

Univerzita Karlova  
Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

2024

Mgr. Vít Smelík

Univerzita Karlova  
Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

Dynamika dění: mezi Bergsonem a Deleuzem

The dynamics of the event: between Bergson and Deleuze

Mgr. Vít Smelík

Školitel/ka: Prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Studijní program: Filozofie

Studijní obor: Filozofie

2024

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma Dynamika dění: mezi Bergsonem a Deleuzem vypracoval pod vedením školitele samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha, 25. 6. 2024

.....

podpis

Chtěl bych poděkovat za podporu při psaní své disertace své rodině, rodině mé ženy, kolegům doktorandům, kamarádům, učitelům a hlavně své vedoucí práce prof. Anně Hogenové. Ti všichni přispěli svou myšlenkou či vlídným slovem k tvorbě, která mne posouvala v realizaci mého doktorského projektu.

## **ABSTRAKT**

Text *Dynamika dění: Bergson a Deleuze* pojednává o dynamice dění z filosofické i praktické perspektivy. V počátku disertace se necháváme inspirovat díly Bergsona a Deleuze, avšak práce v průběhu výzkumu získala širší rámec a byla obohacena o teologickou a praktickou rovinu ústící do vize filosofického založení rodového statku kde může filosof realizovat v klidu své filosofické i praktické myšlení.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Dynamika, dění, substance, bytí, rodový statek

## **ABSTRACT**

The text Dynamics of events: Bergson and Deleuze discusses dynamic of events from a philosophical and practical level. At the beginning of the dissertation, the inspiration are the works of Bergson and Deleuze, but the work acquired a broader framework during the research and was enriched with the theological and practical framework leading to the vision of a philosophical kin farm, where the philosopher form, unrestricted in the peace, his philosophical and practical vision.

## **KEYWORDS**

Dynamics, event, substance, Being, family estate

# Obsah

## Úvod

1. Dynamika dění: jsou-li tělo i mysl pouhé módy substance a svoboda „poznána nutnost“, je možné realizovat svobodu o sobě?

1.1 Bergson a širší rámec dynamiky dění

1.2 Deleuze a dynamika dění

2 Dynamika dění a možnosti svobody člověka jako pastýře bytí

2.1 Existence a možnosti svobody aneb člověk jako pastýř bytí

2. 1. 1 Člověk jako organizační centrum světa

2. 1. 2 Možné podmínky za kterých vznikl svět

2. 1. 3 Vlastní místo člověka ve světě a ve vesmíru

2. 1. 4 Síla mysli a tvořivý potenciál člověka

2. 1. 5 Význam okamžiku a eschatologie dějin

2. 1. 6..... Budování vlasti, šťastného života a vlastní šťastné budoucnosti v možnostech dynamiky dění na Zemi

3 Dění jako tvorba nového v souvztahu s Bytím

3. 1 Možnosti vlastní tvorby v rámci dění

3. 2..... Úpadek současné filosofie: adorace Nicoty jakožto Základu Bytí (dláždící cestu nihilismu a postmoderně)

3. 2. 1 Absence konkrétních znalostí o Počátku vede k absenci smyslu dění a života

3. 2. 2 Dění je rovnocenné bytí (omyl ontologické diference)

3. 2. 3 Dialektika Počátku

4 Rekapitulace první a druhé části a nástin části třetí

5 Přirozený svět rodného prostoru jako uskutečnění vědy a filosofie v planetární době

5. 1 Věda, filosofie a společensko-ekonomický rámec

5. 1. 2 Hegemonie vědy a její poplatnost technologické výrobě

5. 1. 3.. Filosofické předpoklady demokracie a skrytý anarchismus liberalismu, demokracie jako opium mas

5. 1. 4 Začarovaný kruh vědecké metodologie fungující jako tautologie

5. 1. 5 Filosofie

5. 2 Epistemologická jednostrannost vědy a ontologická mnohostrannost filosofie

5. 2. 1 Metafyzické základy vědy

5. 2. 2..... Mathesis univerzalis jako nutná, nikoli však dostatečná podmínka pro vznik a zachování světa

5. 2. 3 Teorie determinismu a nahodilosti jako alibismus vědy

5. 2. 4 Reflexe vědy na své vlastní počátky

5. 3 Společná východiska vědy a filosofie

5. 3. 1 Provázanost subjektu a objektu a vědomí jako počátek dění

5. 3. 2 Demarkační linie mezi subjektivitou a objektivitou není nepropustná

5. 4 Člověk mezi temporalitou a sukcesivitou

5. 4. 1 Substancialismus vs. relacionismus

5. 4. 2 Prostupování vědy a filosofie

5. 5 Nové kosmologie a duchovní obrat 21. století

5. 5. 1 Návrat k přirozenému světu jako naplnění vědy i filosofie

5. 5. 2 Rodový statek jako realizace vědy a filosofie

5. 5. 3 Syntéza vědy a filosofie může vycházet z péče o Zemi

5. 5. 4 Touha jako příčina stvoření světa a „velkého třesku“

5. 5. 5 Antropocén a zdokonalování životního prostoru

5. 5. 6 Dynamika dění mezi filosofií a vědou

Závěr

Seznam použitých informačních zdrojů





## Úvod

Dynamika dění je termín dost obecný, přesto jsem si jej vybral jako základní platformu pro můj studijní výzkum. Původně jsem byl inspirován v této oblasti Bergsonem a Deleuzem, ale záhy jsem svůj výzkum rozšířil o další autory a širší oblasti. Autoři, jež byli dále pro mne inspirující byli Teilard de Chardin, Lévinas, Jonas, Schelling, soudobí kvantoví fyzikové či Megre

V průběhu mého výzkumu jsem pocítil potřebu odklonit se od pojednání analýzy dynamiky dění pouze u Bergsona a Deleuze směrem k praktičtější rovině a tu jsem našel jak u de Chardina, tak u Megreho vize rodového statku, jako realizaci dynamiky dění i filosofie. Zároveň je potřeba poznamenat, že původní Deleuzovský aspekt „mnohoplošinnosti“<sup>1</sup> jsem zachoval v tom smyslu, že namísto abych práci komponoval jako jednolitý text od začátku až do konce, jsem se rozhodl pro předložení třech mých prací, jež vznikaly postupně způsobem, jakým probíhal a měnil se záměr mé disertace, na dané téma a kreativním způsobem je zkomponovat a sjednotit, aby zároveň téma dynamiky dění zůstalo vždy v popředí, avšak pojednáváno pokaždé z jiného úhlu a jiným způsobem.

Je to způsobeno tím, že texty, které jsou základem předkládané disertace byly psány vždy s určitou intencí pod jiným jednotlivým tématem pro účely určitého sborníku či určité konference, ale snažil jsem se vždy mít na paměti téma mé disertace, tj. dynamika dění.

Tyto tři části mají název „Existence a *možnosti svobody* aneb člověk jako pastýř bytí“, „Úpadek současné filosofie: adorace Nicoty *jakožto* Základu Bytí (dláždící cestu nihilismu a postmoderně)“ a „Přirozený svět rodného prostoru jako uskutečnění vědy a filosofie v planetární době“. První část se věnuje metafyzice stvoření a určení role člověka v tomto stvoření. Druhá část se věnuje krizi filosofie a hledání možností nových založení. Třetí část se věnuje „vědeckému“ způsobu myšlení, jež je přítomno i ve filosofii a vztahu vědy a filosofie obecně. Z tohoto potýkání se v mém výzkumu zrodila myšlenka znovuzaložení

---

<sup>1</sup> Srov. DELEUZE, Gilles a GUATTARI, Félix. *Tisíc plošin*. Praha: Herrmann, 2019.

počátku skrze založení rodového statku – místa, kde může filosof budovat harmonický prostor pro sebe a svou rodinu a zároveň aplikovat výtobytky vědy. Takto jsem vposledku pochopil dynamiku dění, od teorie k praxi, s navržením konkrétních kroků této praxe, tohoto dění, jemuž však předchází vždy konkrétní myšlení a promyšlení v základu bytí, či, Bergsonovsky řečeno, temporality.

Musím konstatovat, že původní pojednání o Bergsonovi a Delezovi tak bylo spíše upozaděno a vzato spíše jako východisko. Oba autoři mne nejvíce inspirovali v počátcích mého výzkumu, ale zkoumání mě zavedla k mnohem širší a hlavně praktičtějšímu bádání, jehož výtěžky považuji za mnohem významnější pro soudobou filozofii či krizi soudobého myšlení. Domnívám se, že více než předvedení pojetí těchto dvou autorů a kupříkladu jejich srovnávání, potřebuje doba jasněji formulované cíle a vize, nejen co s filozofií či co do filozofie, ale hlavně vize, jak žít, jak filozofii realizovat v tvořivém životě, tvůrčím způsobem.

Místo filosofie je však podstatné, neboť myšlenky determinují praxi a předcházejí ji. Proto je ve své práci se zabírám několika filosofy a několika myšlenkami, které ukazují na různé dynamiky dění (u těchto různých autorů), které jsem komponoval se závěrečnou intencí „jak (dobře) žít“, tváří v tvář planetárním výzvam.

Bergson mi sloužil jako základní platforma, jak se odrazit se od vědeckého determinismu, neboť Bergson zohledňuje ve svých analýzách pod soudobým diktátem času jako *suggestivity* čas hlubší, temporální, „trvání“. Je to odkrytí tedy určité metafyziky a její rehabilitace v době, kdy vládl mechanismus a determinismus. Deleuze čerpal z Bergsona a tvořil svou vlastní vizi filosofie, avšak víc eklektickou a místy se mi jevilo až nihilistickou. Je však pravdou, že Deleuze kreativně rozvíjel Bergsonovy pojmy ve svou vlastní filozofii, ale jevilo se mi, že byl posedlý filozofií jakožto tvorbou pojmů (Deleuze 2001) – v tom má samozřejmě pravdu, ale mě výzkum směřoval do vize mimo pojmy, do nějaké vize „jak žít“.

Tvorba pojmů mi přišla nedostatečná, proto jsem se vydal cestou hledání jak původně filosofické dění, např. dění pojmu, převést a ukázat jako dění konkrétního člověka, filosofa s konkrétním vypracováním a dospěl jsem k tomu, že tento obrat se musí dít obratem k přírodě, k Zemi, a k životu v souladu s ní. Tam je samozřejmě přítomen i filosofický rozměr, neboť pojmy člověku pomáhají se orientovat a jsou pilířem jeho myšlení a tudíž i jednání.

Dále jsem nahlížel i metafyzický rozměr takové vize. Proto mé úvahy šly cestou autorů jako je Schelling, Patočka, de Chardin, Jonas, kvantová fyzika, a Vladimír Megre se svou vizí rodového statku (jako realizaci filosofie).

Všechny části se snažím propojit s ústředním tématem dynamiky dění, ale každá část toto téma rozvíjí širším způsobem, ať už analýzou předbergsonovských úvah o dění a bytí (např. Leibniz či Schleiermacher), či soudobými úvahami o krizi filosofie tváří v tvář planetární době. Z tohoto kvasu dynamiky dění se v mém výzkumu vyrojila myšlenka skloubení teorie a praxe založením rodového statku, místa, kde filosof může svou filosofii prokázat, realizovat, ale kde může zároveň svobodně žít a filosofovat a realizovat tak dění a jeho dynamiku svým jedinečným a tvůrčím způsobem. Apel na vlastní tvořivost a „vzmach živého“, jehož je člověk nejvyšším aktérem, je rovněž myšlenka, jež mne inspirovala u Bergsona.

## **6 Dynamika dění: jsou-li tělo i mysl pouhé módy substance a svoboda „poznaná nutnost“, je možné realizovat svobodu o sobě?**

### **6.1 Bergson a širší rámec dynamiky dění**

Ještě dříve, než jsem se zabýval Bergsonem a Deleuzem, jsem četl Lévinase a zarazila mne myšlenka jeho o tom, že jedině Druhý může prorazit „spinozovskou substancí“ (Lévinas 1997). Začal jsem tedy číst Spinozu, o kterém Hegel řekl, že každý filosof by měl začít jeho četbou a Deleuze jej prohlásil za „prince filosofů“ (Deleuze 2001). Bergson řekl o Spinozově myšlení v knize *Myšlení a pohyb* to, že když se k němu zájemce o filosofii přiblíží tak je to jakoby se z mlhy před jeho očima vynořil bitevní křižník Dreddonout.

Záhy můj výzkum Spinozy mne zavedl do určitého spleenu, neboť – maje na mysli Lévinasovu myšlenku – se mi zdálo obtížné jak se já – neboli subjekt – může vymanit ze spárů substance. Spinoza totiž trošku cynicky, trošku realisticky, suše prohlásí, že svoboda je poznaná nutnost. (Později to rozpracoval Hegel; že subjekt tak akorát může jen přitakat objektivnímu vývoji Ducha, a i ta svoboda rozkvětu květiny bude drcena v železném kole dějin.) Z toho vyplývá, že jakýkoli pokus o svobodný akt se jeví jen jako projev substance. Vznikla tedy otázka svobody, zda je skutečně svoboda poznaná nutnost a je tudíž iluzorní, anebo lze jednat skutečně svobodně. (Věnuje se tomu část „Existence a možnosti svobody aneb člověk jako pastýř bytí“ níže v textu).

Řešení jsem částečně našel v myšlení Bergsona. Bergson provedl obrat z povrchu dovnitř, tj. překračuje rámec sukcesivity a determinismu a ukazuje, že v hloubi nás samých, lze hledat pramen, odkud můžeme být svobodní. Nazývá jej také intuicí. (Bergson 2003, 2006). Svoboda je tedy svobodou k tomu, co nás zakládá – náš pramen. Myšlenka, o které

pojednává ve svých knihách rovněž profesorka Hogenová.

Obratem z povrchu dovnitř, ze sukcesivity do temporality (pojem „trvání“ u Bergsona), se otevřela otázka času; chápaného těmito dvěma způsoby. U Spinozy, na první pohled je pouze čas sukcesivní. Zde je Spinoza na první pohled poplatný dobovému mechanistickému výkladu dění. Také jeho metoda psaní a myšlení je dělána „po způsobu matematiky“ (Spinoza 1977), ne úplně nepodobný Hobbesovu chápání dění, kde lidi a vztahy chápe jako tělesa na sebe narážející. Bergson se však pokouší rehabilitovat čas vnitřní, temporální, a tam lze nacházet „možnosti svobody“ či „pramen svobody“, neboť na povrchu, na rovině sukcesivity, se naše jednání může vskutku jevit jako „pohyb kulečnickové koule“ plně determinované objektivními fyzikálními a sociálními skutečnostmi.

Ve svém výzkumu jsem se nemohl plně věnovat celé šíři této problematiky, a jak jsem nastínil, sám výzkum mě zavedl jinam, ale je jisté že začal u této otázky. Ještě jinak řečeno, Spinoza obnovil otázku zenových aporií. Otázka, která se vracela i ve fyzice 20. století a u různých filosofů. Toto téma pojednávám v části „Přirozený svět rodného prostoru jako uskutečnění vědy a filosofie v planetární době“. Důležité je, že jsem ve výzkumu našel nit', na kterou jsem svůj výzkum navlékal.

Protože „podobné hledá podobné“, začal jsem vidět stejnou myšlenku „temporality“ u Schellinga, Jonase, Lévinase, Bondyho. Zvláště Bondy se touto otázkou pečlivě zabýval, v knize „Útěcha z ontologie“ (2007), kde zcela spinozovsky si kladl otázku, je-li člověk jen mód nějaké substance, pak nelze o svobodě mluvit. Bondy analyzuje řadu autorů a tento stav popisuje tak, že v těchto systémech je svoboda člověka iluzorní, neboť člověk je jen „jedinečná myšlenka boží“, tudíž nemá samostatnou potencialitu.

Bondy proti tomu stavěl samostatnost a jedinečnost „jednotliviny“, neboli svobodu člověka nezávislou na „Bohu-sadistovi“, který si „vše jen myslí“. Můj výzkum ústí k poznání, že v

principu není udržitelná ani jedna pozice, tj. ani absolutní svoboda jednotlivce, ani absolutní podmíněnost Celku (Bohu, substanci), ale dynamika dění se děje v souvztahu obou pólů.

Kvantová filosofka Karen Barad to vyjádřila dost přesně názvem své knihy „Meet universe halfway“, neboli „Setkat se s vesmírem napůl cesty“. A to byla pozice, která se mi jevila nejvíce podobná pravdě. Dynamika dění je výsledkem interakce. Fyzikálně řečeno je to myšlenka „Schroedingerovy kočky“. Skutečnost není objektivně daná, ale závisí na našem postoji, na naší myšlence. Zároveň ale není pravda, že si můžeme myslet vše, neboť „už něco dáno je“, před námi. A to je ten druhý pól, pól substance (filosoficky řečeno) či Boha (teologicky řečeno), kteří musí tvořit rámec, ve kterém se aktér dění pohybuje. Nábožensky řečeno bychom to mohli vyjádřit tak, že Bůh-Otec, stvořil svět, ve kterém je člověk, jeho syn a má „svobodnou vůli“ jednat v rámci (stvoření), které mu-člověku-bylo dáno, svěřeno, do péče. Tomuto výkladu dynamiky dění se věnuji v pozdější fázi svého výzkumu v kapitole „Přirozený svět rodného prostoru jako uskutečnění vědy a filosofie v planetární době“.

A tak mne úvahy přivedly až k myšlence péče o Zemi v „planetárním věku“, avšak nikoli myšleno abstraktně, ale konkrétně skrze život v živém prostoru „rodového statku“, což je vize, na kterou mne přivedl ruský autor Vladimir Megre a pojal jsem tento způsob života jako realizaci jak vědy tak i filosofie (čemuž odpovídá i závěrečná část mé disertace). Svoboda je svoboda z toho, co nás zakládá, a to je rod a rodina, v širším smyslu i společnost.

Svoboda je tak pojata činně, jako aktivita, jako tvorba. A touto úvahou se mé úvahy dostaly zase zpět k Bergsonovi, který hovoří o „novosti“, „prýstící svobodě“ a „tvorbě“, jež uvozuje například jeho kniha „Vývoj tvořivý“, byť jeho východiska jsou spíše biologické, ale podstatou je vývoj života a jeho dění jako takového. A život je tématem i filosofie, neboť myšlenky jsou součástí života. Myšlenky nejsou nehmotné, ale Bergson ukazuje v

knize „Hmota a paměť“ (2003), že hmota je vlastně realizovanou myšlenkou. Dialektika myšlenky a hmoty (Ducha a Světa) je však natolik bohatá, že přesahuje rámec mé disertace. Mohl jsem ji jen tu a tam na základě určitých autorů rozvinout. Nemalé místo v mých úvahách měl Schelling, jehož myšlení rezonuje i v myšlení Bergsonově, a má odrazy i v soudobé kvantové fyzice.

Bergsonovu pozici beru jako výchozí bod pro úvahy o statusu dynamiky dění; a podle toho, jaká rovina a jaký směr si aktér zvolí či nechá ukazovat, tak podle toho se mu bude ukazovat jiný rámec pro vnímání i možnosti jednání. Realita se tak jeví jako ne daná; ale předpokladem bude, že ji můžeme ovlivnit svou aktivitou, kdy určitým způsobem odpovídá na naše kroky. Klíčové bude vykázat tuto hru a dialektiku kontinuálního (temporálního) a diskontinuálního (sukcesivního); protože ač Bergson trvání klade do kontinuálního, jsem přesvědčen (navazuje na poznatky mj. kvantové fyziky), že kontinuální se neobejde bez "kvanta", tj. bez diskontinuálního. Teprve ze vzájemné mezihry vzniká dění. Jedním z výtěžků soudobého myšlení je (nejen ve fyzice, ale i ve fenomenologii, a jinde), že podle toho, jaký pohled volíme, se odkrývá tomuto pohledu specifická "adekvátní" realita.

Jedním z výstupů práce bude ukázat tuto souvztažnost epistemologie a ontologie, zda a do jaké míry je tato souvztažnost oprávněná a své závěry ukázat na konkrétních příkladech aktivity člověka ve svém životním prostředí. Předpokladem mi bude vzájemná souvislost a neoddělitelnost ideje a hmoty, intence a realizace (performativita). Tuto souvztažnost však nebudu vnímat staticky, ale dynamicky. Domnívám se, že tyto otázky mají celoplanetární význam a zasahují do obecných zákonitostí v naší společnosti. Bližší pojednání a osvětlení oné dynamiky napomůže ukázat význam lidského aktéra v souvztahu k univerzu a nikoli jako jeho protiklad. Člověku není dáno prostředí, kde se může realizovat, ale člověk je součástí tohoto prostředí, musí se tudíž realizovat spolu s ním a v rámci něho. Tím není oslaben aspekt jeho svobody, ale je naopak znásoben. O těchto otázkách pojednávám jednotlivě ve třech samostatných částech, které budou kulminovat realizací dynamiky dění v praxi v ideji založení rodového statku. (Megre 2010 a, b, c).



## 6.2 Deleuze a dynamika dění

Deleuze věnoval svou první monografii *Empirismus a subjektivita* Humovi. Svou pozici někdy označoval jako transcendentální empirismus. (Deleuze 2004: 56, 143). Jeho hlavní přínos tkví v převrácení tradiční filosofické dichotomie identity a difference, kde identita je chápána jako primární a daná, a difference jako odvozená, jako její derivát. Kupříkladu pojetí idejí a forem u Platona počítá s tím, že věci jsou založeny stabilními, danými, i když metafyzickými, formami. Deleuze toto převrací a tvrdí, že identity vznikají z difference a jako jejich derivát. Identity jsou v tomto smyslu fluidní, vznikající z dění difference, jakoby se vylamující z chaosu dění a trvající díky trvající diferencii.

Zde je patrná blízkost s Bergsonovým pojetím, kde dění nahlížíme spíše z proudu či v proudu intuice, než skrze stacionární kategorie a pojmy. Zároveň se v tomto přístupu odráží inspirace Humem a je to kritika kategorií. Zkušenost je vždy novým proudem dění, počitků, a kategorie a pojmy přicházejí vždy až posléze, jako uchopení tohoto dění a nastávání. Je to dění vždy přicházející novosti, dění difference, jenž je primární a nutí nás nevalidovat pojmy a vždy znova je obnovovat. Proto pro Deleuze je filosofie „tvorbou pojmů“. Deleuzuv pojem opakování je proto podle něj výsledkem spíše difference, než identity.

