenáři, aby si všechny výklady in concreto sám v sobě ověřoval, tj. činil je pravdivými před tou jedinou instancí kritéria pravdivosti, kterou fenomenologie zná, totiž v bezprostředním náhledu. Pravda tohoto "průvodce" se zjevuje čtenáři ihned - je pravdou jeho subjektivní existence rozumějícího čtenáře zde-a-nyní. (Proveďme malý mentální experiment: Ricoeurovy výklady subjektivity nejsou jistě něčím "jen subjektivním", protože jejich platnost si může každý sám v sobě ověřit. Lze však smysluplně označit jeho interpretaci za objektivní? Zajisté nikoliv, a to hned ze dvou důvodů: Jednak to plyne ze samotné povahy předmětu, jímž je subjektivita; dále pak proto, že k tomuto určitému sebepochopení se nedostaneme jinak než skrze Ricoeurův výklad. Tento malý paradox ukazuje přímo k Ricoeurově pojetí symbolu.)

Podle Ricoeura vyjadřuje symbol vnitřní zkušenost poukazem na zkušenost vnější. Zde se poprvé objevuje fenomén dvojího smyslu. Symbol má jakoby dva významy: první zjevný, doslovný a druhý skrytý, duchovní. K tomu druhému se však nelze dobrat jinak než skrze skutečnost, na kterou se symbol odvolává svým prvním, zjevným významem. Tak na zkušenost viny nelze ukázat jinak než skrze symboliku znečištění, poskvrny; co je to vina, lze pak pochopit a hlouběji tomu porozumět právě ve zkušenosti, kterou uděláme, když porozumíme smyslu symbolů viny, hříchu apod. Jakmile je však tento smysl kodifikován a stává se významem jednoznačně k symbolu přiřazeným, tehdy se symbol sám mění v alegorii nebo prostě v označení něčeho, co se domníváme znát bezprostředně. Symbol tak ztrácí své poslání, svou smyslu-plnost, neboť přestává být pro reflektující subjekt příležitostí pochopit sebe sama v úsilí o jeho výklad.

"Le symbole donne à penser", říká s oblibou Ricoeur; můžeme to přeložit, že "symbol dává smysl", neboť je smyslu-plný. Jakmile je však závazně vyložen, ztrácí svou mohutnost nabídky k myšlení: jeho smysl tedy nespočívá v určitém výkladu, nýbrž právě v oné plnosti. Nadbytek smyslu ("le surplus du sens"), který se nám takto dává, je také tajemným výrazem toho, že "bytí se vypovídá mnohým způsobem" ("l'être se dit de plusieurs façons"). To je jiné Ricoeurovo oblíbené diktum, pocházející

od Aristotela: TO ON LEGETAI POLLACHÓS - jsoucí se říká (doslova: sbírá se) rozmanitým způsobem; toto sbírání, usjednocování se, které se zde ozývá, je ostatně přítomné také ve slově SYMBOLON (od SYN-BALLEIN: shrnovat, shromažďovat). Kdybychom chtěli krátce, a tím nutně zjednodušeně, vyjádřit smysl ontologické zkušenosti, kterou nabízí Ricoeurova filozofie, dalo by se říci, že jako se to má se symbolem, tak je to se vším: bytí jsoucna má povahu symbolu; nebo jemněji: smysl symbolu, zjevující se v interpretaci, vypovídá o povaze bytí.

S touto povahou skutečnosti se setkáváme také v psychoanalýze, jejíž výklad snů (který je předmětem jiné objemné Ricoeurovy monografie - De l'interprétation, essai sur Freud) objevuje skrytý smysl snových představ a motivů za jejich smyslem zjevným. Avšak tento smysl nemůže být tou definitivní pravdou, tím "vlastním smyslem", tedy čímsi objektivním, jak se mnohdy má za to. Však také léčebný účinek psychoanalýzy nespočívá v tom, že by lékař informoval pacienta, co ten který sen "vlastně", "ve skutečnosti" znamená; k uzdravení může dojít jen v aktu sebeporozumění, které snová symbolika nabízí. Tradiční představa "cenzora" na prahu vědomí, záměrně transformujícího, šifrujícího a matoucího jasné a srozumitelné zprávy z nevědomí, je neudržitelná: práce psychoanalytika nezáleží ve zpětném dekódování snových představ za účelem restaurace "původního znění", nýbrž právě v umění interpretace - v porodnické asistenci při vzejití pochopení. Obsah snu přece nic nezakrývá, ale naopak zjevuje; nelže, nýbrž vyjadřuje se přiměřeně skutečnosti, o které vypovídá. A tímto odpovídajícím výrazem je právě symbolika: skutečnost sama nemá jeden určitý smysl, převeditelný na pravdivý výrok; její bytí spočívá v tom, že je smysluplná, totiž zjevná v pochopení. Proto různé psychoanalytické školy, lišící se způsobem výkladu, mohou vykazovat srovnatelné úspěchy. Kdysi to byla námitka proti vědeckému statutu psychoanalýzy; dnes je nasnadě analogie s pluralitou vědeckých teorií ("paradigmat"), které jsou také současně úspěšné. Přitom však není zcela lhostejné, k jakému typu psychoanalýzy se postižený obrátí o pomoc se svými specifickými problémy; také to však nelze rozhodnout předem, nezávisle na samotném pokusu o výklad. Podobně i různá paradigmata přírodních věd nejsou stejně úspěšná ve stejných

oblastech skutečnosti; tyto "oblasti" však nelze rozlišovat a mapovat nezávisle na kritériích tohoto kterého poznávacího přístupu a jeho způsobu artikulace (= jak členění, tak vyjadřování!) skutečnosti.

Ono Aristotelovo TO ON LEGETAI POLLACHÓS je významné nejen oním POLLACHÓS, ale zejména pro ono LEGETAI, tj. říká se, vypovídá se (francouzsky: veut dire): bytí se výsostně zjevuje v řeči, interpretace má bytostně jazykovou strukturu. Řekli jsme však, že jakmile je symbol jednoznačně vysvětlen, redukuje se na jediný význam a ztrácí jakoby svůj smysl, který spočívá v neprůhlednosti, nevýslovnosti nejazykového symbolického obrazu. Jak potom pochopit schopnost jazyka smysluplnost nejen rušit, ale také ji zjevovat, a tak vypovídat o skutečnosti?

Jazyk je jednak vnější, "objektivní" skutečností, jednak - jakožto řeč - vnitřní, "subjektivní" zkušeností. Člověk může jazyk poznávat, studovat, analyzovat, ale též se na něm může svou řečí podílet, prožívat jej a užívat, rozumět mu a vytvářet jej. Na jazyku se však nepodílíme tak, jako na jiných zážitcích: skrze jazyk se vztahujeme vždy k něčemu jinému: k vnější i k vnitřní skutečnosti. Jazykem vždycky vyjadřujeme vnitřní zkušenost, i když popisujeme jen vnější skutečnost. A děje se to v jediném aktu reflexe: to, co je předmětem popisu, je zároveň i jeho obsahem; v mluvení je jazyk jednotou "subjektu" a "objektu", sjednocuje vnější a vnitřní zkušenost. Řeč je prostředník, který otevírá vzájemnost obou pólů, vzájemnost světa a člověka, myšlení a skutečnosti a umožňuje jedincům sdělovat a sdílet tutéž zkušenost. Naproti tomu jakožto objekt vědy vystupuje jazyk jako uzavřená, svébytně fungující struktura, kterou lze rozebrat nekonečný počet čistě formálních prvků (fonémů, morfémů, písmen atp.), kombinovatelných mezi sebou podle vnitřních, imanentních, exaktně popsatelných zásad a pravidel. Strukturalistické lingvistice patří dík za objev, že je možné jazyk a jazykové útvary takto traktovat, tj. vykládat je z nich samotných, bez ohledu na subjektivitu a objektivitu, na psychický a historický kontext i na minulost jazyka samotného. Stalo se tak přibližně ve stejné době, kdy fenomenologie objevovala podobnou svébytnost pole vědomí. A byla-li filozofie inspirována a obrozena fenomenologií a dušezpyt psychoanalýzou (touto objevitelkou

svébytnosti duševních pochodů), zažila jazykověda a příbuzné obory tutéž převratnou sebeproměnu díky strukturalismu. V Ricoeurově reflexi se těmto "darům modernity" (dons de la modernité - jak je nazývá) dostává sjednodujícího promyšlení. Ricoeur dává navíc tyto fascinující intelektuální zkušenosti našeho století do souvislosti s podobnými objevy dnešní doby, týkajícími se svébytnosti kulturních celků, mýtů, symbolů a vyprávění (viz též jeho poslední dílo Temps et récit).

Co zde označujeme za smysluplnost, je možná totéž, co řečtí myslitelé nazývali LOGOS. Tímto výrazem neoznačovali pouze slovo nebo řeč, ale též projev, výměr, nauku, řád, rozum, myšlení. Všechny tyto projevy svébytnosti jsou nějak sourodé se smysluplnou lidskou řečí. Řečtí filozofové (Herakleitos) učinili velký ontologický objev, že LOGOS vládne bytím. Nikoliv určitý logos - např. nějaký výklad skutečnosti - ale logos vůbec, svébytnost, "vnitřní logika". Proto nemůže být žádného vědění o tom, jak se to se skutečností má: vše je proměnlivé, jsoucno žije svou smysluplnou proměnou - v tom spočívá bytí všeho, co jest. Sofisté se kdysi naučili tuto ontologickou zkušenost onticky aplikovat - tj. účinně jí využívat. Pokusili se tak proměnit ve vědění samu dovednost ovládat logos; vždyť člověk je ZÓON LOGON ECHON - živá bytost vlastnící logos. Na základě této moudrosti, kterou hlásali, mělo být možné se vycvičit v dovednosti rozhodovat skrze logos, co jest a co není.

Ricoeur se podle mého názoru vrací právě k této tradici, k ontologii logu. Ukazuje, že moc jazyka spočívá v jeho svébytnosti, že funkční autonomie je přímo mírou jeho schopnosti zprostředkovávat, vypovídat, zjevovat a tvořit. Je to až úžasné: čím více je jazyk autonomní, tj. nezávislý na psychice a na světě, čím více se řídí svou vlastní, vnitřní logikou a konzistencí, čím více uplatňuje své jazykové možnosti a dimenze, tím výstižněji vyjadřuje vnitřní i vnější zkušenost, tím účinněji vládne skutečností; tak jazyk básníků nebo jazyk dobře vybudovaných vědeckých teorií. Čím víc je LOGOS jazyka sebou samým, čím důsledněji se nepodřizuje skutečnosti, tím lépe si tuto skutečnost dovede podřídit, vyjádřit ji, tím lépe dosahuje její - mimojazykové - pravdy. A protože různé LOGOI - způsoby vypovídání a výkladu - vystihují pravdu různě, pravdu jinou, zdá se,

že sama pravda je logu podřízena.

Ricoeur svou fenomenologií řeči a fenomenologií jazykovědné zkušenosti zprostředkovává řecký objev vládnoucího logu, který jako by potvrzoval současný relativismus pravdy. Avšak stejně jako kdysi Sókratés ve sporu se sofisty, konfrontuje i Ricoeur tuto moc jazyka s fenomenologií porozumění. Ukazuje, jak to, co se v porozumění zjeví, překračuje rámec a kompetenci jazyka, v němž k takovému zjevení dochází. Tomu odpovídají meze samotné lingvistiky: tam, kde se jazyk stává předmětem vědění, zůstává nutně uzavřenou, ryze ontickou strukturou, jejíž úloha zprostředkovatele a schopnost smysluplně vypovídat je pro vědu nepochopitelnou záhadou. A naopak: kdykoliv jazyk plní své poslání a z mluvení (parler) se stává výpovědí (dire), kdykoliv svébytným pohybem své imanentní struktury něco sděluje, zjevuje a objevuje, právě tehdy uniká objektivnímu uchopení, zprůhledňuje se a ztrácí. Zůstává to, co bylo vysloveno, jako z-jevné, zbavené své konkrétní jazykové jevovosti čili toho, jak to bylo vysloveno. Jazykový útvar v této sebetranscendenci ruší svou předmětnost a vymyká se objektivnímu popisu.

Jak pochopit tento fenomén, k němuž se Ricoeur ve svých analýzách vždy znovu vrací? Transformace jazyka ve smysl se děje uvnitř porozumění, tak jak jsme to viděli u symbolů. To, co je pochopeno, přestává být novým obsahem naší mysli nebo paměti (na rozdíl od případu mechanického, doslovného "memorování", kterému právě chybí porozumění) a mění se ve strukturu jednoty celé zkušenosti. Co víme, co jsme pochopili, tj. osvojili si v porozumění co do smyslu, to pak vyjadřujeme svými slovy: vy-slovujeme jednotu své vnitřní zkušenosti.

Tento proces lze vykázat i zevně, na samotné sémantice jazyka. Neboť totéž se děje se slovem v kontextu věty. Slovo (LOGOS) má v jazyce vskutku ústřední postavení. Je-li skutečnost "logocentrická" ve smyslu logu jakožto smysluplné řeči, je sama řeč logocentrická v užším slova smyslu - je slovostředná. Slovo stojí na křižovatce analytického (lexikálního) a syntetického (sémantického) přístupu k jazyku. Slov je sice mnoho, ale přesto je jejich počet konečný: slova představují nejvyšší prvky jazyka, které lze ještě kombinovat podle formálních pravidel. Na druhé straně je však slovo základním elementem,

u něhož má smysl mluvit o svébytném významu. A tak, stejně jako mizí jazyk, když zjevuje smysl skutečnosti, rozpouští se svébytný význam slova v celkovém smyslu kontextu.

V běžné řeči si tento proces, kdy se celkový smysl kontextu v každém slově usebírá ruku v ruce s tím, jak se v něm konkrétnost jednotlivých slov rozpouští, ani neuvědomujeme. Staří to však ještě cítili, když užívali pro jazyk spojený s porozuměním - při mluvení a čtení - sloveso LEGEIN/legere, tedy "sbírat". Proto je LOGOS - smysluplná jednota řeči, rozumění a pravdy - tak obtížně přeložitelným slovem. Tradiční ekvivalent "slovo" je však docela vyhovující. Obtížné je - pro nás, zajatce pouhých slov - porozumět jeho povaze. Avšak povaha slov je zvláště dobře patrna při jejich metaforickém užití. Zde jako by se onen děj usebírání, vyvstávání vlastního smyslu vzhledem ke kontextu, ustálil v napětí mezi dvěma významy: základním a přeneseným. Při porozumění metafoře musíme pochopit právě smysl tohoto napětí. Musíme přitom sáhnout k mimojazykovému prostředku,obrátit se k představě (conversio ad phantasma, říkávali tomu scholastikové). Proto je metaforické užití slova označováno za "obrazné vyjádření". A právě tento tropus - tím, že nás nutí opustit zajetí slov - zviditelňuje sebepřekročení řeči, k němuž dochází vždy tam, kde je něco vysloveno, kde se něco vyslovuje, kde se z "mluvit" stává "říkat". Toto "něco" není slovem, zvukem, jazykem, náleží mu však právě co - je tak příbuzné s logem. V metafoře se tento jinak neuvědomělý výkon porozumění smyslu skrze přenos významu skrytý v každém slově stává nápadným. Novověk, který ztratil vztah ke smyslu, však již "slovu" nerozumí. Proto má k obrazné řeči nedůvěru. Chce ji očistit od všeho "psychologického balastu", "subjektivních příměsí" a "zavádějících představ". Pro moderní lingvistiku řeč nakonec zcela vyprázdnila svůj obsah, jazyk se pro ni stal kombinatorikou řetězců znaků, řízenou určitými formálními pravidaly, bez vztahu k tomu, co je mimo. Obraznou řeč odkázal moderní člověk do poezie, do pouhého básnictví.

Ricoeur věnoval metafoře veliké dílo - La métaphore vive (Živá metafora), kde sleduje dějiny metafory v poetice, rétorice, v jazykovědě a ukazuje zde bytostně metaforickou povahu celého jazyka. Ukazuje, že jazyk je schopen vyjadřovat skuteč-

nost právě díky této své povaze, která se jeví z hlediska lingvistiky jako vágnost, nepřesnost a nedokonalost. Ne tak, že ji označuje slovy, nýbrž že v napětí a přenosu významů dává zahlédnout smysl skutečnosti, vzcházející z interpretace.

Ricoeur tak obnovuje důvěru v řeč právě v tom bodě, který nám na ní připadá nejvíce zavádějící a podezřelý. Vždyť smysl metafory není oddělitelný od jejího pochopení. Smysl pro metafory je také něco, co nelze naučit: "být metaforický je věc nadání", uvádí Ricoeur z Aristotelovy Poetiky. POIÉSIS je "tvorba" a skutečnost sama je "creatio" - tvoření. To, o co jde, je stále ve stavu zrodu, v tom spočívá přirozenost (FYSIS - vznikání; natura - to, co se má zrodit) všeho, co jest. Jsoucno samo, dovozuje Ricoeur, nějak jest-a-není, jest ve smyslu jest-jako: jeho bytí je metaforické.

Této "metaforičnosti bytí" musí být práva i pravda. Nikoliv nějakou vágností či nepřesností - "vaše řeč budiž ano-ano, ne-ne" ... - ale uznáním ontologické povahy toho, čeho se týká. Nesmí prosazovat sebe samu, nýbrž zjevovat to, čeho je pravdou, svou nenápadnou, služebnou vydaností - tak jako symbol, jazyk či metafora. Pravdu proto nelze definitivně dokázat: pravda je bezbranná vůči skepsi, pochybnosti a nevěře. Na druhé straně se však vždy znovu rodí a nabízí naší důvěře z nitra téže zkušenosti, o niž se skepse opírá, totiž že nic není tak, jak se to jeví, jak to chápeme, myslíme, víme. Víra se rodí právě z obecné zkušenosti, že - jak se říká - "všechno je jinak": vše, co jest, zjevuje při bližším zkoumání, v úsilí o pochopení, svůj jiný, hlubší smysl a tak poukazuje k vnitřní jednotě. Ricoeur někde říká, že v tušení této jednoty, v zážitku toho, že si vše nějak tajemně odpovídá (právě tím, že všechno je samo o sobě nejisté), lze zakusit štěstí. Je to štěstí víry, víry jako přirozeného postoje ke skutečnosti.

Tato víra však není věděním, a proto je bytostně spojena s pochybností. Vždyť její pravda neurčuje a neomezuje naši vůli a naše myšlení, nýbrž obrací se k svobodě naší důvěry a péče: k poslušnosti pravdě nás nevede strach ani touha po odměně, nýbrž závaznost toho, že jsme ji pochopili a osvojili si ji, a že proto sami příslušíme k tomu, čemu jsme v pochopení dali vyvstat, a jsme za to zodpovědní.

Scientismus je naopak přesvědčen, že nás pravda nepotřebuje: pro Galilea se Země "přece jen točí", ať odvolá, či nikoliv. Pravda je k nám lhostejná - a to opravňuje člověka být lhostejným k pravdě; na vlastní riziko - ale i to je jeho osobní věcí. Proto se v novověku stává víra soukromou záležitostí jedince. Naproti tomu pro ontologii, o níž podává svědectví Ricoeurovo dílo, je víra opět záležitostí pravdy a rozhoduje o smyslu veškeré skutečnosti. Mučedník za pravdu je skutečně jejím svědkem (řec. MARTYS - odtud lat. martyr); svědkem pravdy není ten, kdo trvá na tom, že má pravdu, nýbrž ten, kdo svědčí v její prospěch jako svědek u soudní pře, kde se o ní skutečně rozhoduje. Tak například pravda dějin se děje v stálém rozhodování o jejich celkovém smyslu. Tento smysl dějin nemůže být nikde psán, zapsán, předepsán, a nemůže být tudíž věděn - zjevuje se však ve velkých symbolech sebepochopení té které epochy a kultury, tj. v jádře jejich jedinečné svébytnosti. A každý člověk může být kdykoliv povolán za svědka tohoto smyslu, v němž tkví jeho vlastní sebepochopení, které je mírou jeho bytí. O tom pojednávají Ricoeurovy eseje sebrané v knize Histoire et vérité (Dějiny a pravda).

Podobně je tomu i s naší odpovědností za jazyk. V každé řeči se jazyk vydává všanc, děje se a přetváří, roste a diferencuje se. Svou lhostejností, nedbalostí, nevzdělaností či svévolí jej můžeme porušovat, kazit a tak napomáhat jeho degradaci. Tím však zároveň degradujeme sami sebe - neboť jazyk není jen skrze nás, nýbrž je naší vlastní příležitostí být. Toto bytí - bytí smyslu - však musíme konat, tj. zjevovat, svědčit, uskutečňovat.

Kdykoliv ztotožníme tento smysl s věděním, např. se znalostí smyslu dějin nebo návodu k spáse, stojíme okamžitě na straně "otce lži", který tvrdí, že vše je jednou provždy a definitivně - a tak popírá smysl, stvoření, odpuštění, spásu a život. Avždy bude mít pravdu: pravdu definitivnosti, fatality a nutnosti. Proto je též zván "knížetem tohoto světa" - světa faktické danosti tak-a-nejinak.

Pro ontologii víry však nemá skutečnost povahu "tohoto světa". Nesmíme se sklánět před "prestiží objektivity", říká Ricoeur. Objektivita je pouze povrchem, "diagnostikou" - tj. příležitostí k rozlišování a rozeznávání smyslu toho, co se jeví a s čím se setkáváme. I to lze ilustrovat

na zkušenosti jazyka: bytí jazyka nespočívá ve fungování autonomní uzavřené struktury znaků, jakkoliv jazyk takovým jsoucnem nesporně je. Nedokazuje to totiž jeho ryze objektivní povahu, nýbrž pouze jeho objektivizovatelnost pomocí určitého vědeckého přístupu. Avšak právě v této objektivaci může věda rozeznat ("diagnostikovat") jeho svébytnost.

x x x

Tolik tedy k svědectví o ontologické zkušenosti, které se nám dostalo prostřednictvím Ricoeurovy filozofie. Logocentrická struktura této ontologie činí z jeho myšlení filozofii křesťanskou - v tom smyslu, jaký jsme naznačili na začátku našeho zamyšlení. Jejím prostřednictvím lze nově porozumět velkému obratu evropského myšlení, dnes již zasutému a dějinami filozofie většinou zcela ignorovanému: totiž že v prvních stoletích křesťanské éry nalezla antická vzdělanost v křesťanství naplnění své ontologické zkušenosti a cíl filozofického hledání. V oné vrcholné události ontologického porozumění byl Vtělený Boží Syn spatřen jako ten Logos, který vládne bytím, který je principem všeho a skrze nějž vše povstává a vše se zjevuje. Z Platónova učení o idejích, ve které vykrystalizovala ontologická zkušenost Sokratova zápasu se sofisty, vzešlo povědomí, že vláda logu, rozhodujícího o bytí a pravdě, nemůže záviset na lidském myšlení a chtění, přestože je tento logos člověku svěřen a vydán všanc. Logos však zjevuje pravdu jedině v zodpovědnosti vůči tomu, co skutečně jest. Platón také učil, že toto pravé bytí (TO ONTÓS ON) není přítomné ani ve jménu, ani v představě, ani v definici, ani ve vědění, že se však přesto skrze toto čtveré a jeho vzájemný poukaz dává v pohybu logu člověku poznat, i když je bezejmenné a nelze o něm mít žádnou představu ani vědění, neboť je svou povahou božské (srv. Platónův 7. list, 342-343).

Nemůžeme dnes sice s jistotou <u>vědět</u>, jak staří toto bytí, zjevující se skrze logos, skutečně mysleli, neboť se nelze "odvážit ukládati to do slov, zvláště ne do slov neměnných, jako je tomu při psaní" (tamtéž, 343 A). Lze to však <u>vytušit</u> z toho, že řečtí církevní otcové - Clemens, Origenes aj. - je poznali v události Spásy, že skrze tuto ontologickou zkušenost uvěřili v Ježíše Krista.

Paul Ricoeur nám opět předvádí před oči tuto zkušenost logu, vládnoucího samotnému bytí jsoucna. Ukazuje, jak je tato vláda zjevná v přirozené zkušenosti sebe sama, jak ji lze spatřit v lidské subjektivitě, tělesnosti a existenci, jak se projevuje v symbolech, mýtech a v jazyce, jak se zjevuje v dějinách a jak je přítomná v pravdě a v lásce. Trpělivě vykazuje, že tato povaha bytí není abstraktní věcí nebo transcendentálním postulátem, nýbrž že ji zakoušíme stále - že jí "žijeme, pohybujeme se a jsme", jak říká sv. Pavel (Sk. 17,28). Svým sokratovským tázáním, s nímž se obrací na odborníky - lingvisty, psychology, religionisty, biblisty a theology -, naplňuje Ricoeur své filozofické povolání k službě logu. Pečuje o to, aby logos byl skutečně svobodným, aby nebyl spoután*) utilitarismem a také aby dar logu nebyl odmítnut relativismem a skepsí; aby logos svým svébytným pohybem pravdu zjevoval, a nikoliv zastíral. To se může dít jen v uctivém zření a pokorném naslouchání. Pravda, jíž logos zjevuje, je nám stálou příležitostí a výzvou k sebepochopení skrze sebeproměnu celé zkušenosti - podobnou křesťanské METANOIA -, v níž se Bytí samo dává tak, jak skutečně jest. Toto sebepoznání však nevystupuje jako náš výkon, nýbrž jako událost, v níž jsme sami pochopeni takoví, jací jsme.

Tuto cestu služby ve zření a naslouchání našel Ricoeur ve fenomenologickém přístupu. Svým fenomenologickým zkoumáním v nás obnovuje důvěru v ontologii logu tím, že dává vyvstat christologické struktuře jejího zjevování ve vnitřní zkušenosti. Tak v nás opět vyvolává dávný úžas řecké vzdělanosti, z něhož v reflexi církevních otců vzešla křesťanská nauka. Na pozadí takto obnovené ontologické zkušenosti, do níž bylo kdysi křesťanství vysloveno a která má byla s to porozumět a pochopila je jako dlouho očekávanou dobrou zprávu (EUANGELION), lze skutečně myslet velká "tajemství víry", která na pozadí scientistické ontologie nedávají vůbec smysl - stejně jako postoj víry samotný. Tato filozofie samozřejmě nedává víru - ale dovoluje věřícímu, aby své víře rozuměl také v celkovém kontextu zkušenosti, aby porozuměl tomu, že Kristus je alfa a omega všeho, že je smyslem "zákona a proroků" - toho, co jest jsoucí a dané ("všeho viditelného"), i toho, co tuto danost naplňuje (činí

*) gnostickým vědením ani smýkán sofistickým

smyslu-plnou) tak, že ji překračuje a ruší ("i neviditelného"). Ve zkušenosti jazyka, jestliže k ní opět získáme důvěru, lze zahlédnout toto tajemství vztahu imanence a transcendence, danosti a vydanosti, plnosti a vyprázdnění; tady lze zahlédnout, co to znamená zjevit se v dějinách, rodit se v každém jednotlivci a zároveň být "přede všemi věky"; z naší zodpovědnosti za jazyk můžeme vykřesat dokonce i světlo porozumění tak velkému nároku víry, jako je vidět v každém hříchu a selhání osobní urážku našeho Pána.

x x x

Ricoeurova filozofie je myšlení věřícího křesťana, který vydává svědectví své zkušenosti - a to zkušenosti celé, v její plnosti, k níž bytostně a neoddělitelně náleží také zkušenost víry. Tato filozofie však rozhodně není nějakou "služkou teologie"! Slouží výhradně pravdě zjevující se v bezprostředním náhledu sebepochopení vlastní zkušenosti. A stejně jako řeč a jazyk vůbec, i filozofie dosáhne pravdy, včetně pravdy víry, nejlépe, nejvěrněji a nejúčinněji, vyjádří-li ji svobodným pohybem myšlení, uskuteční-li ji svou vnitřní logikou.

Christologickou strukturu jazyka, kterou jsme zde pro názornost možná vyjádřili až příliš schematicky, lze proto z Ricoeurova díla spíše vytušit, než že by byla někde přímo vyslovena. Lze ji ostatně mutatis mutandis interpretovat i zcela "sekulárně": christologický mýtus křesťanské teologie můžeme považovat pouze za jakousi metaforu lidské zkušenosti jazyka a řeči, kterou antický člověk nevědomky promítl do skutečnosti v podobě mýtu. Tento zcela přirozený původ se prozrazuje v symbolice křesťanského učení právě nápadným označením Ježíše za Logos...

Jak patrno, nahlédnutí toho, "jak to opravdu je", není skutečně věcí vědění, nýbrž věcí víry. Víra přitom předpokládá odvahu stále se vystavovat pochybnosti a skepsi, vydávat své vědění všanc destrukci. (Proto Ricoeur přijímá naprosto upřímně a vážně Nietzscheho kritiku křesťanství a Freudovu kritiku náboženství a vyvozuje z nich všechny důsledky.) Stejně jako ztráta mýtu neruší smysl symbolu, tak také pravda víry nepadá s destrukcí jejího vědění. Neboť naše ontologická otázka se opět vrátí: jaká musí být povaha bytí, když jazyk, který toto bytí vyslovuje, má christologickou strukturu?

P Ř E K L A D Y / K O M E N T Á Ř E

PAUL RICOEUR V PRAZE

(Významný françouzský filozof Paul Ricoeur - k jeho dílu srv. též studii Zdenka Neubauera v prvním oddíle tohoto čísla - navštívil po několikaleté přestávce opět Prahu. Z původně plánované série přednášek v různých neoficiálních filozofických kroužcích se nakonec bohužel uskutečnila jen jediná, protože Paul Ricoeur musel pro tragickou událost v rodině svůj pobyt předčasně ukončit. Předkládáme zde její český překlad, pořízený z magnetofonového záznamu. Stručný výbor z diskuse, která následovala, se soustřeďuje především na ty příspěvky, na něž P. Ricoeur obšírněji odpovídal. - Red.)

Od své poslední návštěvy u vás (1980) jsem se především zabýval funkcí příběhu, a to příběhu historického a příběhu literárního, s přesným záměrem dověděť se, jak je čas naší každodenní zkušenosti, čas osobní, který se odvíjí mezi životem a smrtí, a čas veřejný, čas společenství, strukturován a jak je znovuvytvářen příběhem.

Ústřední hypotéza tohoto zkoumání zní: příběh je vpravdě strážcem času. Příběh, forma lidského vyjadřování, s níž se setkáváme ve všech kulturách, ve všech civilizacích, má základní funkci popisovat a znovuvytvářet naši zkušenost času, která je zkušeností změtenou a záhadnou. Na úrovni jazyka je tato zkušenost nesena historickým a vyprávěcím tvořením.

Když mluvím o zkušenosti změtené a záhadné, opírám se o nejznamenitější analýzu času, kterou v naší západní kultuře máme, a to ve Vyznáních svatého Augustina, v knize XI. V této knize o čase Augustin ukazuje, že postavení člověka v čase je stavem rozervané duše, která nemá pokoj věčné Boží přítomnosti. Ukazuje, že zkušenost přítomnosti je zkušeností čehosi vzájemně si odporujícího v tom smyslu, že přítomnost je přítomností budoucího, ve formě očekávání (expectatio), současně však přítomností obrácenou k minulému, k paměti, i k věcem přítomným, a že duch (animus) je roztržen mezi tato při směřování přítomnosti. Augustin popisuje přítomnost jako "distentio animi", rozpor duše se sebou samou. Tuto živou přítomnost, tuto lidskou přítomnost můžeme postavit proti čistě kosmologic-

kému času, fyzikálnímu času, který sám nezná drama přítomnosti. Pro fyzikální čas platí, že okamžik je jednoduše jakýkoliv bod, který může být jakýmkoliv přerušením v posloupnosti. Živá přítomnost ducha, duše, je nekonečně bohatší než fyzikální okamžik, který je jenom bodem v posloupnosti. Na konci své filozofické meditace o čase Augustin představuje duši jako rozdělenou mezi vnitřní nesoulad a soulad záměru, tedy v protikladu mezi "intentio" a "distentio".

Záhadný, nepolapitelný, tajemný vztah mezi souladem a nesouladem pomáhá osvětlit a projasnit právě příběh a to skrze jazyk. V Aristotelově Poetice jsem objevil rozbor příběhu, který může odpovídat rozboru času u Augustina. Augustin ukázal rivalitu mezi souladem a nesouladem v prožitku času a Aristoteles ukázal, že struktura příběhu je také vystavěna na tomto vztahu mezi souladem a nesouladem. Příběhem mu byla především řecká tragédie. Za protějšek pojmu "distentio animi" pokládám aristotelský pojem zápletky, v Poetice naprosto ústřední, pojem konstruovaného vyprávění (mythos). Řecké slovo mythos zde většinou překládáme jako fabule nebo vyprávění. To, co bytostně charakterizuje zápletku, je, že vyprávění má jednotu. Jednota je časový útvar v pohybu. Příběh dobře sestavený a úplný se podle Aristotelova rozboru vyznačuje jednotou smyslu. Z toho je patrné, že funkcí příběhu je přivést do času řád. Avšak přitom vtěluje příběh řádu ne-řád. Ústřední roli v tragédii totiž hraje peripetie jako náhlá změna osudu, zvrat ze štěstí do neštěstí. Do srozumitelnosti příběhu se tak vtěluje nahodilost. V tomto smyslu je příběh převráceným obrazem času. Zatímco v naší zkušenosti času vládne nesoulad a my se do tohoto nesouladu pokoušíme vložit trochu souladu, příběh naopak vychází ze souladu a vtěluje mu nesoulad. Polaritou soulad-nesoulad jsem chtěl charakterizovat umění vyprávění, umění příběhu.

Kdykoliv rozumíme příběhu, pak rozumíme jeho jednotě jakožto jednotě záměru, která vtěluje mnohost událostí, zmatek podrobností. Posláním narativity proto není pouze rozptýlení pro zábavu; narativita má naopak přivést řád do rozptýleného času. Moje poslední práce je postavena na kontrastu mezi hluboce bezradnou, neproniknutelnou, nevyzkoumatelnou zkušeností času, která nás drtí, a mezi vládou, kterou nad časem máme díky příběhu. Ovšem jde o vládu omezenou, jak vzápětí řeknu. Na

základě této hypotézy povedu rozbor ve dvou směrech, jednak k příběhu historickému, jak je předkládají dějepisci, jednak k příběhu literárnímu, od eposu k modernímu románu. Nakonec ukáži, jak se oba příběhy seskupují a smíchávají v paměti jedince i v paměti společenství, jak čas historický a čas fiktivní se sjednocují v paměti a tradici jedince i národa.

Nyní bych chtěl ukázat dvě protikladné odpovědi, které historie a literatura přinášejí na paradoxy a hádanky času. Historik tváří v tvář času je podroben velmi určitým omezením, naléhajícím omezením. Musí totiž stále usmiřovat onu živou přítomnost, která má nějakou budoucnost a nějakou minulost a která dává intenzitu každému žitému okamžiku, s neutrálním časem světa, který je vytvářen lhostejnými okamžiky. Čas historika je čímsi třetím, co smiřuje živý čas vědomí a čas světa, který nezná přítomnost: čas s přítomností a čas bez přítomnosti. Historik musí obé smiřovat a uvidíme jak. Konkrétně ukáži, že v práci historika jsou živý čas a fyzikální čas spojeny do třetího pojmu "tertium quid", do času historického. Nejpodivuhodnější spojení mezi živou přítomností a lhostejným okamžikem představuje kalendář. Zavedení kalendáře je velkou kulturní vymožeností, protože kalendář má na jedné straně základ v astronomii, jinak řečeno v poznání pohybu hvězd (a pro nás hlavně vztahu mezi slunečním cyklem, měsíčním cyklem a cyklem dne), tedy v kosmu, na druhé straně má pak základ v prožitku slavností, mocných chvil lidské zkušenosti. Kalendář bytostně spojuje astronomii a slavnosti. Styčným bodem mezi lidským a kosmologickým aspektem je to, co velcí francouzští lingisté Dumézil a Benveniste nazývají "osový čas" (temps axial). To je čas nula, jako v naší kultuře narození Krista nebo v jiných kulturách založení Říma. To znamená podstatný moment paměti, který slouží jako orientační bod pro všechna data. Styčný bod mezi časem kosmickým a časem lidským je mimořádně důležitý, protože dovoluje stanovit pojem data. Datum je vzdálenost k času nula, buď před ním anebo po něm. Vezmeme-li libovolné datum nezávisle na vztahu k času nula, neexistuje žádné logické pouto mezi faktem, že dnes je 22. března, mezi číslem na kalendáři a mezi přítomností. Existuje jediný bod, bod nula, který určuje vztah všech dát. V něm fyzikální čas a čas člověka spadají v jedno. Vidíme to sami na sobě:

datum našeho narození je libovolné datum, ale je to začátek našeho života. Kulturní společenství mají data, která jsou památnými dny, která jsou daty narození a která sama jsou také druhem počátku času. Připomínka počátku je pro každou kulturu znovuuchopením vlastní tradice.

Čas historický nevytváří jednoduše příležitost pro omezení času fyzikálního a astronomického, ale také staví naši paměť před jistou povinnost. Představa, která mi leží velmi na srdci, souvisí s úkolem historika: je to myšlenka dluhu vůči mrtvým. Nejsme jen pod omezením astronomického času, ale máme také dopomoci k právu těm, kteří již nejsou. Tradice, a to zdůrazňuji, totiž není mrtvou svěřenou věcí, zanechanou minulostí, ale živou nabídkou, kterou musíme stále uskutečňovat. Proto má teologické téma vzkříšení mrtvých přímo epistemologický význam. Každý historik má odpovědnost vyjádřit v nepatrné, leč významné míře tento úkol "vzkříšení mrtvých". To znamená, že ten, který byl a již není, zůstává stále živý. V tomto bodě na mne velmi zapůsobilo dílo Hannah Arendtové. V její knize o lidské existenci (Human condition) je velmi krásná kapitola o vztahu mezi jednáním a pamětí, jednáním a příběhem. Ve svém pojednání Arendtová rozlišuje mezi prací, dílem a jednáním (labor, work and action): práce proměňuje věci, dílo proměňuje instituce, avšak jednání nechává jedinou stopu, a to příběh. Bez ohledu na proměňování věcí nebo institucí sbírá příběh to, co člověk udělal. Ten fakt, že člověk jednal a trpěl, je zachráněn příběhem. Pro celou narativní západní tradici je hrdina ten, kdo je mrtvý a jehož paměť uchovává příběh. Homér stejně jako historikové chce vyprávět o "slávě hrdinů": zachránit slávu hrdinů - v tom spočívá příběh. Myslím však, že židovská a křesťanská tradice připojily k této dimenzi více: nejen památku slávy, ale i památku utrpení. Skoro bych řekl, že vedle dějin vítězů existují i dějiny obětí, které nesmí být dějinami vítězů překryty. Řecké dějepisectví podává dějiny vítězů, pod nimi však existují dějiny obětí. Myslím, že je úkolem historie, aby zachovávala památku jak těch, kteří uspěli, tak těch, kteří ztroskotali.

Nyní bych chtěl ukázat to, co v literatuře odpovídá omezením a úkolům historika. Na první pohled je zřejmé, že literát

je mnohem svobodnější než historik, protože nepodléhá omezením astronomického času. Každý příběh rozvíjí vlastní čas. Osobně se zajímám o některé moderní romány, které se zabývají časem, například o celé dílo Virginie Woolfové nebo o velký román Thomase Manna Kouzelný vrch, který je celý o zkušenosti času, a samozřejmě o Proustovo Hledání ztraceného času. Velmi mě zarazilo a upoutalo, že romanopisec může zkoumat vlastnosti času, které jsou mimo dosah historika. Proti extenzívnímu kvantitativnímu aspektu chronologického času stojí intenzita časové zkušenosti, tj. její kvalitativní aspekty. Ať už jde o bezmeznost a opakovatelnost času, nebo naopak o intenzitu časových tvůrčích okamžiků, které jsou opravdovými obrazy věčnosti, zde všude nepřítomnost mezí, k nimž nutí chronologie, otevírá prostory, které může zkoumat jen literární fikce. Vidím literaturu od eposu a tragédie starověku až k modernímu románu Joyceovu jako velkou laboratoř, ve které člověk poznává mnohé způsoby časového přožívání. Od zkušenosti času jako zmaru, jako čehosi nesnesitelného až ke zkušenosti času jako místa tvoření; mezi těmito dvěma krajnostmi byly zkoumány všechny možnosti. Svoboda umělce oproti historikovi má však svou druhou stránku, také ona vytváří úkoly. Tak jako omezení, které podstupuje historik, mělo svou druhou stránku ve zkušenosti dluhu vůči minulosti, umělecká svoboda vůči omezení vytváří zase jiný dluh. Velcí umělci neříkají, cokoliv je napadne, ale cítí se také vázáni vnitřní povinností, která není vynucena dokumenty, stopami, věcmi, které se skutečně staly, ale vizí světa, které se umělec obětuje, vizí, která pro něho představuje povinnost a utrpení. Když jsem znovu procházel paměti Van Gogha nebo Paula Cézanna, velmi mě zaujal právě pocit závazku, před kterým stáli při svém tvoření. To nebylo tvoření libovolné, také zde existovalo vnitřní omezení, namísto vnějšího omezení historikova. Proto jsem sáhl k pojmu "svět díla", který užíval H. J. Gadammer, jeden z velkých filozofů-hermeneutiků po Heideggerovi. Gadammer jím mínil, že každé umělecké dílo rozvíjí kolem sebe svět, který bych mohl obývat a projevit tam své nejhlubší možnosti, přesně ty, které nemohu uskutečnit v reálném světě. A právě proto je literatura nástrojem poznávání reality, nástrojem stejně významným jako historie, spočívající na dokumentech. Prostě řečeno, historik se pokouší znovu

nalézt, co se skutečně stalo, umělec (malíř, spisovatel) se snaží vyhmátnout to možné. Stojí ve službě možného. "Možným" nerozumím jen logicky možné, to, co by se mohlo stát, ale i hlubinné možnosti, které nemůžeme uskutečnit a kterým může sloužit jedině literatura.

A to mě dovádí k závěru, že historie a literární fikce se spojují. Vždyť minulost není jednoduše udělána z toho, co se skutečně stalo, ale ani z toho, co bylo možné a co nemělo pokračování. Právě v souvislosti s dějinami vítězů a poražených byly v minulosti zahrabány, překaženy, zavražděny možnosti. Tak literatura zachraňuje neuskutečněné možnosti minulosti. Každý z nás sám sebe chápe zároveň jako historii a jako fikci. Pravdou je, že v našem životě jsou faktické události, zanesené do dokumentů, a přesto můžeme chápat náš život na základě odlišných zápletek, můžeme vyprávět množství příběhů o nás samých. Pochopení nás samých je tedy jak historické, tak fiktivní. Nechápu to ve skeptickém a relativistickém smyslu, neboť fikce osvobozuje možnosti a tedy existuje jakási "velkorysost" fikce. Ona nám znovu otevírá možnosti. Fikce je takřka utopií našeho života. Ale neplatí to právě tak i pro naše historická společenství? Není vše směsí příběhu historiků a příběhu literatury? Neboť zde všude nacházíme jak vzpomínku na mrtvé, tak naději vzkříšení. V tom je literatura pravdivější než historie.

DISKUSE

Řekl jste, že celá naše zkušenost času je míšení historie a literární fikce a že historie má co činit s tím, co se skutečně stalo, jako kdyby to, co říká historik, mělo základní ontologickou vážnost, která nemůže být zpochybněna: když tomu bylo tak, nemohlo se stát jinak. Na druhé straně existuje svět fikce, který není světem reálným, světem "činu" (actus), ale světem "možnosti" (potentia) toho, co se nestalo, ale co má logický či enigmatický vztah k tomu, co se skutečně stalo, vztah typu "energia-dynamis". Minulost však není dána bezprostředně jako nějaká věc, která se stala "a konec". Historie dějepisectví je dokladem toho, že minulost je také typem příběhu, který je podmíněn metodami a kritérii historiků, jakkoliv je tento příběh jistě tak či onak odlišný od literární fikce. S proměňováním dob se ovšem mění i náš pojem toho, co se skutečně stalo, protože naše pochopení světa mění naše kritéria mezi jedině možným a jedině fiktivním a jedině reálným, tím, co se opravdu stalo a co je v jistém smyslu

absolutní. I příběh historiků je míšením historie a fikce, právě tak jako obsah románů.

PR: Naprosto souhlasím, ženesmíme vehnat do absolutní opozice realitu minulosti a irealitu fikce; vždyť minulost už není a tudíž máme pouze zástupce minulosti v dokumentech a ve stopách. Ve své práci rozebírám pojem "stopa" (trace), velmi obtížný pojem,který je, můžeme říci, filozofickým základem pojmu "dokument". To, co je stopě vlastní, je, že je událostmi zanechána "za". Na druhé straně stopa je stopou pouze pro toho, kdo ji může interpretovat a kdo ji rozpozná jako takovou. Stopa mi tedy dovoluje doplnit to, co jsem řekl o kalendáři jako času mezi dvěma časy. Stopa sama je také mezi časem kosmologickým a časem vnitřním, na jedné straně je materiální věcí, dokumentem pro knihovnu, tj. věcí, která je tu, která může být spálena, zničena a kterou je třeba zachovat. Ale na druhé straně je stopa věcí, která je znamením. To znamená, že zastupuje jinou věc, která už tu není. Stopa má tedy velmi složitou povahu, je věcí fyzickou, která je znamením věci nepřítomné. Proto v historii existuje prostor pro interpretaci. To neznamená, že historie je fikce. Myslím, že to nikdy nesmíme říkat, protože říkáme-li to, může se stát, že budeme popírat právo mrtvých. To má vztah i k vaší situaci. Myslím, že musíme myšlenku reálné události chránit jako nezničitelnou proti těm, kteří by chtěli odstranit z paměti některé události a osoby. Bylo mi řečeno, že ve vašich knihovnách byla odstraněna z katalogů některá jména autorů. Tady musíme silně držet to, že se nějaká věc skutečně stala, i kdybychom ji znali pouze skrze rekonstrukci, tedy skrze jistou představivost, nicméně existuje závaznost toho, co se skutečně stalo. I když nemůžeme znovuoživit událost, máme úkol ji opět sestavovat náležitými metodami.

Moc jistě nemůže ovládat minulost orwellovským způsobem, podle vnějších kritérií. Pravdou však je, a víme to velmi dobře, že rozdílné epochy měly jiné pojmy toho, co je a co není dokument. Středověk uchovával relikvie a ničil umělecké stavby a umělecká díla. Pojem uchovávání historických památek je velmi nedávný, romantický. Zdalipak i umělecké dílo, tedy fikce, není také stopou, dokumentem doby často mnohem důležitějším než historický dokument. Zdali se navíc i zde kritéria nemohou měnit: pro

celé dějiny Západu Homérova Iliada byla jen literární fikce ...

PR: Ve své práci věnuji celou partii pojmu "čtení", aktu čtení jako okamžiku přenosu mezi světem díla a světem čtenáře. Čtení je aktem naprosto základním ve vztahu k příběhu, protože je momentem, kdy příběh dokončuje svou cestu. Úplný smysl příběhu je ve čtenáři. Můžeme říci, že relevance smyslu významu je společným dílem autora a čtenáře. To je bod setkání. Teorie četby byla velmi rozvinuta v naratologii. Německá škola nazývá tuto teorii "teorií přijímání" (Rezeptiontheorie). Tato teorie stojí proti strukturalismu padesátých a šedesátých let, který tvrdil, že dílo má strukturu samo o sobě a že tato struktura má být nahlížena bez autora i bez čtenáře. Tuto abstraktní vizi díla překonává poznání, že čtení je zápas s dílem. Přesněji, existují dva druhy čtení: jedno čtení je služebné, spočívá na pasívním přijímání díla, druhé čtení je kritické, je kritickým aktem. Kritický čtenář chápe, přijímá, ale přijímaje odpovídá. Jeden z autorů "teorie přijímání" Iser ji nazval teorií odpovědi, literární odpovědi. Mohli bychom říci, trochu gadammerovským způsobem, že každá jazyková výpověď je výpovědí otázek--odpovědí, že dílo je otázka přijímající svůj smysl z pdpovědi, kterou dáváme jako čtenáři.

Problémem historika není pouze konstatovat to, co se skutečně stalo - stalo se mnoho zcela nevýznamných věcí - ale rozlišit, co z této spousty věcí, které se staly a které možná také zanechaly stopy - a od vzniku novin mnoho irelevantních událostí zanechává stopy - má smysl. Historik má dělat příběh, který má smysl, smysl, který sjednocuje a který vyzvedává z té hromady událostí (ve smyslu Heideggerových "Ereignisse") ty, které skládají celek. A totéž se děje v našem životě. Přihodí se nám hromada věcí a když vyprávíme příběh, fikci našeho života, provádíme stvořitelský akt právě volbou událostí, které vytvářejí celek a dávají smysl našemu životu. Po deseti letech budeme "Sternstunden" svého života možná vybírat a hodnotit zcela odlišným způsobem, budeme vyzvedávat z naší minulosti jiné klíčové momenty. Právě proto je velmi obtížné rozlišit mezi tím, co se skutečně stalo, a fikcí, tedy tím, co představuje jistý tvar či řez.

PR: Přesto chci držet rozlišení mezi historií a fikcí a hned dám příklad zlomyslnosti, která může povstat, když toto rozlišení popřeme. Před dvěma či třemi lety proběhla ve Francii pře kolem pseudohistorika pana Pourniissona, který tvrdil, že vyhlazovací tábory pro židy v Německu nikdy neexistovaly a že to byl výmysl. Proti takovémuto tvrzení, které je podle mého názoru způsobem, jak zabít mrtvé nadvakrát, musíme oprávněně postavit dokumenty. To znamená, že závaznost dokumentu vnáší jistý moment do svobodné kompozice zápletky.