Deleuze pracuje také s pojmem virtualita. Je to metafyzická sféra, nikoli však ve smyslu daností jako u Platona, vzorů transcendentně daných, ale samotná sféra podmínek možné či aktuální zkušenosti. Je to sféra difference, jež se odehrává „uvnitř“. Difference však není abstrakce, ale aktuální rámec vztahů, prostoru, času a počitků. Termín virtualita je inspirován Proustovou definicí toho co trvá jak v minulosti tak v přítomnosti, „skutečné aniž by bylo aktuální a ideální aniž by bylo abstraktní“. Takové pojetí je vlastně jinými slovy řečeno temporalita; hloubka času, či rozměr času, odkud se aktuální přítomnost (dynamika dění) vylamuje skrze okamžik, moment času, dané „ted“. Jeví se nám toto pojetí časovosti ne nepodobné Bergsonově, u kterého je to hlubší „trvání“, jež zakládá

sukcesivitu a stojí „pod“ časem lineárním, časoprostorovým. Diference je taktéž dění mimo časoprostorovou. Delezeův výklad dynamiky dění (ontologie) tak je výrazem jak materialismu i idealismu, sukcesivity i temporality.

Jakkoli nám Deleuzový výklady se jevily jako inspirující, ve naší práci jsme se mu nakonec tolik nevěnovali, neboť výzkum jsme věnovali poněkud praktičtější realizaci filozofie, než pouhé „tvorbě pojmů“ (jakkoli je i ona důležitá, neboť nám pomáhá orientovat se v dynamice dění). Zároveň jsme se utvrdili v nahlédnutí, že identita je pokud ne primární, pak rozhodně ne odvozená od diference. Byli jsme přesvědčení, že věci mají skutečné metafyzické vzory, opírajíc se při tom i o teologické chápání stvoření (např. U Schellinga). Zároveň je ale pravda, že „nepředvídaná novost“ existuje a že dané vzory věcí lze – díky diferenci a nepředvídanému proudu novosti – poněkud měnit, k obrazu svému, neboli obrazu aktuálního subjektu a jeho vědomí. Proto níže hovoříme o tom, že člověk je „pastýř bytí“ a má možnosti jak přetvářet danosti světa; zkrátka může zdokonalovat dokonalé, zdokonalovat to, co bylo dáno ve vzorech. Naše pozice se nakonec blíží kreacionismů. Ani identita, ani diference nejsou primární. Ale oba póly jsou stejně „primární“ a dynamika dění, její výsledek, se děje jejich protnutím či prolnutím.

## **2 Dynamika dění a možnosti svobody člověka jako pastýře bytí**

Pro začátek předkládané práce se mi ukázalo jako nezbytné provést ty nej metafyzičtější úvahy o samotném počátku dění. Proto předkládám text, který jsem s touto intencí napsal pro potřeby sborníku „Existence a koexistence v soudobé filosofii“ s názvem „Existence a *možnosti svobody* aneb člověk jako pastýř bytí“. Existence a koexistence jsou vlastně termíny popisující jak „se děje“ dění. Něco „existujícího“ se pohybuje v rámci jiných existencí čímž vzniká koexistence. Také není nevhodné se hned zeptat co způsobuje, že se něco pohybuje, zda se pohybuje existence sama od sebe (determinismus, sukcesivismus), anebo je poháněno něčím, co existenci překračuje. To, co ji překračuje může je v tomto druhém pojetí uvnitř ní (např. Duše), ale i vně (Bůh, jenž „rozehrál kostky“, určil

podmínky pohybu pro existenci i rámec pro koexistenci. Tento druhý přístup odkazuje úvahám Leibnize, Bergsona (biologično – élan vital), Jonase (podle něj je vědomý pohyb na každé úrovni bytí, i u kamenů a buněk), což už je pozice nekompatibilní s kvantovou fyzikou. Čímž se jaksí navozuje představa hierarchizovaného bytí, od nejvědomějšího (Jedno, Bůh), po méně vědomé (člověk), ještě méně vědomé (zvířata, rostliny), pak buňky, pak molekuly, atd. Toto pojetí je však nedeterministické, ač samozřejmě pohyb na každé rovině bytí je vázán celkem pevnými pravidly, ale nic z toho by nefungovalo (tj. Pohyb na jednotlivých úrovních, nebo přechody mezi nimi), kdyby nebylo pojítka a tím je u tohoto nedeterministického pojetí duše, či duch.

Nejprve jsem si kladl otázku po počátku a původu dění, neboli odkud vůbec vzniklo ono dění, a proč raději je něco, než nic, pokud mohu parafrázovat Leibnize. Ukázalo se mi, že dění nemohlo vzniknout samo pro sebe či od sebe. Oporou mi byly úvahy nejenom Leibnize, ale i Bondyho, Bergsona a Teilharda de Chardin. Důvody jsou jak morální (metafyzické), které obhajuje Bondy, když říká, že stvoření bez smyslu by bylo holým nesmyslem Boha, který si sám sebe představuje (jako svět), načež by musel ihned na toto stvoření (či po nějaké době) rezignovat, neboť by se ukázala nesmyslnost takového stvoření (a dění). Jinými slovy to samé říká i Deleuze: „Organismy by samy neměly dostatečnou kauzální sílu se do nekonečna skládat a přetrvávat v popelu bez duší-jednot, od nichž jsou neoddělitelné a které jsou zase neoddělitelné od nich.“ (Deleuze 2014:23)

Ty důvody jsou jednak i ryze fyzické, neboť aby něco bylo, tj. vzniklo, musí být přítomno nějaké vědomí, které dává hmotě teprve „kolabovat“ do materializace, což je pole kvantové fyziky. (Ale v principu je to pozice tradičně metafyzická o odvíjení dění z Jedna, jakési vylévání, či emanace, už od Plotina). Zde se elegantně ukazuje jak staré koncepte souzní s novými, ač fyzika pracuje stále s hmotou, a koncepte emanace je metafyzická. Nicméně i fyzika hledá pojítka, které umožňuje pohyb, např. Nárazu dvou kulečnickových

koulí, aby se vyhnula, tak jako i metafyzika, zenonovým aporiím.

Když se nakonec ukáží oba tyto důvody, tj. že dění se odvíjí díky něčemu mu transcendujícímu, pak jednak můžeme opět vystavět hierarchii hybatelů – Bůh, člověk, zvířata, rostliny, Atomy a jim odpovídající „duše“, ale jednak se pak ukáže, že určujícím momentem dění v tomto hierarchizovaném světě musí být člověk, proto pojednávám i o motivu člověka jako pastýře bytí. Je to on kdo je odpovědný za ráz a osud dění – do značné míry.

Pojícím prvkem důvodů dění – mezi spíše deterministickou fyzikou (která je však dnes dost „metafyzická“ díky výzkumům kvantové fyziky) a metafyzikou duše jako hybatele – je mi Schelling a jeho argumentace, že svět vznikl (musel vzniknout) z Touhy Boha či stvořitele, jehož je člověk obraz a následovník. Což jsou důvody filosofické i teologické.

## **2.1 Existence a *možnosti svobody* aneb člověk jako pastýř bytí**

„Co není dobré pro všechny, není dobré pro nikoho.“

Příslloví Cherokee

„...Ti, kteří dokáží pochopit své předurčení a podstatu nekonečnosti, začnou žít šťastně, věčně se převtěluje, neboť svými myšlenkami vyprodukuje svou šťastnou budoucnost.“

Anastasia (Megre 2010, „Kdo vlastně jsme?“)

„Bylo by to jakési znovudosazení lidské mysli v její právo, myslí, která byla učiněna pozorovatelkou, vládkyní a paní věcí, s tím cílem, aby tak znamenitá díla Boží, která On vykonal a koná, a tak veliká jejich sláva nebyla bez plného svědectví. A žádný svědek aby nebyl bez očí, bez jazyka, bez ruky. A žádný občan světa aby nebyl neznalý svých výsad do té míry, že by žil jen živočišným životem jako nemá tvář, bez užívání svého přednostního postavení.“ (Komenský 1992, díl třetí: 11)

J. A. Komenský

V této kapitole chci vyjít pro problém dění a dynamiky z problému existence a koexistence, a proto jsem se rozhodl ve svém příspěvku pojednat o současném stavu a možnostech *koexistence* a o možnostech individuální existence v rámci „společné existence“.<sup>2</sup> Zaměřím se na možnosti skloubení individuální svobody a individuální tvorby tváří v tvář nároku společnosti po koexistenci, společné existenci. Tématem mého příspěvku bude zamyšlení nad přirozeností člověka a nad možnostmi jeho plné realizace. Podmínky koexistence posléze vyplynou z takového zamyšlení.

Soudobý *Zeitgeist* lze charakterizovat úsilím o co největší efektivitu a relativizací lidské přirozenosti. Soudobý člověk ztratil přesvědčení o svém přirozeném místě ve světě, chybí mu *ontologický* základ, zdroj, ze kterého by čerpal a místo toho je náchylný věřit, že „vše je možné“ a že si své místo může svévolně určit *ontickou* konstrukcí. Novověká definice svobody sice spočívá v tom, že člověk si sám sobě klade zákony, ale často se zapomíná dodat, že tyto zákony by měly být v souladu se „zákony universa“. Odtud vzniká svévole,

---

<sup>2</sup> Tato kapitola je přepracovanou verzí příspěvku předneseného na konferenci „Existence a koexistence ve filosofické a speciálněpedagogické reflexi. Inkluzivní škola“ proběhla 2.5.2019 na Pedagogické fakultě University Karlovy v Praze.

když člověk zapomíná na svůj počátek, na přirozené linie života a chce si svůj život konstruovat „na zelené louce“, což ve 21. století vede k tomu, že jsme náchylní žít život ne-vlastní, v abstrakci, v tzv. virtuální realitě.

Immanuel Kant vyzývá<sup>3</sup> k tomu, aby člověk vykročil z jím samým zaviněné nesvéprávnosti směrem k dospělosti. Kantovo chápání dospělosti spočívalo v řízení sebe sama sebou samým. Jeho heslem bylo mít odvalu používat svého vlastního rozumu - Sapere aude! Opakem dospělosti je vázanost na druhé a na prostředí v takové míře, že nemáme na věci vlastní názor a necháváme se pouze slepě vést. Jistě, člověk je do značné míry do světa „vržen“ a je objektem ve světě, ale umí být i subjektem. Dospělost spočívá v tom být subjektem.

V tzv. moderní společnosti se život člověka vzdaluje svému přirozenému základu (Husserl 1996, Patočka 1992) a život podléhá organizaci ze strany vědeckých, politických, psychologických, ekonomických aj. nařízení. I Bergson hovoří o moderním rozvrhu vědy jako „plnění plánu“, který ve skutečnosti nepřipouští nové a umožňuje „vstoupit do zjevu“ jen tomu, co vyhovuje koherenci „systémů“: „Přijmeme-li učení čistého mechanismu nebo čisté finality, v obou případech budou výtvořky života předem určené, budoucnost je možná určitým výpočtem odvodit z přítomnosti nebo se v ní rýsuje v podobě ideje, a čas v důsledku toho nemá žádný účinek.“ (Bergson 2007:84)

Podle Bergsona čas v moderních rozvrzích vědy nemá skutečný význam, není ontotvorný; má povahu nečasových rovnic, nic nového se v těchto rovnicích nemůže přihodit. Přihodit se může jen to, co vyhovuje paradigmátům. A to je už před-rozvrženo a podsunuto *věcem* jako takovým. My už to často ani nevnímáme, protože do paradigmát jsme vrostli, jsme do nich zapuštěni a jednáme v jejich intencích mechanicky.

---

3 KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. *Berlinische Monatsschrift*, 1784,2, S. 481–494.

Jak si uvědomit svou zahuštěnost, a tudíž své skutečné možnosti? Jak spravedlivě spravovat svět a ne jen jej mechanicky reprodukovat? Konvenční zamyšlení nestačí. Intelekt se vyvíjel podle Bergsona ruku v ruce s hmotou jako takovou, a proto je intelekt poplatný hmotě a jejím „inertním“ zákonům. Intelekt kopíruje hmotu, je poplatný praktičnosti života. Podobně je prvořadou úlohou instinktu „přežití“, neboli zvládnout dynamiku hmoty, a v této dynamice se povětšinou vyčerpává, nezbývá mu prostor na to podívat se na věci z perspektivy celku. Intelekt je „uzpůsoben tak, aby bral věci z druhého konce“. (Bergson 2003a: 102) To znamená, že vidí hotové, strnulé formy (účinky), nikoli příčiny, kořeny, možnosti ze kterých věci vznikaly. Proto nám konvenční intelekt nepomůže.

Intelektem uchopujeme věci již hotové. Tím se však stáváme závislí na světě, který nám věci nabízí. Náš svět, tak jak jsme do něj vrostli a tak jak jsme jej přijali se nám jeví jako jediný správný. Ale v tom se skrývá léčka, neboť taková koherence může vytvářet falešnou totalitu. Abychom se osvobodili a stali se svobodnými, musíme si svou závislost prvně uvědomit. Poté, co si uvědomíme konvence a asociace, které jsme bezděky výchovou přijali, se můžeme pokusit je dekonstruovat, rozplést a vytvořit si vlastní názor. Odtud význam „fenomenologické redukce“ pro výchovu a vzdělání, jimž se věnuje kupříkladu Rybák (2019) ve své knize *Fenomenologické redukce a vzdělání*.

### **2. 1. 1 Člověk jako organizační centrum světa**

Novodobé myšlení trvá na odlišení subjektu od objektu, nicméně kvantová fyzika přesvědčivě dokázala (Trnka, Lorencová: 2017; Barad, 2007; Lanza, Berman 2016) že objekt vzniká spolu se subjektem, nestojí před-ním jako dopředu hotový před-mět. Jinými slovy, pozorované je vždy ovlivněno pozorovatelem a pozorovatel vždy ovlivňuje, či dokonce spoluvytváří, pozorované. Člověk – stejně jako každé vědomí - je pozorovatelem, bez kterého by pozorované nejen nemělo smysl, ale bez kterého by ani nebylo vůbec možné hovořit o světě vůbec. Sám Patočka hovoří, že „naše já je tím, čím je, pouze ve

vzájemnosti se světem“, viz celý citát: „Jáství není ovšem nikdy vnímáno či jakkoli bezprostředně zakoušeno samo v sobě a o sobě, nýbrž pouze jako organizační centrum universální struktury zjevování... Tuto strukturu proto nazýváme světem, a to právem, neboť je tím, na co jsme přišli v epoché a co jsme přitom nepopřeli ani nezpochybnili, nýbrž co jsme teprve vyzdvihli z původní anonymity. Naše já je tím, čím je, pouze ve vzájemnosti se světem.“ (Patočka 2009: 442)

Člověk je tedy „organizační centrum zjevování“. Pro srovnání, u Teilharda de Chardin člověk taktéž není pouze statickým bodem světa „jak jsme si dlouho mysleli, ale je osou a šipkou evoluce“. (Teilhard 1990: 26) To, že o ontotvorné či tvůrčí síle svého já v plné míře nevíme, je způsobeno tím, že žijeme v prostředí kde na nás působí mnoho podobně silných vědomí, čímž se vůle jednotlivých já „vykrátí“ a skutečnost nám připadá jako daná, inertní a jakoby existující „o sobě“ bez našeho přičinění. Podobně jako řecký bůh narozený mezi ostatními bohy v řeckém pantheonu si také nepřipadá výjimečný a s ostatními bohy jednoduše soupeří jako se sobě rovnými. Právě ve zjevnosti a samozřejmosti se skrývá největší nesamozřejmost. Jeví se nám samozřejmé, že svět *tady* je a implicitně cítíme, že tu je pro nás, ale taková jednoduchost často vědě uniká. Kupříkladu Schelling (2014: 91) říká, že právě „pojmy, jež jsou jinak těmi nejběžnějšími a nejobyčejnějšími, vyžadují, aby byly dedukovány přede všemi ostatními pojmy.“ Pro jiné, ne tolik vědomé bytosti, například pro zvířata, neexistuje v tomto smyslu svět. Pro člověka *je* svět, nad člověkem se svět *klene*. Kdyby existovalo stvoření významnější a možná i silnější než člověk, *už* by se muselo projevit. Neboť každá existující bytost se chce nejen zachovat (*conatus*), ale také projevit a prosadit.

Člověk je bytost s bytostným ontotvorným potenciálem, ale může realizovat cizí, podsunuté vzorce, pokud nepřemýšlí dostatečně nad tím, co je jí vlastní a co nevlastní. Hogenová (2015: 118) v této souvislosti hovoří: „Velmi často nevěříme vlastnímu zraku a vlastním uším. Jako bychom neuměli rozlišit podstatné od nepodstatného... Vše se znivelizovalo na počitatelné. Lidé neposlouchají, co jejich život sám chce, ale poslouchají neslyšitelné povely. „které přicházejí z objektivních, vědecky založených a zpracovaných



systémů. Tak funguje „das Gestell, tak funguje „die Machenschaft“. Proto je důležité umět si uvědomit si to, co je nám opravdu vlastní a realizovat se autenticky. K takovému vlastnímu způsobu života se můžeme dostat bytostným tázáním. Správně položená otázka dokáže rozlomit konvenční blok našeho života a přivést nás k bytostně vlastním touhám a zájmům, které byly dříve pod náporom praktického, konvenčního života překryty.

Tázání musí být „bytostné“, ale musí se stále obracet ke konkrétnímu životu. Přílišné tázání se může stát příliš abstraktním, ideovým, pomyslným, a tak od života odtažitým. Schelling hovoří o riziku přílišného zobecnění věcí pokud rozlet ducha (a určitého druhu tázání) nebude brzdit princip „materiální“, tj. těžký, až primitivní: „Jak blahodárné je při pohyblivosti a lehkovážnosti myšlení znát princip, který se nerozpustí v menstruu nejvybroušenějšího pojmu, ani se nevypaří v ohni nejduchovnějšího myšlení ! Bez tohoto principu, vzdorujícího myšlení, byl by se možná svět již skutečně rozpustil v nic. Jen toto nepřemožitelné centrum jej udržuje vzdor náporům ducha, vždy neklidného a pohyblivého. Ano – to je věčná síla Boží. V tom prvním existujícím musí být princip vzpírající se zjevení.“ (Schelling 2002: 46)

Tázání skrze myšlení pomáhá otvírat celek světa, ale přílišné myšlení tento pozemský svět zase opouští. Proto se člověk potřebuje držet na hranici „mezi bytím a nebytím“, na hranici, odkud se zjevuje svět a člověk s ním. Myšlení nesmí být příliš abstraktní, nesmí chtít jít „mimo celek“, ale nesmí také dopustit, aby já zůstalo zapuštěno ve smyslovém, odkud by nemělo vůbec žádnou perspektivu. Úkolem myšlení je vyzvedat člověka, ale pozvedat ho ke svému „pravému“, přirozenému či přiměřenému místu, ne nikam jinam.

## **2. 1. 2 Možné podmínky za kterých vznikl svět**

Poznání výchozích podmínek za kterých vznikl svět nebo svět vzniknout musel nám může pomoci uvědomit si své místo na světě, svou přirozenost a své poslání. Tyto podmínky můžeme vykládat mýtický, anebo vědecky, procesuálně nebo utilitaristicky. Současný

výklad evoluce existence člověka se přiklání k názoru, že člověk je dílo „přirozeného výběru“, proti tomu vystupuje kupříkladu Bergson nebo Schelling. Oba vyzdvihují ne-náhodný princip, který formuje a musel formovat vznik světa. Pracují tedy s myšlenkou určité účelnosti (finality) existence a koexistence.

Bergson hovoří o tom, že svět by nevznikl kdyby měl vzniknout z čistě mechanických příčin; hovoří o „životním vzmachu“, určité vůli, která musela mechanické hmotě vdechnout život. (Bergson 2007) Schelling popisuje působení dvou vůlí. Vůle prabytosti, temného základu, usilujícího o neurčité a temné, nerozlišené a vůle lásky, jež prozařuje temnotu a „pomáhá stvoření“. „Jakmile totiž vůle lásky vyvolá vlastní život v bytí a rozliší síly, druhá vůle, vůle hněvu, takřka pozbývá svého práva na bytí a v tomto rozdělení jako blesk vzchází svoboda. Když pak druhá vůle přivolá síly zpět z jejich útěku, ztrácí na ně láska právo a otevřený bod se opět uzavírá... Tak je život věčné přirozenosti v tomto momentu jen stálým střídáním žití a umírání, přičemž střídavě jedné vůli žije a druhé umírá, střídavě vystupuje z jednoty do vlastního bytí a opět vlastní bytí ztrácí“. (Schelling 2002: 34)

Dynamika dění probíhá mezi temným kořenem věcí a „vůlí lásky, jež prozařuje temnotu a pomáhá stvoření“. Co přimělo, aby se „temný základ“ začal rozvíjet? Věda nepopisuje proč se tak stalo, soustředí se na popis, na popis podmínek za kterých dynamika dění aktuálně probíhá, nebo probíhat procesuálně musela. Její výklad o „velkém třesku“ je obecně známý. Schelling s takovým výkladem v principu souhlasí, nicméně popisuje i důvody, jež ke stvoření světa vedly či mohly vést a podmínky, za jakých stvoření může zdárně pokračovat. Nenabízí pouze deskripci, ale i preskripci, teleologii, finalitu a tudíž i obraz toho, kam máme směřovat. Poznání účelu dějin pomůže jakékoli vědomé existenci nalézt své místo. Bez takového poznání se může vývoj dějin jevit jako „dílo náhody“, ve kterém může existence bojovat leda tak o „lepší bydlo“.

Jak došlo k rozdvojení původně nerozdvojené vůle – zda se rozštěpila „ze“ sebe sama,

nebo z vnějšího impulsu – je obtížné říct. Můžeme však poukázat na podmínky, jež pravděpodobně musely nastávat při stvoření světa. Stvoření každopádně trvá dodnes, jako střídání dvou vůlí a probíhá sporem těchto dvou sil, síly temné a síly světlé. Tento spor je přítomen v každé události, ale zase i díky tomuto sporu dochází k vývoji. Protože kdyby nebylo v základu stvoření střetání a spor, pak by pravděpodobně došlo opět ke kolapsu do původního nerozlišeného chaosu. Proto dění probíhá za stále udržované „jednoty protikladů“. Určitá vůle stvoření „je středem obou vůlí. Povstává tedy svár v ní samé: střídání expanze a kontrakce, v němž ji láska žene k rozdělení, vlastní vůle pak k přitažení. V konfliktu mezi těmito dvěma svářícími se vůlemi ztrácí vlastní svobodu a jakožto první tlukoucí bod stává se takřka bušícím srdcem božství, hledajícím klid v nikdy neutuchající systole a diastole a nenacházející jej. Čím více však sama takto pociťuje nouzi a protivenství, tím více i ona, existující vůle, touží po osvobození a po záchraně od nutnosti.“ (Schelling 2002: 33) Dynamika dění tak probíhá jako oscilace, jako sled expanze a kontrakce.

Schelling (2002) usiloval o chápání dějinného vývoje jako explikace různých věků a popisoval podmínky a genezi jednotlivých věků, ze kterých vznikl dnešní svět jako výsledná podoba střetání historických sil. „Pravěk je temný a uzavřený. Všechn život zprvu vzniká a utváří se v noci. Proto ji staří nazývali plodnou matkou věcí, ba nejstarší z bytostí vedle chaosu. Čím dále do minulosti se vracíme, tím více nalézáme nehybný klid, nerozdělenost a lhostejné spolubytí sil, jež se později rozněcují zpočátku mírně a potom k stále divočejšímu zápasu“. (Schelling 2002: 24). Proč se tzv. temnota nechala prozářit či sama prozářila a nechala tak vytvořit další věk, věk jsoucen, když pravěk byl klidný a „soběstačný“ ? Proč zneklidňovat lhostejný chaos a přivádět síly k zápasu? Nevíme jistě proč, ale každopádně ke genezi došlo.

Bůh – jakožto pořadající princip - stvořil svět, ale každé stvořené jsoucno v sobě obsahovalo napětí, protože aby se zformovalo, muselo odolávat protikladným silám, jež působí proti jejich ohraničené formě. „I prabytost dosahuje nejvyššího vypětí sil, kdy neschopna stahovat či plodit v sobě zplodí vně sebe cosi sobě podobného, zároveň však na

ní nezávislého, samostatného. Co jiného by však svírající prasíla mohla ze sebe zplodit než to, co je jí podobné, nejčistší lásku! Vždyť po ní bytostnost prahne, jedině z touhy po ní se octla ve sváru! Jako v srdci láska, tak ze středu kontrakce věčného Otce zrozen jest věčný Syn.“ (Schelling 2002: 51). Prabytost, Bůh-otec, stvořila ze sebe bytost sobě podobnou, Syna. Tedy, Bůh usebral, jako první, vesmírné síly a nesmírnou rychlostí, nejprve virtuálně, promyslel budoucí tvary věcí a posléze kontrakcí došlo k ztělesnění forem. Tvořil. „Neschopen plodit v sobě“ materializoval své touhy.

První člověk byl roven Bohu, logicky, protože Otec by nebyl otcem, kdyby Synovi nepředal potenciálně všechny schopnosti, které měl sám. V Schellingově mytologickém popisu geneze světa člověk byl pokračovatelem stvoření a ztělesňoval „jednotu protikladů“. Člověk je bytost, jež – stejně jako prabytost – zdělila vlastnictví všech vesmírných sil, jež v sobě usebírání a jednotí. Tím získává moc vládnout, ale zároveň musí sama odolávat velkým silám, jež jsou si vzájemně protikladné, a proto musí vydržet značné napětí. Tělo člověka, i z vědeckého pohledu, skutečně obsahuje všechny prvky vyskytující se ve vesmíru.

Jaké byly podmínky prvního člověka? Člověk, jako syn boží, žil v ráji. Neexistovalo pro něj utrpení. Utrpení, pokud začalo existovat, si způsobil člověk sám. Jeho pád byl způsoben pravděpodobně pýchou či tím, že narušil rovnováhu „vesmírných sil“. Nebyl vyhnán z ráje Bohem-Otcem, ale sám z něj odešel. Bůh-stvořitel však věřil „v návrat“ svého Syna, a proto nezasahoval do jeho záměrů, respektoval jeho svobodnou vůli. Může vznikat otázka, proč nemůže zabránit Bůh utrpení a zasáhnout do běhu dějin, i kdyby snad chtěl nebo mohl? Bůh-otec věří, že člověk, jeho syn, si poradí sám. A navíc, kdyby zasáhl a pomohl synovi-člověku, bylo by to znamením ostatním stvořením ve vesmíru, že člověk, syn boží, není dokonalý; v případě, že by potřeboval „výpomoc“ od svého stvořitele. Proto největší síla člověka spočívá ve vědomí, že si sám poradí, že „to zvládne sám“; proto člověk musí myslet ze sebe a za sebe a přijít na věci sám a proto je významné heslo „Sapere aude!“. Člověk – jako bytost původně rovna Bohu – si umí poradit, a musí umět poradit, s každou situací; musí za všech okolností nepřestat hledat řešení. Bůh nepomáhá

člověku, nesmí mu pomáhat, protože by byl sám proti sobě, ponižoval by sebe i svého Syna.

### **2. 1. 3 Vlastní místo člověka ve světě a ve vesmíru**

Metaforicky řečeno, člověk je součástí proudu řeky, ve kterém má pouze omezené možnosti navigace. Nicméně, každá jednotlivá mysl má význam a lidé – jako rod – se podílejí na celkovém plynutí světa, vesmíru a bytí. Proto je, domnívám se, člověk pastýřem bytí. Komenský (1992: 15) zdá se takovému pojetí přitakat: „Člověk totiž, živý obraz Boží, usměrňuje svůj pohyb podle pohybu svého pravzoru, jako náš obraz v zrcadle napodobuje naše pohyby, posunky a barvy. Bůh tvoří svět? I člověk se pokouší vytvářet něco jiného a nového, co ještě nikdo neviděl a neslyšel. Proto je všechno plné toho, co vytvořila lidská dovednost.“

U Schellinga i u Komenského je stvoření vývojem s otevřenou budoucností ve kterém hraje člověk ústřední roli. Neexistuje pro ně inertní realita o sobě, na kterou by lidská rozhodnutí neměla žádný vliv a musela se jí pouze trpně podřídít. Naopak, člověk se do značné míry podílí na vývoji celého vesmíru. Proto má význam lidské jednání i smýšlení, každá myšlenka se určitým způsobem ihned zrcadlí v celém vesmíru. Domnívám se, že nejzhousebnější pro člověka je, pokud sám sebe přesvědčí, že „se nedá nic dělat“; člověk se tím ponižuje a předává svou tvořivou moc někomu jinému, nějakému jinému člověku nebo nějakému neosobnímu systému. Bondy to říká výstižně: „Je jen jediná situace, kdy se nedá nic dělat; a to tehdy, když si lidé řeknou, že se nedá nic dělat; protože nikdo to neudělá za ně.“ (Bondy 2017: 65)

Člověk jakožto „jednota protikladů“ je vysoce komplexní bytostí a takovou bytostí musí zůstat, chce-li zůstat člověkem, a ne vykonavatelem cizí moci, kolečkem v anonymním soukolí. Člověk by si měl být vědom své pozice, neumenšovat ji. „Jako základ či pramen zlého jednání budu tedy chápat pocit umenšení a ponížení.“ (Jirousová 2017) Je to možná

ozvěna vůle k moci, Spinozova *conatu*, ale vůle také patří k člověku. Člověk je totiž komplex „protikladných“ sil, komplex citu, vůle a rozumu a jako takový se nemusí umenšovat, aby měl pocit, že nepřekáží světu. Naopak, má s hrdostí stát tvář v tvář světu. Jeho moc patří k jeho přirozenosti. Člověk je jaký je, má se ve spravedlivé míře realizovat, čímž bude správně spravovat i svět, který je jeho správě vydán. Podle Patočky je já „organizačním centrem světa“ (Patočka), podle Schellinga právoplatným dědicem Stvořitele a Jirousová dodává, že „podle Teilharda je vlastním cílem evolučního procesu právě formace bytosti, která bude schopna tvořit plně podle vlastních ideálů a zároveň v úzké spolupráci se Stvořitelem.“ (Jirousová 2017: 19)

Teilhard de Chardin, podobně jako Schelling, glosuje, že svět nemohl vzniknout na základě mechanické nutnosti, ale musela být přítomna nějaká vůle, touha nebo láska: „Na počátku byla inteligentní moc, milující a aktivní. Na počátku bylo Slovo, svrchovaně schopné podříditi si a proniknout všem Hmotu, která se zrodila. Na počátku nebyl chlad a temnoty, byl zde Oheň. Taková je Pravda.“ (Teilhard de Chardin 1976: 143) Mechanická nutnost (zákonnost) by pro vznik stvoření a dění nestačily. Hmota nemůže samu sebe reprodukovat, zkolabovala by uvědoměním si své vlastní absurdity (v případě, že by hmota „nahlédla“ samu sebe) (Bondy 2007), nebo by se „zasekla“. (Leibniz 1982: paragraf 64) Na sukcesivitě a programové kauzalitě nelze zakládat stvoření a evoluci: „**Organismy by samy neměly dostatečnou kauzální sílu se do nekonečna skládat a přetrvávat v popelu bez duší-jednot, od nichž jsou neoddělitelné a které jsou zase neoddělitelné od nich.**“ (Deleuze 2014:23) Deleuze zde připomíná tradičního nositele a hybatele pro vše živé, kterým byla v tradici myšlení duše.

Jinými slovy, svět by nemohl vzniknout pouze na základě kauzality a nějakého důvodu. Takový svět by buď nevznikl vůbec, pro svou absurditu a nemožnost, anebo by nebyl hoden žití. Svět nevznikl na základě objednávky, nebo příkazu, ale byl výronem bytostné svobody. Ale svobody zadržené, protože kdyby se svoboda ihned realizovala, pak by nedošlo ke stvoření, které *trvá*. „Bytí vůbec je pouze výrazem zadržené svobody.“ (Schelling 2014: 50) Člověk taktéž může být svobodnou bytostí, pokud si uvědomí své

náležitě místo ve světě a svou tvořivou moc. Svoboda existence a koexistence nemůže přece spočívat v plnění nějakého plánu a stále se zvyšující efektivity. Člověk má tvořivé schopnosti, dané v mýtickém popisu Schellingově „božskou“ přirozenosti. „Zadržaná svoboda“ svoboda znamená, že vývoj nemůže jít cestou abstraktního (virtuálního) rozletu ducha, ale musí sledovat – ideálně – přirozená vlákna Bytí.

#### **2. 1. 4 Síla mysli a tvořivý potenciál člověka**

Podobně jako nás zasahují vnější „materiální“ předměty prostřednictvím počitků barev, tíhy, tvrdosti, apod., může i člověk zvrátit – pokud by obnovil a vědomě používal sílu mysli – ty samé materiální procesy, jež na nás působí. *Při vnímání působí věci na nás, skrze naše smysly a prostřednictvím naší vůle, která dělá výběr toho, co na sebe necháme působit. Tudiž, logicky, toto působení musí jít obrátit a pokud působí věci na nás, musíme být schopni i my působit na věci.* Ostatně, vzájemné ovlivňování mezi myslí a hmotou probíhá neustále. Lidská mysl dává rozkazy tělu, aby se přesouvalo z bodu A do bodu B a tělo poslouchá. Takové působení probíhá nejen materiálně, ale i imateriálně. Kupříkladu když někdo o někom řekne nepřekné slovo a tím se ho takto dotkne, dotčený se může cítit hůře, tudíž se slovo projeví i na těle. I Lévinas říká, že „myšlení je s to pronikat do bytí“. (Lévinas 1997: 55)

Lidé vždy materiální procesy vždy ovlivňují, ale většinou si této činnosti nejsme vědomi, protože „naše normální poznávací mohutnost je ve své podstatě schopnost extrahovat z toku skutečnosti to, co je stálé a pravidelné“. (Bergson 2003a: 103) Uvědomujeme si tedy pouze malou část dění, většinou tu, která se nám prakticky hodí, nebo tu, která nám naše vnímání či jednání nějak osvětluje. Vše, co vidíme, je však vzniklé skrytou syntetickou činností, jež předchází pojmům, anebo vzniká spolu s nimi. Ze všech možností vybíráme vědomě či nevědomě právě „tu jednu“, která se nám pak skládá do podoby, které říkáme svět. Takto vzniká svět i z pohledu vědy – kolapsem vlnové funkce. (Trnka, Lorencová: 2017) S Leibnizem bychom mohli říct, že takto snad nějak vzniká onen „nejlepší z

možných světů“. Vědecky řečeno, pozorované neexistuje bez pozorovatele a musíme připustit myšlenku, že pozorované vzniká – de facto – simultánně s pozorovatelem. (Trnka, Lorencová: 2017) Lze tedy jen do omezené míry hovořit o tom, jak existoval svět před tím, než jsme jej pozorovali.

Svět v mýtickém výkladu nejen vznikl, ale stvoření vzniká stále, jako creatio continua. O jeho podobě rozhoduje myšlenka, která vždy předchází vnější materializaci. Evoluce v tomto smyslu trvá stále. Myšlení (komplex rozumu, vůle a citu) jako každá explicitní nebo implicitní jednotlivá myšlenka vysílaná do světa ihned působí „kolaps vlnové funkce“ a svět se usebírá, jednotí a skládá do podoby, kterou si mysl skrze svou myšlenku přeje. (Trnka, Lorencová: 2017) Často nedochází k materializaci ihned, ale dlouhodobá vizualizace určité myšlenky mnoha lidmi způsobí dříve nebo později její materializaci. Nostradamus například nepředpovídal budoucnost, ale tvořil ji silou své mysli, svým obrazem, který mnoho lidí přijalo za svůj (byl jim podsunut, aniž by si to uvědomili), uvěřili v něj a tímto započal proces, jehož výsledkem bylo „naplnění proroctví“<sup>4</sup>. „Myšlenka a emoce mají svoji vibraci a frekvenci, projevují se na našem těle, v našem životě, avšak i z pohledu lidstva mají svůj dopad. Noosféra je tak prostor, myšlenkový obal naší Země, jíž jsme součástí, a jejíž nabíjíme pozitivní a tvůrčí energií či v různé míře negativní a ničivou energií... Důsledkem byly celosvětové katastrofy, zaznamenané v legendách a mýtech různých národů na celém světě (pro evropskou je asi nejznámější příběh Noemové archy, příběh o Potopě; a pak popisy starozákonních proroků“ (Věk vodnáře a 2012, aneb cykly času: 2012)<sup>5</sup>.

Neboli, řečeno slovy Jirousové, schopnost tvořit „se dovršuje až u člověka, a to díky

---

4 „...Nepředpověděls, Nostradame, ale stvořil vlastní myšlenkou data strašných kataklyzmat světa. Mnohé jsi donutil, aby ti uvěřili, a tím jsi zapojil jejich myšlenky do děje toho strašného. Vznáš se tvá myšlenka, strašící lidi svým proroctvím a bezvýchodností. Ale teď se nevyplní. Ať se tvá myšlenka utká s mou... Jsem člověk, Anastasia! A jsem silnější!“ (Megre 2010)

5 [http://www.matrix-2012.cz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=388:vk-vodnac-a-2012-aneb-cykly-asu&catid=59:2012&Itemid=83](http://www.matrix-2012.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=388:vk-vodnac-a-2012-aneb-cykly-asu&catid=59:2012&Itemid=83) shlédnuto 1.6.2019



rozvinutému sebevědomí. Evoluce se tak v *noosféře* (sféře myslících bytostí) mění ve skutečnou auto-evoluci (neboli auto-centraci), jejíž podstatou je možnost aktivně vytvářet pravidla a formy organizace, měnit je a utvářet díky nim všechna komplexní lidská společenství. Tato nejvyšší forma svobody je ale zároveň hlavní příčinou, proč se na lidské rovině vývoje objevuje zlo ve všech svých podobách nezdařených organizací, umenšení komplexity, duševního utrpení apod. Problém zla a možnosti jeho teoretického uchopení (a díky tomu i praktického zvládnutí) ve vztahu k Bohu a významu svobody je proto jedno z hlavních témat, které provází celé Teilhardovo dílo už od prvních esejů.“ (Jirousová 2017: 19)

Působení mysli na materiální procesy bývalo často chápáno jako magie a bylo prisuzováno dnes již zaniklým civilizacím. „Mýty o starých civilizacích spojených s magií, které tuto magii měly umět používat ve smyslu dnešní vědy jako výsledek empiricky konaných fenoménů, existují. Tyto mýty jsou často spojeny s představami o obrech a činnostech dnes již údajně minimálně jednoho zakrnělého orgánu, který měl tuto magii podporovat, případně umožňovat – třetím okem. Magie těchto starých kultur měla mít charakter moci božských sil.“ (Dluhoš 2018: 48) Připouštím, že magie hrála roli při působení i na fyzické úkony u starých civilizací. Mysl mohla využívat magické techniky ke konání skutků, jež se nám dnes zdají být nemožné. A věřím, že tyto skutky mohly být vykazatelné „ve smyslu dnešní vědy jako výsledek empiricky konaných fenoménů“. Je mnoho historických poukazů ke skutkům konaných v období, kdy člověk, dle mého, měl ještě určitým způsobem „měl blíže Bohu“ a jeho schopnosti se od schopností dnešního člověka diametrálně lišily. Např. Bardon tvrdí: „Ještě dávno před naší civilizací, může tomu být několik tisíc let, obývaly naši zeměkouli vysoce civilizované národy, které nás v letecké technice daleko předstihly. Těmto národům byla tajemství gravitace společným majetkem. Bez hnacího motoru a bez použití plynu se vznesli do nejvyšších vzdušných výšin a dosáhli takových rychlostí, které se rovnaly otáčivé rychlosti naší země....Po jejich zániku, který si tyto národy samy zavínily, vzal Astolitu, přednosta nadzemské zóny, klíče opět k sobě...“ (Bardon 1993: 166, 167)

Zda je to pravda netušíme, ale můžeme připustit, že lidé starých kultur opravdu oplývali schopnostmi, které naše současné v něčem předčí. Avšak nesouhlasím však v tom, že „tvůrčí“ či „nadpřirozené“ schopnosti musel být výsledkem magických technik. Když Teilhard de Chardin i Megre (2010) hovoří o lásce jako tvůrčí síle, jsem přesvědčen, že se nejedná, či nejednalo – v před-okultním období lidstva -, o magické techniky, ale o tvůrčí sílu čisté lásky. Tudíž, předpokládejme, že láska či čistá touha rovněž dokázala, a dokáže, tvořit „výjimečné“ skutky ne-magicky a ne-okultně. Tak, jako člověk dokázal kumulovat energii mysli, dokázal kumulovat energie lásky. Mírou svého uvědomění různě ovlivňoval a různě spravoval okolní svět.

I Bondy (2007) hovoří o člověku – de facto – jako o pastýři bytí. Neexistuje mimo-lidská transcendentní substance, které by se měl člověk kořit a před níž by se měl ponížovat. Nikdo nemůže člověka ponížit, jen člověk může sám sebe ponížit. Podobně jako Teilhard de Chardin, i Bondy popisuje evoluci vesmíru skrze „člověka jako pastýře bytí“. Člověk – jakožto „jednotlivina“ – nemá být poplatný žádné transcendentní substanci, jíž by se měl kořit a před kterou by se měl ponížovat. Neexistuje také podle něj předem rozvržený plán nějakého Boha-pozorovatele,, podle kterého bychom měli žít a plnit jen jeho plány; naznačuje dokonce „noosférní“ stadium vývoje: „V současném stadiu je pro Lidstvo – neboť i ono patří už k úrovni uvědomělého jednání – prostor k neomezené akci.“ (Bondy 2007: 41) Co se týká lidské existence, Bondy dále upřesňuje: „*Lidská existence*, a to nejen existence lidstva, ale i existence každého jednotlivého člověka, má tedy evidentně *kosmologický význam*, má přímo *kosmologickou hodnotu*. Má ji „už“ dnes, má čáku na to, že ji v daleko větší míře bude mít v budoucnosti. Tento kosmotvorný význam člověka je ovšem jen specifickým, potencovaným případem kosmotvorného významu každé jednotliviny. *Není to jen význam (mimoděčného) „obohacovače“ materiálního vesmíru, je to i význam vlastní životní činnosti a vlastní osobní kvality.*“ (Bondy 2007: 43). Záleží tudíž na každé „jednotlivině“, na každé myšlence, na každém člověku, na každém rozhodnutí. Všechna hnutí mysli svět pomáhají spoluvytvářet, tak vzniká koexistence. Koexistence neexistuje jak předem daný plán, jako předem daná neměnná struktura.

### 2. 1. 5 Význam okamžiku a eschatologie dějin

Podle jedné židovské tradice svět trvá dosud jen díky tomu, že se vždy našlo na světě alespoň 12 spravedlivých. Rovněž se v ní traduje, že když zachráníš jednoho člověka, jako by si zachránil celý svět. Chce se tím říct, že záleží na každém rozhodnutí, dokonce každá myšlenka se odráží ve světě a pokud je pozitivní, tak pomáhá zachovávat ve světě řád, ale platí to i naopak. Teilhardova myšlenka noosféry nemusí být metaforou. Člověk je aktérem světa, sám (spolu)určuje směřování nejen celých národů, celé Země (tváří v tvář globální klimatické krizi), ale možná i celého vesmíru. Tzv. „konec světa“ není jen eschatologická vize, ale procesuální, každodenní realita, o které může rozhodovat každý člověk povahou a čistotou svého smýšlení.

V mém příspěvku jsem pojednával o možnostech člověka a jeho svobody analýzou mýticko-logických podmínek vzniku světa. Na základě těchto analýz vyplynula určitá teleologická vize člověka. Může vznikat otázka jak skloubit teleologii, neboli účelnost či předurčení člověka, s lidskou svobodou. Předurčení se může chápat být v rozporu se svobodnou vůlí. Domnívám se však, že jakákoli svoboda může být rozvrhována pouze na základě poznání své determinace, svého předurčení. Teleologie je vědomí cíle a cíl si člověk nikdy nemůže plně dávat sám sobě, protože se sám nestvořil, ale musí plně přiznat právo svému – bližšímu či vzdálenějšímu – stvořiteli. Teprve tehdy, když člověk uzná nutnost své existence, se bude moci od této své nutnosti osvobodit a teprve pak bude moci autonomně tvořit.