Vše, co jsem řekl o "tom možném" v souvislosti s uměleckým tvořením vlastně kriticky hodnotí ideologii, která je tu proto, aby zachovala moc takovou, jaká je. Existuje základní konfliktní vztah mezi tvořením a mocí: moc jako taková si vždy dělá nárok na to, aby trvala. Umění a literatura naopak odhalují stále "něco jiného". Velkou tradicí Západu je právě kritická koncepce literatury. Je přece něco nezkrotného v tvůrčím aktu. Tvůrčí akt nemůže patřit moci. Řekl bych, že tvoření je utopické (u-topia), to znamená, že není tam, kde je moc. Nedávám však slovu moc nutně negativní smysl. Neznáme společnost bez moci. Moc se nutně nerovná násilí či tyranii. Ve vykonávání moci je však vždy přítomna náklonnost k ideologii. A literatura je stále v bdělém vztahu vůči této náklonnosti. Odpovědná politická pozice musí brát na sebe prvek moci, vlády. Člověk nemůže eliminovat rozlišení mezi vládnoucími a ovládanými. Nemáme naději na to, že budeme mít společnost absolutně rovnostářskou, bez nějakého druhu moci, o to spíše jsme odpovědní - účastí na moci.

Aktivita tvořící a aktivita udržující a zachovávající tvoří opozici fundamentálnější, než je opozice mezi literaturou a historií. Literatura i historie mají co činit s tvořením. Historie je také tvůrčím aktem.

PR: Nesmíme zapomínat, že sama literatura má historii. Samotná tvůrčí aktivita má za sebou stále dědictví. Existuje ještě další opozice, o níž mluví Merleau-Ponty jako o vztahu sedimentace a inovace: v každém lidském tvůrčím činu existuje současně uložení všeho toho, co se naučili lidé před námi. Můžeme tvořit vždy jen na základě dědictví, na základě přijaté tradice. Proto není třeba hypostazovat pojem tvoření, jako by nevycházel

z ničeho. Lidské tvoření na rozdíl od božského tvoření je tvořením podle pravidel a podle dědictví. Ani bychom nevěděli, že je něco nové, kdybychom neznali, vzhledem k čemu je to nové. To nové je tu vždy na pozadí toho starého. Nový zákon je pouze tehdy, jestliže je Starý zákon. A tento vztah starého a nového je to, co absolutně strukturuje jakýkoli způsob tvoření.

P. Tomasz Wenclawski

NĚKOLIK LIBOVOLNÝCH ÚVAH NA TÉMA TEORIE ČASU

Vanissima chimera
Galileo Galilei: Opere, Ed.Naz.VII, s.487

Záměr napsat esej/nevelkých rozměrů na téma obecné teorie času je předsevzetím - řečeno delikátně - dost nerozvážným. Nevím, zda po tom, co bylo dosud - zvláště v posledních padesátiletí - řečeno a napsáno na téma času, má vůbec ještě někdo právo vážně a autoritativně pozvednout v té záležitosti hlas - přinejmenším když běží o skutečně obecnou a tedy univerzální teorii času. Pokušení je však až příliš silné; tato věc má příliš velký význam, než abychom je nechali utonout v moři vynikajících zpracování, jejichž témata sahají od Časové struktury biologických procesů po Názory na čas ve čtyřech černošských subkulturách a od Experimentů s vratností času k Problému času v tvorbě Hermanna Hesse. Možná, že naše úpěnlivá touha po skutečně univerzální teorii stojí v nepřekonatelném rozporu s tím, co máme vlastně na mysli, když říkáme "čas". Možná. Avšak i marné touhy bývají oprávněné a potřebné.

Co je čas? "Pokud se mne na to nikdo neptá, vím" - říká Augustin - "když mám odpovědět, nevím".+) Možná, že vzhledem k času znamená "ptát se" něco jiného než obvykle. Možná, že je potřeba nechat se unášet fantazií, postavit se byť jen na chvíli, byť napůl žertem proti pravdám a evidencím naší dobře založené vědy, abychom zahlédli odvrácenou stranu toho divného zrcadla, kterým je čas? Proto tedy: "několik libovolných úvah" a "vanissima chimera".

+) Augustin: Vyznání, 11;14,17

1. Východisko - pohyb teorie

"Proč je spíše něco než nic?" - údiv, který se skrývá za touto otázkou hýbe dějinami filozofie. Tentýž údiv se však objevuje i v jiné, možná ještě původnější otázce: "Proč vůbec něco má význam?" a tedy také: "Proč to má význam?"

Nic neodvozuje svůj význam ze sebe sama. Všechno, co je, "má význam, protože...". Není důležité, co dosadíme za to "protože" - samotná jeho existence je dostatečně znepokojující. Je to zvláštní "protože". Jeho pramenem je totožnost i odlišnost, různost i zaměnitelnost dvou základních výrazů naší řeči: "jest" a "má význam". Co jest, má význam. Co má význam, jest. Slovo "jest" v obou těchto větách zůstává totéž, ale jeho význam se mění. Ve slově "jest" se skrývá a zároveň odkrývá jistá proměnlivost, jistý pohyb významu. Je to věc, kterou lze spíše vycítit než objektivně zakusit a popsat, protože pohyb významu probíhá mimo dosah našich běžných pojmů; jestliže však opravdu probíhá, pak si jen stěží můžeme představit něco závažnějšího než tento pohyb.+)

Největší těžkosti a zároveň největší odhalení otázky po významu spočívají v tom, že se táže na svůj vlastní smysl. Je to otázka po smyslu tázání a samotný fakt, že je možná, jí dává nejvyšší význam. Význam otázky po významu se tedy rodí uvnitř jí samé. "Protože", které se objevuje v odpovědi na tuto otázku, nás neodvádí mimo rámec samotné otázky. Ačkoli je často klamné a nepřesné, toto "protože" je místem celé teorie významu, celé teorie hodnot, celé teorie dobra a tím - opatrně řečeno - možná i klíčem k teorii času.

Obě běžné odpovědi na otázku po teorii času, totiž "čas je nezávislou, objektivní veličinou, zachycenou v zákonech pohybu a působení (nebo také v definici energie)" a "čas je způsobem vidění skutečnosti, vyvolaným a přítomným v nás samotných a tedy subjektivní formou zkušenosti, závislou a relativizující" - obě tyto odpovědi, evidentně neuspokojující, lze překonat jestliže se shodneme, že neexistuje "nehybná" teorie času.

+) Celý tento fragment je volnou interpretací myšlenek M. Heideggera.

Teorie času je totiž možná jedině jako "pohyb teorie".

Co znamená tento výraz? Jeho logický smysl se zdá být dost pochybný - slova "pohyb" a "teorie" vzhledem k času označují pravděpodobně totéž nebo spíše určují různé stránky téže skutečnosti. Přesto je možné a potřebné mluvit o pohybu teorie - neboť mluvit v tomto případě znamená vstoupit do tohoto pohybu. A to je vlastně mým záměrem.

Možná, že místo slova "protože", které se objevuje v libovolné odpovědi na otázku po významu, máme spíše užívat slovo "když" (srvn. něm. "weil"). Ono "protože" totiž poukazuje k času. To ono odkrývá časovou tvářnost všeho, co jest. Něco má význam, "když" z něčeho vyplývá nebo k něčemu vede, něco připomíná nebo nás odkazuje, abychom něco očekávali. Význam se ukazuje jako pohyb, jako změna podoby toho, co je - a proto není myslitelný mimo čas a zároveň čas není myslitelný nezávisle na významu.

Význam se ukazuje jako změna podoby. Tak jsme narazili na další klíčové slovo: podoba. Všechny historické odpovědi filozofů, od předsokratiků až po dnešek, si lze představit jako interpretaci toho, co máme na mysli, když říkáme "podoba". Zřejmě je to spíše symbolické slovo; ono samo již je interpretací - velmi obecnou a nepřesnou, chceme-li do ní zahrnout "ideje" platoniků, "formy" aristoteliků, "struktury" analytiků všech odstínů a možná i "fenomeny" fenomenologů a "události" hermeneutiků. Nicméně nezávisle na tom, že dnes existují rovněž takové směry filozofického myšlení, ve kterých slovo "podoba" získává velmi specializovaný význam (např. některé "biologizující" či "psychologizující" filozofie), uchovalo si nebo snad získalo jisté významové možnosti, které způsobily, že je vskutku slovem klíčovým a rozhodujícím. Jmenovitě je slovo "podoba" živým a pohyblivým korelátem slova "teorie".

Teorii pociťuje většina z nás jako cosi nehybného a mrtvého - tento pocit je oprávněný, jestliže máme za to, že teorie je snahou o uspořádaný, nezávislý, zobecněný popis skutečnosti a že vzhledem k tomu vyžaduje (alespoň zdánlivě) zastavení všeho pohybu, aby jej mohla představit v podobě kontrolovatelného pravidla. Takto chápaná teorie se nám jeví jako nevyhnutelné (byť z určitých hledisek užitečné) zjednodušení našeho obrazu skutečnosti. Důsledkem je pak bezděčné a nedostatečně promyšlené

kladení teorie a praxe proti sobě. Jakmile takový protiklad jednou vyvstane, bývá obtížné vymanit teorii z výrazně negativního kontextu. Zjednodušení nám připadá jako ochuzení. Zobecnění vede, zdá se, k idealizaci. Uznáváme, že teorie ztrácí kontakt se skutečností.

Zatím však vlastní význam slova "teorie" není příliš daleko od toho, co máme na mysli, když mluvíme o "podobě". Teorií - v přesném a ne pouze obecném významu - je platonská nauka o "idejích", a aristotelská nauka o "formách". Teorií je nauka o strukturách, o fenomenech i o událostech. Rozdíl mezi "teorií" a "podobou" netkví v tom, že teorie je znehybněným, pojmovým (pojmout = zachytit, zadržet) věděním o živých a pohyblivých podobách. Jestliže přesně pochopíme libovolnou filozofickou teorii, shledáme, že distance, kterou máme na mysli, když říkáme "věda o...", v podstatě neexistuje, nebo spíše stále zaniká. Věta: "platonská teorie je taková, jaká je, vlastně proto, že se odvolává na ideje", má právě tolik smyslu jako věta: "Platon se odvolá na ideje, protože má takovou teorii". Platonská teorie je platonskou podobou skutečnosti (skutečné jsou ideje). Teorie je možná jedině jako živá a pohyblivá podoba; tak vlastně podoba je teorií.+) Mluvíme-li o mrtvé a nehybné teorii, je to důsledek našich neustálých pokusů zahlédnout to, co je, nezávisle na čase. Je velmi těžké odpovědět na otázku, proč vůbec podnikáme takové pokusy; výraz "nezávisle na čase" je totiž mnohem absurdnější, než jsme obvykle ochotni připouštět.

2. Evidentní podoba času

Filozofické úvahy o teorii času obvykle začínají otázkou po smyslu jeho trojí modality, tedy po významu dělení času na minulost, přítomnost a budoucnost. Takové východisko se zdá být přirozené, protože navazuje na naši původní a evidentní++) zku-

+) Slovo "teorie" užívám v jeho původním významu: "vidění" a "podmínka vidění".

++) Polský výraz "oczywistość" je zároveň součástí běžné řeči (zřejmost), i odborné filozofické terminologie (evidence, názornost). V překladu do češtiny nelze pro tato různá užití udržet jediný výraz. - Pozn. př.

šenost. Tím tzv. evidentní zkušenost předem vymezuje jistý směr postupu a do značné míry předurčuje vznikající teorii času. U Aristotela to vypadá tak, že po zjištění zkušenostní nereálnosti částí času (neexistuje ani minulost - "již ne"; ani budoucnost - "ještě ne"; ani přítomnost - jakožto nezachytitelná, pohyblivá hranice mezi "již ne" a "ještě ne") zůstává zkušenostně reálným jedině pohyb (tzn. změna).+) Zkušenostní realita pohybu se omezuje na to, že je měřitelný - "čas je mírou pohybu vzhledem na před a po".++) Měřitelnost času ovšem navrací zkušenostní význam tomu, co jej na začátku nemělo: "před" a "po" - minulosti a budoucnosti.+++) Idea měřitelnosti času vede dále ke tvrzení, že veškerý pohyb je cyklický, veškerá změna opakovatelná. Cyklický je jak každý zvláštní pohyb (který se buď sám opakuje, nebo jej lze při_rovnat k jinému opakovatelnému pohybu), tak i obecný pohyb světa a tedy i suma všech pohybů (změn) možných v našem světě.++++) Pomíjím zde jak filozofický význam tohoto problému, tak pokusy o jeho překonání - zvláště křesťansko-řecký spor o jeho překonání. Stačí mi zjištění, že teorie času, vybudovaná na základě naší původní a evidentní zkušenosti (jejíž částí je také přesvědčení o podstatné souvislosti času a čísla a tedy o měřitelnosti času) vede k vážným těžkostem: čím dokona-

---

+) Aristoteles: Fyzika, IV. 10; s toutéž apórií se setkáváme rovněž u Augustina, který ji řeší pro sebe charakteristickým způsobem: čas existuje a je měřitelný v naší paměti.

++) Arist. Fyz. IV.11. 219b- 1-2

+++) Přesně vzato učení "před" a "po" mají v tomto případě spíše prostorový než časový smysl. Minulost a budoucnost nejsou části času, jsou to pouze hranice, mezi nimiž probíhá pohyb. Protože pohyb vždy probíhá v určitých hranicích, můžeme mu připisovat čísla. Srvn. G. Böhme: Zeit u. Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibnitz u. Kant, Frankfurt a. M. 1974, s. 161 a n.

++++) Cykličnost a opakovatelnost "pohybu světa" však pro Platona ani pro Aristotela není úplně jistá, protože její potvrzení leží mimo možnosti naší zkušenosti. Opakovatelnost je tedy spíše třeba chápat jako možnost předvídání budoucích pohybů (změn). Populární názor o zásadním rozdílu mezi řeckým (cyklickým) a židovsko-křesťanským (lineárním) obrazem času je zjednodušením - lze nalézt vážné doklady lineárního chápání času u Řeků a Římanů (zvláště u stoických filozofů, např. u Cicerona) a naopak cyklického (či alespoň ne-lineárního) pojetí času v hebrejském myšlení. Srvn. H. Cancik: Die Rechtfertigung Gottes durch den Fortschritt der Zeiten. Zur Differenz jüdisch-christlicher u. hellenisch-romischer Zeit-u.Geschichtsvorstellungen, v "Die Zeit", München 1983, s. 256-268

leji je měřitelný pohyb, tím dokonaleji předvídatelné musí být všechny jevy. Že tomu tak není, to nám potvrzuje nejen současná fyzika, která ukázala celou absurditu tzv. měřitelnosti pohybu, ale tato naše odlišná zkušenost, která je neméně původní a evidentní: přesvědčení o zásadní nepředvídatelnosti budoucích událostí. Naše výpovědi na téma budoucnosti mohou být přinejlepším pravděpodobné (případně velmi pravděpodobné), nikdy jisté.

Objevy teoretické fyziky vedou k teorii času, která se opírá o pojmy pravděpodobnosti a principu neurčitosti.+) Avšak ani tato teorie nemůže pominout evidentní zkušenost trojí modality času. Logika časových výpovědí C.-F. von Weizsäkera vyjadřuje, ale i zakládá potrojnou strukturu času. V souladu s tím, co jsem řekl o jednotě teorie a podoby, slovo "zakládá" má v případě teorie času význam nejen logický, ale také ontologický. Naše poznání trojí modality času není jen východiskem, ale i důsledkem teorie, která se pokouší pochopit smysl jeho potrojné struktury. Samozřejmě teorie není - jakožto soubor tvrzení, v nichž se snažíme vyjádřit naše poznání podstaty času - původcem jeho trojí modality. Jednota teorie a podoby spíše znamená, že naše bezprostřední zkušenost a její teoretické zpracování jsou vzájemně skloubené. Jejich společným pramenem je aktuální možnost poznání. Aktuální možnost poznání jakožto naše (subjektivní) možnost je teorií; jakožto možnost nám představená (a tedy objektivní) je podobou. Obtíž spočívá v tom, že nedokážeme bezpečně rozlišovat mezi "naší" možností a možností "nám představenou". Věci se tak a tak dávají spatřit vlastně proto, že máme takovou teorii, protože taková je vlastně jejich podoba. Poutem mezi teorií a podobou je názornost, evidence. Zároveň však ta samá evidence je původcem rozkladu a úpadku každé stávající teorie i příčinou každé stávající podoby věcí. Změna teorie ("pohyb teorie") nadchází v okamžiku, kdy dosavadní podoba věcí přestává být evidentní - přesněji: když se stává evidentní její ne-evidentnost.

+) Srvn. práce C.-F. von Weizsäkera, zvláště: Das Problem der Zeit als philosophisches Problem, Berlin 1963 a Die Einheit der Natur, München 1982

3. Ne-evidentní podoba času

Otázka, kterou se nyní chci zabývat zní: je možná ne-evidentní podoba času? Jinými slovy: co se stane, pokusíme-li se přemýšlet o čase, aniž bychom se odvolávali na jeho trojí modalitu?

Ne-evidentní podoba času v první řadě znamená odchýlení přítomnosti. Názornost, evidence je možná jedině v přítomnosti - minulost ani budoucnost nejsou evidentní. Vzhledem k aristotelskému modelu (a rovněž platonskému i všem ostatním, které se opíraly o zákony klasické logiky) to znamená libovůli času. Čas přestává být veličinou, neplyne, není ani cyklický, ani lineární a především není nevratný: hranice mezi "již ne" a "ještě ne" se odchýlila.+) Mohlo by se zdát, že to vede k teorii času, která se opírá o ne-klasickou logiku - např. o kvantovou logiku W. Heisenberga, von Weizsäkera a jejich spolupracovníků. Odchýlení hranice mezi "již ne" a "ještě ne" způsobuje, že libovolnou událost můžeme popsat pouze pomocí stupně pravděpodobnosti řady jednoduchých rozhodnutí. Každou složitou událost lze převést (alespoň myšlenkově) na systém či řadu jednoduchých rozhodnutí mezi "ano" a "ne" - a tedy mezi logickými hodnotami 1 a 0.++) Výsledek žádného z těchto elementárních rozhodnutí není absolutně jistý - a to nezávisle na tom, zda běží o událost minulou či budoucí. Zde se vlastně ukazuje základní obtíž ne-evidentní teorie času v poměru k teoriím, které se opírají o kvantovou logiku. V případě těch posledních se hranice mezi "již ne" a "ještě ne" stává pohyblivou hranicí mezi faktickými (minulými) a možnými (budoucími) událostmi. Tato hranice je v neustálém pohybu,+++) ale její pravděpodobnou polohu lze ve většině případů (alespoň pokud se jedná o tzv. události fyzikální) určit dost precizně - totiž jako zmíněný stupeň pravděpodobnosti (systému) elemen-

---

+) Zdůrazňuji: odchýlila, ne zrušila. Zrušení této hranice by vedlo k cyklickému obrazu času: každá událost je zároveň "ještě ne" i "již ne" - stalo se mnohokrát a mnohokrát se stane.

++) Srvn. C.-F. von Weizsäker: Die Einheit der Natur, s. 269 nn. a Quantentheorie der elementaren Objects, Halle 1978, s. 14

+++) Nejedná se zde ovšem o jednosměrný pohyb "nyní" po časové ose; v případě událostí, popisovaných kvantovou logikou, je totiž pohyb "nyní" neurčitý, tzn. popsatelný jedině statisticky.

tárních událostí. Odchýlení přítomnosti však znamená mnohem radikálnější přetvoření podoby času. Můžeme je charakterizovat pomocí tvrzení: minulost je právě tak jako budoucnost ještě možná; budoucnost je právě tak jako minulost již skutečná. Praktická nesmyslnost tohoto tvrzení ovšem poukazuje k tomu, že po odchýlení přítomnosti ztrácejí výrazy "skutečné" a "možné" smysl a přestávají se hodit k popisu událostí. Rovněž tak pokusy určit stupeň pravděpodobnosti elementárních událostí ztrácejí význam. O žádné události nelze jednoznačně říci, zda je minulá či budoucí. Přesně vzato je v případě ne-evidentní podoby času nemožné nejen jednoznačné zařazení událostí do minulosti či budoucnosti, ale smysl ztrácí i samo rozlišování minulosti a budoucnosti. Odchýlení přítomnosti znamená odchýlení celé trojí modality času.

V čem ale "odchýlení přítomnosti" spočívá, jak k němu dochází? O čem to mluvíme? Co nám zbyde, když pomineme veškeré podstatné elementy zkušenosti času? Může být ne-evidentní podoba času vůbec nějak spojena se skutečností? Je vůbec ještě podobou <u>času</u>? Nicméně navzdory všemu zdání, celé zdánlivé nesmyslnosti ne-evidentní podoby času, je tato stejně skutečná jako naše obvyklá, evidentní zkušenost; v praxi se s ní setkáváme častěji, než jsme ochotni připustit. Připomeňme: ke změně teorie dochází, když stávající podoba věcí přestává být evidentní - když se stává evidentní její ne-evidentnost. Zkušenost změny podoby věcí (a tedy změny teorie) je naší nejběžnější zkušeností - představuje podstatný, rozhodující moment každého prostého, všedního pozorování, právě tak jako velkých, výjimečných, epochálních objevů. Obtíž je jedině v tom, že v naší každodenní praxi - a také v praxi myšlení - pouze výjimečně obracíme pozornost na moment objevení se ne-evidentní podoby věcí. Ne-evidence se stává evidentní okamžitě.+)

Ne-evidentní podoba času je přístupná pouze jako zvláštní

+) Výrazy "na moment", "okamžitě" poukazují na naše zakořenění v evidentní podobě času. V podstatě však nemá smysl mluvit o "momentu objevení se ne-evidentní podoby času (věcí)". Ne-evidentní podoba věcí, "moment" pouze jako čas. Ne-evidentnost je podmínkou evidentnosti - a tedy podmínkou poznání vůbec. Nemá tedy smysl ptát se, zda je ne-evidentní podoba času nějak spojena se skutečností (a tedy zda je pravdivá). Ne-evidentní podoba času nemůže být ani pravdivá ani nepravdivá - protože jako podmínka evidence je také podmínkou pravdy.

druh změny podoby: jako změna ne-spojitá (spojitá změna patří k evidentní podobě času).+) Takto za celou svou zkušenost, od nejběžnějších prožitků a dojmů až k největším objevům, vděčíme přítomnosti ne-spojité změny podoby věcí. Existuje řada běžných charakteristik takové změny - mj. novost, objev, počátek, konec, revoluce, smrt. Je to však jen malý vzorek - rozmanitost popisů ne-spojité změny je důsledkem toho, že jsou všechny zakořeněny v evidentní podobě času. Vpodstatě jsou totiž všechny jevy, jichž využíváme pro znázornění ne-spojité změny, pouhými projekcemi do naší, evidentní podoby skutečnosti; projekcemi čehosi, co se děje mimo dosah veškeré názornosti. Všechny poukazují k čemusi, co v evidentní podobě času nenachází vyjádření. Uvažme, že žádnou z událostí, na něž se vztahují běžné charakteristiky ne-spojité změny, nemůžeme jednoznačně umístit v čase. Nejlépe je to patrné na příkladu smrti - určení momentu smrti člověka s absolutní jistotou je nemožné, přičemž překážkou není jen složitý charakter fenoménu smrti u vysoce rozvinutého organismu - takovou obtíž je nebo bude možné překonat rozvojem lékařské vědy (ačkoli ani to není docela jisté).++) Máme však dostatečné důvody pro to, abychom připustili, že absolutně přesné určení času smrti člověka nebude možné nikdy. Podstatná a rozhodující obtíž spočívá v povaze změny; smrt je změna ne-spojitá, probíhá mimo dosah plynutí času a patří k jeho ne-evidentní podobě. Co se odehrává v ne-evidentní podobě času, to je sice podmínkou naší evidentní zkušenosti, samo to však zůstává mimo dosah názornosti.

Jako klasická ne-spojitá změna je smrt zároveň klasickým příkladem "odchýlení přítomnosti". Vím o ní před tím, než přijde - znám tedy budoucí smrt; a vím o ní rovněž (pokud jde

+) Píši "změna ne-spojitá", protože mi neběží o obvyklou nespojitost (skokovost) změny. Ne-spojitá změna má blíže k tomu, co bývá v současných kosmologických teoriích nazýváno "podivností teorie". Přítomnost podivnosti poukazuje na nepřekonatelná omezení našeho obvyklého metodického popisu skutečnosti a zároveň odkrývá transcendentální možnosti naší řeči a naší logiky - používajíce prostředků logického myšlení, jsme schopni poznat a popsat hranice, za kterými naše logika ztrácí platnost.

++) Srvn. W. von Weizsäker: Gestalt u. Zeit, Göttingen 1960, s. 13.

o cizí smrt), když už nastala - znám tedy také minulou smrt. Avšak o přítomné smrti nevím nic. V evidentní (spojité) podobě času moment smrti neexistuje, a tedy "nemá místo".

Možná, že toto "nemá místo" je nejzávažnějším tvrzením vzhledem k ne-evidentní podobě času - protože nás odvádí za hranice všeho, co jsme schopni si představit. Naše představivost je totiž prostorová; abychom si mohli cokoli představit, potřebujeme místo, dokonce i ty nejabstraktnější veličiny jsme si nuceni představovat v prostoru - jako obraz, jako vzor, jako bod, jako pole - a jedině v této formě jsou pro nás použitelné. Avšak v případě ne-evidentní podoby času se ukazuje, že takové "přenesení do prostoru" je prakticky nemožné. Zopakujme to ještě jednou: smrt nemá místo v čase - smrt je podobou času.+) Výraz "moment mé smrti" nemá smysl - v každém momentu je smrt zároveň možností i faktem. Mohu právě tak dobře říci "zemřu" i "zemřel jsem" - "zemřel jsem", protože smrt je jistá - "zemřu", protože je blízká; a tak nemá význam přesný moment smrti, ale pouze její blízkost a jistota - podoba času.