Eschaton nechci klást do konce dějin, ale do přítomného okamžiku. Soud dějin, stvoření i konec světa, probíhají v každém okamžiku. „Eschatologické vytrhuje bytosti z pravomoci dějin i budoucnosti – probouzí je do jejich plné zodpovědnosti a volá je k ní... Eschatologie vrací každému okamžiku jeho plný význam v tomto okamžiku samém.“ (Lévinas 1997:11) Lévinas hovoří o otevřenosti dějin, o tom, že lidské jednání má význam

a není předurčeno nějakou transcendentní doktrínou, která by eschaton věčně odkládala do budoucna, do nějakých „světlych zítřků“. „Eschatologická idea soudu (v protikladu k soudu dějin, v němž Hegel mylně spatřoval její racionalizaci) implikuje, že bytosti mají identitu ještě „před“ věčností, před dovršením dějin, před tím, než uplynou časy, dokud je ještě čas na to, aby bytosti existovaly, zajisté ve vztahu, ale ze sebe a ne z totality. Idea bytí, které přesahuje dějiny, umožňuje bytosti zároveň plně zúčastněné v bytí i osobní, povoláné hájit se ve svém procesu, a tím již dospělé, ale tím také bytosti, které mohou mluvit, místo aby propůjčovaly ústa nějakému anonymnímu heslu dějin.“ (tamtéž)

Otevřenost dějin je znakem procesuality, možnosti epifanie tváře, „dokud je čas“, nepodřízenosti člověka nějakému „heslu dějin“, kterému by se měl člověk kořit a padat před ním na kolena jako před nějakým absolutním panovníkem, novým Napoleonem. (Dostojevský, *Zločin a trest*). Eschatologické vidění je uvádění do vztahu „s nekonečností bytí“, je to procesuální, hermeneutické, tázání bez nutnosti zprostředkování nějakým zázračným strašákem, nějakým četníkem. Eschatologické vzdoruje zahrnutí tváře do nějakého systému, do nějaké totality, a tímto „umožňuje význam bez kontextu“. Eschatologické vidění „nepředbíhá skutečnost“, aby místo věci kladlo představy, ale ponechává zjevovat, umožňuje „vidění bez obrazu“. (Lévinas 1997: 11)

Na těchto Lévinasových poznámkách je důležité to, že zdůrazňuje imanenci dění, imanenci eschatonu, jeho simultaneitě. Tvář nejde převést na něco jiného, co by se dalo použít jinde, jindy, pro nějaké „transcendentní“ účely. „Bytosti mají tvář, to je jest jsou přítomny ve svém vlastním sdělení“ (Lévinas 1997: 55) Eschaton nesmí spočívat v nějakém čekání na Godota. Eschaton je vědomí, že drama dějin probíhá neustále a každý člověk se na tomto dramatu podílí. Přítomný čas zde hraje (podobně jako u Bergsona) kruciólní roli. Nejen epifanie tváře, ale samotná možnost položit si otázku a tak prolomit blok konvenční totality, jsou určujícími principy dramatu dění. Lévinas tak potvrzuje, že už samotná možnost položit si otázku, samotné svědčení o probíhající epifanii, o zjevování tváře, je znakem toho, že totalita nevládne, že eschaton *není* završen, ale že probíhá: „Mír se děje a ukazuje jako tato způsobilost ke slovu. Eschatologické vidění ruší totalitu válek a říší, kde

se nemluví. Neupírá zrak ke konci dějin.“ (Lévinas 1997: 11)

Předchozími citacemi a úvahami jsem se pokusil naznačit cestu jak skloubit minulost a budoucnost, jak skloubit předurčení a svobodu. Budoucnost ve smyslu budoucího, tj. Transcendentního, Lévinas dekonstruuje a klade ji do přítomnosti. Soud dějin, eschaton, probíhá nyní. Dále, pouze poznání minulého nám může dát poznání o svém místě v přítomnosti. Kdo bude chtít být „svobodný“ bez poznání své minulosti, nebude nikdy schopen založit skutečnou budoucnost, ale bude pouze realizovat krátkodobé plány – ať už pragmatické, ekonomické, psychologické, nebo totalitní. Takový člověk nebude moci realizovat budoucnost proto, že bude realizovat pouze minulost, tj. programy, které vznikly v minulosti a které bez reflexe realizuje čímž se sám sobě odcizuje.

### **2. 1. 6 Budování vlasti, šťastného života a vlastní šťastné budoucnosti v možnostech dynamiky dění na Zemi**

Existence čelící poznání svého předurčení, jež je směsí svobody i nutnosti, čelí nevyhnutelnosti přijetí odpovědnosti za svět (Jonas 1997). Taková odpovědnost však může kráčet ruku v ruce s radostí z tvoření, kdy člověk bude schopen spojit svobodu i nutnost a nebude je chápat jako protiklady. Člověk má totiž schopnost tyto protiklady ovládnout: „*Přijde den, kdy* po ovládnutí větrů, gravitace, přílivů a odlivů ovládneme pro Boha energii *Lásky*. V tento den, podruhé v historii světa, člověk objeví *ohněň*.“ (*Teilhard de Chardin 1973: 92*) Tento citát zaslouží širší výklad, protože se opět nesmí pochopit jen metaforicky a akceptovat jej jen jaksi blahosklonně. To, že se snad takové rčení jeví dnešnímu člověku jako metafora, je pouze znakem jeho vzdálení se od „věcí samých“, tedy určitého relativního úpadku vůči „počátku“, kdy člověk snad uměl tvořit „spolu s Bohem“. Podobně Schelling hovoří: „Láska je popudem k veškerému vývoji“. (2002: 50)

Přijmeme-li tuto hypotézu, tj. že láska je motorem tvorby, pak tak činíme na základě nahlédnutí, že žádná tvorba nemůže fungovat na základě mechanického (tj. neživotného)

rozvrhu, šablony; taková tvorba by nebyla hodna svého jména – tvorba nemůže být plnění plánu podle efektivně rozvržených vzorců. Tvorba, z tohoto hlediska, není odlučitelná od určitého rozmachu, od určitého zápalu; jako když plane oheň. Tvorba a vývoj se nám pak logicky pojí s touhou; bez touhy by nebylo tvoření a stvoření. Hovořím zde o touze a o lásce jako o faktorech, které se vzpírají vypočitatelnosti, které představují jakési faktory X, jež mají roli nuly v ruletě. Jsou to faktory, které dávají stroj do pohybu a domnívám se, že nemohou být „mechanického“, vypočitatelného, rázu. Proto hovořím s Schellingem o lásce, a konotuji lásku s touhou. Člověk jako pastýř bytí nemůže být jen vykonavatel technicky správného, koherentního, plánu efektivnosti podle nějakým rozvrženého vzorce, ale musí si být vědom, že on – člověk - je ten, kdo jakýkoli plán může a musí vytvářet, respektive tak jako tak se na nich podílí, ať vědomě či nevědomě, záměrně či bezděčně, a nese za ně tudíž plnou odpovědnost.

### **3 Dění jako tvorba nového v souvztahu s Bytím**

#### **3.1 Možnosti vlastní tvorby v rámci dění**

V další části pojednám o dynamice dění mezi nicotou a bytím, a budeme polemizovat o zproblematizování ontologické difference. Je-li bytí fundamentálně odlišné od dění, pak je tam hranice. Bytí se pak snadno může vyložit jako jeho antipod – nicota a tak se to také často ve filosofickém diskurzu děje, jako zaměnitelné pojmy. Má zkoumání mě přivedla k nahlédnutí, že tento přístup může vést k nihilismu, často s povzdechem, že nic není přesně dáno, což má tu výhodu, že filosofický diskurz z toho vytěžil moment otevřenosti. Otevřenost dění je možná jen proto, že základem není nic (konkrétního), tedy Nic, neboli

abstraktně chápané bytí.

Naše výzkumy se budou snažit poukázat na propustnost mezi bytím a jsoucný a taktéž i z tohoto postoje budeme schopni ukázat výhody pro filozofický i praktický diskurz. Propustnost mezi bytím a jsoucný vidíme v tom, že Jedno emanuje do světa na různé úrovně. Tudíž i to Absolutní (Bytí) je teoreticky dostupné pro nižší pokud subjekt k tomu nadaný či pověřený – člověk – zaujme určitý postoj úsilí či péče a může Absolutna dosahovat, a nechat Absolutno zrcadlit v sobě. Zde se naskýtá paralela člověka jako obraz boží (Bytí).

Zároveň pokud uznáme hierarchičnost dění, pak z každé úrovně vyplynou různé úkoly pro realizaci dané úrovně bytí. Což je výhoda oproti ostré protikladnosti Bytí a existence. Čímž se vyhneme možnému úpadku do nihilismu, neboť ontologická diference dle našeho neposkytuje mentální prostředky, jak konkrétně účinně jednat.

Delezeuvské pojetí rušící filosofii identity věcí ve jménu jejich diference, tj. Věc získává svou identitu spíš tím, čím se různí od ostatních, než tím co je, rovněž neposkytuje praktické, konkrétní kroky jak jednat. Neboť identity se dějí v dění a hledání. Proto kladu Deleuze také do sféry možného nihilismu. Ve světě např. Platonově věci mají podstaty a poznáním těch podstat se naskýtá možnost činně jednat. Podstaty v různých rovinách emanace a z různých rovin prýštících.

### **3.2 Úpadek současné filosofie: adorace Nicoty jakožto Základu Bytí (dláždící cestu nihilismu a postmoderně)**

Souhlasíme s Lévinasem a jeho tvrzením, že „Heideggerova pozdní filosofie tímto hanebným materialismem (tj. filosofii neutra, pozn. autora). Hledá zjevování bytí v pobytu

člověka mezi Nebem a Zemí, v očekávání bohů a ve společnosti lidí a považuje krajinu, zátíší bez lidí „nautre morte“, za původ lidství. Bytí jsoucího je Logos, který není slovem nikoho.. bytí se děje ve vztahu mezi lidmi, že činy jsou vedeny spíše Touhou než potřebou. Touhou, jež nevychází z nedostatku, metafyzickou Touhou, touhou po sobě.“ (Lévinas 1997: 266)

Budeme se snažit vykreslit proč jsme přesvědčeni, že Heideggerova filosofie, jež stále udává tón (spolu s fenomenologií) současné filosofie jako celku, vskutku je filosofií neutra a tudíž, jako taková, je filosofií nicoty, nihilismem, jež „překvapivě“ souzní s některými postmoderními koncepcemi. Heideggerova teorie rezignuje na lidskou subjektivitu. (Hogenová 2019). Vnímáme to jako selhání, ne jako ctnost, jako většina soudobých filosofií, které se hemží „filosofiemi asubjektivit“ a podobně. Dle naší hypotézy tento přístup „vylévá s vaničkou i dítě“ a ve snaze zapojit subjekt do Celku rezignuje na osobní jedinečnost člověka.. na jeho subjektivitu.

### **3. 2. 1 Absence konkrétních znalostí o Počátku vede k absenci smyslu dění a života**

K nejstarším filosofickým otázkám náleží jak vznikl svět, proč vznikl a za jakým účelem. Nalezneme-li odpovědi na tyto otázky, pak poznáme jak máme žít, abychom byli šťastni. Poznáme-li náš *Počátek*, budeme schopni žít naše životy v souladu s tímto Počátkem, v souladu s naším předurčením a nalezneme (počáteční, proto věčná) měřítko podle kterých jednat. Poznání Počátku neznamená ukončení tvorby, právě naopak, začátek, protože budeme znát pravidla, podle kterých se hraje a nebudeme hrát podle pravidel, jež nám nenáleží (viz současná technokratická společnost, o níž si myslíme, že je naším osudem a štěstím; není).

A proč vzniklo vůbec *něco* spíše než *nic*? Vzniká tedy otázka po smyslu bytí, jež se nám jeví jako nejpodstatnější z filosofických otázek. Jejíž zodpovězení by totiž dalo odpověď na jakékoli další otázky. Jen rádi upozorníme, že odmítáme tvrzení, že zodpovězením smyslu by se vývoj uzavřel, protože bychom museli dělat to, co bylo před rozvrženo Počátkem. Naopak, pochopení Počátku nám dá možnost jej teprve kreativně



rozvíjet.

Filosofové se často obávají toho, že podobná „definice“ Počátku by omezila „otevřenost dějin“ a „svobodu“. Proto velebí svobodu jako bytný základ veškerého dění a přehlížejí účel (protože ten by sugeroval „jak máme žít“). Kupříkladu Schelling tvrdí: „Alfa a omega všech filosofí je svoboda.“ (Schelling 1969: 22) Hegel spatřoval ve svobodě cíl historického vývoje. (Hegel 2004: 18-21) Lord Acton, jenž mapoval „dějiny svobody“ od Antiky, řekl: „Svoboda není prostředkem k jinému účelu, nýbrž má účel sama o sobě.“ (Dalberg-Acton 1985: 22)

Budeme chtít ukázat, že filosofové ve valné většině usilovali zdůvodnit legitimitu lidské svobody směřující k ničím nepodmíněné otevřenosti (např. existencialisté) a to mohou udělat jediné tak, že Počátku nepřisoudí žádnou intenci, žádný záměr, žádný účel a smysl; neboli, že vyloučí z dynamiky světa a člověka předem daný řád. Ba dokonce, existencialisté jakýkoli Počátek negují a tvrdí, že Počátek „počátku je“ v Nicotě. (Heidegger, Sartre). Jestliže filosofové ztotožní bytí a jeho Počátek (jež stále trvá a znovu se obnovuje, např. Bergson ..) s Nicotou, pak takové tvrzení je rovno formulce „Bůh je mrtev“, pak lidé samozřejmě získávají *bianco šek* na to nakládat se svou libovolně a uvolnilo stavidla „tekuté“ postmoderně a „degenerovanému“ liberalismu, kde „každý má své právo“, „každý má svůj názor“ a který rozleptává veškeré elementární (protože přirozené) vzory a konstanty, kupříkladu už i ty, že existují jen dvě pohlaví, a že „pouze žena má menstruaci“ apod.

Otázka po počátku se tak ukazuje jako podstatná, ontologická, protože její zodpovězení, či už jen přístup k ní, strukturuje veškeré další kroky v životě. Kdo věří, že „Bůh je mrtev“, může se domnívat snadno, že „je dovoleno vše“, jak si myslel Raskolnikov z románu Dostojevského Zločin a trest. Domníváme se proto, že soudobá filosofie je nihilistická a kráčí v šlépějích Nietzscheho. (Jonas, 2001).

### **3. 2. 2 Dění je rovnocenné bytí (omyl ontologické difference)**

V otázce po Počátku se filosofové také často zaměřovali na to, „jak“ svět vznikl, z čeho, a popisovali možnou dynamiku tohoto vznikání (*fysis*). Presokratici např. viděli původ světa

v jednotlivých živlech a dění vzniká, podle nich, různou kombinací těchto živlů či různou dynamikou každého z nich. Novoplatonici vidí počátek v *Jednu*, ze kterého se svět rozvíjí do „mnohosti“, atd. Méně se však filosofové zaměřují na to, proč svět vznikl, k čemu, za jakým účelem a jaké má být jeho směřování. Přitom tato otázka se nám jeví důležitější. Ve výkladu budeme přecházet mezi těmito dvěma polohami, „proč“ a „jak“ svět vznikl a za jakým účelem, avšak tyto otázky přesto spolu úzce souvisí a jsou nerozlučně propojeny. Proč? Protože prostředky jsou už do podstatné míry cílem. Forma už je do určité míry obsahem. (Hegel 2019)

Podívejme se na Heideggerovu přednášku „Konec filosofie a úkol myšlení“ (Heidegger 2006), jež je „znova podnikaný pokus o původnější položení otázky z díla *Bytí a čas*“. (Heidegger 2006: 7) V této přednášce podrobuje otázky položené v *Bytí a času* „imanentní kritice“ a ozřejmuje „jak dalece k myšlení nutně a stále patří kritická otázka, co je věc myšlení. Následkem toho se podle něj název úkolu – „bytí a čas“ – mění a Heidegger se táže:

1. Jak dalece je filosofie v současné epoše u konce?
2. Jaký úkol stojí před myšlením na konci filosofie? (viz str. 15)

Heidegger tvrdí, že se mu bude jednat o „imanentní“ kritiku *Bytí a času*. Nepotřebuje však Heidegger spíše udělat „transcendentní“ kritiku? „Immanentní“ znamená, že bude vycházet z daných tezích samotných. To mu však může poskytnout pouze omezený distance od svých tezí, a tudíž hrozí, že jeho náhled nebude dostatečně kritický a zůstane nepřehodnocen.

Chápeme, že Heidegger *koncem filosofie* myslí její naplnění a snad i touhu po jejím „novém počátku“. Přesto považujeme jeho tvrzení za poněkud domýšlivé, neboť mluví „za všechny“ a pokládá to jako universální tvrzení, nikoli jako subjektivní názor, kterýmžto jeho tvrzení pouze je. Avšak rozeberme jeho tvrzení blíže.

Filosofie jako metafyzika je podle Heideggera u konce. Filosofie jakožto metafyzika, jež pátrá po zdůvodňujícím základu jsoucna, je nahrazeno filosofií jakožto empirickou vědou, přičemž základní vědou v tomto „novém systému“ je kybernetika. „Tato věda odpovídá určení člověka jakožto jednající společenské bytosti... filosofie v současné epoše

končí. Našla své místo ve vědeckosti společensky jednajícího lidstva. Základním rysem této vědeckosti je její kybernetický, tj. Technický charakter.“ (Heidegger 2006: 11). Heidegger ztotožňuje „jednajícího člověka“ s technokracií, protože jednání podle něho novým *modem vivendi* epochy, na rozdíl od.. myšlení, neboli kontempace. Heidegger se však v tomto, podle nás, však mýlí. Copak on je „čistý duch“ existující bez „logistiky“ a bez nutnosti jednání? Co je na jednání špatného? Copak není správné jednání znakem nejvyšší dokonalosti/ctnosti? Copak není správné jednání (a ne jen „jalová“, spekulativní a ryze intelektualistická kontempace!) cílem člověka? Jak se zdá, Heidegger naprosto reaguje na možnost svébytně tvořit a stávat se tvůrcem své vlastní reality, protože toto logicky obnáší „jednání“ a užívání „techniky“, v nejširším slova smyslu. Místo toho touží po myšlení „mimo dobro a zlo“ či „mimo racionalitu a iracionalitu“.

„Možná existuje myšlení, které stojí vně rozlišování na racionální a iracionální, myšlení ještě střízlivější než vědecká technika, myšlení střízlivější, a proto stojící stranou, bez účinnosti, a přece mající svou vlastní nutnost.“ (Heidegger 2006: 37)

Podle nás tímto vystupuje mimo filosofii a stává se extatickým mystikem vzdávajícím se svého ega a odevzdávající se do náruče anonymního „bytí“. Touží po „iracionálním myšlení“, které „možná“ je to „pravé ořechové“ a spasí nás od „rozporů tohoto technokratického (duálního) světa“. Bondy takový způsob „mystického“ uvažování považuje za „blouznění“ mystiků a „filosofů všech druhů“. (Bondy 2007) a Jonas (2001) toto Heideggerovo „opojné bytím“ uvažování srovnává přímo s Schopenhauerem a jeho „světovou vůlí“. A vskutku. Volání po „bytí“ není nepodobné s „puzením“ individuální přimykání se k vůli celkové, se kterou může „souznít“, či, jak poněkud s nádechem ironie Bondy říká, „rezonovat“. (Bondy 2007) Proč ironizuje Bondy takovýto „upřímný“ postoj? Protože takový člověk není hoden slova člověk, když se vzdává své jedinečné, boží individuality a nechává se „sjednotit“ s abstraktním a anonymním (tudíž bezcitným!) Celkem, ať už jej chápeme jako Heideggerovské „bytí“ či Schopenhauerovská „vůle“ či dokonce Spinozova „substance“, jímž se jednotlivé „mody“ rovněž „touží“ připodobňovat. Na rezonování s Celkem není nic nevhodného, ale nevhodné je pokud se veškerá filosofie redukuje na takové „básnické“ „rezonování“, jež má podobu snad až „opia intelektuálů“, kteří nechtějí řešit rozpory světa a ani se nechtějí pokoušet „měnit systém“, ale touží po

„kontemplaci bytí“, „sjednocení s celkem“, kdy se „staneme s bytím Tímtéž“, apod. Opět, není to nevhodné, ale jsme přesvědčeni, že musí být přítomný i apel na vlastní osobní individualitu a její zachování a rovněž nesmí chybět apel na možnost změny světa k lepšímu a autonomní tvorbu člověka. Protože dle nás nestačí „naslouchat bytí“ a alibisticky doufat, že nás „už jen nějaký bůh může zachránit“. Toto je totiž čirý fatalismus, kapitulantství a rezignovanost; vše zabalené do formy „nejvyšší filosofie“. Ve skutečnosti to však může být nejhrubší nihilismus. (Jonas 2001) Tak označuje Jonas Heideggerovu filosofii a my jeho soudu, po posouzení všech důvodů – viz výše i níže – přikláníme.

„Možná, že existuje myšlení, které je střízlivější než nezadržitelná zběsilost racionalizace a úchvatnost kybernetiky.“ (Heidegger 2006: 37) Copak Heidegger nevidí, že na technokratickém způsobu řízení společnosti není nic racionálního? Jak může tvrdit, že postupuje racionalizace? Spíše se zdá, že postupuje i racionalizace a anti rozum. Chápeme, že má na mysli „účinnost“ a efektivitu, ale dle nás si slovo „racionální“ a „rozum“ vůbec spojení s těmito iracionálními, úpadkovými procesy.

„Světlo může padat do světliny.. avšak světlinu nikdy netvoří až světlo, nýbrž světlo světlinu předpokládá. Leč světlina, ono otevřené pole, je volné nejen pro jas a temno, nýbrž i pro zvuk a jeho ztišení, pro znění a odeznění. Světlina je otevřené pole pro všechno, co je přítomné, i nepřítomné..“ (Heidegger 2006: 25)

Heidegger zde vlastně jinými slovy říká to, co se o bytí říká u více filosofů, např. Schellinga, že aby něco bylo, muselo něco jiného se stáhnout a vytvořit pozadí, pro všechna možná „jevící se“ jsoucna. Světlo, v této perspektivě, není původní, protože i světlo potřebuje, aby se jevílo, tmu, a naopak. Teologicky řečeno, Bůh se musel stáhnout, kontrakcí, aby uvolnil místo pro stvoření a „předal žezlo“ svému synovi – Člověku. Bůh je tedy tou světlinou, v teologické interpretaci.

„Veškeré myšlení filozofie, které výslovně či nevysloveně následuje volání „k věci samé“, je už ve svém chodu a svou metodou zasazeno do volného pole světliny. O světlině však filosofie nic neví. Filosofie sice mluví o rozumu, ale světliny si nevšímá. Lumen naturale, světlo rozumu pouze otevřené pole zjasňuje... světliny je zapotřebí, aby to, co je ve světlině přítomné, mohlo být oním světlem rozumu ozářeno.. Veškerá metafyzika včetně svého soupeře, pozitivismu, hovoří řečí Platónovou.. Vzhled (idea) je jeden ze způsobů

zpřítomnění. Avšak není světla a jasů bez světliny. Dokonce i temno ji potřebuje. Jak bychom se jinak mohli dostat do temna a bloudit v něm?.. světlina v bytí, v zpřítomnění, vládne, zůstává ve filozofii nemyšlena (Heidegger 2006:29). Neskrytost (aléteia) je jakoby element, v němž je teprve dáno jak bytí a myšlení, tak i jejich sounáležitost. (Heidegger 2006: 31)

Není pravda, že filosofové „o světlině nic neví“. Filosofové mluví o světlině často. Pro Platóna to byla idea Dobra, pro Plotína Jedno, pro křesťansky smýšlející Bůh, pro Schellinga *pra princip*, aj. Nicméně má Heidegger pravdu v tom, že bez světliny by ani světlo nebylo. Ptáme se však co mu brání nazvat světlinu, Bůh? Vždyť světlina není nic jiného, než filozoficky pochopený Bůh. Takto Heidegger pouze množí pojmy, v nesouladu s *occamovou* břitvou, a mluví, byť nově, o Tomtéž. To by ani nevadilo, ale prezentuje to jako by se na *pra princip* dosud nikdo nedotazoval. Skoro máme dojem jakoby četl ve filozofii dějin Heidegger samé nominalisty, když toto tak důrazně opakuje.