Mluvím o smrti, ale jde mi o ne-evidenci podoby času. To ona je blízká a jistá a zároveň nepředstavitelná. To ona- a pouze ona - má význam, ba víc, to ona dává význam tomu, co jest. A tak se vracím k východisku: "všechno, co jest, má význam, protože..." Je cosi, co dává význam. Je jistá podoba času - to zároveň znamená: jistá podoba bytí - v níž se ukazuje, u-dává, dává se poznat význam toho, co jest. Skrze naši evidentní zkušenost prosvítá ne-evidentní podoba času.

4. Čas jako teorie

Rád bych teď opustil dosavadní rozlišení evidentní a ne-evidentní podoby času. Jako každé rozlišení má totiž smysl teprve tehdy, jestliže nám umožní vrátit se k jediné a nedílné podobě věci a vidět ji jasněji než dosud. Slovo "opustil" není v daném případě úplně vhodné. Přesně vzato nemůžeme

+) Smrt je nejradikálnější z možných ne-spojitých změn. Změna podoby času je ve smrti tak radikální, že není myslitelná žádná podoba času "po smrti" - smrt je poslední možnou podobou času.

žádné skutečné a pravdivé rozlišení opustit - jednou nalezeno, vtisklo se do naší teorie a od té chvíle k ní neodvolatelně patří. Rozlišení lze jedině odchýlit - podobně jako lze odchýlit evidentní podobu naší zkušenosti.

Co se tedy stane, když odchýlíme rozlišení evidentní a ne-evidentní podoby času? Nuže, teprve v takovém případě můžeme jasně nahlédnout, že podstatou toho, co nazýváme čas, není ani trvání, ani posloupnost událostí, ani rozdíl mezi tím, co se už stalo a tím, co se ještě může stát, ani tzv. čistá změna. Čas je podobou bytí - tzn. teorie v nejryzejším smyslu toho slova. Čas je ryzí teorie.

Abych tuto větu objasnil, nezbývá mi než utéci se nyní k výrazům, které mohou vyvolávat dojem, že mi běží o čistě prožitkovou a subjektivní zkušenost času. To by bylo nedorozumění. Je-li totiž východiskem těchto úvah jednota teorie a podoby, je-li pravdivá věta: "Věci se tak a tak dávají spatřit vlastně proto, že máme takovou teorii, protože taková je vlastně jejich podoba", pak také rozlišení mezi subjektivním a objektivním, mezi prožitkovou a čistě rozumovou zkušeností o skutečnosti je odchýleno.

Čas je ryzí teorií. Ryzí teorie je viděním jedné, nerozdílné a úplné podoby věcí - a tedy viděním jejich celku.+) Vlastním místem teorie je napětí mezi pamětí a očekáváním. Nebylo by žádné teorie, kdyby nebylo paměti; paměť však není místem teorie.++) Nebylo by žádné teorie, kdyby nebylo očekávání, ani ono však není zdrojem teorie. Zdrojem a místem teorie je to, co se odehrává mezi pamětí a očekáváním - či lépe: to vlastně teorie, to vlastně čas se odehrávají a jsou mezi pamětí a očekáváním.+++)

+) Zdůrazňuji: viděním celku (věcí světa) a ne viděním světa jako celku. Důraz spočívá rozhodně na "celku".

++) Srvn. W. von Weizsäker: Gestalt u. Zeit, s. 35; dále E. Pöppel: Erlebte Zeit u. die Zeit überhaupt. Ein Versuch der Integration, v: Die Zeit, München 1983, s. 374 nn.

+++) Dovolím si zde zopakovat, co jsem napsal na jiném místě: Paměť má pro nás význam, pouze pokud něco očekáváme; očekávat něco můžeme, pouze pokud si pamatujeme to, co bylo. Pouze když si pamatujeme, co bylo, může být očekávání "něčím více". Pouze když očekáváme něco více, znamená návrat paměti k tomu, co bylo, něco více (než obracení řek nebo chytání větru).

Čas neexistuje toliko v paměti. Čas rovněž není jen podmínkou a formou očekávání, není neustálým předjímáním více či méně určitých možností. Čas je teorií a tedy napjatou jednotou paměti a očekávání.

Rád bych ještě jednou zdůraznil, že výrazy "paměť" a "očekávání" zde užívám s určitými rozpaky a ne bez výhrad. Dopadá na ně totiž nejen stín subjektivismu, ale také naší evidentní zkušenosti času. Paměť je evidentně obrácena k minulosti a očekávání k budoucnosti; paměť evidentně uchovává a očekávání přivolává teorii, podobu, čas. Zároveň však nikde jinde než právě tady, mezi pamětí a očekáváním, nelze jasněji nahlédnout, jak velice relativní a odvozené jsou všechny naše pokusy uspořádat a ujednotit popis času. Naše očekávání se totiž rovněž orientuje na minulost, také ona má vypadat podle našich očekávání. Naše paměť zahrnuje také budoucnost: jsou budoucí věci, na které nesmíme zapomínat - první z nich je smrt. Napětí mezi pamětí a očekáváním tedy neurčuje jenom naši přítomnost, naše nejisté zavěšení mezi "již" a "ještě ne" - odkrývá spíše možný celek času.+)

Čas je teorie. Existuje více než jen jedna teorie času - ale množství teorií je pouze množstvím svědectví a samo je svědectvím nevyčerpatelného bohatství lidské paměti a očekávání. Existuje a dává se nám poznat více než jeden čas - Aristoteles se odůvodněně ptal na možnost uspořádaného popisu různých časů++) a odůvodněně zajisté postupují ti, kteří mluví o čase prožívaném a o čase fyzikálním, o čase absolutním a relativním, o evidentní a ne-evidentní podobě času, o čase upadlém a vykoupeném, o čase a věčnosti. Ale teorie je viděním - a tedy možností - jednoty našeho světa. Podmínka jednoty může být a také je přístupná mnoha způsoby a ukazuje se v mnoha podobách, sama je však něčím, co stojí mimo dosah a vládu čísel. Máme nepochybně právo mluvit o jedné i mnoha teoriích, o jednom i mnoha časech - evidenci nelze odporovat. Ale podmínkou a zdrojem evidence je ne-evidentnost a nikdo z nás neví, kde vposledku probíhá hranice mezi

+) To ovšem není žádná evidentní uspořádaná řada událostí "od počátku do konce". Celek času si lze spíše představit jako mrak, v němž se minulé, přítomné a budoucí události navzájem prostupují, mísí, spojují a rozdělují - takže v jistém smyslu každá z nich zahrnuje celý čas - přihází se jednou za celý čas.

++) Srvn. Arist., Fyz. IV. 11.

jednou a druhou. Čas je ryzí teorie. Ryzí teorie se odehrává mezi pamětí a očekáváním. Čas můžeme vidět jako jednu jedinou událost - událost bytí a významu; můžeme mluvit o čase také jako o řadě událostí; vpodstatě však to, co nazýváme událostí, je mimo dosah jednoty a mnohosti, je nepočitatelné. Událost znamená: něco se u-dává, stává se darem, dává se - něco, cokoli, bez důvodu, bez účelu, bez "protože" a bez "proč". Teorie, podoba, čas - všechny tři jsou jen jediným dotykem toho čistého "dává se", v němž blednou a zanikají naše rozdíly a rozlišení. Pouze toto "dává se" je důležité. Pouze ono má význam - ať se ptáme sebedéle, je tedy ono tou odvrácenou stranou "divného zrcadla času"? Ať se ptáme sebedéle, odpověď zní: ne.

5. Pád jednoty teorie a času

Čas je ryzí teorie. To není obvyklá věta, to není závěr, to není tvrzení, tím méně definice. Je to spíše myšlenková akrobacie a žádná akrobacie se nedá příliš dlouho udržet. Šikovný akrobat může celé hodiny chodit po rukou nebo s úspěchem balancovat na laně, ale i kdyby to dělal celý život, nepřesvědčí nás, že právě to je normální způsob pohybování. Totéž platí o našich myšlenkových akrobaciích. Je dobré si uvědomit, že hranice mezi "již ne" a "ještě ne" není nedotknutelná; je dobré stanout nad obvyklým řádem věcí a zahlédnout čas jako mrak plný tajemství, v němž se navzájem pronikají, mísí, spojují a rozlučují obrazy a podoby, o nichž nikdo z nás není schopen říci s úplnou jistotou, zda jsou, zda byly a nebo zda teprve budou. Ale akrobacie přece dříve či později končí pádem nebo návratem k obvyklému pořádku věcí - myšlenkové akrobacie dříve než všechny ostatní. Na otázku, kterou z těchto dvou možností si vyberu, odpovídám v souladu se svou intencí "marné chiméry": volím pád.

Rovnováha věty "čas je teorie" se totiž nedá udržet. Smím-li použít poněkud divné (ale ne nesmyslné) přirovnání: jednota teorie a času se podobá úmyslně nešikovnému klaunovi, který své publikum baví právě tím, že stále padá a ani chvilku se nemůže udržet na nohou. Náš klaun má dvě nohy: padá buď na stranu času, nebo na stranu teorie. To, co jsme si zvykli nazývat dějinami, je sumou jeho pádů na stranu času. To, co nazýváme

dějinami myšlení, je sumou jeho pádů na stranu teorie. V jednom i druhém případě se jedná o dějiny. Zdrojem a místem dějin je pád toho čistého "dává se", k němuž poukazuje a které nám otevírá čas jako teorie a teorie jako podoba času.

Co znamená ten pád? Jedno z možných vysvětlení zní: jedná se o přechod od čisté události, od čistého a úplného "dává se", které je absolutně ne-představitelné, k věcem a událostem, které si lze představit, pochopit a popsat. Jedná se o přechod od podmínek poznání k poznání, od podmínek významu k významu, od podmínek bytí k bytí. Ne-představitelné zároveň znamená: ne-prostorové; představit, pochopit, popsat znamená: založit prostor.+) To, co nazýváme čistou událostí, se samo o sobě nedá žádným způsobem převést ani přirovnat k onomu prostorovému uspořádání míst a událostí, které nazýváme dějiny. Zároveň by však dějiny, jako "prostorové uspořádání míst a událostí", a tedy jako smysluplný celek, byly nepředstavitelné, nepochopitelné a nemožné bez "čisté události", bez onoho nezachytitelného "dává se", pro které nám otevírá oči křehká jednota teorie a času. Jednota teorie a času padá a spolu s ní padá stín onoho "dává se" - a pouze tak je můžeme pocítit a poznat.

Tak tedy je "něco ne-prostorového" - čistá událost, podmínka bytí, významu a poznání - a je "něco prostorového", pád toho prvního do určitého prostoru či lépe: dějiny, soubor míst a událostí, jejichž vzájemnou souvislost a význam vysvětluje právě ten zvláštní pád. Připomíná to Descartovu "res cogitans" a "res extensa" - s tím podstatným rozdílem, že v protikladu k "res cogitans" není čistá událost ztotožněna s "já". Mohu říci "cogito" a vím, že takto chápu, že je a čím je "res extensa", k níž se vztahuji svým myšlením. Avšak co jsou dějiny chápu nejen proto, že myslím. Pochopit dějiny znamená především: přijmout. Zde nestačí pouhé myslící "já". Dějiny nejsou běžným předmětem myšlení. Jednota teorie času není postulátem myšlení. Čistá událost, čisté a úplné "dává se" je mimo dosah našich pojmů a představ, a proto není postulátem myšlení. To, co "se dává", lze jedině

+) Také zde nemá slovo "založit" pouze význam logický, ale i ontologický. Prostor je založením = fundací poznání (srvn. něm. Stifftung).

přijmout.† Můžeme snad, smíme snad říci: "dává se" poukazuje na "ty"?

Na tuto otázku není odpovědi. Dotýká se totiž hranice toho, na co je dovoleno se tázat. Kdybychom ji zodpověděli kladně, kdybychom tvrdili, že "čistá událost" poukazuje a znamená, že stojíme tváří v tvář jistému "ty" a že pouze takto můžeme porozumět věcem a událostem, dějinám a světu kolem nás, museli bychom konsekventně a s veškerou úctou připojit slova: "et hoc dicimus Deum". To však udělat nemůžeme.

Je zřejmé, že tázání po posledním smyslu času vždy bylo a také dnes zůstává tázáním náboženským a teologickým. Mé dosavadní nerozvážné úvahy se na mnoha místech dotýkají té hranice, za níž začíná teologické myšlení. Teologické myšlení je - zajisté více než kterékoli jiné myšlení - podobou času. Teologie je především teorií - a tedy viděním poslední jednoty všech věcí a událostí a také kontemplací posledního významu dějin. Jenže právě proto musíme být zvláště opatrní - tam, kde padne slovo "poslední", jsou totiž velmi nasnadě předčasné a netrpělivé závěry. A zatím dějiny, v nichž se zjevuje Bůh, vyžadují především trpělivost. Takové dějiny se nedají pochopit - to znamená: nedají se uzavřít žádným posledním slovem. Můžeme je jedině přijmout a můžeme v nich a skrze ně nacházet jednotu teorie a času. Ale Bůh nestojí před námi, když mu stojíme tváří v tvář dějinám. Bůh není posledním tajemstvím času. To spíše náš čas i my sami jsme tajemstvím Boha.

"Oč jiného se snažíme nežli: znovu nalézt přímky, které nakreslil On." Tato slova A. Einsteina, týkající se práce fyziků, můžeme vztáhnout na veškeré naše snahy o teorii, to znamená o novou podobu času. Teoretické myšlení není hledáním odpovědi na známou otázku. Teoretické myšlení je spíše hledáním nové otázky ke známé odpovědi. Čas je otázkou.

Z polského časopisu Znak, 1984, 359,
s. 1368-1382
přeložil Daniel Kroupa.

† Myšlení vystačí s „já" - „dává se" poukazuje na cosi většího.

Ivan M. Havel

O JEDNOM METAFORICKÉM POHLEDU NA SVĚT
(Nad novými knihami V. V. Nalimova)

1

Současnému člověku mnohdy připadá, že žijeme v době jakési plíživé intelektuální krize. Vědecké poznatky unikají za horizont chápání kohokoliv, kdo není školeným specialistou úzce vymezeného oboru, a obdobně filozofické myšlení nesnadno překračuje hranice kroužku zasvěcenců toho či onoho myšlenkového proudu. Není divu, že jedním z důsledků této situace je ztráta vzájemného kontaktu i důvěry mezi vědou a filozofií.

Kdysi vědu nazývali filozofií. Dnes je běžné, že ve svém oboru vynikající vědec buď vidí ve filozofii pouhou metodologii vědy anebo ji považuje za neplodnou hru s nevědecky vágními pojmy. U filozofů se zase setkáváme jednou s uctíváním vědy jako jediné správné, protože objektivní cesty k vědění, jindy s opovrhováním vědou pro její zaslepenost, jednostrannost a necitlivost k člověku a lidstvu.

Vím, že přeháním. Činím tak proto, abych výrazněji odlišil to nové, co se zprvu nenápadně, stále však zřetelněji rýsuje v současném intelektuálním klimatu. V samém lůně moderní vědy - především fyziky, ale též psychologie, biologie, matematiky, ba i vědy o počítačích - dochází k nové reflexi jejích vlastních objevů a výsledků, reflexi, která má či může mít hluboké filozofické důsledky, hlubší, než by se z této strany dalo čekat.

Tato "nová věda"[1] má mnohdy co říci i k samé podstatě bytí, přičemž její myšlenky bývají progresívnější (v dobrém smyslu toho slova) než závěry "školených" filozofů, a to i tehdy, když se obtížně rodí ze zkušenosti lidí zvyklých na zcela jiný způsob uvažování. Na veřejnost se dostávají častěji v podobě jakési beletristicko-filozoficko-vědecko-esejistické literatury než v podobě učených traktátů.

S novou vědou se dostává ke slovu i metaforické myšlení, a to nejen jako způsob orientace v nových nezvyklých světech, ale i jako svébytná cesta poznání, která těchto světů samotných metaforicky zpětně užívá. Tato cesta se nabízí i filozofii, umožňujíc jí opírat se nejen o přirozenou zkušenost běžného života, ale i o novou zkušenost vědy. Proslulým zdrojem metafor tohoto typu je kvantová mechanika, jsou však i metafory užívající jazyka biologie, kybernetiky, techniky apod. Zvláštní roli hrají metaforická užití netriviálních matematických pojmů a struktur - mezi nimi též pozoruhodný pohled na svět skrze zkušenost matematické teorie pravděpodobnosti, rozvíjený ruským učencem V. V. Nalimovem.

2

Téměř náhodou se k nám před několika lety dostala jedna kopie obšírnější práce V. V. Nalimova "Nepreryvnost protiv diskretnosti v jazyke i myšlenii", vydané jako preprint Tbiliskou univerzitou v r. 1978. Studie, obsahově se zcela vymykající průměru soudobé sovětské vědecké a vědecko-filozofické literatury, vzbudila zájem několika pražských nadšenců - zprvu jako kuriozita, pak jako velice zajímavý spis s mnoha závažnými myšlenkami a filozofickými prostřehy, zcela aktuálními v onom specifickém smyslu "visení témat ve vzduchu".

Nyní již víme o autorovi a jeho myšlení podstatně víc. V. V. Nalimovovi je 76 let, je profesorem statistiky a ředitelem Laboratoře matematické teorie experimentu na Moskevské státní univerzitě, je členem Vědecké rady pro kybernetiku Akademie věd a má (zdá se) povoleno cestovat do zahraničí. Celý život se věnoval vědecké práci (v metalurgii, vědecko-technické informatice, plánování experimentů, historii kybernetiky, lingvistice). Až příkladně oficiální kariéra. Něco však nehraje. Zkuste třeba nalistovat v některé z jeho posledních knih jmenný rejstřík. Naleznete podivuhodnou směsici nejen vědců a moderních filozofů, ale také náboženských myslitelů, gnostiků, mystiků, ba i okultistů(2). Směs budící až rozpaky a nedůvěru. Ta se však rozplyne, dáte-li se do čtení - Nalimov neuvádí ani jedno jméno či dílo pro efekt.

Nalimov je zřejmě zvláštní muž a nic nás u něj nesmí pře-

kvapit. Ani to, že je vnukem vesnického lovce, který praktikoval čarodějnictví, ani to, že během posledních pěti let mu v USA vyšly v anglickém překladu čtyři knihy (z nichž jen jediná byla dříve publikována v SSSR). Názvy těchto čtyř knih jsou: V labyrintech jazyka - cesta matematikova[3], Tváře vědy[4], Říše nevědomí - zakletý kraj[5] a Prostor, čas a život - probabilistické dráhy evoluce[6]. Bylo by zajímavé vědět, koho přilákaly a koho odradily tyto poněkud stylizované názvy (vsadil bych se, že mu byly doporučeny americkým vydavatelem).

2

Nalimovovy knihy lze charakterizovat jako polytématické. Svým způsobem jako by demonstrovaly autorovu myšlenku o spojitosti a nefragmentovatelnosti světa a o vzájemné propojenosti rozličných jeho stránek. V každé knize se hovoří tak trochu o všem - a nejen v každé knize, ale i v každé kapitole, odstavci, větě. Přes svou polytématičnost však přece jen čtyři Nalimovovy knihy reprezentují čtyři témata jeho myšlení: jazyk, vědu, nevědomí, evoluci. Témata nikterak fádní, ale ani nová: o každém existují již zajisté knihovny. Ani leckteré Nalimovovy vývody nejsou tak úplně nové - ostatně věnuje nezvykle mnoho místa výňatkům a citacím z děl autorů, v jejichž názorech shledává spřízněnost se svými. V letmém pohledu se rozsah těchto podpůrných citací a odkazů může zdát nadbytečným - nezapomeňme však, že autorovi nejde pouze o demonstrování svého vlastního vidění, ale že chce též předvést, že toto vidění je sdíleným produktem četných "výhonků protikultury naší epochy" (B.1)[7] a že je současně spřízněno s názory starých myslitelů jako jsou Pythagoras a Plotinos[8].

Co je však u Nalimova pozoruhodně nové a původní, je cesta, kterou se ke svým závěrům dostává. Nespokojen s viděním světa, které nazývá stereotypním a které je charakteristické pro novověkou vědu a zčásti i filozofii, Nalimov nečekaně nalezl zdroj nového pohledu ve zkušeností svého vlastního vědeckého oboru, jímž je matematická statistika a teorie experimentu. Na první pohled čerpá z této zkušenosti jen velmi málo - vše, co potřebuje, je několik elementárních pojmů a jedna celkem

triviální věta matematické teorie pravděpodobnosti (pojem náhodné veličiny, jejího pravděpodobnostního rozložení a Bayesova věta). Tyto pojmy a věta mu nicméně neslouží ve svém původním matematickém významu, nýbrž jako filozofická metafora. Metafora, která ho přivádí k tomu, co nazývá probabilistickým viděním světa[9].

Pro pochopení Nalimovových myšlenek není naštěstí znalost teorie pravděpodobnosti nezbytná. Stačí uvést, že běžně chápaná fyzikální či jiná veličina (např. teplota) je v pravděpodobnostním přístupu nahražena tzv. náhodnou veličinou. Zatímco prvá je pojmenováním pro známý či neznámý (nezměřený), ale vždy (v konkrétní situaci) jedinečný objekt - hodnotu veličiny (např. číslo 35°C), je pro náhodnou veličinu charakteristické, že nabývá více hodnot (eventuelně nekonečně mnoha, jde-li např. o spojitou náhodnou veličinu), přičemž zpravidla má smysl hovořit o těchto hodnotách jen skrze jejich pravděpodobnosti (čísla mezi 0 a 1). Pravděpodobnostní rozložení náhodné veličiny pak je (známá či neznámá, ale v konkrétní situaci jedinečná) funkce, která udává tyto pravděpodobnosti[10].

Čtenář snad uvítá, když místo matematického formalismu nabídnu následující názorné přiblížení. Představme si, že čteme román, v němž dojde k vraždě. K postavám příběhu, které jsme poznali jako jednotlivce, se od první zmínky o vraždě přidruží nová, temná postava vraha. Tato postava se účastní děje (třeba i dále vraždí), nicméně neznáme ji jako jednotlivce, nýbrž jako pole podezření, reprezentované pravděpodobnostním rozložením - jakousi váhovou funkcí na všech postavách románu. Toto rozložení se navíc v průběhu četby výrazně mění: každá nová situace či událost naše podezření na některé osoby zvýší, na jiné sníží.

Tento příklad - nevšímejme si jeho morbidnosti - nás uvede do světa nalimovovských metafor. Vstoupíme do něj v několika krocích.

4

První krok. Začněme tím, jak lze popsat onu změnu rozložení, ke které dojde v důsledku nějaké události či nové situ-

ace (přesněji řečeno v důsledku našeho poznání této události či situace). Zde se právě uplatňuje Bayesova věta, hlavní zdroj Nalimovovy intuice.

Tato věta vyjadřuje, jak se původní (apriorní) rozložení náhodné veličiny změní v nějaké konkrétní situaci, jsou-li známy pravděpodobnostní podmínky pro tuto situaci. Ptejme se například, jak se v případě vraždy změní naše apriorní znalost vraha (reprezentovaná rozložením podezření), dočteme-li se, kde k vraždě došlo. Předpokládejme, že pro každého podezřelého známe rozložení pravděpodobností, kde se v době vraždy nacházel, jinými slovy, kde došlo k vraždě za předpokladu, že dotyčný byl vrahem. Novou, aposteriorní pravděpodobnost, že daný podezřelý je vrahem, dostaneme dle Bayesovy věty jako (normalizovaný) součin příslušné apriorní pravděpodobnosti a pravděpodobnosti, že se podezřelý nacházel na místě činu. Tato posledně zmíněná pravděpodobnost, resp. pravděpodobnostní funkce závislá na osobě a místě, působí v tomto součinu jako jakýsi filtr: zbaví například podezření každého, v jehož alibi věříme.

Připomeňme, že Nalimov užívá Bayesovu větu ve výrazně metaforickém smyslu, a to dokonce ve dvou úrovních. O první se je vhodné zmínit již zde (na druhou upozorním později): důležité není matematické pozadí Bayesovy věty, nýbrž představa proměnlivých a rozostřených rozložení spolu s představou, že každou událost (poznávací akt, srov. však odst. 6 níže) lze vyložit jako interakci nových poznatků s dřívějšími znalostmi. Tyto dřívější znalosti jsou reprezentovány jednak tvarem apriorního rozložení, jednak v tzv. individuálních percepčních filtrech, které každou novou situaci (a nepřímo i sebe samy) individuálně modifikují.

Zajímavé je použití bayesovské metafory při úvahách o přirozeném jazyce (leccos nasvědčuje tomu, že takové úvahy Nalimova k bayesovské metafoře vlastně původně přivedly[11]. S každým výrazem jazyka jako by bylo spojeno jakési pole jeho možných významů (Nalimov je nazývá sémantickým polem) s rozlišenými vahami či pravděpodobnostmi jednotlivých významů - lze je tedy charakterizovat pravděpodobnostním rozložením. Toto rozložení zachycuje podstatnou mnohoznačnost slova (která dle Nalimova není nedostatkem přirozeného jazyka, nýbrž jedním

z jeho principů), včetně jeho rozličných akcesorních významů. Z hlediska Bayesova vztahu je to rozložení apriorní: platí dříve, než je znám konkrétní kontext výrazu. Vedle toho však existuje kontextuální filtr, určující pravděpodobnosti různých kontextů pro daný význam. Apriorní rozložení významu i kontextuální filtry jsou kulturním dědictvím minulosti dané jazykové komunity. V konkrétní řečové události (textu nebo promluvě) dojde k interakci sémantického pole výrazu s kontextem (který může být i mimojazykový); nový význam výrazu je popsán aposteriorním rozložením v Bayesově vztahu. V důsledku interakce se zpravidla některé možné významy zvýrazní, jiné potlačí (primitivní příklady: "otrlý vlk u kormidla" versus "hladový vlk v lese").