Naše hlavní kritika však míří jinam, byť s tímto souvisí. Jeho popis světliny a dění je velmi abstraktní a formální, nic nového, užitečného (ani filozoficky), příliš neposkytuje. Že bytí a myšlení sounáleží zní jako klišé, z Heideggerových úst skoro jako kýč. Museli jsme čekat 2500 let na Heideggera, aby nám po 2500 letech dějiny evropské filozofie sdělil, že bytí a myšlení spolu sounáleží? Tedy, jeho popis světliny skoro připomíná popis z nějaké esoterní brožurky pro „nový věk“ (new age). Vskutku, např. Podle Bondyho (2007, si Heidegger může směle podat ruku s různými esoteriky, mystiky a hlasateli „nejvyšší pravdy“, již všichni (Heideggera nevyjímaje) ztotožňují s Nicotou. (viz výše zmiňovaný Schopenhauer).

Zdá se, že Heidegger „vylévá s vaničkou i dítě“, když neuvědomovanému metafyzickému myšlení klade za vinu úpadek evropského ducha a vzestup technokracie. „Upadneme do metafyziky, která nese v sobě konec dějin novověku, dostaneme se do rozhodování, zda se ocitneme v nejzevnějším provozu zapomnění na bytí, kdy lidé budou odlidštěni tímto tlakem, abychom se ujišťovali bez konce o našem trvání, nebo či vezmeme bytí jako nouzi, která zůstává ve skrytosti, ačkoliv tato nouze nám daruje svobodu počínajícího založení jsoucen v jednoduchosti její podstaty.“ (Heidegger 2014: 313)

Bondy (2006) tvrdí, že kdo se zbaví metafyziky dveřmi, tomu se vrátí oknem.

Heidegger si toho byl patrně vědom, neboť svou přednášku z roku 1962 „Zeit und Sein“ uzavřel slovy „Ohled k metafyzice stále převažuje dokonce i v záměru metafyziku překonat. Naším úkolem je proto přestat ve všem překonávání a metafyziku ponechat jí samé.“ (Heidegger 1969: 51) Není však toto tvrzení přiznání k fatalismu a rezignaci? Ponechat „jí samé“, důvěřovat osudu („bytí“).. cožpak to nejsou rezignované tvrzení, jimiž se alibisticky zaštiťovali všichni „mystici“ všech dob? Cožpak to není rezignace na to, pokusit se s realitou „něco dělat“? Protože v současné planetární době je problémů k řešení celá řada a pokud něco nepotřebujeme, pak je to toto rezignantské, kapitulantské myšlení. Heidegger samozřejmě nemůže říkat nic jiného, protože pro něj je „bytí“ alfou i omegou, a toto jeho „bytí“ je ryze anonymní, neosobní, nelidské; nemá *živý zájem* na společnosti, na době, na Člověku, na osudu lidstva. Nemá zájem, logicky, protože pro ně je „vše jedno“ a „pokrok neexistuje“ a bytí je nejlepší „ponechat sobě samé“. Toto je myšlenková nedůslednost a filosofický alibismus. Máme-li vůbec jej označovat za filosofa, protože filosof miluje moudrost a Heidegger, zdá se, rezignuje na moudrost jako takovou. Jediné co doporučuje je velmi abstraktně, formálně a ryze spekulativně pojaté „myšlení“.

Veškeré úvahy o „světlině“ se nakonec skoro jeví jako „ezoterické“ úvahy o bytí, kdy jediný kreativní vhled, jímž se můžeme řídit je „sounáležet s bytím“. To se zdá být velmi málo a není pak divu, že technokracie se ujala řízení společnosti, když jediné, co filosofové jako Heidegger nabízejí, jsou podobné abstraktní, nicneříkající, formulky.. klišé.

Heidegger kombinuje filosofii s mysticko-dogmatickou teologií (Bondy 2007: 155) a výsledkem je „nepochopitelná naivita“ filosofa (Bondy 2007: 155). Výsledkem je, podle nás, obsesivní uctívání Celku (bytí jako opium filosofů) ústící do filosofie neschopné poskytnout vize pro planetární věk. Výsledkem je existencialismus, který nabízí lidem jako jediné motto „Bůh je mrtev“. Pak se však nedivme plným ordinacím u psychiatrů a terapeutů, když se filosofie „hrdě“ hlásí k mottu „Bůh je mrtev“. Výsledkem je potom fatalistický nihilismus, kdy „nic nemá cenu“, otevřeně se proklamuje, že neexistují absolutní hodnoty a absolutní řád Dobra, ve kterém má člověk náležité místo. Výsledkem je víra ve fatalismus, kapitulantství před realitou, kterou změnit *nesmíme chtít*, protože pak by nám stoupenci Heideggera začali nálepkovat do „marxistů“ či „ideologů“. Co Heidegger a jeho stoupenci navrhuji je hezky v klidu prodlévat v tichu, naslouchat

„příchodu boha“, a nechat se klidně zválcovat systémem. Vše v duchu Spinozova fatalismu (Jonas 2001), pseudomučednictví, kapitulantství a až sebedrskáčství. „Svět nelze změnit, mohu je jen trpět, a vyrovnat se s ním k vnitřnímu míru“. Neboli staré dogma stoicismu v novém kabátě. (Jonas)

Heidegger snad až příliš často opakuje, že „filosofie je u konce“. Vskutku toto rezonuje s Nietschovým „Bůh je mrtev“. Ovšem pokud budeme jen dokola opakovat „konec filosofie“, obáváme se, že danou neutěšenou situaci spíše fixujeme, než abychom našli konstruktivní řešení. Heidegger si dokonce, podle Rortyho, (1996: 106 a dále) poněkud samolibě myslí, že *on* se s filosofií definitivně *metafyzickým jazykem* vypořádá – on jako poslední na to má podle něj „ještě“ právo – a po něm už však na to nikdo právo nemá a „filosofie je u konce“. Takový postoj nemůže nepřipomínat Hegelův pomyslný dialektický vývoj Ducha, na jehož vrcholu Duch nahlédne své vlastní dějiny, odhodí žebřík, a „dosáhne Absolutna“ v podobě „konce dějin“. Paralela ne nepodobná s „koncem filosofie“ zde u Heideggera. Rorty však naznačuje, že Heideggerův pokus o „konec metafyziky“ je jen dalším z pokusů „konce“, viz jak se o „definitivní konec filosofie/vývoje Ducha“ pokoušeli Hegel a Nietzsche. Ale, že se mu to samozřejmě nepodaří a bude „jen“ dalším metafyzikem. K takovému náhledu se přikláníme i my.

Tedy, „konec filosofie“ je Heideggerova perspektiva, nikoli universální konstanta doby. A pokud *je* to universální konstanta doby, není to zčásti i díky lidem jako Nietzsche a Heidegger, kteří, místo, aby ukazovali konstruktivní řešení době – či alespoň návrhy – tak se utápějí ve vlastnoručně stvořeném nihilismu? Pro Nietzscheho, jako pro Heideggera, neexistují absolutní hodnoty a absolutní řád; neexistují *pro ně* universálně závazné normy. Když však toto tvrdí, pak se *toto* skutečně i stává realitou. Myšlení strukturuje jednání a filosofické myšlenky mají obrovský dosah na dobu. Nelze nezpomenout jaký vliv měl Nietzsche na prosazení biologismu v Evropě a, obecně, Darwinismu, protože fixoval jako konstantu „právo silnějšího“ a tělesno jako účel o sobě. Kritici tohoto našeho soudu samozřejmě ihned přispěchají s námitkou: ale on to tak nemyslel! Jeho myšlenky byly překrouceny! Jeho myšlení zkresleno! Atd. Ale proč máme brát ohled na tyto intelektualistické výmluvy, když vidíme *ergon* neboli dílo (výsledek) a osud jeho myšlení jako celku a *za to* nese *každopádně* Nietzsche odpovědnost, nechce-li být alibistou.

*Finis coronat opus*, konec korunuje dílo, v dobrém i ve zlém. A Nietzsche, podobně jako Heidegger, spíše fixovali a posilovali neutěšený stav doby, než aby se ten stav pokusili zlepšit návrhem nějakých konstruktivní vizí. Je pravdou, že oni *toto* ani nechtěli a ani nezamýšleli, že byli hrdí na absenci takových (metafyzických?) vizí, ale dle nás je to pak jejich selhání jako filosofů. Nietzsche našel východisko v *přemocňování* a přiznání si své „vůle k moci“, kterou lze realizovat jen *ne-metafyzicky*, tedy tělesně, a v *tom* viděl smysl. Jaká pokleslá vize nedůstojná Člověka a jeho „božského“ potenciálu! (Rádl). Heidegger jako východisko z peripetií myšlení a doby našel přivracení se k „bytí“ a „zbožnosti myšlení“, v tichém „naslouchání bytí“ a „čekání na Godota“, neboli „na nějakého boha“. My v tomto přístupu vidíme exaltovaný mysticismus spojený s dogmatickou teologií a podaný jako „ta pravá filosofie moderního evropského intelektuála“.

Výsledkem je rezignace před tvůrčími úkoly člověka v planetární době, intelektuální kapitulantství. I Bondy řadí Heideggera k „mystikům“, kteří ordinují „naslouchání“, což je nic jiného než forma „meditace“, rezignujícího na možnosti Člověka a jeho rozumu poznat svět a tvůrčím způsobem v něm jednat a tvořit. (Bondy 2007: 155) Bondym popisovaný typ mystika suspenduje rozum, protože mu nevěří, že může *poznat vše* a tvůrčím způsobem poznané implementovat do reality, a místo toho se „oddává bytí“, se kterým touží extaticky *rezonovat*, skoro se opíjet.

### 3. 2. 3 Dialektika Počátku

Tento historický úvod podpoříme filosofickým výkladem. Navážeme na otázky po *Počátku* uvedené v úvodu a vyložíme proč bytí – Heideggerovsky chápané – nemůže být *Základem*. Krátká odpověď je – Bondyovsky řečeno -, že takové bytí vzniklé „jen tak“ ze sebe sama, neboli z Ničeho, by muselo ihned – či po nějaké době – z důvodů poznání absurdity své vlastní existence zkolabovat (Bondy 2007). Protože pokud bytí a jeho/naše dění nemá metafyzický smysl, pak taková existence nemá *žádný* smysl. Dění jako odvíjení anonymního „bytí“ či jako čistě technokratický proces pro sebe sama se musí důstojnému vědomí jevit absurdně a jednotlivci žijící v takovém absurdním světě by museli (či podle Bondyho, dovedeno ad absurdum, *měli*, mají-li si zachovat nějakou důstojnost) spáchat kolektivní sebevraždu. Z této úvahy vyplývá, že Počátek – má-li vůbec smysl o něm



hovořit! - musel mít účel. A Heidegger, stejně jako Nietzsche, dění tento účel upírají! Proto jsou oba nihilisti a jejich filosofie nihilismem. V Nietzscheho podobě uctíváním těla a tělesnosti, v Heideggerově uctíváním formálního bytí, jež se de facto – v jeho vlastních intencích – rovná Nicotě. A chápeme-li základ jako „plnou nicotu“, Arci-nicotu, Ur-nicotu, pak *a fortiori* nemůže mít dění a lidská existence v něm žádný smysl a účel! Vznikl-li člověk Ničeho (tedy náhodně a bez vyššího účelu), a nemá-li příčinu, pak nemá i smysl! Z ontologického Nic nemůže nic vyjít! Ale přesto něco *je*, a to něco – svět a člověk v něm jako jeho správce – je uspořádané a harmonické (pokud se harmonie nenarušuje uměle), jak to Heidegger vysvětlí? Že tyto jednotliviny jsou části něčeho většího, Celku, Bytí? Ale je-li Celek předchodnější a ontologicky na vyšší úrovni, copak to není degradace částí – jednotlivostí – v první řadě jednotlivého člověka? Je!

K tomu závěru mistrně dochází Egon Bondy ve svém opus magnum *Útěcha z ontologie* a rozebírá tam přesně tyto „ontologické klíčky“ Heideggera a „mystiků“ jemu podobných (Bergson, Marcel, Mistr Eckhart, aj., 153). U všech těchto filosofů je jednotlivina degradována a ontologicky upozaděna před Celkem. Ale Bondy mistrně ukazuje, že trváme-li na takovém pojetí substanční ontologie, pak život jednotliviny ztrácí smysl! Protože pak je jednotlivina degradována na kratochvíli „spícího Boha“, který si ze krátké chvíle vytváří svět a jeho dění, a ten nechává „existovat“, a jediným účelem člověka-jednotliviny je přitakat tomu Bohu-sadistovi, který chce poslušnost svých „oveček“ a jejich přivrácení „k sobě samému“. Jaký pak je smysl života? ptá se Bondy. Výsledkem je existenciální „absurdita“ či přitakání této absurditě, či jiné kejkle, ale ty nedokáží změnit absurdnost celého *conditio humana* a dostávají se akorát tak do nekonečného argumentačního regresu.

Kdyby tito filosofové byli důslední ve svých filosofích, museli by, v důsledku, chtěli-li si zachovat zbytky vlastní důstojnosti, proklamovat jako řešení sebevraždu a vzepření se takovému sadistickému bohovi. Protože proč by člověk měl být kratochvíli takového hrajícího si Boha, to už je přece důstojnější si vzít život, dovádí do důsledku Bondy. (Bondy 2007) Pořád by to podle něj bylo lepší než extaticky přitakat „snícímu Bohu“-sadistovi jako nějaký tupý „věřící“ trpící Stockholmským syndromem, kdy oběť miluje svého otrokáře. Taky nihilismus „nese své ovoce“. V 21. století skutečně existuje hnutí za

vyhnutí lidstva oslavující *Nihil* a ne-plodnost (!). Není se zase až co tolik divit, když všechny filosofické směry posledních dvou století implicitně či explicitně přitakají nihilismu. Docházíme k závěru, že Heideggerova filosofie je čirým nihilismem a Heidegger to snad pokládá ještě za „ctnost“, že se „zbavil metafyziky“, či že ji alibisticky „ponechal jí samé“.

Bondy ukazuje spojitost Heideggera s některými východními naukami, které usilují o vyvázání se z „hmotného světa“, jenž domněle považují za „utrpení“. V obou jde o vyvázání se z „nahodilého“ dění směrem k „naslouchání bytí“ a eventuálně k vyvázání se z tohoto koloběhu přivrácením se k „absolutnu“ („bytí“, „nicota“, „nirvána“, atd.). V těchto koncepcích je jednotlivec podřízen Celku jako nějaký zcela partikulární „úd“ či „kratochvíle“ solipsistického boha, který pro svou kratochvíli produkuje „dění“. Bondy tuto vizi odmítá, protože je nedůstojná a protože člověku v ní není dána možnost tvořit ontologicky, pouze onticky. A k čemu je pak ontické tvoření, když to je jen iluze, přelud? I současná interpretka Heideggera profesorka Hogenová zastává tuto tezi, že člověku nenáleží ontologické tvoření, protože to náleží, podle ní, jako podle Heideggera, jen bytí. S tím však nesouhlasíme a předkládáme argumenty *pro* možnost ontologické, tedy *skutečné* (nikoli jen iluzorní), tvorby. Tento výklad, že člověku není dáno tvořit ontologicky, tedy, že, teologicky řečeno, není právoplatný syn Boží (ale jen nějaký víceméně nahodilý „výron“ bytí) rovněž zapadá do výše uvedených tezí nihilismu a postmoderny, kde „anything goes“ a kde není dán počátek člověka a tudíž ani teleologický směr *kam* má člověk směřovat. Protože jakákoli autonomní „tvorba“ takového Dasein je vlastně iluzorní, neboť smrt nakonec pohltní a „my se navrátíme Celku“, apod.

Abychom podpořili naše teze uvedeme názor Hanse Jonase, který Heideggera rovněž kritizoval v tomto duchu. Hans Jonas, Heideggerův žák, pochopil důsledky Heideggerova přístupu a označil jej jako nihilismus způsobující „etické vakuum“. (Jonas 2001) Jonas se shodne s Bondym v tom, že Heideggerova filosofická „mystika“ je jen odrazem toho, co tu už kdysi v dějinách filosofie bylo. Bondy zmiňuje výše zmíněné „východní učení“, Jonas zmiňuje antický gnosticismus. (Jonas 2001, celá kapitola *Gnosticism, Existencialism and Nihilism*) V obou těchto naukách je přesvědčení o dualismu světa hmoty a transcendentního světa ducha, ke kterému se má člověk obrátit vyvázáním z útrpného

hmotného světa. Jonasův interpret Lawrence Vogel píše v této souvislosti: „Gnosticismus a existencialismus, hnutí tak vzdálená v čase, sdílejí dvě fundamentální premisy: 1) odmítnutí myšlenky, že kosmos je uspořádán k Dobru 2) víra v transcendenci mimosvětského (acosmic) já. Jako gnostický *Pneumatikos* stojí „autentický jedinec“ existencialismu nad jakýmkoliv morálním řádem, či zákonem (nomos). Bez víry v mravní zákon zakořeněný v přírodním řádu může autentický jedinec vytvářet hodnoty ze své vlastní perspektivy „mimo dobro a zlo“ – s otevřeným zrakem směrem k otevřené budoucnosti, ale s žádnou orientací směrem k věčným měřítkům, jež by stabilizovaly přítomnost.“ (In Jonas 2001: xiii)

Dle našeho názoru je tento komentář přesný v tom, že soudobá filosofie nabízí pouze tuto, až příliš formální, (liberální) otevřenost, aniž by vůbec vzala v potaz „věčná měřítká, jež by stabilizovala“ tuto „tekutou přítomnost“. Heidegger, o to více Nietzsche, se v tomto světle jeví jako postmoderní myslitelé. Heideggerův apel na „naslouchání bytí“ je totiž tak abstraktní, že každý „autentický jedinec“, každý Dasein, si pod tím přece umí představit něco jiného, tudíž z toho vznikne pluralita ne nepodobná současnému liberálnímu, degenerovanému, stavu. Je to hypotéza, ale je-li Heideggerovo myšlení nihilistické, k čemuž jsme došli úvahou, pak z nihilismu vyrůstá postmoderna, kde „anything goes“, kde je „člověk člověku vlkem“, kde „vítězí silnější“, která je, zkrátka, „mimo dobro a zlo“; zkrátka doba, která rezignovala na samotné hledání universálních hodnot a „věčných měřítek“ a jako taková se *logicky* dostala do slepé uličky a fáze planetární krize, ve které se nyní nacházíme.

Heideggerovo „bytí“ je vlastně náhražka za „Boha“, jen to zní „moderně“ a „existencialisticky“. Ovšem taková změna není nepodstatná. Bůh označuje osobu, teologicky řečeno Otce-Stvořitele, jež stvořila svět s určitým záměrem, předala „žezlo“ člověku, jako svému synovi, a byt' se stáhla (musela, jinak by stvoření právě nemělo smysl, ale byl by to substanční model „spícího“ Boha, který si „hraje“ a vytváří „jednotliviny“, které nejsou plně samostatné, ale jsou na něm závislé, jako jeho „představy“. Tuto skutečnost krásně vyjádřil Lévinas, když řekl, že je velkou zásluhou Stvořitele, že dokázal dát život bytostem odděleným (separé) od Sebe. (Lévinas totalita) Toto tvrzení přesně rezonuje s argumentací Bondyho, že neoddělené bytosti by byly jen součástí „snícího

boha“, neboli substance, která si vytváří svět jako kratochvíli, což vede k ne-smyslu, absurditě a v konečném důsledku k myšlenkám na kolektivní sebevraždu (neboť taková existence nemá valného smyslu).

„Bytí“ je inertní (protože nestvořený-kdyby se „děl“, tak by to už nebylo „bytí“, ale „dění“), neosobní, chladný termín se kterým je možné jen obtížněji se ztotožnit a nějak mu přitakat (na rozdíl od „osobního“ Boha; Boha jako Osoby, Otce, Stvořitele a Tvůrce). „Bytí“ chápáno existenciálně je náhražka Boha, ale Boha pojatého „spekulativně“ a „mahajánovskyy“ jako „vyšší Celek“. A když jsme se dostali až sem, není obtížné uvidět, že takto chápaný „Bůh“ – protože bez jakýchkoli atributů – je totožný s ničím, s Nicotou. Jak člověk má proto vůbec žít, je-li základem všeho Nic? Proto Bondy správně říká, že pak je obtížné „za takovýchto podmínek“ žít; žije-li člověk pro Nic. Z ničeho nic nevzejde! Ex nihilo nihil fit!