Myšlenka interakce výrazů s kontextem není nijak překvapující ani nová, nicméně probabilistické pojetí ji umožňuje dále rozvíjet různými směry. Nalimov si např. všímá souvislostí řečových událostí s logikou myšlení. Bayesovskou interpretaci řečové události připodobňuje k sylogismu (modus ponens) klasické logiky a nazývá ji "bayesovským sylogismem". Interpretace textu a poznávání skutečnosti nacházejí takto společného jmenovatele, což úzce souvisí s jinou Nalimovovou metaforickou představou: svět jakožto text (viz odst. 9).

2

Druhý krok. Při úvahách o přirozeném jazyce Nalimov současně s bayesovským přístupem rozvinul téma spojitosti[12]. V prvním plánu jde o spojitost aritmetickou (kontinuum reálných čísel), přenesenou na sémantické pole, později se u něj spojitost stává základní kvalitou světa vůbec.

Vše, co bylo dosud řečeno, bychom mohli nyní zopakovat při zdůraznění, že sémantické pole a příslušné funkce rozložení jsou spojité (kontinuální). Takové funkce již nemohou reprezentovat pravděpodobnost izolovaných bodů (ta je dokonce nulová), nýbrž jen pravděpodobnost oblastí, což odpovídá tomu, že výrazy přirozeného jazyka neoznačují ani při konkrétním použití v daném kontextu nějaké diskrétní entity, nýbrž mají vždy neostré významové hranice[13].

Ze spojité sémantiky jazyka Nalimov vyvozuje, že i naše

poznání a myšlení vůbec má inherentně spojitý charakter (hovoří např. o "spojitých tocích vědomí"[14]). K diskretizaci, v jistém smyslu násilné, dochází až při verbalizaci a při formování výroků v jazyce, který je na povrchu diskrétní (operuje s izolovanými slovy a větami - na rozdíl např. od jazyka umělecké tvorby - srov. C.7).

Obdobně považuje za násilnou tu diskretizaci, kterou si vynucuje tradiční logika (A.8) a novověká věda, snažící se o klasifikující a taxativní přístup ke skutečnosti.

Je pravda, že předpoklad spojitých rozložení není vždy zcela intuitivní. Pro místní a časová určení, např. pro místo a čas tragického konce oběti vraždy, si spojité rozložení dovedeme představit snadno (jakožto odchovanci přírodovědy založené na číselném měření). Jak si ale vyložit spojitost rozložení pro vraha? Zde je nutno poznamenat, že příběh je vyprávěn v diskrétním jazyce, jemuž je přirozené mluvit tak, jako by existovala diskrétní množina podezřelých (identifikovaných jmény). Sémantické pole vraha by nemělo být rozložení na nějaké množině jmen. Představa je taková, že i tato jména mají svá spojitá sémantická pole a svá rozložení. Identifikací vraha dochází právě jen ke zpodobnění jeho rozložení s rozložením pro některou osobu.

Je-li každý kognitivní akt vyložen jako proměna jedněch rozložení na jiná a má-li samo poznání spojitý charakter, pak není nic přehnaného na obrazné mluvě o spojitých tocích vědomí, o zvlněných sémantických polích apod.

6

Třetí krok. Dosud jsme o Nalimovově probabilistické metafoře mluvili, jen jako by šlo čistě o pohled na lidské poznávání světa. Třetí krok je filozoficky nejzávažnější: povýšení této metafory na metaforu ontologickou.

Považme, že vše, s čím se ve světě setkáváme, vše, co nás výchova (a především naše řeč) naučila rozlišovat jako jednotlivosti - věci, události, představy, pojmy apod. -, že to vše jsou vlastně jakási sémantická pole možností, charakterizovaná pravděpodobnostními či váhovými funkcemi rozložení, jednou více soustředěnými, jindy rozptýlenými. Nejen naše

podezření vůči vrahovi, ale i samo jeho bytí má charakter distribuovanosti, rozptýlenosti po světě. Ostatně může mít i "skutečný" vrah identitu povýtce neostrou.

Nalimovova metafora se tedy netýká poznání či poznatelnosti jsoucna, týká se samotného jeho bytí:

> Máme na mysli probabilistickou ontologii probabilistického světa, nikoliv probabilistickou epistemologii deterministického světa. (B.7)

Mluví-li Nalimov o "probabilistické" ontologii, nemíní tím nějakou inherentní náhodnost či nahodilost[15]; v jeho metafoře jde v základní rovině spíše o bytostnou rozptýlenost, neostrost a nezohraničenost jsoucen. Ve vyšší rovině pak o něco, co bychom mohli nazvat "dialektikou dění a vývoje" - o jakési dva způsoby bytí téhož: výskyt v čase dění, ilustrovaný proměnou funkce rozložení v konkrétní situaci dle bayesovského modelu, a trvání v čase vývoje, odpovídající zvolna se měnícím apriorním rozložením.

V této souvislosti stojí za povšimnutí, že nalimovovské pojetí má jisté příbuzné rysy s přístupem moderní fyziky, zvláště kvantové mechaniky (Nalimov se v této věci omezuje jen na ojedinělé odkazy). V kvantově-mechanickém pohledu, jehož ontologická relevance je mnohými fyziky uznávána, nemá smysl hovořit o částici jako o lokalizované entitě, nýbrž jen o její vlnové funkci - jejím poli možných výskytů, kde možnost má pravděpodobnostní charakter. Konkrétní výskyt částice je až důsledkem interakce tohoto pole s pozorovatelem, při které dochází ke změně pravděpodobnostních rozložení pro jednotlivé atributy částice (polohu, hybnost apod.). Potud paralela; kvantově-mechanický výklad přesahuje Nalimovovo bayesovské pojetí svým principem neurčitosti (ostrost manifestace jednoho atributu je provázena neostrostí atributu komplementárního).

7

Zdůrazňováním metaforičnosti Nalimovova probabilistického vidění skutečnosti jsem chtěl předejít jeho možnému zploštění, v němž by to byl jen další příklad jevu častého u některých "filozofujících" vědců: dívajíce se na svět úzkým průzorem pojmosloví své disciplíny, domnívají se, že odhalili jeho

pravou podstatu. Poznamenávám, že Nalimov sám hovoří spíše o probabilistickém "modelu" a jen v jedné kratší kapitole upozorňuje na jeho metaforičnost.

> Věřím, že můžeme poznat i něco, co nejsme schopni vyjádřit slovy, pokud se vědecký pojem změní z běžného vědního termínu s výrazně jednoznačným významem na sémanticky krajně polymorfní symbol s metaforickým odstínem. (16)

Metaforičnost sice usnadňuje čtenářovo srozumění, umožňujíc mu určitou svobodu v interpretaci, současně však svou vágností klade daleko větší nároky na jeho vlastní tvůrčí přístup k textu. Příkladem nám může být sám pojem spojitosti (spojitost - kontinuum - je termín s přesným matematickým významem, např. kontinuum reálných čísel). Nalimov si je např. vědom, že "sémantická pole vědomí nereprezentují číselné kontinuum, avšak v jistém smyslu se chovají tak, že nám umožňují mluvit o spojité povaze vědomí."(17)

Vyvarujeme-li se zmíněného zploštění, můžeme se nyní s Nalimovem vydat o kousek dál. Připouští-li svět výklad skrze probabilistickou, tedy svým původem číselnou metaforu, není tento fakt sám dokladem, že číslo lze považovat za jeden z jeho všeorganizujících principů? (Toto je ona slíbená metafora druhé úrovně - vlastně jisté "odmetaforičtění" návratem ke zdroji původní metafory).

Nalimov považuje v tomto smyslu své probabilistické vidění světa za "uskutečnění Pythagorova a Plotinova snu o popisu světa v jeho celistvosti a neurčitosti skrze číslo"(18); sám dokonce při čtení Plotinova traktátu O číslech překvapen shledal, že jeden jeho tehdy již napsaný text (jde o naši ukázku) "není než moderním komentářem k Plotinovým reflexím o organizující roli čísla."(19)

8

Probabilistická metafora - včetně Bayesova formálního vzorce - se v Nalimovových knihách vyskytuje na mnoha místech a v různých převlecích. Svět má probabilistickou podobu a dění v něm má charakter neustálých změn vzájemně interagujících sémantických polí.

Zmínil jsem se již o užití této metafory na přirozený jazyk. Hodně místa Nalimov věnuje jejímu užití v biologii, zvláště při úvahách o vývoji. Zde právě si lze povšimnout něčeho, co bychom mohli označit jako "metaforickou indukci": užití metafory typu Bayesovy věty v jedné oblasti umožňuje převzít pojmosloví a zákonitosti této oblasti jako novou, odvozenou metaforu, a pak ji místo původní metafory používat v oblasti jiné. Tak lze např. hledět na vývoj života očima diachronní dimenze jazyka a naopak.

Vztah mezi konkrétním textem či promluvou (s odpovídajícími změnami rozložení významů - v "čase dění") a historickým vývojem jazyka (např. pozvolné změny filtrů, ovlivněné jejich užíváním, - v "čase vývoje") má svou přirozenou analogii v biologii: život jedince (v čase dění) oproti vývoji druhu (v čase vývoje). Úlohu sémantického pole hraje v biologii "morfologická varieta" všech znaků taxonu s určitým váhovým rozložením. Vývoj dle Nalimova nespočívá ve vzniku nových atributů, nýbrž pouze v redistribuci vah; latentně jsou všechny možné (i budoucí) znaky obsaženy v každém druhu[20].

Za hlavní téma jedné ze svých knih zvolil Nalimov lidské nevědomí, které ovšem chápe velmi obecně[21]. Normální přístup k nevědomí je limitován jazykem, který je diskrétní a neproniká do hlubších vrstev nevědomí se spojitým a probabilistickým charakterem. Přesto však lze podnikat přímé výlety do hlubších sfér nevědomí - ve snu, v tvůrčím zážitku umělce a estetickém zážitku vnímajícího, v náboženském vytržení, požitím halucinogenů, při meditaci. V knize jsou analyzovány experimenty, které autor po několik let sám prováděl. Tak např. nechal subjekty, připravené autogenním cvičením, zapisovat (příp. zakreslovat) volné asociace zvolených slov (konkrétně slov: "svoboda", "otroctví", "důstojnost") a z podobnosti výpovědí abstrahoval možnou podobu společného sémantického pole (které se mimochodem podstatně lišilo od obdobného pole získaného rozborem textových částí výkladového slovníku).

2

Vývojová interpretace bayesovské metafory (individuální jevy v čase dění jsou ovlivněny sémantickým polem, které

reprezentuje minulou zkušenost, nashromážděnou v čase vývoje, ale i naopak: skrze tuto zkušenost je vývoj ovlivňován děním) umožňuje Nalimovovi vytvořit nový model globálního evolucionismu[22]. Týž model se vztahuje na vývoj jazyka a na vývoj života. Vztahuje se i na vývoj vědeckého výzkumu[23], na dějinný vývoj a na vývoj lidských kultur. V části C naší ukázky nalezneme řadu úvah humanitního zaměření, včetně úvah historicko-politických, které vycházejí z této představy.

Metaforickou indukcí z jazyka se Nalimov dostal k další velké metafoře - svět jakožto text:

> Ať jsme kdokoliv, učenci, básníci nebo nepředpojatí diváci zahledění do okolního světa, hledáme v něm srozumitelnost, řád a harmonii. Pohlížíme na svět jako na text. A skrze texty přístupné našemu vědomí integrujeme se světem.
>
> Integrita světa nalézá své vyjádření v jazyce, který sjednoduje všechny individuální projevy života v jeden jediný Celek. (24)

Smysl této metafory, jak ji chápu já, je v analogii dvou vztahů: na jedné straně vztahu mezi konkrétním, něco vyjadřujícím či sdělujícím textem a jazykem, v němž je tento text psán nebo promlouván, na druhé straně vztahu mezi konkrétní realitou a vyšším řádem, jemuž tato realita podléhá. Víme, že jazyk není něco nadřazeného textům, co by mělo nezávislou existenci. Jen v textech (psaných a mluvených) jazyk přežívá a vyvíjí se (říká se "texty v jazyce", ale mělo by se říkat "jazyk v textech"). Vývoj jazyka je tak zpětně ovlivňován texty - zcela v souhlasu s Nalimovovým modelem globálního evolucionismu. Toto vše, jak napovídá metafora svět = text, platí i pro vztah mezi konkrétní realitou a jejím vyšším řádem.

A dál: co se rovněž vyvíjí, je porozumění danému textu, a tento vývoj nelze redukovat na vývoj jazyka: starý text dnes stěží chápeme stejně jako jeho současníci. Analogicky se člověk snaží porozumět realitě světa, tak jak se s ní setkává v její konkrétnosti, a toto jeho porozumění podléhá neustálému vývoji.

Další použití této metafory se týká pojetí času:

> Jestliže vidíme svět jako Text, pak Čas je pouze jeho gramatikou. Gramatika je mimo Text, pouze jej pořádá - podobně jako Čas, který je mimo světové Bytí, jen rytmicky pořádá Texty Světa, skrze něž s ním vcházíme ve styk. (25)

Čas je vedle čísla druhým tématem, skrze něž Nalimov nachází klíč k obtížným traktátům Plotinovým.

10

Nalimovův text je nutno číst s pozitivním naladěním. Kritický nebo antagonistický čtenář se prostě nic nedoví.

Vím, že co jsem právě napsal, zní podivně. Přidám dokonce další podivné tvrzení: Nalimovův text je možno číst i s jen částečným porozuměním. Přesto se něco dovíme.

Je to úskalí a síla jeho řeči, která mluví o metaforách v metaforách, která jedno opakuje několikrát, jiné zamlčuje. Proto lze s Nalimovem těžko nesouhlasit a těžko souhlasit. Metaforická řeč je unikavá - konec konců vlastně nic neříká, to jest nic, co by bylo možno přeložit do přesného jazyka, jehož slova mají fixovaný význam a jehož výroky jsou typu ano a ne[26]. Pak teprve by bylo možno jeho tvrzení rozebírat, napadat a kritizovat.

Souhlas či nesouhlas ale vlastně není to, oč zde jde. Čtení takového textu lze přirovnat ke vnímání rytmické hudby - vnímání v jakési rezonanci, účasti na rytmu, a nikoliv v odstupu, který je souhlasným či nesouhlasným postojem předpokládán.

Na tomto místě si vzpomeňme na přirovnání světa k textu. Poznávání světa je čtení tohoto textu. Tak jako je třeba rezonovat s Nalimovovými texty, chceme-li z nich něco mít, tak je třeba rezonovat se světem, naladit se na jeho rytmus, chceme-li v něm plně pobývat. Styk s přírodou je "interakcí osobního rytmu s rytmem Světa"[27]. Tento styk a interakce, jakkoliv je navenek vnímáme jen vzácně a sporadicky, jsou ve své podstatě trvalým, na proměnlivosti založeným způsobem bytí. Nalimov nám však svou ontologii nevykládá. On ji spíše předvádí.

11

Sledovali jsme Nalimovovu cestu od jedné matematické formule k otázce po bytí jsoucna. Kdo je tento člověk a co ho k jeho nezvyklé cestě předurčilo?

Je příznačné, že při Nalimovově zájmu o mystiku, východní filozofii a učení starověku je prvotním pramenem jeho myšlení

západní novověká věda ve své nejvyhraněnější podobě: fascinována ideálem přesnosti, spolehlivosti a obecnosti, který reprezentuje matematika a formální logika, opírá tato věda svou empirii o měření a svou teorii o dedukci. Poeticko-expresivní a metaforický styl Nalimovovy mluvy neutají, že jeho výchozí jistotou je přece jen kontinuum reálných čísel a funkce definované na tomto kontinuu.

Nic proti tomu nenamítám. Naopak: často se přece hovoří o neperspektivnosti současných módních směrů, které se shlédly v tajemných naukách a mystických praktikách Orientu, snažíce se jimi nahradit současnou západní kulturu či přinejlepším je neorganicky do této kultury transplantovat. Nalimov a někteří další jako by zvolili jinou alternativu: vyjít z naší vlastní tradice a novou reflexí jejího vědění se dobrat poznání, srovnatelného s moudrostí jiných kultur.

V jistém smyslu je to hereze a proto se setká s nepřízní. V jiném smyslu je to rozšíření horizontu západní vzdělanosti využitím jejích vlastních rezerv. Nelze snad Nalimovovo dílo považovat za doklad, že i ta mnohými filozofy opovrhovaná, přesná a měřením všeho měřitelného se opájející věda má v sobě skryté možnosti, které se v rukou kouzelníka mohou stát mocným nástrojem k získání nového poznání?

V. V. Nalimov je muž, který se nenechal spoutat ani omezenými publikačními možnostmi ve své mateřštině, ani drsnou a nepřející ideologií svých pánů. A nenechává se svázat ani střízlivostí vážné filozofie. Poslání filozofů vidí v tom, že - navzdory Wittgensteinovu varování - promlouvají tam, kde by měli mlčet (28).

Závěrem ještě malá překladatelská poznámka: překládám z anglického překladu nepublikované ruské předlohy. Zploštění a ztrátu srozumitelnosti, která je nezbytným důsledkem, jsem se snažil kompenzovat poněkud uvolněným překladem; významový posun, k němuž tak mohlo leckde dojít, je ostatně přesně to, co má Nalimov na mysli, když mluví o "individuálním percepčním filtru". - Jinak nutno poznamenat, že náš autor píše poněkud rusky rozvleklým stylem, tu ulpí na tématu, tu zas nečekaně odbočí či přeskočí z jedné myšlenky na jinou. (Otázka po míře stylistické ledabylosti, tolerovatelné u textu s filozofickými ambicemi, by ovšem stála za samostatnou úvahu.)

V. V. Nalimov a S. V. Meyen:

Probabilistický svět - přechod k jiné kultuře?

(Má západní kultura naději na druhé Středomoří? (29))

A. Stereotypní vidění světa

1. Kultura je vidění světa. Toto vidění je determinováno naším jazykem.

2. Převládajícím specifikem starší evropské kultury bylo její deterministické vidění světa.

3. Jazyk deterministických pojmů nás nutí vnímat svět jako gigantický hodinový stroj, ovládaný vztahy příčin a následků.

4. Hierarchie světa - představa elementárních částic a jejich komplexů, víra v existenci obecných, univerzálních zákonů světa, myšlenka, že je možný jen jediný bezesporný popis světa - to vše je dáno naším jazykem.

5. Jazyk založený na logice nás nutí uznat existenci logiky ve světě. Princip logické bezespornosti si získal ontologický statut. Nezbytnost tohoto postulátu byla formulována v třináctém století Tomášem Akvinským(30), který stál u pramene evropské kultury.

6. V rámci tohoto vidění světa není člověk ničím víc než špalkem hmoty, který natolik zesložitěl, že si dokázal osvojit logiku vybudovanou do základu existence. Člověk byl redukován na hodinový mikrostroj (odraz makrokosmu v mikrokosmu je myšlenka pocházející ze staroegyptského hermetismu). Avšak ukázalo se, že tento mikrostroj je pokažen subjektivitou lidského chování, nezachytitelnou jazykem logiky. Představa člověka jako pokaženého stroje se vrací k tradicím judaismu. Starý zákon stanoví, jak by lidé měli žít, reální lidé však nejsou tohoto Zákona plně poslušni, ježto prvotní hřích prolomil automatismus lidského chování. Mýtus o Pádu vždy zaujímal ústřední místo v judaisticko-křesťanském světonázoru západní civilizace. Na Mezinárodním symposiu o nevědomí v Tbilisi v r. 1979 bylo slyšet nemálo výpadů proti redukcionismu v psychologii, současně však se mluvilo o existenci objektivních zákonů nevědomí. Což je vlastně přihlášení se k notoric-

kému redukcionismu, byť skrytému. Existují-li objektivní zákony nevědomí a podaří-li se nám je dříve či později objevit či alespoň přiblížit se k jejich pochopení, nevědomí již dále nebude nevědomím: bude popsáno formální logikou, která je vyjádřena zákony námi objevenými - obdobně jako je tomu s mechanismy, které vytváříme ve fyzickém světě a které jsou těmito zákony řízeny. Pád ztělesněný neznalostí pravého Zákona bude přemožen novým poznáním. A člověk se stane řiditelným automatem.

7. Vědecký popis reprezentuje vidění světa skrze fyzikální přístroje: fotočlánky, termočlánky, Geigerovy počítače atp. Kvantová mechanika ochotně uznala roli přístroji-podobného pozorovatele, avšak věda obecně upřela člověku, jakožto pokaženému stroji, takovouto roli při chápání světa. Od vědy se předpokládá objektivní chápání světa, tedy nikoliv skrze člověka, nýbrž skrze objektivně existující logiku.

8. Logika je soubor pravidel pro vytváření pravdivých výroků ze symbolů s diskrétním, atomickým významem. To vyzdvihuje představu diskrétního myšlení a vysvětluje snahu pátrat v lidském mozku po fyzických schránkách na diskrétní myšlenky a po neurofyziologickém mechanismu bezprostředně zodpovědném za abstraktní myšlení, kreativitu nevyjímaje.

9. Při výuce studenta mluví profesor o znalostech, které sám získal, avšak neučí svého žáka získávat znalosti nové.

10. V evropské vědě, od dob Aristotela až do poloviny devatenáctého století (a v SSSR do poloviny dvacátého století), měli jak filozofové, tak vědci sklon vidět v <u>náhodě</u> příznak naší neznalosti.

11. V rámci tohoto pojmového systému se náboženství jeví jako něco absurdně archaického, ať už si jeho obhájci říkají, co chtějí. Vše je v náboženství vnímáno skrze člověka, je však i zde pokaženým hodinovým strojem. Náboženství je neslučitelné s vědou, protože člověk sám ve své všestrannosti je s vědou neslučitelný.

E. Probabilistické vidění světa

Bůh "vše uspořádal s mírou,
počtem a váhou."

Apokryfy, Moudrost Šalamounova 11:20

1. Zdá se, že každá kvetoucí kultura je vždy těhotná protikulturou, jejíž výhonky pronikají k povrchu kultury a jsou-li dosti početné, mohou vést ke zrodu kultury nové.

2. Jsem toho názoru, že výhonky protikultury naší epochy vytvářejí jediné, probabilistické vidění světa.

3. V jazyce probabilistických pojmů říkáme, že náhodná veličina je známa tehdy, je-li známo její pravděpodobnostní rozložení. To znamená, že lze vědomě odmítnout kauzální interpretaci pozorovaných jevů a skopojit se s čistě behaviorálním popisem jevů. Funkce rozložení popisuje chování náhodné veličiny bez jakékoliv zmínky o jeho příčině. Jsme takto oprávněni popisovat jevy prostě tak, jak vypadají. Jinými slovy, popisujeme je v jejich spontánním projevu a uznáváme jejich svobodu projevu: fenomenologicky to dělá dojem, jako by mince měla svobodnou vůli a sama se rozhodovala, zda padne panna či orel. Probabilistický popis se stává neostrým: spojitá náhodná veličina nabude po realizaci (např. v důsledku měření) kterékoliv své hodnoty s nulovou pravděpodobností. Nenulová je pouze pravděpodobnost, že její hodnota padne do některého intervalu hodnot. Charakteristickým rysem probabilistického jazyka je neostrost či mlhavost[13] popisu. Obecněji lze říci, že nahodilost je synonymem sémantické mlhavosti pojmu a že pravděpodobnostní rozložení je mírou této mlhavosti. Přejdeme-li nyní od probabilistické interpretace výsledků měření k probabilistickému chápání fundamentálních pojmů naší kultury, bude popis těchto pojmů rovněž neostrý. Tuto skutečnost budeme bohatě ilustrovat později.

4. Ukazuje se pojednou, že slova, na nichž je naše kultura založena, nemají a nemohou mít atomický význam. Je možné a dokonce i nutné chápat slova, jako by byla provázena mlhavými sémantickými poli s příslušnými pravděpodobnostními rozloženími a považovat lidi za jejich probabilistické příjemce.

5. Je už zřejmé, že metafory nejsou jen neživým rudimentem jazyka, nýbrž jeho podstatnou komponentou. Metafora ztělesňuje ústup od formální logiky či, přesněji řečeno, odmítnutí jednoho z jejích základních zákonů - zákona vyloučeného třetího. Bohrův princip komplementarity představuje otevřené uznání nezbytnosti metaforického myšlení ve vědě. Ba co víc, každý vědecký pojem je pouhou metaforou: studovaný jev se sice chová dle předpovědí teorie, avšak ne tak úplně[31].

6. Co jsou to slovní významy? Jsou to individuální objekty, jejich vlastnosti a vztahy a třídy objektů, vlastností a vztahů. Toto vše v úplnosti formuje typologii světa ve vší jeho rozmanitosti. Každému slovu odpovídá v typologii světa nějaká oblast. Mlhavost této oblasti byla vždy brána jako projev nedokonalosti našeho jazyka. Ať už jde třeba o zákonodárství anebo o vědu, snažíme se obvykle vymezit příslušnou oblast co nejostřeji, naznačujíce tak, že nejen individua, ale i taxony považujeme za diskrétní. Ideálem je, aby diskrétní taxony byly uvedeny do vzájemně jednoznačné korespondence s diskrétními slovy. Počínaje Aristotelem se úsilí o slovní jednoznačnost táhne přes scholastiku až po moderní logický pozitivismus.

7. Probabilistický model jazyka naproti tomu akceptuje rozmlžená sémantická pole. Může to být kapitulace jazyka před složitostí světa - před složitostí jeho typologie a jeho četných taxonů. Může to ale být i odraz vlastní typologie světa. Jsou taxony diskrétní či jsou již svou podstatou probabilistické? Druhá možnost vede k novému náhledu na svět a tak k protikultuře, jejíž svět je probabilistický. To, co máme na mysli, není pouhé probabilistické vidění světa, zapříčiněné jeho nekonečnou složitostí, připouštějící však, že tento svět je "de facto" vnitřně deterministický. Máme na mysli svět, který je probabilistický ve svém jádře. Máme na mysli probabilistickou ontologii probabilistického světa, nikoliv probabilistickou epistemologii deterministického světa.

8. Jsou taxony přirozeně probabilistické? Několik ilustrací: Biologové mají tendenci určovat vždy přesně rod a druh organismu s pevnou důvěrou v diskrétnost těchto taxonů. Každý odklon od normy je abnormalitou a není předmětem taxonomie,

nýbrž speciální disciplíny zvané teratologie. Jen zřídka se bere v úvahu, že abnormalita má vlastnosti, které nejsou v normálním případě charakteristické pro daný taxon, které jsou však normální a běžné u jiných taxonů (Krenkeho pravidlo[32]). Na druhé straně může několik taxonů mít podobné abnormality - jejich variační periférie se prolínají. Výjimky potvrzují pravidlo. Avšak je-li tomu tak, pak taxony organismů nejsou diskrétními soubory, určenými pevným seznamem znaků, nýbrž neostrými množinami, které se od sebe liší četností projevů jednotlivých znaků - a je třeba zdůraznit, že zde dochází spíš k projevování se znaků než k jejich vznikání.

9. Opačný pól živých organismů představuje říše nerostů. Jejich taxony jsou definovány diskrétními chemickými formulemi a zdá se, že jsou ideálním předmětem pro objektivní taxonomii. Zahrneme-li však do úvah nepatrné příměsi stopových prvků, tradičně pokládané za znečistění nerostu ("chemická abnormalita"), ocitneme se časem na úrovni, pro kterou je každý prvek "všudypřítomný". Na této úrovni již nelze nerosty rozlišovat výčtem prvků, které jsou v nich obsaženy. Přirozené nerosty (na rozdíl od nerostů popisovaných v učebnicích) se vzájemně neliší seznamem všech obsažených prvků, nýbrž jen jejich poměrným zastoupením.

10. Seznámení s taxonomií v jiných odvětvích vědy vede k následující hypotéze: přirozeně probabilistické taxony nejsou ani výjimkou, ani důsledkem nedokonalosti našeho poznání; jsou pravidlem a imanentní vlastností světa. Tak je odstraněna stará typologická antinomie. Všechny pokusy objevit přirozenou systematiku organismů nebo přirozenou typologii světa ztroskotaly v důsledku sporných demarkačních čar mezi taxony. Podpořilo to skeptické stanovisko a sklon nakládat se všemi taxony jako s jednotkami umělými, s odvoláním na neexistenci jasně vytyčených hranic, které by jim daly přirozenost. V probabilistickém světě je tomu naopak: ostré hranice a absence "přechodných forem" by nanejvýš svědčily o nedostatku úplnosti. Máme-li co dělat s hustotou pravděpodobnosti spojité náhodné veličiny, je pravděpodobnost bodové, přesně definované (deterministické) hodnoty rovna nule.

11. Nejsou-li však tyto taxony diskrétní, jsou snad aspoň diskrétní přirození jedinci? Znovu vzpomeňme na diskuse o tom, kde jeden jedinec končí a jiný začíná - v prostoru i v čase.

12. Z biologie známe pleiotropickou funkci genů. Každý gen je zodpovědný za více vlastností; tak například modrooké kočky jsou vždy hluché. Je zřejmé, že souvislost genu s rozličnými vlastnostmi se řídí funkcí pravděpodobnostního rozložení. Ve speciálním případě, je-li rozložení rovnoměrné, a to pro všechny vlastnosti, je druh stabilní i se vším svým polymorfismem. Biologové takový stabilní polymorfismus populací znají. Je obnoven i po přísném výběru směřujícím k uniformitě. Takové výběry se vyskytovaly i v dějinách kultury. Pálení knih, stejně jako likvidace vynikajících myslitelů (Anaxagoras byl vězněn, Sókratés donucen k sebevraždě, Bruno upálen), bylo snahou udržet uniformitu a ortodoxii kultury. Současná rozrůzněnost je nicméně jen malým zlomkem potenciální rozrůzněnosti.

13. Jsme uvyklí pokládat evoluci za objevování se něčeho zcela nového. Skutečně novou věcí je nový taxon či nový archetyp. Avšak ve světě probabilistických taxonů, archetypů a jedinců může mít evoluce jinou podobu: stačí měnit rozdělení pravděpodobností. Vzácná úchylka se stane normou, zatímco norma se stane abnormalitou, atavismem. Avšak potencialita stále existuje. Je-li tomu tak, znovu se vracíme k představě neproměnných biologických druhů; nicméně tato neproměnnost se liší od představ předdarwinovských naturalistů. Zde máme na mysli konstantní potencialitu, kterou jsou rozličné pravděpodobnosti projevu podloženy. A podobně i v kultuře:

Darmo věříš, ó umělče,
žes tvůrcem věcí.
Po věky se toulaly povětřím
neviditelné našim očím.

A.K.Tolstoj

14. Ale přesto je představa o evoluci jakožto pouhé redistribuci četností potencialit daných od počátku nepřijatelná. Věříme vexpanzi potencialit, v čistou kreativitu. Fundamentální otázkou evoluce, až už jde o vývoj galaxií, biolo-

gických druhů nebo kultur, je, v jaké míře je redistribucí pravděpodobností a v jaké míře přináší něco zcela nového. Jak oddělit tyto dvě komponenty a kde hledat odpovědi na tyto otázky? Čistá kreativita znamená objevení nových principů, neredukovatelných na principy staré. Nové principy jsou tak zcela nahodilé. Pravidelnostem náhody jsme již navyklí, lze si však přivyknout na aporii "nahodilosti principu" v pravém evolucionistickém světě, kde nahodilost má směr? Tvořivý činitel přírody, křesťanský Bůh, by měl být obdařen absolutní nahodilostí.

15. Naše vnímání světa počíná vnímáním obrazů. Jde o probabilistický úkol, jenž je vyřešen určením příslušného taxonu. Tento taxon je přirozeně probabilistický (viz bod 10. výše) a pojem odpovídající tomuto taxonu bude pak ovšem rovněž probabilistický. Volíme taxon a pak hledáme svět, který by mu odpovídal. Zde přichází ke slovu probabilistický model jazyka. Procházíme tak všemi vrcholy Fregeho trojúhelníku, od skutečnosti přes pojem k výrazu či v opačném směru. Jak vrcholy, tak jejich vztahy jsou prostoupeny pravděpodobností. Jistě zde není nutno zdůrazňovat roli Fregeho trojúhelníku(33), který reprezentuje vnímání světa a tudíž i naši kulturu.

16. Kultura je hluboké kolektivní vědomí, jehož kořeny jdou do nejvzdálenější minulosti. Tvoří rozptýlenou pojmovou mozaiku, na které je dáno pravděpodobnostní rozložení. To je ovšem pohled z pozice neutrálního, hypotetického metapozorovatele. Každý konkrétní člověk má svůj vlastní percepční filtr, který je rovněž pravděpodobnostní. Kolektivní vědomí prochází individuálním filtrem a tak generuje osobní, opět pravděpodobnostně založené vnímání kultury. Jistá část pojmového vybavení našeho vědomí, vyznačená nízkou pravděpodobnostní vahou, může být interpretována jako kolektivní nevědomí (v Jungově slova smyslu). Je odhalována jednak ve snech, kdy se percepční filtry neuplatňují, jednak ve výjimečných situacích, kdy se tyto filtry stávají selektivními.

17. Společnost je rozdělena do seskupení, k nimž vždy náleží lidé s podobným osobním vnímáním kolektivního vědomí. Tato seseskupení budeme nazývat, poněkud konvenčně, psychickými geno-

typy. Rozmanitosti sociálního života - politické, intelektuální a náboženské školy uctívající autoritu, usilování o neomezenou moc nebo naopak její odmítání - to vše jsou projevy různých psychických genotypů. Podle toho například třídní ideologii proletariátu žádným způsobem neformují ani neuskutečňují jeho zástupci.

18. V probabilistickém smyslu není člověk nikdy svobodný: je vždy ovládán minulostí uloženou v kolektivním vědomí. Současně je svobodný, protože jeho genotyp pevně (biologicky) neurčuje pravděpodobnostní strukturu individuálního percepčního filtru; dává pouze určité možnosti pro jeho formování. Velká náboženská učení - východní náboženství a rané (gnostické) křesťanství - směřovala především k osvobození člověka od kolektivního vědomí daného minulostí, protože jinak by vše ostatní zůstalo uzavřeno. Historie křesťanství ukázala, že nové víno bylo nalito do starých měchů.

19. Jedním ze specifických rysů naší doby je, že po celém světě vznikají nacionalistická hnutí, která odsunula do pozadí to, co bylo dosud chápáno jako projevy třídního boje. Z tradičního hlediska tomuto jevu nelze porozumět, lze jej však interpretovat na základě námi předkládané koncepce. Kultura vyprodukovaná poměrně malou oblastí Země počala silou své techniky vyvíjet neúnosný tlak na ostatní svět, který nebyl dějinami připraven ji absorbovat. A tak se rozevřela široká propast mezi kolektivním vědomím národů na jedné straně a ideologií prosazovanou hromadnými prostředky, jež pronikly do všech oblastí jejich života, na straně druhé. Tato okolnost může vysvětlit psychickou labilitu některých takových skupin, vedoucí k známým extrémním projevům; stejně tak může vysvětlit růst nacionálního sebevědomí jednotlivce co do specifické úlohy jeho národa v dějinném procesu. Vytváří se tím iluze, že ve všeobjímající a všeovládající moderní kultuře je zachováváno kolektivní vědomí.

20. Pojem paradigmatu vědy, zavedený Kuhnem[34], lze interpretovat jako působení mihavého pole axiómů, určujících naše rozlišování toho, co v současné vědě pokládáme za vědecké a co za nevědecké. S tímto pojem je sdruženo určité pravděpodob-

nostní rozložení. Každý vědec má navíc svůj vlastní individuální filtr, který určuje jeho osobní představy a hlediska. To by mohlo vysvětlit překvapivě se různící hodnocení radikálně nových věcí. Mimochodem, zbaběle vědečtí "manažéři" se naučili této skutečnosti využívat; mají vždy po ruce seznam recenzentů s nepružným myšlením, kteří jsou kdykoli připraveni z vlastního přesvědčení zamítnout jakoukoliv zajímavou, novou - a tedy vlastně nebezpečnou práci.

21. Význačné vědecké a filozofické pojmy vždy vycházejí z mlhavé, pravděpodobnostně vážené množiny axiómů vytvořených z významově nepřesných myšlenek(35). Poté vstupují do hry individuální percepční filtry, což vysvětluje větvení názorových směrů: novokantovci, darwinisté včetně Lysenka (i to se stává), marxisté různých zabarvení včetně čínské verze, která je projekcí Marxovy teorie do kolektivního vědomí zcela odlišné kultury. Individuální percepční filtry vytvořené specifiky kultury mohou radikálně změnit původní premisy, natolik, že vysvětlující text bude nový nejen formou, ale i obsahem. Bez probabilistické koncepce by šlo stěží vysvětlit skutečnost, že tak odlišné struktury jsou za pomoci formální logiky získávány z týchž výchozích předpokladů. (Mechanismus interakce mezi počáteční pravděpodobnostně váženou informací a filtrem osoby, která ji přijímá, je předmětem dalších kapitol této knihy.)

22. Lidské motivy jsou determinovány osobními hodnotami. Hodnota není kategorií formální logiky. Úlohou logiky je určit, zda výpověď je pravdivá nebo nikoliv, neodhalovat však nijak její hodnotu. Hodnotové kategorie vyrůstají z mlhavých probabilistických pojmů, které jsou součástí obecného kulturního povědomí. Zde bych se opět chtěl zmínit o individuálních percepčních filtrech, které jsou na jedné straně závislé na nových cílech a na druhé straně jsou vyjádřením schopností lidských genotypů. Cíle vznikají a šíří se společnostmi jako infekční choroba. Podržíme-li tuto metaforu, lze říci, že stejně jako vývin imunity způsobuje mutaci virů a baktérií, únava ze starých idejí plodí ideje nové. Nové cíle však těží ze starých vrstev kolektivního vědomí: tak třeba "zcela nové" hnutí hippies obnovilo dávná mysteria; komunismus probudil odvěkou tou-

hu po ztraceném ráji, která se vynořila tu v pravidlech kumránských komunit, tu v albigenských a husitských herezích. Z téhož zdroje vyrůstá filozofie absurdity, která je nyní spojována se jménem Kierkegaardovým.

23. Veškerá lidská činnost je založena na předvídání: při opuštění domova, vstupu na univerzitu, nástupu do práce, uzavření manželství, stále předvídáme svou budoucnost. Předpovědi jsou vždy pravděpodobnostní. Minulá zkušenost je reprezentována mlhavou a pravděpodobnostně váženou mozaikou pojmů. Opět výrazně podléhají individuálním percepčním filtrům, závislým na potřebách a na zvláštnostech genotypu, které odrážejí takové vlastnosti, jako je odvaha nebo zbabělost. Navenek podivné rituály i tak střízlivých lidí, jakými byli Řekové, např. záhadná proroctví Pythie, byly zcela smysluplné: v psychologickém smyslu pomáhaly zostřit příliš mlhavé obrysy předtuch.

24. Všimněme si probabilistických aspektů fyzické povahy člověka. Vývoj lidského embrya (stejně jako embrya kteréhokoliv vícebuněčného organismu) sleduje v prostoru znaků trajektorii determinovanou evoluční prehistorií lidstva. V tomto znakovém prostoru je dáno pravděpodobnostní rozložení a vývoj embrya lze považovat za přetváření a posouvání tohoto rozložení. Jedny znaky jsou potlačovány (mají velmi malou pravděpodobnost), zatímco jiné se stávají dominantními. Znakový prostor člověka představuje mlhavou oblast ve společném znakovém prostoru všech organismů vůbec, protože povaha taxonu Homo sapiens (stejně jako každého jiného taxonu) je probabilistická. Během ontogeneze přivádí deformovaná funkce rozložení lidské embryo až k hranicím oblastí - a tak blíže k normám - sousedících taxonů, počítaje v to taxony předků (atavismy jako je ocas, ochlupení po celém těle aj.) či případně i taxony potomků. A opět, somatická individualita člověka závisí na specifických vlastnostech funkce rozložení, konstruované na varietě znaků společné všem lidem[36].

25. Obdobně lze konstruovat probabilistický model lidského Já. Duševní individualitu člověka lze popsat pravděpodobnostním rozložením na společném znakovém poli všech lidí. Hodlám

toto pole nazývat sémantickým. Funkce rozložení může mít ostrou špici, může být rozptýlená nebo může být asymetrická; jejím tvarem jsou určeny lidské typy. Bimodální rozložení může vyjadřovat výrazný rozštěp osobnosti. Zdá se, že funkce rozložení podléhá během lidského života neustálým změnám. Ostře diskrétní vědomí lidského Já, pro něž je typické rozložení se špicí, by mohlo způsobit stav, v němž by člověk pociťoval jakési "malé smrti" vždy při přechodu z jednoho okamžiku k druhému. Vyjasňuje se rovněž představa černé díry v psychopatologii, patologický děs ze života a smrti[37].

26. Sémantické pole sdružené s lidským Já a s lidskou somatikou má v potlačené podobě uchovánu paměť na celou předdějinnou minulost. Návrat do dávné minulosti, související s anomální redistribucí pravděpodobnostní funkce, bývá interpretován jako duševní choroba. Někteří západní psychiatři (např. Sall[38]) v souhlasu s představami mysticky laděných autorů minulosti, např. Swedenborga[39], považují některé duševní poruchy za "posedlost ďáblem"; k čemu však asi skutečně dochází je rozštěp osobnosti, vedoucí k extrémnímu posunu funkce rozložení, takže se člověk dostane pod vliv své dávné minulosti. Snad je celý astrální svět namísto nějaké své nezávislé existence vložen (se zanedbatelně malými pravděpodobnostmi) do každého z nás jako naše evoluční minulost. A dokonce i celá naše evolučně pravděpodobná budoucnost je obsažena v naší současnosti, opět se zanedbatelně malými pravděpodobnostmi.

27. Uvedený probabilistický model psychické sféry nám umožňuje moderním jazykem vysvětlit staré náboženské myšlení. Objasňuje staroindické učení o klamné povaze našeho Já a o metempsychóze - nezvyklou interpretaci vágního uvědomování si po sobě jdoucích článků v evoluci pravděpodobnostního rozložení na celé varietě psychických stavů. Situace je však složitější, chceme-li interpretovat křesťanskou představu pekla. Struktura funkce rozložení je ve velké míře závislá na kultuře se všemi jejími trendy a hodnotami; nicméně přijde-li smrt (třeba jen ve své vnější, verbální podobě), kultura již

dále nemůže ovlivňovat lidskou osobu, která se tak ocitne tváří v tvář kosmickému transcendentnu[40]. Má každý sílu obstát v této zkoušce anebo jsou někteří lidé odsouzeni k návratu do své před-lidské minulosti? Zdá se, že takto je možno peklo pojímat jako stav nepřipravenosti. Ve středověku sdíleli západní křesťané nepříliš odlišnou představu pekla, což lze doložit Božskou komedií a obrazy Bosche a Breughela. Na fragmentu Breughelova "Pádu vzbouřených andělů" můžeme najít plazočlověka. Považuji to za symbolickou reprezentaci návratu člověka do jeho před-lidské minulosti. Nejsou snad moderní psychiatrické léčebny prototypem inferna?

28. Stále hovoříme o spojité povaze našeho vědomí. Pojem diskrétních projevů změněného stavu vědomí, zavedený známým transpersonálním psychologem Tartem[41], může být interpretován jako popis jevů doprovázejících posun a rekonstrukci pravděpodobnostního rozložení, které určuje otevřené porozumění odděleným oblastem spojité mozaiky mysli. Naše představa o jednotě mysli má mnoho společného s představou Welwooda[42], původce pojmu psychologického prostoru.

29. Z probabilistického modelu jazyka plyne, že spojité vědomí nemůže být redukováno na diskrétnost jazyka. Věty konstruované z diskrétních symbolů-slov jsou vždy interpretovány na spojité úrovni. Vysvětlují se tím zásadní překážky při konstrukci umělé inteligence. Člověk je neustále v kontaktu se svým spojitým vědomím, a to i při běžné verbální komunikaci. Nicméně přístup k tomuto spojitému vědomí, zprostředkovaný slovy, je nepřímý. Přímý přístup poskytují změněné stavy vědomí. Okamžitý a bezprostřední přístup k spojitému vědomí známe jako nahlédnutí. Takto lze vědecký tvůrčí výkon interpretovat jako nahlédnutí, které reaguje na problém, formulovaný na diskrétní logické úrovni.

30. Úsilí o simulaci myšlení pomocí počítačů, založených na diskrétních prvcích, je zdá se neplodné. Současná neurofyziologie vkládá veškeré své naděje do encefalogramů, údajně přímých záznamů myšlení. Neurony jsou považovány za něco jako malé tranzistory či podobné technologické prvky známé z počítačů, jejich funkce je charakterizována dvěma nebo několika

stavy a které přijímají a přenášejí diskrétní příkazy. Všechny tyto modely však postrádají základní komponentu: výskytové pravděpodobnosti, tak jak je vyhodnocuje rozpoznávající člověk při naslouchání, mluvení a rozmýšlení o světě.

31. Ve fyzice mikrosvěta určuje vlnová funkce možnost určitého chování elektronu za stanovených makroskopických podmínek; subatomické částice neexistují na určitých místech s jistotou, spíše jen vykazují "tendenci existovat" (Heisenberg); události zde rovněž nenastávají s určitostí, ale mají jen tendenci k výskytu: v mikrosvětě neexistují žádné pozorované jevy samostatně, nýbrž jen jako interakce procesu přípravy experimentu s vlastním měřením. V této oblasti má současné probabilistické vidění světa překvapivě mnoho společného s východním myšlením(43).

32. Přechod k mlhavému popisu světa jako všeobecné propojenosti se projevuje rovněž v "svépomocné"(44) fyzikální koncepci, odmítající elementární částice, univerzální konstanty a obecné zákonitosti.

33. Americký fyzik Chew, zabývaje se problémem celostnosti ve fyzice, k tomu poznamenává:

> Z domněnky svépomoci, dotažené do jejich logických extrémů, vyplývá, že existence vědomí je vedle všech ostatních stránek přírody nezbytná pro vnitřní bezespornost celku. Taková představa, i když zřejmě není zcela nesmyslná, je očividně mimovědecká.(45)

Snad bychom měli být opatrnější a místo o vědomí jako atributu světa hovořit o sémantickém poli s univerzálním významem, skrze něž svět, který známe v jeho fragmentované podobě, znovu získává svou celostnost. Lze si jinak představit svět jako celek?

34. Náhoda se v současné vědě proměnila z vyjádření neznalosti ve vyjádření znalosti. V rámci tzv. algoritmické teorie pravděpodobnosti je za náhodnou posloupnost symbolů považována posloupnost, kterou nelze zadat kratším algoritmem, než je ona sama. Jinými slovy taková posloupnost má maximální složitost - nelze ji přenést komunikačním kanálem ve zkráceném tvaru. Avšak pojem maximální složitosti již není považován za synonymum neznalosti. Toto je hlavní změna v našem světonázoru. Naší kultuře trvalo více než dvacet století, než jí dosáhla.

35. Jak ukázal Monod[46], jevy na molekulárně genetické úrovni mohou a musí být popisovány pouze v termínech náhody. Náhoda je však maximem složitosti. Snad je to tedy čtení ze složitého Textu, který nelze zapsat v podobě kratší než je Text sám. Myšlenka o náhodné povaze hlubinných biologických procesů je v souladu s představou směrované evoluce Teilharda de Chardina a Berga[47].

36. Nejsou-li veškeré taxony naší kultury, přes svou jedinečnost, nic než rozličné překlady téhož Textu (tato myšlenka je překrásně vyjádřena Pazem[48]) a jsou-li biologické druhy rozličnými překlady jiného Textu, pak je docela dobře myslitelné, že všechno to je překladem jednoho jediného Textu. Může to být čtení z kosmického pole vědomí, jednou v jazyce lidských kultur, jindy v jazyce genetického kódu. Je možné, že ekologická krize je konfliktem dvou jazyků, které se pojednou dostaly do těsného kontaktu.

37. Uznáním legitimnosti představy světa jakožto něčeho, co může být reprezentováno jen mlhavě, skrze svou pravděpodobnostně vážitelnou tvář, přisuzujeme větší moc našemu vědomí, zdůrazňujíce jeho jedinečnost a odlišnost od logicky utvářených strojů.

C. Může probabilistické vidění světa vést ke vzniku kultury ne-konání?

1. Každá kultura minulosti si zvolila z širokého spektra lidského vědění úzký výsek a tak nasměrovala lidské aktivity k určenému cíli, s šetrným využíváním zdrojů.

2. V obdobích krize, kdy kultury vyčerpaly své možnosti, začínaly se vzájemně mísit a prolínat. K tomu došlo v oblastech Středozemí, poté co se Kristovo učení prolnulo s judaismem, helenismem, staroegyptským náboženstvím a s kolektivním vědomím národů, na které připadlo rozvíjet kulturu novou. A totéžplatí o Byzanci. Synkretismus není eklektický. Individualita je zde určena pravděpodobnostním rozložením a dynamika vývinu jeho přestrukturováním.

3. K průlomu ve prospěch maximálního ovládnutí přírody mohlo dojít, když evropská kultura ostře zúžila reflektovaný výsek spektra lidského vědomí. Poprvé v dějinách se kulturní dominantou stala logická struktura vědomí. To vedlo k rychlému vyčerpání přírodních zdrojů a ke krizi: jedním z jejích projevů je slepá ulička ekologické situace. Ekologickému problému se dostalo eschatologického zabarvení.

4. Nevstupuje nyní západní kultura do svého druhého Středozemí?

5. Spektrum lidského vědomí se opět otevírá v plné šíři. Zorné pole nyní objímá i to, co bylo dříve odmítnuto, včetně celé rozmanitosti náboženské zkušenosti. Východ se vlévá do západní kultury. Výsledkem je ideový kosmopolitismus.