Brague (2019) rovněž tvrdí, že nihilismus nemůže nabídnout pro co žít. Tvrdí, že ateismus je neschopný podněcovat život. (Brague 2019: 79) Uznává užitečné stránky nihilismu – sundal lidem z očí „růžové brýle“ kvůli nimž chodili „bojovat za ideje“, ale, jak bychom my řekli, vylil s dítětem i vaničku, protože nenabídl žádný smysl pro život, pro co žít, či proč vůbec žít. „Pakliže nihilismus nezabíjí, umožňuje žít?“ (Brague 2019: 80)

Heidegger vlastně rezignuje na možnosti rozumu a sklání se před neosobním, anonymním bytím, jež je mu poslední instancí poznávacího a myšlenkového (existenciálního) dění. Uchyluje se k „básnění“ místo „myšlení“ a hovoří o „konci filosofie“. Můžeme se pak divit, že filosofie je dnes v úpadku či „u konce“, když místo rozumu jako nástroje *par excellence*, jenž má potenciál pomoci nám se orientovat ve světě a stát se tvůrci svých životů, nám vůdčí filosofové ordinují „básnění“ a „naslouchání bytí“, „čekání na nějakého boha“, anebo dokonce úplnou rezignaci: „snad nějaký nový Bůh nás může zachránit“. Bondy v této souvislosti říká: „Filosofickým mystikem se stává člověk, který pracně shledá nebo předem vytuší, že racionální rozbor skutečnosti vede k jedinému závěru, že nejen moje individuální existence, ale samo ontologické bytí je zbytečné, a který se s tímto závěrem nechce a nechce smířit. Je zřejmo, že tato výchozí situace není směšná, jak se často neprávem začátek mystické úvahy jeví, je dokonce úctyhodná. Avšak mystik učiní nyní dvě věci, s nimiž už je těžko souhlasit. Předně suspenduje rozum a jeho nástroje

jako *a priori* nedostatečné a vymezí jim v nejlepším případě jen služebnou úlohu. Za druhé přijme axiom o apriorní nadřazenosti ontologického „bytí“ jako takového nad sebou (a každou jednotlivinou). Z toho pak plyne vše ostatní. Jestliže skutečnost nelze poznat, lze ji jedině procítit, nebo se jí alespoň pocitem přiblížit. Celý problém se nyní klade tak, jak nejlépe a nejúplněji se skutečností souznít, jak s ní *rezonovat*.“ (Bondy 2007: 155)

„Jen nic nehledejme za fenomény, ony samy jsou poučením“. Tomuto Goethovu výroku Heidegger oslavně přitaká a dodává: „fenomén sám nás staví před úkol.. abychom se z něho poučili. Evidentní je to, co je bezprostředně nahlédnutelné.“ (Heidegger 2006: 25) Taková tvrzení jsou však pro nás nedostatečná a značně alibistická. Vůbec neposkytují epistemologické nástroje pro poznání a orientaci ve světě. Znějí jako věty z nějaké „ezoterické“ příručky typu: oprostěte se od předsudků a budete šťastní! Evidentní právě není bezprostředně nahlédnutelné! Protože bezprostřední je zatíženo historií podsunutými výklady. A dále, o jakých fenoménech zde Heidegger mluví? Jak úpadkově mluví o světě! Svět, to je boží stvoření! (Komenský ) Jsou v něm osoby a věci, ne fenomény! „Fenomén“ - cožpak to není nedůstojný pojem pro člověka-tvůrce? Je to pojem ryze akademický, přistupující k realitě s chladným, akademickým, intelektualistickým, odstupem. O to více se nám jeví jako vhodnější epistemologická vybavenost kupříkladu Komenského filosofie, než Heideggerova, která, jak jsme se ukázali výše, vede k nihilismu a postmoderně (kterou abstraktností, tj. Hloubkou či „hloubkou“ své filosofie, přinejmenším připouští, neboť každý „bytí“ – nestanovíme-li konkrétní vize, představuje jinak).

#### **4 Rekapitulace první a druhé části a nástin části třetí**

V první části jsem pojednal dynamice dění ve svých počátcích, za jakých okolností dění vznikalo, podepřeno to bylo myšlenkami Leibnize, Schelling, Jonase, Bondyho, ale i kvantovou fyzikou. Přiklonili jsme se k tezi, že svět nemohl vzniknout „z ničeho“, ale že

na počátku musela být přítomná vědomá mysl, která svou vůlí chtěla stvořit něco krásného – svět a dát jeho dění řád. Schelling a Megre to nazvali Touhou. Svět vznikl z touhy, i jak poryv absolutní svobody, neboť vskutku nemuselo být nic, kdyby Bůh nebo nějaké „kvantové“ vědomí neprovedlo reflexi sebe sama a neprojevalo vůli se projevit, zjevit. Na základě takového až orgasmického „velkého třesku“ vznikl svět. Připustili jsme tuto tezi jako nejpravděpodobnější. A je to člověk, který v tomto světě dynamiky dění má podle všeho ústřední roli, roli „pastýře dění“.

Druhá část se věnovala problematice ontologické diference, která vede k ostrému oddělení neměnného, trvaleho bytí a pomíjivých jsoucen a subjektů, kteří jsou od Bytí diametrálně odstřiženi. Ukazovali jsme, že proti takové vizi lze postavit vizi, kde dochází k propustnosti mezi Bytím a jsoucný, existencemi, že se mohou vzájemně proplétat, inspirovat, a to až do té míry, že člověk, bytost nabytá rozumem, se může k nejvyššímu vskutku reálně vztahovat a může se od Bytí (a jeho řádu dokonalosti, ryzosti, snad ctnosti) inspirovat a převádět pak tyto dokonalosti na svět, čímž o něj pečuje vskutku jako „syn boží“, jemuž bylo dáno do vínku spravovat stvoření, jež mu bylo dáno. Vyhneme se nihilismu a postmoderně, což jsou směry, které buď Bytí neuznávají vůbec („Bůh je mrtev, vše je dovoleno“), anebo jej uznávají, ale ihned dodávají, že toto Bytí je od nás ostře odděleno ontologickou diferencí a v zásadě nám nemá co říct, proto se musíme potýkat ve světě sami a svá zkoumání vést nikoli vnuknutími, ale metodami, např. Metodou pokus a omyl. A to je právě téma, kterému se věnuje následující část sepsaná s intencí sborníku „Potřebuje věda filosofii či filosofie vědu?“.

Předvedu vědecké přístupy i jejich kritiku, zároveň ukážu i filosofické přístupy, které občas šly vědě na ruku se svým převládajícím determinismem. Na druhou stranu existují i styčné body. Bergson říká, že věda používá slovník filosofie či biologična, a dnes se to projevuje v kvantové fyzice ještě více, poté co se vyčerpaly tvrdé technické pojmy. Zavádí se jako veličiny barvy, vůně, odstíny, křivky, apod. Bergson k tomu připomíná však ještě hlubší kritický poznatek, že vysvětlení vědy vlastně nejsou o tolik odlišná od vysvětlení jevů „přírodními národy“ (Bergson 2007). Jakoby se věda vracela ke svým počátkům, kdy

nejdůležitější bylo fenomen prostě nechat být, jen jej pozorovat a vyvodit prostá kritéria a vlastnosti, bez širokého, školometského aparátu.

Můj text provádí analýzu dění ve vědeckém prostoru. Věda věc člení, pitvá, aby ji mohla změřit, apod. Tím však původní věc zaniká. Má pro to zdůvodnění – věří v materialismus a proto to, co zkoumá jsou „mrtvé“ věci. „Věda je dnes ryze materialistická, uznává pouze jednu imanentní substanci – hmotu. Věda zapoměla na původní dualismus ducha a hmoty a nastolila suverénní materialistický monismus. (Jonas 2000, Hejdánek 2009: 83). Došlo to až tak daleko, že i člověk byl přirovnáván ke stroji (la Metrie).

Půjde tedy o to ukázat popletenost vědeckého a duchovního, jedno od druhého nelze oddělit, neboť samo vědomí vědce dělá selekci a před selekci, a to je již metafyzická práce, kterou je nutné do zkoumání o věcech zahrnout. Do určité míry tedy půjde o to rehabilitovat dualismus do vědy, potažmo do dynamiky dění. Ve světě vědy se nepracuje jen s věcmi, ale i s vědomím, to je třeba zahrnout do vědeckého procesu. Takový obrat již do značné míry činí kvantová fyzika. Karen Barad tento souvztah vystihla v názvu své knihy „Meet universe halfway“, neboli setkat se s vesmírem napůl cesty. Půlku dělá vědec se svým vědomím a napůl mu jde ve výzkumu naproti vesmír s poznávanými „věcmi“.

Deleuze se na kritiku vědy dívá podobně (viz text níže), avšak líbí se mu přesto monistická pozice, univocita. Vzniká tedy výzva jak skloubit monismus s mnohoúrovňovitostí a pluralismem. Deleuze to však řeší tak, že monismus chápe pluralisticky (podobně jako Spinoza, jenž ho inspiroval). Ve svém výzkumu o dynamice dění jsem dospěl k nahlédnutí, že i tato pozice je rozklíčovatelná tím, že se svět pojme jako emanace Jedna, do různých sfér, tudíž formální monismus je zachován, ale dění je charakterizováno pluralitou jednotlivých rovin, či, jak přidává Leibniz, pluralitou jednotlivých záhybů.

Z tohoto kvasu a z tohoto proplétání mezi vědou a filosofií vznikají v 21. století nové kosmologie. Jednak na poli kvantové fyziky, jednak ve filosofii samotné. Jako jednu z

nich analzuji obrat k přírodě. Nejen inspirován Spinozovským *Deus sive natura*, ale i myšlenkou, že člověk je pastýř dění/bytí, a je zodpovědný za řád univerza. Nemůže to ovšem dělat jen sám ze svých sil, ale opírá se o metafyzickou pomoc Boha (teologicky řečeno) či vyšších/neznámých sil přírody (vědecky řečeno). Na tomto místě a v této době opět platí co řekl Hegel o své: „Není ostatně těžké viděti, že naše doba je dobou zrodu a přechodu k novému období. Duch se rozešel s dosavadním světem svého jsoucna a představování; chystá se právě k tomu, aby jej vnořil do minula, a pracuje na jeho přetvoření. Není sice nikdy v klidu, nýbrž je unášen ustavičně pokračujícím pohybem.“ Z citátu si můžeme vzít, že dosavadní vědecké materialistické poznatky nebyly skutečné výtěžky, ale byly představami vědců o realitě. Duch je nyní zatlačuje do minula a neustálým pohybem inspiruje k novému, komplexnějšímu, dialektičtějšímu proplétání poznání.

Jako originální výtěžek mého výzkumu z těchto úvah se zjevila idea rodového statku, který by byl pro vědomého člověka realizací jak vědy tak filosofie zároveň. Tato realizace je zároveň péče, o mu svěřený díl země. Tou péčí pečuje i o svou duši, duši rodu, duši prostoru a pozvedá tak stvoření mu svěřené k původní dokonalosti emanující od Boha/Jedna. Smyslem se zde ukazuje zdokonalovat životní prostor a přibližovat se dokonalosti (Absolutnu, Bohu), naplněný život. Tím však dojde naplnění i věda i filosofie a dění získá správný, symetrický, naplňující ráz, kdy nebude docházet k vnučování naší představy věcem, ale poznání bude vznikat jako pronikání představy mysli a věci samých. Předkládaná část je mírně pozměněnou verzí článku „Přirozený svět rodného prostoru jako uskutečnění vědy a filosofie v planetární době“.



**době**

První předurčení muže – vytvořit šťastnou rodinu.

První předurčení ženy – rodit zdravé a šťastné děti.

Všechno ostatní je druhořadé.

A. Savrasov

Láska je popudem k veškerému vývoji.

F. W. J. Schelling

Energie lásky je nejsilnější energie ve vesmíru.

Anastasia

Kdo chce změnit svět, ať se vrátí za svou rodinou.

Matka Tereza

V žádné galaxii neexistuje struna, která by byla schopna vydat lepší zvuk, než je zvuk písně lidské duše.

Anastasia<sup>6</sup>

Dnešní lidstvo žije v rovině antirozumu. Všechny procesy jsou zdánlivě racionální, ale chybí jim cíl. Racionalita je konstruována pouze vzhledem k těmto neosobním procesům samým, nikoli vzhledem k člověku a jeho potřebám. Systém lidem vnucuje, že je racionální žít v kamenných, neživých prostorech, kde je zapáchající vzduch a škodlivé prostředí. Lidé tuto nutnost přijímají slepě a bez výhrad. Proto je v dnešním planetárním věku velmi důležité osvobodit člověka od nánosů ideologií a určit zcela konkrétní plán, jak vytvořit harmonickou budoucnost. Tento krok vyžaduje racionální reflexi předpokladů současné vědy i filosofie. Jako první je nutné zbavit se resentimentu, tj. pocitu ublíženosti, vznikajícího z toho, že necháváme za svou budoucnost rozhodovat jiné. Soudobé lidstvo je plné resentimentu, je ve vleku minulých dogmat a „nevyhnutelností“. Neustále hovoří o svém zániku a nihilismu. Resentiment je přítomen u toho, kdo je nešťastný. Proto je nutnou podmínkou osvobodit člověka od historického resentimentu a přivést jej ke poznání svého vlastního šťastného života. Jen šťastný člověk může žít a tvořit. Aby byl člověk šťastný, nestačí „plnit plán“ a uspokojovat své potřeby. Aby byl člověk šťastný, potřebuje čerpat ze svého původního pramene. Tím pramenem je touha. Touha žít šťastně na Zemi a tvořit krásný a dokonalejší životní prostor. Tvořit nelze na něčí příkaz, to není tvorba, ale bezduché „plnění plánu“. Tvořit lze jen s láskou. Láska je nejsilnější energií ve vesmíru a pomáhá lidem na Zemi budovat šťastné a silné rody a rodiny. (Schelling 2002, Megre 2010a)

Ve svém příspěvku pojednáváme o vztahu filosofie a vědy vedoucí k jejich možné

---

<sup>6</sup> In: Megre 2010b.

společné syntéze v nadcházejícím planetárním věku. Začínáme poukázáním na závislost vědy na ekonomickém systému. Poplatnost vědy průmyslové poptávce je vyložena z více stran. Věda je poháněna poptávkou systému po efektivním, tj. strojovém, fungování, nikoli touhou po zlepšení životních podmínek.<sup>7</sup> V této souvislosti nelze tudíž hovořit o žádné vědecké objektivitě. Dále poukážeme na epistemologické pozadí takového vývoje, mající svůj kořen v novověké premise subjekt-objektového rozštěpení světa. Objektivita se tímto ukáže jako konstruovaná vůlí vědce k moci. Zaměříme se rovněž na roli filosofie v této „válce epistemologií“ a pokusíme se vyložit, proč filosofie v novověku v tomto boji „tahala za kratší konec“.

V současné době bude muset vědecké paradigma redefinovat své metodologie, aby vyhovovalo současným vědeckým poznatkům na poli kvantové fyziky. A filosofie bude muset sestoupit ze svých nečasových „výšin“ směrem k měnícímu se, empirickému a časovému dění. Mohou najít společnou řeč právě díky kvantové fyzice, jež dává za pravdu jak vědě, tak filosofii. (Wendt 2015) Takovou syntézou se věda a filosofie mohou dostat ke společné jednotě. Cesta k této jednotě vede přes uznání jak materiální stránky, což je výzva pro současnou abstraktní a formální filosofii, tak přes uznání stránky duchovní, což je výzva pro vědu. Společným jmenovatelem tohoto společného úsilí může být člověk a jeho „přirozený svět“. Budeme trvat na tom, že věda a filosofie zde nejsou kvůli sobě, ale kvůli

Člověku a jeho rozvoji, nikoli kvůli svému rozvoji jakožto oborů, byť univerzálních.

<sup>7</sup> Bacon (1974: 56) jako jeden ze zakladatelů novověkého vědeckého paradigmatu sice prohlašuje, že cílem vědy není moc ani „nějaké jiné nízké úmysly“, ale „život sám“, avšak sám tento život definuje jako to, co lze těmi nejprimitivnějšími smysly pozorovat a měřit. Tudíž v samotné premise novověké se skrývá omezení neslučitelné s objektivitou. Bacon předjímal karteziánský rozštěp světa na subjekt a objekt tím, že poznání rozdělil na zjevené (teologické) a pozorované (empirické). Tímto rozštěpem ignoroval zcela tu stránku skutečnosti nemající okamžité, smyslové vyjádření. Zkušenost redukoval na empirickou, měřitelnou zkušenost. Domníval se, že zjevené poznání „nic nedělá“, tudíž mu upřel skutečnost. V tomto náhledu je skryta celá novověká perspektiva považující za skutečné jen to, co se vnějškově projevuje, tj. to, co je účinné. Samotná Baconova motivace při jeho „velkém obnovení věd“ je vedena utilitární myšlenkou, jak řešit společenské a průmyslové rozpory a problémy. Jeho projekt hledání „nového nástroje myšlení“ je motivován nejen tím, aby se zlepšilo spojení mezi myslí a věcmi (Bacon 1974: 39), ale v nemenší míře přichází jako reakce na „poptávku průmyslu“. Průmyslová praxe, řemesla a manufaktury, se potřebovaly ve svém rozvoji opřít o „exaktní“ a účinné metody. Tudíž již od samých počátků novověké vědy je vědecké poznání ve vleku průmyslové výroby a nelze hovořit o jeho neutralitě či objektivitě vůči bohatství skutečnosti jako takové.

Svůj příspěvek zakončíme naznačením nové planetární vize, jak konkrétně syntézu vědy a filosofie reálně provést. Náš popis bude obraznější, ale vždy přísně logický. Navrhujeme, aby každý jedinec založil svůj rodový statek. Na tomto statku realizuje veškeré poznatky vědy i filosofické náhledy. Skrze tuto autonomní činnost rodin a jedinců bude nastolena planetární rovnováha. Vytvoří se však i podmínky pro, tolik novým věkem vytouženou, kosmickou expanzi.

## **5. 1 Věda, filosofie a společensko-ekonomický rámec**

„Miliony lidí obojího pohlaví a všech stavů dnes trpí pod tíží mechanické a bezectné práce. Starší pokolení rozmrzele podléhá a s neomluvitelnou netečností přenechává mladé ve všech věcech téměř náhodnému dění, s jedinou výjimkou, že hned nutně poznají a prožijí totéž pokoření. To je příčinou, proč se jim nedostane svobodného a jasného náhledu, s nímž jedině lze nalézt Universum.

Není větší překážky náboženství než to, že musíme být sami sobě otroky; otrokem je totiž každý, kdo musí vykonávat něco, co může být provedeno neživými silami. Proto doufáme, že završené vědy a umění učiní tyto neživé síly našimi služebníky, že vše z tělesného světa a ovladatelné ze světa duchovního promění v čarovný palác...

Teprve tehdy se každý člověk zrodí ke svobodě, tehdy bude každý život činný a rozjímavý zároveň, nad nikým se již nezvedne hůl honáková a každý bude mít klid a volný čas, aby v sobě nazíral svět.“ (Schleiermacher 2012: 151)

### **5. 1. 2 Hegemonie vědy a její poplatnost technologické výrobě**

V dnešní době je věda tím, kdo si nárokuje monopol na pravdu. Stala se „novým náboženstvím“. Podobně jako stát má „právo na vládu“ nad určitým územím a policie má „monopol na násilí“, tak věda si nárokuje bezpodmínečné právo na objektivitu. Vláda představuje zdroj legality, právo zdroj legitimacy a věda dnes představuje zdroj pravdy.

Toto jsou pilíře moderní společnosti prosakující do našich každodenních životů. Přirozený svět je utlačován vědeckými „pravdami“. Celý společensko-technologický aparát si nárokuje právo na vládu nad našimi životy. (Foucault 2007, Marcuse 1991, Weber 1998) Vzniká otázka po legitimitě tohoto aparátu.

Společenský řád se udržuje jak na základě zvyku, tak na základě práva. (Weber 1998) Zvyk představuje sílu tradice, kde na úrovni vlády lidé věřili vůdcům. (Bergson 2007) Právo představuje pozitivní ustanovení, jak legitimovat soudobý společenský řád. Mezi silou zvyku a silou zákona je napětí. Toto napětí lze charakterizovat jako napětí mezi legalitou a legitimitou. Právo ustavuje pouze to, co je legální. Nicméně dochází k situacím, kdy formální legalita nestačí, kdy se stává nelegitimní. Kupříkladu v obdobích změny paradigmatu. Pak legalita ustupuje legitimitě, jež pramení v tradici, zvycích, ale i nových objevech. Zvyky a „zdravý rozum“ nejsou nikdy explicitní, ale často pouze implicitní. Přesto hrají velkou roli i pro samotné právo.

Podle Webera je však jak síla tradice, tak síla hodnotově-racionálního zákona nesena vírou v tyto instance. Kdyby lidé nevěřili, že musejí poslouchat, celý společenský řád by se ihned rozpadl. (Weber 1998) Proces legitimace společenského řádu, jehož je věda nedílnou součástí, probíhá pomocí symbolického násilí. (Bourdieu 1998) Toto násilí je symbolické proto, že jej nevnímáme ani smyslově, ani fyzicky. Jedinci v rámci společenského rámce vykonávají úkony mechanicky, nevědouce o svém zotročení. Domnívají se, že „musejí“ takto konat. Symbolické násilí uplatňuje stát, byrokracie i škola. Vzniká začarovaný kruh, neboť legální řád se udržuje u moci zákony, které lidem byly vnuceny; neboť byly přijaty dříve, než o nich oni mohli rozhodnout. Legalita se udržuje silou.

Sociální realita je dynamická a skládá se z řádu explicitního (právo) a řádu implicitního (nepřepsané konvence). Realita je místem nekonečného soupeření. V tomto soupeření vznikají rozdíly, jež jsou základem sociální existence. Účelem sociální dynamiky však nemusí nutně být nadvláda a moc, ale důstojnost a společenské uznání. Základem subjektivních reprezentací jsou objektivní struktury a tyto objektivní struktury vytváří vědec tehdy, když odhlíží od svých subjektivních pohledů. Přesto je tento ideál v moderní společnosti těžko naplňován. Subjektivita tudíž v dynamice sociální reality nemůže nikdy být „subjektivní“, neboť vědec uvažuje „objektivně“ pouze v rámci paradigmatu, do něhož

přirozeně vrostl a vůči němuž nemá žádnou, nebo minimální, distanci. Vědcova nestrannost je tedy vysoce selektivní, ať si je toho vědom, nebo ne. Domnělá objektivita je důsledek pouze určitého, selektivního, paradigmatu. Toto paradigma samo o sobě objektivní není. (Marcuse 1991, Bourdieu 1988)

Weber (1998: 117) uznává, že vědu provozujeme „nejprve kvůli ryze praktickým, v širším smyslu technickým účelům, abychom naše praktické jednání mohli orientovat na očekávání, jež nám poskytla vědecká zkušenost“. Tudíž vědecká zkušenost strukturuje naši praxi, aniž bychom si toho byli vědomi. Domníváme se, že díky vědě překonáváme technické překážky. Tyto překážky by však pravděpodobně neexistovaly, kdyby věda nenarušila přirozený svět. Tímto narušením teprve vznikly překážky, jež je potřeba – posléze – „vědecky“ řešit. Základem planetárního obratu musí být uvědomění si této závislosti subjektu na společenském řádu a vědecko-technickém paradigmatu.