6. Nikdo nedokáže odhadnout, jaké bude rozložení vah na mozaice nově odhaleného, rozšiřujícího se vědomí. Pouze jedno se zdá jisté: hlavního významu nabývá otevření veškerých lidských možností ve prospěch nového uvědomění si světa. Znamená to holistické vidění světa, integrovaného skrze interakci se sémantickým polem - svět a viděného nejen semioticky, ale i sémanticky. Avšak co je sémantické pole světa? Odpověď na tuto otázku musí být teprve nalezena. Jak může být mlhavé, pravděpodobnostně vážené vidění světa sloučeno s formální logikou, kterou si nemůžeme dovolit odmítnout? A bude-li umožněn přímý, vědomý kontakt se sémantickým polem, znamená to, že již bude možno vychovávat studenta k schopnosti získávat nové poznání?

7. Formování nové kultury nás postaví před nové problémy. Některé se již objevují. První se týká jazyka. Jedním ze specifických rysů moderní kultury, který přispívá k její schizofrenní povaze, je propast mezi spojitým myšlením a diskrétním jazykem. Slova jsou zatím pouhými klíči, otevírajícími cestu ke spojitému chápání řeči. Pouze rytmické texty nám umožňují přímý přístup ke spojitému vědomí: v takových textech se následkem sémantického rytmu spojují nesynonymická slova do sématických polí, jako je tomu např. v transcendentální poezii ruské básnířky Mariny Cvetajevové, v náboženských textech nebo i v pradoxech Wittgensteinova "Traktátu". Jakýkoliv rytmus, včetně sémantického rytmu textu, je však dosud pociťován jako něco archaického.

Jestliže tedy lidské vědomí operuje s mlhavými, pravděpodobnostně váženými poli pojmů, lze se ptát, zda tento systém pojmů lze vložit přímo do našeho jazyka. Zkušenost statistiků, reprezentantů subjektivní interpretace pravděpodobnosti, ukazuje, že získat od lidí jejich apriorní, pravděpodobnostně založené představy o některém běžném jevu je krajně obtížné, pokud vůbec možné. I když takové rozmlžené znalosti skoro jistě existují, lidé je z toho či onoho důvodu nechtějí či snad ani nemohou předávat druhým. Tuto bariéru vytvořila naše kultura: není zvykem odhalovat sám proces myšlení a tak se komunikace musí pohybovat na diskrétní rovině.

8. Současná západní kultura je zřejmě již ochotna přiznat, že týž jev může být vysvětlen rozličnými vědeckými hypotézami. Snaží se ovšem stále tyto hypotézy hodnotit a vybírat z nich tu jedinou pravdivou. Pokud to nejde, je situace považována za očividně neuspokojivou. Je možno jednat jinak, tj. vnímat jev skrze pole hypotéz, bez diskriminace některých z nich. Vskutku se takový přístup zdá být nevyhnutelný i při simulaci na počítačích. Budeme s ním však schopni vyjít na úrovni psychologické? Je naše mysl připravena na takovéto vidění světa?

9. Již na úsvitu křesťanství gnostikové prohlašovali, že moc je ochránkyní neznalosti. Opravdu, bude-li vědění vyjádřeno systémem ztrnulých, diskrétních pojmů, bude nutně mlhavější a mlhavější[49]. Snaha po záchraně jeho čistoty nezbytně vyústí ve zřeknutí se svobodného myšlení. A toto je zdroj tragických jevů v dějinách evropské kultury. Od dob prvotních církví až do dvacátého století byly páleny nejen knihy, ale i jejich autoři (jak už o tom padla zmínka).

10. Těžko lze s jistotou říci, co je imanentní lidské povaze a co pochází z historických norem evropské kultury a je tak pro lidskou povahu "nepovinné". Kult jediného poznání či jediné víry, který se v západní kultuře vytvořil a který byl podporován křesťanským dogmatismem, později scholastickými školami a deterministickým duchem renesance, neposkytuje příliš práv či respektu jakémukoliv pochybování, váhavému myšlení a probabilismu libovolného typu. Probabilismus je v západní

kultuře považován buď za následek nedostatečného vědění (či vratké víry) nebo za nadbytečně a tudíž trestuhodně složitý přístup k věcem.

11. Schizofreničnost kultury se především projevuje potřebou jednat. Je to právě diskrétnost dobra a zla, krásy a ošklivosti, pravdy a lži, která nutí lidi k jednání. Každý čin je však předcházen rozhodnutím. A to je proces rozlišující; vždy vede k rozvětvení. Je však možné, že každé rozhodnutí je absurdní, protože se pokouší reprezentovat diskrétně mlhavou situaci, která v žádném případě nemusí být určena pravděpodobnostním rozložením s ostrou špicí. Vzniká tak mnoho různých výhrad a korekcí. Názor a rozhodnutí se k sobě mají jako význam a slovo. Podobně jako je "nepravdivá myšlenka, jakmile je vyslovena" (Tjutčev), je každé definitivní kategorické rozhodnutí nesprávné a vytvořit si názor na základě rozhodnutí je prostě absurdní.

12. Neméně absurdní je diskrétní pojem i formulace něčeho jako je cíl, vítězství, porážka. Z dějin známe množství příkladů, kdy vítězství se stalo prohrou. Jedním z nich je vítězství spojenců v první světové válce: kdybychom podrobně analyzovali pozdější události, mohli bychom se ptát, zda to nebylo právě toto vítězství, které vedlo k tragické hrůze nacismu. Vítězství se často mění v porážku, když se člověk bez ustání snaží přeměnit zemi: přetvořená země se stává prostorem bez života. Je též mnoho příkladů, kdy slepě vytčený cíl vedl k divokým zvrácenostem, obrátiv radostnou budoucnost v každodenní útlak.

13. Kultura založená na spojitostním vidění světa se možná vyvine v kulturu "ne-konání", v níž spontánní vývoj bude mít přednost před nezdržitelnými a destruktivními aktivitami ve jménu nějakého cíle s údajně nezpochybnitelnou hodnotou. Lze si však takovou kulturu "ne-konání" vůbec představit? Něco se dovídáme z východní filozofie, něco je psáno v Evangeliu: metafora ptáků v povětří, kteří ani nesejí, ani nesklízejí. Lecos o tom lze najít též v učení mexického čaroděje Dona Juana, zaznamenaném Castanedou[50]. Avšak přesto: co vlastně je "ne-konání"? Nesmíme je zaměňovat s nečinností. Kultura ne-konání je spíše kulturou "měkkého" konání. Heslo "vědění je moc", vyhlášené Francisem Baconem, vyžaduje hlubší interpretaci. Moc

vědění nesmí být sebevražedná. Nashromáždilo se již dost zkušeností o tom, že rigidní ne-probabilistické vědění plodí slepou a stupidní sílu. Aktivita v probabilistickém světě neznamená umíněné znásilňování světa, ale kolektivně přijaté riziko, zabezpečující si ústupové cesty a možnost změny vytyčeného směru. Toto je jediný způsob, jak jednat, chceme-li měnit přírodu. Současná technika nás svádí k vynalézání a realizaci grandiózních projektů. Avšak ekologické předpovědi, pokud jsou vůbec možné, mohou mít pouze měkký, probabilistický charakter. Není pak bezpečnější jednat obezřetně a předem do svých projektů zahrnout i ústupové cesty? Totéž by mělo platit o sociálních činnostech v nejširším smyslu. Je však takováto kultura měkkého konání vůbec možná? Jen prohloubení spojitě orientovaného vidění světa nás přiblíží k odpovědi.

14. Nakonec ještě jedno skličující zamyšlení. Jestliže přísně logická formulace vět neochránila lidstvo před smrští divokých doktrin a jestliže iracionalismus ve své upadlé podobě začal sloužit nacismu, pak je nasnadě otázka, co se stane, když nějaké nepřipravené osobě bude umožněn přímý a nekontrolovatelný přístup ke spojitým stránkám vědomí? To je ovšem již zcela jiná otázka, otázka heterogenity společnosti, která bude nositelem sjednocené kultury.

Je třeba zvlášť zdůrazňovat, že vůbec nic nedokazujeme? Máme před sebou poněkud skromnější úkol: prostě bychom rádi ukázali, že náš přístup je jedním z možných.

Poznámky

1) "Novou vědu" nelze charakterizovat jejími výsledky či objevy, nýbrž spíše osobnostmi - jsou to většinou význační vědci, často laureáti Nobelovy ceny, kteří v určitém stadiu své vědecké práce a pod jejím vlivem přešli k otázkám filozofického rázu. Několik (subjektivně vybraných) reprezentantů: D. Bohm, W. Heisenberg, B. d'Espagnat, F. Capra, I. Prigogine, G. Bateson, C. H. Waddington, J. C. Lilly, D. R. Hofstadter, R. Thom.

2) Několik jmen v pořadí četnosti citací: Jung, Plotinos, Eckhart, Grof, Tillich, Kant, Freud, Pythagoras, Gumiljev, Leibnitz, Moody, Vvedenskij, Bosch, Capra, Fromm, Heidegger, Hlavatská, Boehme, Bohm, Castaneda.

3) In the Labyrinths of Language: A Mathematician's Journey. ISI Press, Philadelphia, 1981 (jde o překlad ruské knihy Verojatnostnaja model jazyka, 2.vyd., Moskva, 1979) - (dále cituji jako "Labyrinths).

4) Faces of Science. Tamtéž, 1981 (dále "Faces").

5) Realms of Unconsious: The Enchanted Frontier. Tamtéž, 1982 (dále "Realms").

6) Space, Time and Life: The Probabilistic Pathways of Evolution. Tamtéž, 1985 (dále "Space"). - (ISI Press je nakladatelství, které kromě velmi známých a po celém světě užívaných vědecko-informačních periodik, jako je např. gigantický Science Citation Index, vydalo několik málo příruček typu "Jak psáti a publikovati o..." a čtyři filozofické spisy - zmíněná díla Nalimova.)

7) Odkaz na oddíl B, odst. 1 přeložené ukázky - srvn. odkazy v dalším textu.

8) Realms, str. 32n a 59n.

9) V této úvaze i v překladu dávám přednost termínu "probabilistický" pšude tam, kde by český ekvivalent "pravděpodobnostní" mohl být svou etymologií anebo matematickou konotací zavádějící.

10) Pro jednoduchost užívám (poněkud napřesně) termínu "rozložení" i pro tzv. hustotu pravděpodobnosti (spojité náhodné veličiny), která určuje pravděpodobnost, že se hodnota náhodné veličiny nachází v některé vymezené oblasti.

11) Labyrinths, II - 3.

12) Srov. Labyrinths, kap. 8.

13) V Nalimovových knihách je hojně užíváno termínu "fuzzy" v obecnějším významu, než mu dává matematická explikace Zadehova (kterou Nalimov nahrazuje pravděpodobnostním přístupem). Termín "fuzzy" překládám zde většinou jako "neostrý" nebo "mlhavý".

14) Labyrinths, kap. 8.5.

15) Inherentnost probabilistického popisu sama o sobě není v rozporu s determinismem. V poslední době se rozvíjející kvalitativní studium chování nelineárních dynamických modelů přírodních dějů ukazuje, že i zcela deterministický proces se může ubírat tak složitými "chaotickými" trajektoriemi, že žádný jiný než pravděpodobnostní popis není z principu možný. (O současné teorii deterministického chaosu se Nalimov nezmiňuje.)

16) Realms, kap. 5 (str. 37-43).

17) ibid, str. 40.

18) Realms, str. 32.

19) ibid, str. 35. Myšlenku o čísle jako organizujícím principu světa Nalimov dále rozpracovává ve své nejnovější knize (Space).

20) Space, str. 29n.

21) "Za nevědomí pokládám onu rozmanitost projevů našeho vědomí, která leží mimo jeho logickou strukturu, či jinými slovy to, co zbyde, když si odmyslíme všechny výrazy našeho vědomí, které lze přenést na počítač. Zkoumání hlubin našeho vědomí nám umožní pohlédnout na to, co Tillich nazývá konečná realita Světa. Člověku nelze rozumět odděleně od jeho účasti na integritě Světa." (Realms, str. xiii).

22) Space, kap. 3.

23) Faces.

24) Realms, str. 26; téměř stejně začíná Space (str. 1).

25) Realms, str. 61.

26) Nalimov takové jazyky nazývá "tvrdé"; typickým příkladem "měkkého" jazyka je poezie či výtvarné umění. Nalimov zdůrazňuje spojitý charakter škály mezi tvrdými a měkkými jazyky (Labyrinths).

27) Space, str. 1 - Srov. výrok E. Koháka: "Lidé žijí tělesně, rytmus jejich těla je v souzvuku s rytmem přírody" (Embers and Stars, str. 5).

28) Space, str. 93.

29) Zde přeloženou úvodní kapitolu z knihy Realms napsal V. V. Nalimov společně se svým spolupracovníkem paleobotanikem S. V. Meyenem (její část vyšla v r. 1978 rusky v časopise Chimija i žizn 6:22-7.)

30) J. Wild, Christian rationalism (Aquinas, Gilson, Maritain). In: Christianity and Existentialism. Northwestern Univ. Press, 1963, str. 40-65.

31) E. H. Hutten, The Language of Modern Physics. An Introduction to the Philosophy of Science. MacMillan, New York, 1956.

32) S. V. Meyen, Plant morphology in its nomothetical aspects. Botanical Review 39:205-60, 1973.

33) Fregeho sémantický trojúhelník zavádí vztahy mezi vnější stránkou slova (fonetické slovo, symbol), objektem označeným tímto slovem (význam, referent) a smyslem (informace ve slově obsažená); tyto vztahy jsou graficky reprezentovány rovnostranným trojúhelníkem, v jehož vrcholech jsou umístěny tyto tři charakteristiky a na jehož stranách jsou šipky, které vytyčují souvislosti mezi nimi. (pozn. aut.)

34) T. S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions. Cicago University Press, 1970.

35) Jinak je tomu pouze v matematice, kde matematické struktury jsou formulovány jednoznačně nad symboly, které jsou dle Hilberta konečnými objekty a neslouží k označení ničeho jiného než sebe samých; tomu lze přičíst absenci sémantické mlhavosti. (Pozn. aut.)

36) Meditace v muzeu: Představu, že Homo sapiens je jen jednou z oblastí na znakovém poli živočišné říše, zdá se sdíleli staří Egypťané. Napadne nás to, když kráčíme egyptským oddělením Bodeho muzea v Berlíně: pololidské a polozvířecí bytosti překvapují diváka svou ušlechtilostí. Neubráníme se dojmu, že naše lidstvo už nemá jejich moudrost a vyrovnanost. Snad tito tvorové ztělesňují integritu světa. Zdá se, že Egypťané vnímali celé znakové pole, na němž se oblast lidských znaků přesouvala, a silou své fantazie viděli možnost objevení se nových druhů myslících bytostí, posouvajících pravděpodobnostní rozložení po znakovém poli. Nevracíme se tedy ke starověkému vidění světa? (Pozn. aut.)

37) Podrobnosti viz J. Welwood, Meditation and the unconsciousness: a new perspective. The Journal of Transpersonal Psychology 9:1-26, 1977.

38) H. J. Sall, Demon possession or psychopathology? Journal of Psychology and Theology 4(4):286-90, 1976.

39) W. Van Dusen, Hallucination as the world of spirits. In: Frontiers of Consciousness (J. White, ed.) Julian Press, New York, 1974.

40) Lidé navrácení životu popisují své zkušenosti jako "život po životě". Tomuto problému jsou věnovány velmi známé knihy Moodyho (R. A. Moody, Life after Life, C. K. Hall, Boston 1975) Reflection on Life after Life, Stackpole Books, Harrisburg, 1977). Současná medicína, umožnivší skutečnou resuscitaci, paradoxně přiměla vědeckou komponentu evropské kultury k tomu, aby se zabývala fakty, které předtím byly součástí hluboké náboženské zkušenosti. (Pozn. aut.)

41) C. T. Tart, Science, states of consciousness and spiritual experiences. In: Transpersonal Psychologies (C. T. Tart, ed.) Harper and Row, New York, 1975.

42) J. Welwood, On psychological space. The Journal of Transpersonal Psychology 9:97-118, 1977.

43) F. Capra, The Tao of Physics. Shambala, Boulder, 1975; Modern physics and Eastern mysticism. The Journal of Transpersonal psychology 8:20-39, 1976 (Souvislost moderní fyziky s východním mysticismem se stala koncem 70 let častým tématem. Srov. např. M. Talbot, Mysticism and the New Physics. Bantam Books, 1981, G. Zukav, The Dancing Wu Li Masters. Bantam Books 1980. - Pozn. překl.)

44) bootstrap

45) G. F. Chew, "Bootstrap": a scientific idea? Science 161: 762-5, 1968, str. 763.

46) J. Monod, Chance and Necessity. Random Press, New York 1972.

47) P. Teilhard de Chardin, The Phenomenon of Man. Harper and Row, New York 1965; L. S. Berg, Homogenesis; or Evolution Determined by Law. MIT Press, Cambridge, 1969. (Další podrobnosti viz Faces.)

48) O. Paz, On translation. UNESCO Couries 29:36-40, 1975.

49) Mechanismus tohoto jevu lze vysvětlit pomocí pojmů teorie pravděpodobnosti. Otázka je podrobně rozebírána v kap. 18, odd. D této knihy.(Pozn. aut.)

50) C. Castaneda, Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan. Simon and Schuster, New York 1972.

květen 1986

R E C E N Z E / A N O T A C E / P O L E M I K A

Bohumír Janát
NA CESTÁCH VELKÉHO EXODU
(Zamyšlení nad knihou: John S. Dunne - Kostel chudého ďábla - The Church of the Poor Devil, ed. Macmillan Publishing Co., New York 1982)

Dnešní svět se může očím současníků jevit jako labyrint narůstajícího chaosu, jako nepřehledně velká scéna absurdního divadla, v němž podivně anonymní režisér znovu a znovu nechává osvětlovat a nahlas promlouvat jen postavy zvýrazňující úzkost, lež, násilí, nenávist, mocenskou svévoli a lhostejnou aroganci vůči trpícímu a hledajícímu údělu člověka. A přece zde existují a jako všechna krásná místa na zemi jsou nespočetné - tiché cesty naděje, na kterých se jakoby za zády světa, balancujícího na pokraji smrti a šílenství, utváří jakási důvěryplná stálost, pevnost, záruka a jejichž obzorem prosvítá příslib dobrého konce lidských věcí.

Za jednu z takových cest pokládám knihu, jejímž autorem je současný americký myslitel John S. Dunne a která nese na první pohled snad poněkud paradoxní titul "Kostel chudého ďábla". Vznikla jako kontemplativní obraz dvou reálných cest, které Dunne uskutečnil. První v červenci 1978, kdy se pět dní, zhruba tisíc mil, na lodi pro 398 cestujících plavil proti proudu Amazonky z Belému na atlantickém pobřeží do Manaus v srdci Brazílie, kde na konci svého putování objevil Kapli sv. Antonína, místními lidmi nazývanou Kostel chudého ďábla (Igreja do Pobre Diabo)x); na druhé cestě se do Manaus vrátil v červnu 1980, aby se zúčastnil náboženského festivalu u příležitosti svátku sv. Antonína. Duchovní retrospektiva toho, co autor na svých dvou cestách viděl a zažil, výrazy lidských tváří, mezilidské vztahy ve své sociální předurčenosti i osvobodivá proměna těchto vztahů v okamžicích, kdy spontánně a autenticky zavládne společenství jednoho ducha, a konečně i proměna lidské bytosti jako takové, to vše inspirovalo vznik díla, jehož interpretace rozhodně není snadná a jednoznačná, které se však do mysli čtenáře trvale zapíše připomínkou možnosti jeho vlastní pravdivé cesty.

Kostel chudého ďábla je šestou knihou Johna S. Dunnea. Podobně jako v pěti předchozích i zde je výrazně patrná

---

x) Kostel chudého ďábla dala roku 1897 postavit sv. Antonínovi žena jménem Cordolina Rosa de Viterbo jako dík světci za vyslyšenou prosbu. Dle vyprávění pamětníků byla Cordolina statná, negramotná mulatka, jež žila v Manaus s Portugalcem jménem Antonio José da Costa, majitelem kabaretu, jenž sám sebe nazýval Chudým Ďáblem. Antonio těsně před svou smrtí uzavřel s Cordolinou manželství a ta si po jeho smrti začala říkat jeho přízviskem (A Pobre Diaba). Katolické křesťanství mírně kontaminované afrobrazilskými polytheistickými prvky, se kterým se Dunne v tomto etnickém prostoru setkal, se pro něho stalo obrazem náboženství chudých. Pro našeho autora byl v tomto setkání důležitý i moment překonání počátečního strachu a fascinace, kdy to, co tak trochu děsilo a uchvacovalo zdánlivou souvislostí a uctíváním ďábla, zjevilo posléze prostý lidský rozměr autenticky živé a radostné víry.

kontinuita základní intence autorova myšlení, táž spirituální exaltace, tatáž metoda. Dunne ji označuje termínem p a s s - i n g o v e r , v širším rozpisu tohoto trvalého duchovního rozpoložení pak mluví o "passing over with sympathetic understanding to others and coming back to oneself with new insights". Česky bychom mohli říci procházení kolem (přecházení, putování) a lze v tomto výrazu vycítit i ozvěnu starohebrejského p e s a c h (přejití, projití kolem, anglicky Passover), jež se vztahuje na starozákonní událost bezprostředně předcházející exodu Židů z Egypta.

V Dunneově provedení "passing over" znamená naslouchající dialog, je to rozhovor s vlastním světem, s vlastní dobou, s vlastní duší a s vlastním srdcem, je to rozmluva s básníky, filozofy, prozaiky a teology vzdálené i blízké tradice, je to dotazování smyslu lidských děl a cílů lidských cest. Ve své první knize nazvané Město bohů (The City of the Gods, 1965) seDunne pokusil oslovit smysl dějinných civilizací a kultur a odemknout si jejich podstatu klíčem toho, jak ta která z nich koncipovala svou odpověď na univerzální otázku smrti. Druhou knihu s titulem Hledání Boha v čase a paměti (The Search of God in Time and Memory, 1969) Dunne pojal jako dialog s lidmi různých dějinných epoch, kteří dokáží promlouvat v autobiografiích či v zaznamenaných příbězích lidského života. Třetí autorova kniha Cesta všeho pozemského (The Way of All the Earth, 1972) představuje pokus o nalezení nadhistorického smyslu religiozity člověka formou dialogu velkých světových náboženství. Čas a mythus (Time and Myth, 1973, česky v samizdatové edici Kvart 1980), Dunneova kniha v pořadí čtvrtá, je meditací nad obecným problémem života a smrti tak, jak je tento problém exponován v základních dílech světové literatury a tak či onak řešen výraznými postavami v dějinách filozofie. Dunneova pátá kniha, přeložená do češtiny v r. 1982 pod názvem Moudrost srdce (The Reasons of the Heart, 1978), je, jak říká její podtitul, "Cestou do samoty a znovu zpět do lidského kruhu". Samota je zde pojata jako rozměr, kde nejvnitřnějším utvářením náboženského vztahu zraje v člověku to nejcennější, a lidský kruh je pak místem, kde zrání přináší své plody.

Šestým, takříkajíc čerstvě vztyčeným milníkem Dunneova myšlení je Kostel chudého ďábla. Tato kniha představuje faktické stadium cesty ze samoty do lidského kruhu, je ve své motivaci pozemsky reálně zacíleným počinem, a tedy i přímou konkretizací metafyzických rozvrhů knihy předchozí. Tím, co zde bezprostředně utváří lidský kruh, je jednak společenství lidí na říčním člunu za pětidenní plavby po Amazonce, jednak náboženská komunita soustředěná kolem Kostela chudého ďábla v Manaus. Svou pozornost zde Dunne koncentruje především na lidi, které lze nejobecněji charakterizovat atributem "chudí" ("the poor, the hungry, the sorrowful and the outcast"), na příslušníky nejnižších společenských vrstev, na jejich způsob prožívání lidské vzájemnosti uvnitř vlastního společenství, na jejich vztah k Bohu. Ústřední linií knihy se tak stává reflexe náboženství chudých, komparace individuálního a lidového náboženství a hledání živého smyslu křesťanství naší doby.

Chudí jsou vlastně základním meritem křesťanství. Jsou to ti, kteří si z hlediska světské moci, úspěchu a štěstí nevydo-

byli na zemi pevných míst a trvalých pozic, ti, jejichž potřeby nedosahují v čase svého naplnění a pro něž se pozemským údělem stala nepřetržitá pout za touhou srdce a očekávání příchodu budoucího věku. Jsou autentickým ztělesněním základní lidské radosti a strasti, neboť na ně se vztahuje osmero blahoslavenství vyslovených v Evangeliu (Mt 5:3-10): a jsou to oni, kdo mnohdy za druhé nesou tíhu lidského utrpení.

Základní spřízněnost utrpení a radosti, bolesti a naděje, deprivace a štěstí v prožívání světa chudých lidí mohl Dunne pozorovat již za plavby po Amazonce. Lidé tísnící se ve spacích sítích na dolních palubách lodi, rozvrstvené podle cenových tříd, vykazovali vyšší stupeň radostnosti, úsměvnosti a spontaneity než cestující z vyšších tříd, těšící se pohodlí a privátnosti vlastních kabin. A podobným zážitkem bylo pro Dunnea vidět na bídných chatrčích lemujících Amazonku - kterou Richard Collier v knize o kaučukové konjunktuře, kdy získání tuny latexu bývalo placeno sedmi lidskými životy, nazval řekou Bohem zapomenutou - nápis "Víra v Boha" ("Fé em Deus").