Člověk může nabyt svobodu tehdy, když si přizná svou závislost. Pokud si formálně – jak dělá osvícený novovek – vyhlásí *svobodu!*, pak takový akt vyjde pouze jako „plácnutí do vody“ a obrátí se nakonec v klišé, banalitu, truismus a nakonec v nadávku. (Arendtová 2019) Proč? Protože je iluze vyhlášovat „Svobodu!“ v podmínkách, ve kterých *nemůžeme* být svobodní. A těmi podmínkami je situace, kdy lidé nejsou pány sebe sama, kdy nemají důstojné podmínky pro spravedlivý, ne-li šťastný, život. Situace nesvobody je, když jsou lidé vykořeneční, kdy nevlastní půdu a nežijí na svých vlastních rodových statcích, kde mohou být svobodní skutečně, ne jen formálně. Věda i filosofie musejí odkrývat své skryté premisy a umožnit

člověku, aby se mohl v rámci společenského zřízení svobodně rozvíjet, nejen otročit systému jako bio robot.

### **5. 1. 3 Filosofické předpoklady demokracie a skrytý anarchismus liberalismu, demokracie jako opium mas**

Nic není v rozumu, co by předtím nebylo ve smyslech. (Locke 2012) Takový byl vývod moderní empirické filosofie, jež určuje vědecké paradigma dodnes. Empirismus má však skryté metafyzické jádro. Kdo se domnívá, že má ta nejvíce syrová „data vědomí“, počítky,

jež jsou „nezatížené subjektivitou“, tak ten nejvíce propadá dogmatické iluzi, což je zčásti i případ současné vědy, neboť ta se nejvíce zaštiťuje objektivitou a pozitivitou, bez náležité důkladné kritiky.<sup>8</sup> O Lockovu empirickou filosofii se dnes opírá nejen věda, ale i filosofie a politika. „Nový svět“ – Spojené státy – potřeboval legitimovat svou existenci, a proto se jim velmi hodila filosofie, která subjektu dovoluje „odstříhnout se“ od minulosti (Velká Británie, Evropa).

Veškerá sociální a vědecká legitimita mohla díky empirické filosofii pocházet pouze z „aktuálních“ dat smyslů. „Nový svět“ se tudíž mohl odstříhnout od jakýchkoli základů a budovat „na zelené louce“. Američané nabyli přesvědčení, že člověk je *tabula rasa* a že je možné jej libovolně konstruovat. Je to zároveň důsledek karteziánského dělení světa na subjekt a objekt, které Descartes postavil ostře proti sobě. Myslitelé po Descartesovi tuto myšlenku ovšem překroutili a dualismus těla a duše, ještě silně přítomný i u Descartesa, zrušili ve jménu materiálního monismu. (Jonas 2000) „Vše je tělo, vše je hmota“ a vědomí je z tohoto pohledu pouze přebytečný a zanedbatelný, básnický epifenomén, který lze snadno materialisticky vyložit jako vedlejší produkt materiálních procesů mozku. (Dennett 1991)

Důsledky empiricistického a karteziánského myšlení vidíme i dnes. Spojené státy, tato „nová země“, již nekonstruuje pouze sebe samu na svém území, ale přenáší svou vůli k moci i do planetárního, a dokonce kosmického prostoru. Dochází ke kolonizaci virtuálního, kybernetického prostoru a Evropa jen nečinně přihlíží, jak Spojené státy expandují skrze kybernetické firmy do jejího vesmírného prostoru. Rusové si přivlastňují „severní pól“, ale Spojené státy si vysláním tisíců družic přivlastňují celý prostor Země. Pro empirické vědce neexistuje hloubka věcí. Věc je pro ně bohapustým před-mětem (od „mít“), který staví vůči sobě, vůči subjektu. Věc se tak dostává do moci subjektu a je vystavena jeho nakládání s ní. Dualismus subjekt-objektové dichotomie je však novověký konstrukt, jež je výrazem pouze dobového nazírání na svět, nikoli ontologickou konstantou. (Hogenová

---

<sup>8</sup> „Empirismu se snadno vysvětluje vjem, protože zcela ignoruje, že Já již musí být činné, aby bylo omezeno jako Já (tj. aby bylo pociťujícím).“ (Schelling 2014: 82) Empirismus pracuje se vjemem, ale nevidí činnost Já, jež musí předcházet tomu, aby Já vjem vůbec vydobylo. Tato činnost Já musí být pasivní, spočívající ve schopnosti nechat se omezit, nechat se sebe působit jev. Je to aktivní akt, že na sebe Já nechává působit, a získává tak pocit, tj. určitou trpnost. Aktivita Já spočívá paradoxně v tom, být schopen pasivity.

2015) Před novověkem bylo možné chápat svět v jednotě, kdy objekt a subjekt nestály *proti* sobě. Svět se jevil propojený pouty sympatie spojující hmotu s duchem. Svět byl hierarchicky poskládaný a odrážející původní jednotu. (MacIntyre 2004, Karfík 2007, Koyré 2003).

Soudobé vědecké myšlení je nasáknuto novověkým, materiálním, karteziánsko-empiricistickým paradigmatem do takové míry, že ani jinak uvažovat neumí. Neumí si představit jinou situaci, než že svět je tady pro subjekt a jeho potřeby. Důsledkem je, že jsme po vzoru „urvi, co můžeš“ vyčerpali Zemi, její zdroje, a stojíme na prahu planetární katastrofy. V politické teorii se novověká emancipace subjektu vůči objektu projevila v teorii liberalismu. *Libertas* se stala vůdčím ideovým milníkem, až do té míry, že samotný význam toho slova se naprosto vyprázdnil a stal klišé. (Arendtová 2019) Když liberalismus hovoří o svobodě, má na mysli svobodu negativní, zbavenou jakéhokoli účelu, bez jakéhokoli základu. (Berlin, in: Kis 1997) Tato svoboda je však ve svém základě anarchická, nemající žádný počátek, ale alibisticky samu sebe přesvědčující, že je původní. Koná tak, protože se domnívá, že vázanost na jakýkoli počátek (arché) by ji omezil. Nevidí však, že taková liberální svoboda pouze „visí ve vzduchu“ a je snadno zneužitelná těmi, kteří ji využijí pro nějaký svůj, často nedobrý, účel. Kdo chce absolutní svobodu, dostává se nakonec k naprostému opaku – k absolutní tyranii, pod rouškou svobody a demokracie.

Volání po svobodě se až příliš často přetvořilo v diktát. Tento diktát se skrývá pod pláštíkem „svobodného jednání“. Ve skutečnosti je to metoda, jak lid „opít rohlíkem“ a bezostyšně jej ovládat. Liberalismus propaguje svobodu pod zástěrkou „neutrality“, ale nevidí, že tato svoboda je často ihned zneužita nějakými „dobromyslnými“ ideologiemi, kterými se pak snadno ovládají masy. Demokracie nevznikla jako výdobytek lidského ducha, ale jako ďábelský nástroj ovládnutí mas. Sám termín *demokracie* nepochází od slova démos (lid), ale od slova démon značícího ďábla. (Megre 2010c) Demokracie nevznikla jako zářivý výron emancipace lidu a potažmo lidského ducha, ale jako záměrný plán mocných machthábrů (mágů, žreců), stojících v pozadí společenského vývoje a tahajících v pozadí „za nitky“.

Isaiah Berlin podnítl v 50. letech 20. století diskuzi o pozitivní a negativní svobodě a poukázal na to, že liberalismus není „neutrální“, jak se domnívá být (Berlin, in: Kis 1997),



ale má skryté metafyzické jádro. Člověk uvnitř současného průmyslového systému se domnívá, že je svoboděn, ve skutečnosti pouze plní cizí rozkaz; chrání ho naivita, protože jak říká Zygmunt Bauman (2002), „stejně jako myšlení nepotřebuje k sebezáchově nic jiného než sebe, podobně soběstačná je i naivita“. Abychom vystoupili ze začarovaného kruhu demokraticko-kapitalistické výměny, jež je poháněna ideově i vědecky, je potřeba jediné – položit si otázku po smyslu svého života a kriticky se podívat na sebe sama, svůj původ, své směřování a vést dialog s hodnotami, do nichž jsme vrostli a jež jsme pasivně přijali. (Husserl 1996, Hogenová 2015, 2019, Megre 20010a, 2010b, Marcuse 1991). Výchova má v tomto poznání sebe sama kruciální význam. (Rybák 2019)

Myšlenku, že nic není v rozumu, co předtím nebylo ve smyslech, korigoval už v Lockově době sám Leibniz, který tvrdil, že „nic není v rozumu, co by před tím nebylo ve smyslech, kromě rozumu samotného“. Tím geniálně anticipoval soudobou myšlenku, že veškeré smyslové vnímání se musí podřizovat něčemu, co jemu samotnému předchází a co jej před vší zkušeností určuje. Pro Leibnize to byl „rozum“ neboli mysl a v současné vědě, v kvantové fyzice, je to „vědomý pozorovatel“.

Bez vědomí by nebylo ani smyslové vnímání a rozbor toho, co se vědomí dává smysly, se nemůže obejít bez poznání apriorních (smyslovou zkušenost předcházejících) rozumových kategorií a, z širšího hlediska tedy, našich podstat a předurčení. Tyto podstaty a předurčení předcházejí naše empirická já a naše „aktuální“ svobodné rozvrhy. V další části mého příspěvku pojednáme o tom, jak nalézat rovnováhu mezi aposteriorním (zkušenostním, časovým) a apriorním (věčným, temporálním). Pokusíme se formulovat ideu „přirozeného světa“, který by nebyl naivně metafyzický ani naivně empirický. O podobnou formulaci usiloval, mimo jiné, ve své publikaci *Přirozený svět jako filosofický problém* (1992) i Jan Patočka. Domníváme se, že i soudobá filosofie a věda se musejí této otázky chopit, nechtějí-li, každá jiným způsobem, zůstat se svými teoriemi „viset ve vzduchu“, bez vztahu k živé, lidské přítomnosti.

#### **5. 1. 4 Začarovaný kruh vědecké metodologie fungující jako tautologie**

Věda představuje soubor praktik a metod, které jsou dnes brány jako bezvýhradně

objektivní; slouží převládajícímu paradigmatu a posilují jej. (Marcuse 1991) Lakonicky můžeme říct, že vědec měří měřené, tj. měří to, co si předem předpřipravil k úspěšnému měření. Takto vzniká začarovaný kruh tautologie a nemožnost vědce povznést se nad vlastní metodu a nad vlastní paradigma.<sup>9</sup> Na druhou stranu je spravedlivé říct, že tento konzervativismus vědy představuje určitou epistemologickou „kotvu“ ve stále se měnící skutečnosti.

Metodou vědy je experiment, který lze opakovat a na jehož výsledcích lze stavět pevné předpovědi týkající se stavby a dynamiky skutečnosti. Problematické na metodě je však to, co v dané metodě, např. určitém experimentu, není, co mu předchází a co zůstává nedotázáno a s čím se pracuje jako se samozřejmostí, jež se automaticky předpokládá. To nedotázané je pozadí, odkud se podmínky pro experiment a metody vůbec mohou brát. Nejčastěji se metody nastavení experimentu berou, přejímají konvenčně z minulosti, předávají se jako „dědictví“, které noví vědci „pietně“ předávají dále a jež „inovují“ maximálně tak, že přeskupí postup experimentu, metody, aniž by se zamysleli nad rámcem jako takovým.

Celkové paradigma a jeho směřování však zůstává nedotázáno a nezměněno. Kdo vyrostl v éře, kdy Země byla středem vesmíru a Slunce se kolem ní mělo otáčet, tak tyto poznatky bral jako axiomy, které neproblematizoval. A takto postupuje valná většina vědců i dnes. Dnes je paradigma jiné, 99 procent vědců považuje za axiomy jiné představy, ať už tu, že Země se otáčí kolem Slunce, či zákon zachování energie apod., a tyto axiomy, jelikož nejsou a ani nemohou být předmětem vědeckého zkoumání (neboť takový vědec by se před kolegy samozřejmě zesměšnil), zůstávají nedotázány co do svých možností a jako problémy zůstávají ve skrytu zjevných, tj. legitimních vědeckých otázek, což jsou ty, na něž se ptát lze. Věda ve valné většině ani netouží postupovat v pokroku vpřed, neboť cíl

---

9 Pro ilustraci této myšlenky citujme Rybáka (2019: 136): „Věda je úspěšná a užitečná za tu cenu, že ‚svět‘ proměňuje ve velkou tautologii, v níž jsou jenom potud, pokud jsou vytvářena podle předmětného rozvrhu, uvnitř něhož fungují.“ Nesouhlasíme však s Rybákovým výkladem, že je možné zaujmout nepředmětný vztah k věcem, což je teze, kterou – jak se nám jeví – naznačuje. Místo toho navrhuje tezi, že předmětný vztah existuje více nebo méně vždy a úkolem člověka je tuto předmětnost harmonicky regulovat, nikoliv z ní vystupovat. Nepopíráme však metodický potenciál fenomenologické redukce pro získání náhledu, co věci do své bytnosti jsou.

má daný již předem – vylepšovat si své metodologie a poskytovat technokratické společnosti efektivnější nástroje ovládnání přírody, s cílem ještě pohodlnějšího života. Věda tak pouze prohlubuje a vylepšuje to, co už ví.

Jeden příklad za všechny: létání. Věda ví o létání jako o způsobu přemístování vzduchem z jednoho místa na Zemi na jiné místo. K tomu se vymyslely spalovací motory. Posléze se zapřáhla do práce celá letecká industrie, jejíž jediný cíl je vylepšovat spalovací motor. Tak dochází k postupnému zlepšování motorů a zvyšování výkonu. Dostavuje se tzv. úspěch. Výsledky potvrzují předem přijatou a historicky přejatou metodiku a předem přijímané a historicky přejímané paradigma. Vědce, ať už na akademiích, či přímo zapojené v leteckém průmyslu, nenapadne překročit „dané“ paradigma a popřemýšlet o jiném způsobu pohonu, než je spalovací motor. Proč? Protože do vývoje spalovacích motorů bylo investováno již mnoho a celá industrie je zvyklá na spalovací motory. Pokud by někdo přišel se skutečně novým způsobem pohonu či výroby energie, pak by se dost pravděpodobně se zlou potázal, neboť nové paradigma by smetlo ze stolu celou dosavadní industrii se všemi „inovacemi“ v hodnotě miliard dolarů. Toto se stalo Nikolovi Teslovi, když se blížil vytvoření transformátoru umožňujícímu produkci elektrické energie zdarma, a dále, když navrhl a zkonstruoval létající stroj nepodléhající zemské gravitaci, a který tudíž nepotřeboval žádný „spalovací motor“. (Lyne 2010)

Vědecký výzkum se dnes bohužel nezajímá o dobro lidí. Vědecký výzkum je příliš propletený s komerčním využitím, že nelze ani hovořit o tom, že by věda přispívala k větší efektivitě a užitečnosti. Vědecký výzkum pomáhá lidem, je užitečný, pouze v té míře, v jaké to nenarušuje komerční prodej daných artefaktů. Soudobý společensko-vědecký narativ se nás snaží přesvědčit, že technické výtvarky usnadňují život. Dávají pro to patetické příklady typu „autem se můžeme dostat, kam chceme“, „mikrovládná trouba nám ohřeje jídlo“, „nový typ léků nás zbaví xy nemocí“. Ve skutečnosti vědecko-technický výzkum pouze řeší problémy, které sám způsobil svým nešetrným zásahem do přirozených procesů, a snaží se *ex post* bezostyšně přicházet jako náš „zachránce“. Je to falešný zachránce, asi jako Hamletův strýc zachraňuje království, které prvně sám přivedl na pokraj rozpadu.

### 5. 1. 5 Filosofie

Filosofie etymologicky znamená „lásku k moudrosti“. Moudrost je však něco více než koherence naší představy se skutečností, tj. formální správnost myšlení. Moudrost představuje hlubokou, temporální znalost širších rámců, jež přesahují úzce vymezené definice vědce. Moudrost v sobě obnáší znalost i toho, co není vidět, co není jednoznačně definičně a formálně vymezené jsoucno. S takovým úzce vymezeným jsoucnem však pracuje většina vědců. Úzce vymezené je vědecký předmět proto, že to je jen určitý výsek reality, je to to, co se před vědce dává (před-mět), co *před* sebou *má*. Pokud však vědec danou věc redukuje pouze na určitou „vlastnost“, tj. měřitelnou hodnotu, pak věc redukuje na něco, co sama věc není. Nepracuje už se skutečnou věcí, ale s předmětem, který sám vytvořil.

Filosofie připomíná vědě skutečnost, že věc se nevyčerpává svou předmětností. Vědecký předmět je do značné míry konstrukt. (Husserl 1996) Co věda zkoumá, není ona plnohodnotná věc, kterou se domnívají, že zkoumají. Vědecké konstrukty jsou pouze určité výseky věci, její preparáty, vhodně „ořezané“ pro vědeckou práci. Filosofie jakožto láska k moudrosti má za úkol připomínat, že nelze studovat věci odděleně od prostředí, ze kterého pocházejí, ale vždy pouze v **souvislosti** s tímto prostředím.

Právě ignorace vědeckého bloku integrovat širší souvislosti do svého bádání a svých metod vedla v novověku k redukci Země na prostředek nejen pro svůj výzkum, ale i pro často nesmyslné potřeby lidstva. Inženýr počítá kilowatty a stabilitu objektů, ale absolutně nebere v potaz cíl a smysl veškerého svého snažení. Cíle a smysl zůstávají nedotázány a ve skrytu jeho mechanické počítačící činnosti. Vědec však nekoná za sebe, pouze plní příkazy vědecko-průmyslové mašinerie. Rozhodování nechává na jiných. Tento alibismus vědců měl a má dalekosáhlé důsledky. Vědci „pouze“ vyvíjeli jadernou reakci, samozřejmě vedeni nejušlechtilejšími záměry. Bomby na Hirošimu a Nagasaki za ně shazoval někdo jiný. Nicméně, této své zodpovědnosti se nemohou zbavit a platí to i dnes, kdy věda (podobně jako liberalismus) není objektivní a neutrální, ale poplatná korporátně-průmyslové mašinerii. Filosofie umožňuje jít před tyto „systémové požadavky“ a tázat se po širších rámcích, jež praxi předcházejí. Tím se otvírá prostor pro skutečnou inovaci a změnu paradigmatu, nikoli pouze pro kumulaci „faktů“ a konzervování života do rigidních

procesů.

## 5.2 Epistemologická jednostrannost vědy a ontologická mnohostrannost filosofie

Náboženství je jediným a zapřísáhlým nepřítelem vši pedanterie a jednostrannosti.

F. Schleiermacher (2012: 79)

V této části pojednáváme o předpokladech vědeckého zkoumání, jež však věda sama nedotazuje. Tyto předpoklady tak zůstávají skryté a tím deformují vědeckou objektivitu. Navrhují spolu s Husserlem (1996), aby věda provedla kritiku svých vlastních předpokladů a uvědomila si, co je v nich skutečně objektivní a co tam sama „subjektivně“ vložila. Úspěch vědy je založen na jednostrannosti výsledků. Tyto výsledky, kupříkladu vědecké vynálezy, se prezentují jako člověku užitečné. Tento výklad je však sporný, když se podíváme na empirickou realitu. Nezdá se, že by v 21. století ubylo nemocí a přibylo volného času. Právě naopak. Vznikají nové nemoci a volný čas je vzácnost. Za neútešný stav současné společnosti v planetárním věku nese odpovědnost především vědecký pohled na svět.

Máme-li se jako lidstvo posunout dále, musíme kriticky promyslet skryté předpoklady vědeckého pohledu na svět, do něhož jsme vrostli. Kritický pohled odkryje, že objektivita vědy je často konstruována „vůli k moci“. Tuto vůli si musíme uvědomit a zahrnout ji do svých planetárních úvah. Svět není soubor navzájem separovaných jednotek (atomů, individuí), které do sebe jen mechanicky narážejí. „Nový věk“ 21. století se vrací k holistickému konceptu provázanosti všeho se vším, známému už od starověku. Tento obrat je podporován paradoxně jedním z odvětví současné vědy – kvantovou fyzikou. (Barad 2007, Wendt 2015) Je nyní na vědeckém mainstreamu absorbovat nové vědecké paradigma, nechce-li sám zůstat nevědecký. Filosofie mu může být nápomocná. Teze o provázanosti mikrokosmu s makrokosmem je odvěká filosofická myšlenka, přítomná už u

Platóna.

### 5. 2. 1 Metafyzické základy vědy

Soudobá věda nepodává objektivní obraz reality, jak se domnívá, ale vytváří svou vlastní realitu. Co hůře, často jsou objekty vědy vytvářeny přímo v laboratořích a mimo ně tyto „vědecké objekty“ neexistují. Latour (1987) se domnívá, že objekty vědecké studie jsou sociálně konstruované a nemůže jim být přisuzována existence mimo instrumenty, které je měří, a mimo mysl, jež je interpretuje. Vědci však často dané objekty a dané zákony prezentují jako „obrazy skutečnosti“ a „neměnná pravidla“, podle nichž se řídí skutečnost. Co je to však jiného než *hybris*? Místo, aby se vědec nechal realitou oslovit a citlivě z ní čerpal a *usuzoval* z ní na své metody, tak své metody, soudy a objekty „vnucuje“ realitě. Co je pak jeho činnost jiného než *nástroj moci*?

Ale existuje ještě vyšší stupeň *hybris*. To je *hybris*, které si člověk ani není vědom. Neboť to, že někdo buduje realitu *ke svému obrazu* a aby zvyšoval *svou* moc, lze ještě pochopit. Nejvyšším stupněm *hybris* však je, pokud se vědec vzdává i své moci a vytváří vědecké objekty na *něčí* zakázku, nejčastěji na zakázku vědecko-průmyslového „systému“, aniž by si toho byl vědom. V každém případě nelze hovořit o jakékoli objektivitě. Objektivita je přírodě vnucována, není zakládána na „řeči přírody“. Samozřejmě že ve vědecké praxi nedochází k tomuto „vnucování“ takto viditelně a přímo, ale pod různými zástěrkami. Věda „naoko“ čerpá z přírody a její výsledky samozřejmě „odpovídají“ přírodním dějům. Ve skutečnosti je to jen zdánlivá koherence. Tudíž výše uvedené paradigma je platné většinou pouze „na papíře“, posiluje stávající společenské a průmyslové *status quo* či může sloužit přinejlepším jako metodické vodítko pro naše další úvahy o vztahu vědy a přírody.

Věda nevyvozuje objektivitu z nutných přírodních procesů, ale konstruuje ji sama ze svých, historicky a voluntativně přijatých metodologií. Není tomu tak vždy, abychom byli spravedliví, ale často tomu tak je, protože soudobá věda skutečně ignoruje jiné metodologie a jiné procesy, protože neodpovídají zaběhnutým (institucionálně uznávaným a financovaným) očekáváním. Tudíž jevy, jež jsou mimo mainstreamové metodologie,

bývají často a priori odmítnuty jako nehodné zkoumání. Tudiž dochází k nezájmu vědy o celé spektrum života. Život není jenom to, co lze „metodicky“ změřit a zvážit. Život překračuje empirické metodologie a nelze se pokoušet do nich život vměstnat. Věda to dělá už řadu let. Výsledkem je jednodimenzionální člověk. (Marcuse 1991) Co hůře, vědě se podařilo přesvědčit člověka – správce světa a tvůrce světů viditelných a neviditelných – (Megre 2010b, Komenský 1992), že není nic více než agregát chemických prvků (sic!), což je závěr, se kterým se nemohla často smířit filosofie ani různé duchovní směry.