Chudé měl zřejmě před očima i Karel Marx, když ve své Kritice Hegelovy filozofie práva vyslovil svou známkou formuli o náboženství: "Náboženství je povzdech utlačeného trora, srdce světa bez srdce, duch bezduchých poměrů. Je opium lidu." Dunne tento Marxův výrok vzpomíná hned na prvních stránkách své knihy. Nepolemizuje s ním, bere jej jako jednu a autentických výpovědí, avšak celým svým dalším postupem implicité klade otázku: co když je náboženství cosi mnohem víc, než dokáže spatřit apriorně kriticky naladěný pohled zvnějšku?

Jako spodní ton Marxovy myšlenky lze zaslechnout základní Ne, jež je zde vyslovováno světu bez ducha a srdce, v němž bohatí a mocní si mohou opatřit skutečné opium či jakoukoliv formu světské radosti, zatímco chudým zbývá jen jejich povzdech, jejich opium domnělé, jejich náboženství. Ne vyslovené faktickému světu, třebaže bylo neseno ideálem lepšího a spravedlivějšího světa budoucnosti, nalézá se v trvalém nebezpečí, že jeho dominantou pojednou neskrytě zazní nenávist k bezprostřednímu životu v jeho přítomnosti. Dochází pak k negaci samotného života v autenticitě a neopakovatelnosti jeho konkrétního zde a nyní a k uzavření velké možnosti člověka spojit se s nepomíjivým skrze vlastní přítomný čas. Mnohé se lze v této souvislosti dozvědět z příběhu, který Dunne slyšel vyprávět na začátku své cesty v Belému o námořnících ze španělské karavely, kteří poté, co již vpluli do nedohledně širokého ústí Amazonky, téměř umírali žízní, třebaže pitnou vodu již dlouho měli na dosah.

V základu duchovního postoje, který je vyjádřen metodou passing over, stojí naproti tomu původní Ano vyslovené vstupu do tohoto světa se vším, co tento svět obnáší. Jednou z jeho bytostných komponent, ať už o tom otevřeně mluvíme nebo před tím zavíráme oči, je utrpení. Přes veškerou krásu, sílu a velkolepost, s níž se zde setkáváme, jsou zde též přítomny smrt, bolest, lež, násilí, útlak, vykořisťování, frustrace, nuda. Mnozí již nepříjemný dotek těchto věcí pocítili a pociťují přímo na sově samých a všichni jsou ohroženi možností, že tyto věci do jejich života jednoho dne vstoupí. I ten, kdo vědomě a vytrvale zápasí o víru a naději proti skepsi a zoufalství, je nucen čelit okamžikům, kdy se do mysli vkrádá pocit truchlivé ironie lidského údělu, marnosti a finální prohry.

"Poslední akt je krvavý", praví v jednu chvíli Blaise Pascal, "ať byla celá hra sebehezčí. Nakonec naházejí hlínu na hlavu a je to jednou provždy."

Utrpení není subjektivním prožitkem jednoho aspektu lidského údělu, je čímsi reálným, co ve světě trvá a působí. A snad právě v konfrontaci s ním ožívá jedna z konstitutivních vrstev náboženského vědomí. Když se již necítíme schopni sami čelit silám, které nás děsí a ohrožují, může v nás spontánně i formou výčitky vykřiknout otázka: Kde je Bůh? Rozum pak, přisuzující Bohu atribut dobra a všemohoucnosti, si může podle svých sylogismů přetlumočit tento výkřik duše do formy klasického paradoxu existence Boha a reality zla: Je-li Bůh všemohoucí, pak není dobrý; je-li Bůh dobrý, pak není všemohoucí. Jedná se zde skutečně o mrtvý bod rozumu, který může překročit snad jen hluboké nazření duše. John Dunne to ve své knize stylem své narrativní teologie naznačuje na příběhu z románu Noc, kde Elie Wiesel líčí scénu, kdy v koncentračním táboře Osvětim je věšen chlapec a je slyšet, jak kdosi z přihlížejících vznáší onu otázku "Kde je Bůh?", a Wiesel ve svém nitru slyší hlas, jenž odpovídá "Je zde. Visí na této šibenici."

Zazněla zde patrně citová odpověď duše, která může dovést k hlubokému poznání myslícího ducha, jenž sice ví, že Boha nelze zabít, neboť Bůh, jak praví Tomáš Akvinský, "nemá žádnou podstatu", žádné limitující určení, jehož by bylo možno se zmocnit. Z odpovědi duše zde však vysvítá poznání, že Bůh trpí v trpících. Z této myšlenkové atmosféry se též vynořuje věta, která jako podstatná teologická výpověď utkvěla v Dunneově paměti z jednoho semináře, na kterém Jacques Maritain řekl, že "Bůh je zranitelný". Všemohoucnost Boha tedy zahrnuje schopnost trpět spolu s lidmi a být jimi zraňován. A zdá se, že právě zde je místo, v němž se otevírá smysl toho, co vstoupilo do historie lidstva jako velké dějinné drama křesťanství.

Událost bytostné konjunkce člověka a Boha, jež se stala středobodem dějin - slovy Hegelovými "světové dějiny spějí ke Kristu a z Krista vycházejí -, zakládá smysl křesťanství na společné cestě časného a věčného, smrtelného a nesmrtelného, pozemského a nebeského. Z tohoto smyslu lze tušit, že i neměnný Bůh má svou cestu, která vede vzhůru napříč lidskou historií a navíc tato cesta udává pro lidi jediný, univerzálně společný směr. "Vím, ó Pane", praví Jeremiáš (10:23), "že cesta člověka není v něm samém, že na člověku, jenž kráčí, není řízení vlastních kroků."

Jsme tedy vedeni a provázeni časem, světem, dějinami. Podle Dunnea základním vůdčím principem, jímž Bůh dokáže bytostně směrovat cestu člověka, je touha srdce (heart's desire, heart's longing). Jedná se tu o vpravdě všelidsky obecnou mohutnost, jejíž síla dokáže vždy znovu jasně připomenout, že tento známý svět není místem konečného naplnění, že cesta člověka vystupuje nad jeho horizont. A zdá se, že jsou to chudí, jejichž světské potřeby zůstávají tak či onak vážkt dobrovolnosti deprivovány, kdo touhu srdce dokáží manifestovat nejvýrazněji a tím oživovat nejtvořivější dynamismus v člověku.

Z hlediska autentické reflexe lidského údělu je chudým tak či onak každý z nás. V každém člověku je kus chudého ďábla v dimenzi lidské nevědomosti a neštastnosti. "Poor devil" znamená vlastně "u-božák" a lze v tom vyčíst náznak přetavení

ďábelskosti do čistší a jasnější esence v podobě trpícího a toužícího lidství. Podle Dunnea je zde rozhodující lidský postoj na škále dobrovolnosti a nedobrovolnosti (willingness--unwillingness) ve vztahu člověka k vlastnímu údělu. Odlišný je například postoj Dostojevského Ivana Karamazova, jenž zaveden ambiciozním intelektem nakonec přímo v sobě vidí ďábla jako "vše, co je ve mně podlé, nízké a opovrženíhodné", a postoj Sokrata, který svou tvář dokáže spatřit v obraze chudého ďábla, ubožáka, jenž přes veškeré lidské vědení přece jen v podstatném zůstává nevědoucí. "Ďábla v sobě", praví Dunne, "toho, kdo neguje mé poznání, kdo ničí mé štěstí, střetávám, jestliže nejsem ochoten rozpoznat v sobě ďábla-ubožáka, toho, který je nevědoucí, toho, který je neštastný." (s. 115)

Kostel chudého ďábla pojal John S. Dunne jako obraz, symbol či metaforu křesťanství, jako výraz toho, že křesťanství je vpravdě náboženství chudých. Křesťanství ve své historické podobě z velké části opravdu vyrůstá z půdy lidského utrpení, bolesti, nenaplněnosti a toužení. Jeho nejzazším smyslem však zůstává konečná proměna dočasného utrpení v trvalou radost. Tak jako je přímá dráha světla a přímá je působnost síly gravitace, všechny historické cesty lidstva v poslední instanci konvergují do jednoho bodu, který je eschaton světových dějin, otevírá příchod věčného a dokonalého řádu života a pravdy. "Veškeré tvorstvo až podnes", praví Pavel z Tarsu, "společně sténá a pracuje k porodu. Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy Božích dětí." (Řím. 8:22,21)

Z hlediska eschatologické naděje jsou celé dosavadní dějiny temným věkem vlády smrti, časem boje, přípravy a zrání, dobou, která již mnohokrát zjevila a opakovaně na různých místech světa zjevuje obrazy apokalyptických jezdců. Podle Dunneovy teologie je to však sám Bůh, kdo v dějinách působí ve směru finální naděje, kdo je onou Bytostí, jež láme všechna prokletí lidské existence. Bůh tedy nejenže trpí v trpících, ale je přítomen i v jejich touze po vysvobození a vede touhu toužících až k poznání a k lásce.

Na dvou místech své knihy vzpomíná náš autor svůj duchovní vhled (insight) do podstaty Boží práce v dějinách. Vysvitl mu při jedné meditaci z konfrontace dvou novozákonních obrazů; na jedné straně čtyři jezdci Apokalypsy, kteří mohou personifikovat válku, hlad, nemoc a smrt, na druhé straně Ježíš v Evangeliu, který působí mír, sytí hladové, uzdravuje nemocné a křísí mrtvé.

Člověku zřejmě nepřísluší znát definitivní rozmezí časových lhůt historie, není nám dáno vidět obrazy posledních scén, nevládneme způsoby, jimiž se věci stanou. Moudrá slova písně "Lead Kindly Light", kterou složil kardinál John Henry Newman, mohou však být každému útěchou a posilou na každém stadiu cesty: "I do not ask to see the distant scene; one step enough for me". Cest je tolik, kolik je individuálních osudů lidí, jimž bylo dáno procházet časem tohoto věku. Providenciálním smyslem tohoto velkého putování - tak jak Dunne rozumí smyslu křesťanství - je Boží vůle určená člověku, ona základní, imperativní a přece svobodu vůle respektující výzva přecházet ze smrti do života, z nicoty do bytí, z temnoty do světla.

Z hlediska fundamentální metafyziky pozemského života lidské bytosti běží zde o drama času a věčnosti, drama spojujícího protnutí horizontální dimenze času a světa s vertikálním rozměrem věčnosti a nebes, drama nejjednodušeji vyjádřené v základním symbolu křesťanství. Věčnost a čas tudíž nelze již nikdy od sebe oddělit. Vyjádřeno v ideální formě: věčnost jako povinnost naplnění pozemského času, čas jako nadějný průzor přicházející věčnosti. "Věčnost kráčí vzhůru časem" zní poslední věta Dunneovy knihy a zdá se, že stadia času, kterými již prošla, nese věčnost s sebou jako trvalé komponenty zvolna dokončovaného obrazu. Z tohoto obrazu lze vytušit, že lidské dějiny představují velkou cestu časem a že ústřední perspektivou jejich nezměrně široké kresby je náboženství jako pout z lidské situace ve směru touhy srdce. Podstatou křesťanské religiozity se takto stává naplnění údělu přijmout a prožít celek lidské situace i s jejími tristními momenty a očima srdce najít a vysledovat východisko z ní.

V Závěru své knihy se Dunne ještě jednou zastavuje u Karla Marxe, u tohoto proroka bolestné linie XX. století, aby vyjádřil to, k čemu na cestě nestranně hledajícího myšlení filozoficky vyzrál Marxův radikální výrok o náboženství. V této souvislosti Dunne praví: "Křesťanství je pravé náboženství chudých. Soudím, že je povzdechem, jenž vyjadřuje pravou touhu utlačeného tvora, že je oním srdcem, které dokáže změnit bezcitný svět, oním duchem, jenž nás může osvobodit od bezduchých poměrů." A v linii již jednou načrtnuté, Marxem inspirované parafráze budiž nám dovoleno vyjádřit přesvědčení, že ono je též jedinou silou, která v základu dokáže proměnit člověka a s ním i celý svět.

Kostel chudého ďábla je duchovně bohatým dílem. Lze se zde setkat s množstvím originálních myšlenek, s širokou paletou kontemplativních obrazů i s plejádou autorů, jejichž literární, filozofické a teologické výpovědi promlouvají k ústředním tématům Dunneova vpravdě všeobecného zájmu. Vysoce inspirativní může být setkání se jmény, příběhy i filozofickým stylem, jež budou patrně v mnohém v českém kulturním prostoru nové.

Hodnota knih však dle mého názoru spočívá nikoliv pouze v emociálním sdělení, racionálním naučení či ve spoluúčasti na psaném dobrodružství myšlení. Vidím ji spíše v obrazu moudré a zakotvené naděje, jenž po přečtení knihy v mysli trvale zůstává.

Klíčem ke znovuzpřítomnění takovéhoto obrazu je pro mne scéna, kterou Dunne spatřil na své druhé cestě do Manaus: noční náboženské procesí, jdoucí tmou s hořícími svíčkami, zpívající písen, v níž zaznívá prosba spatřit věčnost, a směřující do osvětleného prostoru kostela, kde které svíčky čas od času pod nárazy větru zhasínají, aby byly vzápětí rozžaty ze světelných zdrojů těch, kdo kráčí po našem boku. Přijmout, předat a uchovat svůj díl světla je symbolickým smyslem toho, co se zde děje. Půjdeme-li ještě dál ve směru naznačeném tímto symbolem, může se nám toto dění jevit podobným události starozákonního exodu, v němž spatříme předobraz světových dějin. Odchod ze tmy do světla, z domu otroctví do svobodné země.

Cest osvobozujících východů je mnoho. Každý kráčí svou situací, svým prostorem, svou dobou. V jistých momentech se nám zdá, že údělem jedince na jeho cestě je samota. Ta se však zjeví jako zdánlivá, když smysl celého obrazu, který je nám tu předkládán, je rozpoznán jako odhalení univerzálního společenství, jež kráčí vzhůru časem a dějinami. Společenství s bratry a sestrami, kteří šli již před námi, jdou přítomností spolu s námi či v budoucnosti ještě mají přijmout svůj úděl. Svůj podíl kroků na cestách velkého exodu.

Praha, 2. 11. 1983

Erazim Kohák
O ČASE VÝCHOVY
(Rozhlasová recenze)

Dnes bych vám rád pověděl o filozofické práci, jedné z nejzávažnějších v soudobé světové filozofii, ač ji na celém Božím světě zná snad dvacet, třicet lidí. Vyšla totiž v Československu, česky, a to ještě jako samizdat. Je to kniha českého filozofa Radima Palouše ČAS VÝCHOVY. Nevím, zda se jí dostane širšího uznání ve světě. Patří to k ironiím naší doby, že dnešní světová filozofie, tedy filozofie ve světově dostupných jazycích jako angličtina, do určité míry i němčina a francouzština, filozofie, o níž se mluví a píše v mezinárodních časopisech, je zoufale provinční. Nevychází z obecně lidských, konkrétně prožívaných otázek. Zabývá se zcela umělými otázkami, odvozenými ze stejně umělých pojmových soustav - to platí za odbornost. Podobně jako scholastika v pozdních údobích středověku, filozofie ve světových jazycích se dnes zabývá především sama sebou, klasickými a soudobými texty, jako by už nedovedla hovořit o člověku či k člověku, o lidských otázkách.

Jsem přesvědčen, že k obrodě filozofického myšlení musí dojít, protože lidé se bez něj neobejdou a dnešní "profesionální" filozofie tu potřebu neplní. Nejsem však zdaleka přesvědčen, že k obnově dojde díky lidem, kteří si vydobyli "světové" uznání. Spíš ji očekávám odjinud, z řad myslících, filozofujících lidí, které život postavil mimo a tak mimoděk, třeba nedostupností knihoven, donutil, aby se zabývali filozofií na úrovni prožívané skutečnosti ve vší bezprostřednosti, kde dobro a zlo, pravda a lež, láska a nenávist mají svůj jasný smysl. Zatím co "světoví" filozofové, americký Richard Rorty či Francouz Foucault, stejně jako středoevropský Heidegger ohlašující konec filozofie, na úrovni života se filozofie rodí znovu. Ta už není světová ve smyslu toho trapného mezinárodního provincionalismu odbornických časopisů, nýbrž v docela jiném, hlubším smyslu: je obecně lidská, všelidsky platná. K té, myslím, patří Paloušův Čas výchovy, byť vyšel nákladem snad dvaceti strojopisných exemplářů v jazyce, jemuž z miliard obyvatel světa rozumí méně lidí, než má většina velkoměst - a k tomu lidí, kteří si skoro půl století vzájemně zakazují psát. Přesto z té hrstičky hašteřivých lidiček vyšlo

dílo, které si může dělat nárok na obecně lidskou platnost.

Ne, nedoporučuji vám Paloušovu knihu jako vzor technické dokonalosti. Tou se vyznačují díla školometů, jimž asistenti všech věků vyhledávají poznámky - jaký Wagner, takový Faust! Kritik v knihovně výzkumného ústavu by jistě poukázal, že v Paloušově knize schází na počátku kapitol přehled literatury, že Palouš místy opakuje spory deset let zastaralé, že jindy zas zařazuje materiál nesouzvodý s tonem knihy jako celku, třeba pedagogickou studii podle mody pozdních šedesátých let, a Bůh ví, co ještě. Každé opravdu původní, ryzí dílo filozofického myšlení se školometům snadno kritizuje: právě proto, že je původní, neodpovídá jejich představám o filozofii jako o hře s texty předešlých filozofů. Jenže taková kritika, ač obvykle zcela oprávněná, vůbec nechápe, co je základní na živé filozofické práci - že lidstvu otevírá nové obzory, že je vyvádí z jeskyně omšelých polopravd k osvobozujícímu vědomí pravdy. Živá filozofie na rozdíl od školometské filozofické vědy - jejíž význam, mimochodem, nepodceňuji, pamětliv pravidla, že kdo nezná minulost, odsuzuje se k opakování - filozof, má-li být původní, musí jistě znát, co filozofie znamenala za tři tisíciletí - přesto živá filozofie je především dílem představivosti, jasného nazření možnosti. Proto si vážím Palouše: Palouš si totiž dovede představit budoucnost - a co je představitelné, je i možné. Všimněte si totiž, že dnešní filozofie ve světových jazycích se vyznačuje jedním společným rysem - naprostou neschopností představit si budoucnost. Odtud, myslím, ten pocit beznaděje a konce, Vollendung či bezvýhlednosti filozofie. Až na málo čestných výjimek se dnes profesionální filozofové zabývají hádankami, ne otázkami, především proto, že si dnes nedovedeme představit východisko z přítomnosti. To není jen věcí filozofie, nýbrž celé dnešní civilizace. Naše představy o budoucnosti nejsou vůbec o budoucnosti: jsou to buď představy katastrofy, konce přítomnosti, a nebo představy přítomnosti prodloužené do nekonečna. Chybí představa, že by mohl nadejít jiný věk.

O tom, jaká to má být katastrofa, zda ekologická, vojenská či demografická, existují ovšem rozpory. Společný jmenovatel však je naprosté ztotožnění s dneškem, jako bychom si už nedovedli představit jiný způsob lidského bytí než ten, kterým se vyznačují poslední tři století, totiž čím dál tím výkonnější ovládání, podmanění a vykořistování přírody, světa a druhých, až nakonec civilizace zhyne v té či oné fázi boje o ovládnutí.

Katastrofický je nakonec i výhled těch, kteří žádnou katastrofu neočekávají, protože ani oni si nedovedou budoucnost představit jinak než jako nekonečné prodloužení přítomnosti, jako by jedinou alternativou katastrofické změny bylo, že se nezmění vůbec nic. U nás to znamená nekonečné prodloužení normalizace: vždycky bude nějaký Bilak, vždycky bude nějaká ta partaj, vždycky bude to rozpolcení beznadějných životů pod fasádou "šťastných zítřků" - pokud nedojde ke katastrofě ... a po té už nebude nic. To je naše zvláštnost, avšak i lidstvo mimo tu naši konzervu předvčerejška trpí stejnou zaslepeností: nedovede si budoucnost představit jako změnu, jen jako nekonečné prodloužení dneška, víc a víc techniky, víc a víc konzumu, a k čemu? Jakmile spotřeba naplní potřebu,

stává se nesmyslnou. Ti altruističtější vidí smysl budoucnosti v rozšíření evropského blahobytu - i afričtí křováci budou mít chladničky a televizní přenosy z družic. Ti sobečtější či realističtější si dovedou představit jen to, že budou do nekonečna víc konzumovat, mín dělat, až se lidský život stane naprosto zbytečný ve světě maximálního automatického nadblahobytu - či až dojde ke konečné katastrofě. Nakonec by to mohlo být totéž.

To je nemoc dneška: neschopnost představit si, že by něco mohlo být jinak, že lidský život by mohl mít jiný smysl než ten, který mu dal evropský západ od renesance, ovládání světa ve jménu spotřeby. Nakonec moc nezáleží na tom, zda za nejlepší nástroj tohoto účelu považujeme reál-socialistický přístup plánu a rozkazu či individualistický přístup neomezeného spupeření. O tom se mohly vést debaty před sto lety. Od té doby se prokázalo, že reálsocialistický přístup nenabízí nic nového: je stejně kořistnický, jen méně výkonný. Jenže je vyšší výkonnost nakonec ctností, když cíl, k němuž výkonnější směřuje, není sám o sobě záhodný? Je ctností jít rychleji, když jdeme, kam nechceme jít?

Tu otázku si obvykle neklademe hlavně proto, že už si nic jiného nedovedeme představit. Drtivé většině lidstva dnes připadá samozřejmé, že samozřejmě smyslem všeho lidského konání je stoupající konzum s nižším vypětím sil. Jakýkoliv jiný přístup k životu a světu, pokud si jej vůbec dovedeme představit, nám připadá romantický, sentimentální, naivní - a co je nejhorší, "nevědecký". Věda, nástroj manipulace světa, oprávněný původně lidským smyslem, se stala sama o sobě zdrojem smyslu, velmi dílčí účel, jemuž slouží, se stal jediným účelem.

Bylo by plané se dohadovat, zda moderní věda dala lidstvu víc dobrého či víc zlého, porovnávat třeba penicilin a jadernou hlavici. Věda není než nástroj, z něhož nepochází ani dobro, ani zlo. Pochází z něj jen moc: věda nesmírně zvyšuje účinnost lidské vůle. Jen ta je dobrá či zlá: věda jen násobí její dopad, ať v dobrém či ve zlém. Na moderní vědě samé není nic dobrého či zlého - snad s jedinou výjimkou: věda se stává zhoubnou, když zapomínáme, že je to nástroj, a očekáváme od ní poznání pravého smyslu života, dělení dobra a zla. Protože věda - a počítač tu slouží jako příměr - není schopná poskytnout nic než to, co jsme do ní sami vložili. Pokud se obracíme k vědě, aby nám naznačila směr a tvář budoucnosti, dojdeme k závěru, že budoucnost se nekoná - že bude jen prodloužením té minulosti, z níž se věda zrodila.

Odtud, myslím, ta dnešní beznadějná zaslepenost s představou, že kořistnický věk může buď trvat do nekonečna nebo skončit katastrofou, že však jiný lidský věk je nepředstavitelný. Jenže osud lidstva dnes nezáleží na schopnosti prodlužovat minulost, nýbrž na zcela jiné, nevědecké schopnosti - představit si budoucnost, jiný věk lidstva, jiný způsob lidského bytí... a to právě dokazuje Palouš. Naznačuje to i titul knihy, Čas výchovy, který není poplatný kořistnickému pojetí lidství. Váže se na daleko hlubší námět českého filozofického myšlení: námět výchovy, na představu, že smyslem lidství je růst člověka k mravní vyspělosti, ne ovládání světa.

Ten námět je známý z Masaryka: všechno Masarykovo myšlení vychází a vrací se ku společnému námětu, budování lidství v nás. Opětuje se tu Havlíčkův námět revoluce hlav a srdcí, a ještě dřív, pedagogický námět Komenského. Jenže Komenský je tu dědicem Husovým, důrazu na vnitřní obrodu člověka. Je to základní obrat dnešních samozřejmostí: výchova, mravní růst člověka k vyspělému lidství, se tu nejeví jako prostředek k ovládnutí světa, nýbrž naopak: i výroba a věda mají jen platnost prostředku; vlastním smyslem je růst člověka, či růst mravního lidství v člověku. To právě chápe Palouš, a v jeho díle se tradiční český námět stává obecně lidským. Vytváří totiž představu budoucnosti - ne katastrofy, ne nekonečného prodloužení kořistnického věku, nýbrž nový lidský věk, posvěcený zcela jiným účelem: úsilím o ryzí lidství. Proto je to dílo obecně platné či "světové", i když na celém světě je zná jen tolik lidí, co by na prstech spočítal - či řečeno reálně socialistickým příměrem, co by do jedné cely pozavíral.

Vím, pověděl jsem vám spíš, proč číst Palouše, než co se v něm dočtete. O tom snad jindy. Přál bych vám, abyste si Paloušovu knížku do té doby mohli přečíst sami.