Naštěstí, pomoc filosofii v „úsilí vytrhnout člověka z úpadku do toho, co je smyslové, sprosté a jednotlivé, a pozvednout jeho zrak ke hvězdám“ (Hegel 1960) přichází ze strany kvantové fyziky. Objektivita vědce se díky kvantovým experimentům ukazuje být do značné míry produkována vědcovou subjektivitou. (Trnka & Lorenzová 2017, Barad 2007, Rak & Tannenbaum 2013) Ukázalo se, že cesta k jakékoliv objektivitě vede nutně (neboli apriorně) přes subjektivitu. Tuto apriornost, jež v nás je bez našeho přičinění a jež v sobě nosíme před jakoukoliv vědeckou činností, je nutné podrobit fundamentální analýze před tím, než budeme chtít přistoupit ke konstrukci objektivitě a poznávání vnějšího světa. (Kant 2001, Husserl 1966) Do té doby nezbyvá než přiznat, že nárok vědy na objektivitu je do značné míry pouhým výrazem její víry v tuto objektivitu.

Dokud si věda nepřizná svou zaujatost, nebude moci být nikdy objektivní, ale zůstane metafyzická, protože svůj obraz skutečnosti bude prosazovat *silou* jako jediný možný výklad skutečnosti. Jak se často děje. Vyplývá z toho, že současná věda není o nic méně metafyzická než kupříkladu církev. Ta také opírá svůj obraz o pravdy přesahující „tento svět“. Podobně i věda se opírá o matematické a fyzikální rovnice, jež přesahují „tento svět“, jsou věčné a „vždy správné“. Kupříkladu  $1 + 1 = 2$  platí vždycky. Taková pravda je ovšem příliš formální. Platí „o sobě“, ale její extrapolace už nemusejí být vždy pravdivé a v živém božím světě nevystačíme s formálními pravdami. (Palouš 1992) Věda často přehlíží skutečnost, že skutečnost není pouze matematická, ale je živá, plastická a elastická. Svět se samozřejmě „skládá“ podle přání pozorovatele, vědce i praktického člověka, a pokud vnímá realitu jen kvantitativně, pak i realita se ukazuje jen skrze čísla a „koherentní síť“. Tím si vědecká praxe potvrzuje svou metodologii. Objektivita metodologií je však sporná. Je závislá na selekci dané metodologie a to je akt, jenž vědce

transcenduje, neboť většina vědců metodologie pasivně přijímá (školami, ústavy, granty), místo aby je autonomně tvořila a vynalézala. (Bacon 1974)

### 5. 2. 2 Mathesis univerzalis jako nutná, nikoli však dostatečná podmínka pro vznik a zachování světa

Žádný „proces“, „síla“, „jev“ nebo experiment nemůže existovat bez přičinění nějaké transcendentní vůle, nějakého vědomého pozorovatele. Žádný proces by neexistoval, kdyby neexistoval pozorovatel, který jej pozoruje. Toto tvrzení zní banálně, ale vědci stále nedohlédli důsledky tohoto faktu. Stále pozorují skutečnost, jako by se odvíjela nezávisle na nich a jako by běžela i tehdy, když se zrovna nedívají. Pravdou však je, že realita neexistuje nezávisle na pozorovateli. Na to poukazuje v mnoha druzích experimentů kvantová fyzika. (Wendt 2015, Barad 2007) Radikálně řečeno, vědec se svými předsudky a smýšlením, jež o zkoumané realitě má, se přímo na této realitě podílí. Pokud se bude vědec domnívat, že kočka uzavřená v krabici, kterou chce ve známém Schroedingerově experimentu zkoumat, je mrtvá, pak po otevření krabice kočka skutečně mrtvá bude. Pokud bude smýšlet pozitivně, po otevření kočka bude živá. (Wendt 2015)

Vědci, včetně spojených oborů, jako je například lékařství, žijí stále v bludném přesvědčení, že hmota funguje nezávisle na mysli. Tělo je pro lékaře „kus masa“, ne živý pacient. Neuvědomují si, že jejich smýšlení se už přímo podílí na zdravotním stavu pacienta. Co řekne lékař, pacienta často buď srazí na kolena, anebo životadárně povzbudí. Vínou za tuto nevědomost nese víra v matematickou strukturu světa. Matematické pravdy jsou neživotné a platí nezávisle na vůli.<sup>10</sup> Ale svět nemohl vzniknout pouze na základě

---

10 Hegel hovoří o tom, že matematické postupy jsou řízené vnějším ryze formálním účelem, který nerespektuje mnohotvárnost věci. Matematika získává „jisté pravdy“, ty jsou ale velmi chudé a je sporné, zda o zkoumané věci vůbec něco vypovídají. „Evidence tohoto nedostatečného poznání, na niž je matematika hrda a kterou se též pyšní před filosofií, záleží výhradně v tom, že její účel je chudý a její látka nedostatečná, a je tedy toho druhu, který musí filosofie zavrhnouti. – Její účel či pojem je *veličina*. Právě ta je nebytovým, nepojmovým vztahem. Pohyb vědění odehrává se proto na povrchu, nedotýká se věci samé, nedotýká se bytnosti ani pojmu, a proto není žádným chápáním. – Látka, o níž matematika zaručuje utěšené bohatství pravd, je prostor a jednotka. Prostor je to jsoucno, do něhož pojem zapisuje své rozdíly jako do prázdného mrtvého živlu, v němž tyto rozdíly jsou rovněž nehybné a bez života. *Skutečnost* není ničím prostorovým,



„logiky“, potřeboval nějaký účel, musel být rozvržen vědomím, někdo musel *chtít* svět stvořit, nějaká vůle musela chtít tvořit. Hmota existující sama „o sobě“, vědecký – tudíž metafyzický – konstrukt. Hmota potřebuje „duši“, jež hmotu „oživuje“. Myšlenka vždy předchází materializaci. (Bergson 2003: 92).

Člověk, který analyzuje světové procesy, musí do nich započítat sebe.<sup>11</sup> Pokud to neudělá, zbavuje se své moci ovlivňovat realitu, vyjímá své působení z těchto dějů a jeho měření jsou nepřesná. A to platí, i kdyby byla matematicky správná a „neprůstřelná“, takové jsou matematicky podpořené hypotézy často. Truistické pravdy jsou nečasové a užitečné pouze do omezené míry. A náš svět a celý vesmír nefungují pouze díky „železně“ logice matematických pravd, takový vesmír by snad ani nemohl či nechtěl vzniknout. K podobnému závěru dospěl už jeden z největších matematiků všech dob, kterého respektoval i Albert Einstein – Kurt Gödel. Konstatoval, že matematické systémy nejsou samy o sobě dostatečné pro zdůvodnění sebe sama a potřebují nějakého transcendentního arbitra. V mnohém tak navázal na Platónovu tezi o stvoření světa nějakým – nesvětským – tvůrcem, demiurgem. Tento demiurg tvoří svět podle matematických a geometrických zákonů. Svět však netrvá na základě logiky těchto zákonů, k tomu je potřeba něco více. Nadšení. (Hegel 1960: 60, Megre 2010b) U Aristotela je tímto stvořitelem „první, nehybný hybatel“.

Matematicčnost uvedl jako princip *sine qua non* pro moderní vědu Galilei (více o tom Koyré 2003, Husserl 1996). Podle Galileie vesmír může být pochopen jenom tím, kdo se naučí jazyku, jímž je vesmír zapsán. Jazykem vesmíru je pro novověk matematika se svými znaky, jako jsou trojúhelníky, kruhy a geometrické obrazce. Jakkoli je pravda, že vesmír musí být složen z matematických celků, jinak by nebyl „harmonický“ a jak na prostor pohlížíme v matematice; s takovou neskutečností, jako jsou matematické věci, se nezhazuje ani konkrétní smyslový názor, natož filosofie. V takovém neskutečném živlu pak též existuje jen neskutečná pravda, tj. ustálené mrtvé věty; u každé z nich je možno přestat; následující začíná pro sebe od začátku, aniž se první pohybovala sama od sebe k jiné větě a aniž tímto způsobem vznikala povahou věci samé nutná souvislost... neboť to, co je mrtvé, nedospívá k rozdílu bytnosti, jelikož se samo nepohybuje, nedospívá k bytnostnému protikladu či nerovnosti... k svébytnosti.“ (Hegel 1960: 75) Matematika ustavuje rovnosti, postupuje onticky, srovnává Stejně; nezahlédne však ontologickou podstatu, protikladný základ věci, Totéž.

11 „Všechno záleží na tom, pochopíme-li a vyjádříme-li pravdu ne jako *substanci*, nýbrž právě tak jako subjekt. (Hegel 1960: 60)

pravděpodobně by se „zhroutil“, podobně jako most, jehož stavba neodpovídá matematickým propočtům, tak je také pravda, že matematika nejen nestačí na pochopení, jak vesmír funguje, ale už vůbec ne na dopovězení otázky, „proč vznikl“. Matematicnost a logičnost jsou průvodní jevy a podmínky *sine qua non* jakéhokoli stvoření, ale nejsou postačujícími důvody pro tvorbu samotnou. Ke stvoření vesmíru by nemuselo vůbec nikdy dojít a všechna matematická pravidla, logické poučky a geometrické obrazce by nic neztratily ze své platnosti. Tudíž matematika k pochopení stavby světa vede, ale má funkci jen jakéhosi lešení podílejícího se na stavbě.

Apodiktická, formální správnost – zákony, podle nichž se skládá hmota – nestačí k pokračování dění. Hmota nemůže samu sebe reprodukovat, zkolabovala by uvědoměním si své vlastní absurdity (v případě, že by hmota „nahlédla“ samu sebe) (Bondy 2007), nebo by se „zasekla“. (Leibniz 1982: paragraf 64) Na koherentní sukcesivě a programové kauzalitě nelze zakládat koncepcí kosmologie a ani popis evoluce: „Organismy by samy neměly dostatečnou kauzální sílu se do nekonečna skládat a přetrvávat v pohybu bez duší–jednot, od nichž jsou neoddělitelné a které jsou zase neoddělitelné od nich.“ (Deleuze 2014: 23) Deleuze zde připomíná tradičního nositele a hybatele pro vše živé, kterým byla v tradici myšlení duše.

Jinými slovy, svět by nemohl vzniknout pouze na základě kauzality a nějakého „formálního“ důvodu. Takový svět by buď nevznikl vůbec, pro svou absurditu a nemožnost, anebo by jeho trvání v intencích „mechanické“ intence nebylo hodno žití. Svět nevznikl na základě objednávky nebo příkazu, ale musel být výronem bytostné svobody. (Schelling 2014) Ale svobody zadržené, protože kdyby se svoboda ihned realizovala, pak by nedošlo ke stvoření, jehož fundamentální vlastnost je trvání v čase. „Bytí vůbec je pouze výrazem zadržené svobody.“ (Schelling 2014: 50)

Logika a matematika jsou apodikticky jisté, ale brány samy o sobě nemohou nic stvořit. Představují pouze plán, podle kterého lze tvořit. A tvořit – ne jen odkrývat stvořené – může jenom ten, kdo *chce* tvořit. A i ten, kdo „pouze“ poznává řeč přírody, není pasivním pozorovatelem, ale jistým způsobem tvoří. Tvoří tím, že si uvědomuje jazyk stvoření a tím pomáhá stvoření dále existovat. (Komenský 1992) I myšlenka je jednání, je-li uvědomělé a intenzivní. Poznání je tvorbou, není pouhou metodologií „mimo prostor a čas“. Poznání je

jednání. Poznání není, jak si myslel novověk, čisté pozorování „z boku“, které pozorované děje nijak neovlivňuje. Tato teze byla vyvrácena jednak filosoficky, v čele s německým idealismem a kopernikánským obratem u Kanta, jednak vědecky, především prostřednictvím objevů kvantové fyziky, která jednoznačně dokázala, že jakýkoli pozorovatel nutně ovlivňuje pozorované, a neexistuje tudíž metodicky čisté pozorování, které by „pouze poznávalo“ řeč vesmíru. Poznávání řeči světa má vliv na tento svět.

Pozitivisté kladou objektivní danost do budoucnosti, tj. bude nahlédnuta, jakmile budeme mít dostatečně pozitivní metody. Dogmatici kladou objektivní danost do minulosti, kde vznikla, kde leží, a naším úkolem je ji pouze odkrýt. Oba přístupy selhávají, protože nepodržují skutečnost v celé své komplexitě; musejí tudíž zachovat jak minulost, tak ohled na budoucnost. Přítomnost musejí vidět jen takto celostně, temporálně. Přítomnost je průrva mezi minulostí a budoucností, není to bod na přímce.

Jednání neexistuje nikdy jako inertní proces, který můžeme „nezúčastněně“ pozorovat a zkoumat. Pozorovatel se na pozorované činnosti *vždy* podílí. I když se tato epistemologická činnost nemusí na činnosti reálně ihned projevit. Často to trvá nějaký čas. Nemůžeme ale vyloučit možnost, že kdo ovládne hloubku temporality, dokáže působit na skutečnost okamžitě.

Jednání není inertní proces také proto, že každé činnosti musela předcházet činnost myšlená, virtuální. I Platónův demiurg tvořil svět teprve poté, co si jej „v mysli“ promyslel. Poznání muselo předcházet jednání. Věda analyzuje, jak svět funguje. Filosofie se ptá, proč funguje. Racionální popis dění je až analýzou tohoto stvořeného, nedotýká se však myšlenek stvořitele. A cílem vědy i filosofie je jít za viditelné procesy a „dotknout se myšlenek Boha“ (Megre 2010a). Věda a filosofie nemají „usnadňovat“ život. Mají vést člověka k poznání pravého bytí. Analýzou bezduchých dějů se člověk nevytrhává z mechanické a materiální nutnosti, ale naopak v ní zůstává vsazen. Není svobodný. Opakuje pouze přejaté vzorce. Z tohoto důvodu je nutné nepopisovat pouze, jak svět funguje, ale je nutné jít před tyto faktické procesy; podívat se „za“ ně, do jejich pozadí, a toto pozadí není nikdy sukcesivní, ale je vždy bytostně temporální. Člověk pak bude mít roli právoplatného „správce světa“ a svým hlubokým vhledem bude harmonizovat světové, ale i kosmické procesy. (Komenský 1992)

### 5. 2. 3 Teorie determinismu a nahodilosti jako alibismus vědy

Věda je nesmyslná, neboť nám nedává odpověď na jedinou otázku, která je pro nás důležitá, „Co máme dělat?“, „Jak máme žít?“

Tolstoj

Vědecké metody popisují dnes pouze to, *jak* vesmír funguje. Filosofie se však táže, *proč* funguje anebo jak to, *že vůbec* funguje. A tuto otázku, a právem, považuje za stejně podstatnou jako „jak“ funguje, protože si je vědoma toho, že nestačí žít, ale je potřeba vědět, kam směřovat a pro co žít. Filosofie tudíž vědomě pracuje s účelem života, zatímco věda, bohužel, otázku po účelu vylučuje a priori ze svého bádání, s poukazem, že to do její oblasti nenáleží. Rezignuje-li věda na otázku po účelu a smyslu (a tím nemyslíme pouze větší efektivitu...), pak nebude hodna svého jména, ale redukuje se na digitální myšlení a strojové počítání. Hrozí riziko, že bude zneužita těmi, kteří se k nějakému účelu – třeba nedobrému – přihlásí a vědu zneužijí. Jak se stalo v moderní historii, kdy vědci stáli u zrodu mnoha zbraní a zříkali se zodpovědnosti, protože „oni je vyvíjeli s dobrým svědomím a k humanitárním účelům“.

Otázka účelu a smyslu vyžaduje znalost počátečních podmínek, počátku (arché) a vizi konce. Teleologie a eschatologie jsou neprávem z vědeckých otázek vytěšňovány. Věda nemůže pouze řešit procesy mezi počátkem a koncem, tedy to, „jak“ svět funguje. Byla by jako kůň, který kráčí vpřed a kouká jen na zem a tu analyzuje podle toho, jak se ta zem mění. Ovšem druhý extrém je, pokud „pokroková“ věda řeší, „co bude za miliardu“ let, aniž by viděla, že jí hoří Zem pod nohama. Tomuto riziku je vystavena i filosofie, pokud je příliš „nečasová“, hledající „věčné pravdy“ a pohrdá časovými procesy a sukcesivním děním. Je potřeba nacházet rovnováhu mezi materiálním děním probíhajícím v čase a duchovními pravdami, jež leží mimo čas. Ty pravdy nejsou jen na počátku a na konci, ale odvíjejí se v čase a čas je důležitý a i pro samu věčnost určující. (Hejdánek 2009, Bergson 2002, Megre 2010a). Věda by měla brát ohled na to, *k čemu* její výzkumy reálně pro

člověka jsou, a měla by si umět položit otázku po celkovém směřování lidstva. Filosofie by měla umět „sestoupit z oblak“ a umět vyjádřit své „věčné pravdy“ ontickými, nedokonalými a časnými metodami. Filosofie pro to musí umět formulovat adekvátní metodologie.

Věda totiž dnes vylučuje jakoukoli účelnost přírodních, potažmo měřených dějů. Hlubší smysl dění je negován s argumentací, že věci mohly vzniknout nahodile a „jen tak“, „emergentně“. Toto přesvědčení je vědeckým axiomem, který žádný vědec nesmí zproblematizovat, aniž by sám sebe nevystavil posměchu ze strany kolegů. Kdyby lékař uznal, že pacient onemocněl, protože „se ošklivě choval“ vůči jinému člověku, pak by se vystavil posměchu. **Nicméně, „primitivní“ vysvětlení mají stejnou strukturu jako vysvětlení „vědecká“, uznáme-li že chemicko-farmaceutické názvosloví lékařů je také „užitečná fikce“.** (Bergson 2007) Kausalita lékaře, proč k nemoci došlo, tj. objekt „xy“ působí na tělesné buňky způsobem „z“, je rovněž určitou „konstrukcí“. Tato konstrukce je sice podložena „fakty“, ale kdo říká, že je pravdivější než „mytické“ vysvětlení šamana?

Lékař jakožto vědec má podobnou „víru“ jako šaman ve svá vysvětlení. Věří pouze v kauzální a materiální vysvětlení všech jevů a vylučuje ta, která tato kauzální zřetězení přesahují. Dříve lidé uznávali dualitu ducha a těla, ale dnes se uznává pouze tělo. Ducha považuje věda dnes přinejlepším za básnickou fikci. Tím však ignoruje empirické výzkumy v oblasti kvantové fyziky. (Barad 2007, Trnka & Lorenzová 2017) I vědec je „duch“, neboli kvantově řečeno, „vědomý pozorovatel“ a vědomí předchází hmotu. Vědomí způsobuje „kolaps vlnové funkce“ a formování hmoty, hmota se sama formuje.

Vědec lékař by tudíž měl vzít smrtelně vážně „faktor vědomí“ i jevy s tím spojené, jako jsou sugesce a placebo. Mysl primárně určuje zdraví těla, ne naopak. Vědec vylučuje metafyzické vysvětlení. Nevidí však svou vlastní metafyziku ve svých materiálních vysvětleních. Hmota sama nepíše tyto řádky, ale duch. Hmota je pouze nástroj. Vědec sám se stává nevědeckým, pokud chce tvrdit, že tento text píše „prsty“ t'ukající po klávesnici a ne nějaká vědomá mysl. Vždyť tím by se sám vystavil posměchu. Věda skrze svůj „monopol na pravdu“ hypnotizuje celou společnost a snaží se nás přesvědčit, že nejsme nic více než „shluk buněk“. Není však takové vysvětlení samo velmi primitivní? **Vysvětlení zdravého rozumu bývají často blíže skutečnosti a „blíže pravdě“ než kauzality**

## **předkládané vědou. (Bergson 2007)**

Věda se často udržuje v tomto alibi a nevidí svou chybu. Praktická účinnost přesvědčuje vědce, že „mají pravdu“. Nevidí však, že tuto „efektivitu“ si sami v rovnicích či v laboratoři předpřipravili a živou skutečnost si vzali jako rukojmí. Domnělá efektivita a správnost výsledků je možná tím, že skutečnost si předtím zúžili a vyseletovali pouze tu její část, která odpovídá „metodologii“. Věda sama je tudíž metafyzická. Je metafyzická nejvíce tehdy, když se domnívá, že je nejvíce empirická. Věda na každém přírodním jevu provádí vivisekci a takto preparuje svůj „objekt vědeckého zkoumání“. Tento objekt vědci považují za „živou“ skutečnost; vědecké objekty propojují s jinými vědou uznanými jevy a spojují je dohromady, čímž vytvářejí „kauzalitu přírodního dění“. Vypreparované „objekty vědeckého zkoumání“ přikládají k sobě v místech styku a domnívají se, že před sebou mají „obraz skutečnosti“. Ve skutečnost vidí spíše „Golema“, jehož vlastní vůlí vytvářejí. V konečném důsledku ani nevidí, že provádějí vivisekci sami na sobě, tím že se zbavují svého vkladu v realitě ve prospěch uměle vytvořených „jevů“. „Kucháme“ přírodu a nevidíme, že „vykucháváme“ sami sebe, svá těla a své duše, jež trpí tímto obludným vývojem, jemuž věda dává jméno „pokrok“.

Pokud je věda konfrontována s procesy, jež opravdu nemůže explikovat, tak si alibisticky vypomáhá instancí „nahodilosti“. Když vědec nedokáže něco vysvětlit, proč vznikl vesmír a proč se děje to nebo ono, pak řekne, že za tím stojí náhoda. Nicméně to je alibismus. Ve vesmíru se nic neděje bez důvodu. (Leibniz 1982) Náhoda neexistuje a dokazuje to v současné době sama věda. Šance, že svět mohl vzniknout „z ničeho“, je prakticky nulová. Věda však operuje s nahodilostí „na každém kroku“. I Darwinova „teorie evoluce“ zaměňuje příčinu za účinek a nelogicky tvrdí, že „člověk se vyvinul z opice“. Nahodilost „přirozeného výběru“ je nelogická koncepce. Její absurdita se ukáže, když ji konfrontujeme s jejími vlastními důsledky. Materiální koncepce tvrdí, že dění je nahodilé a deterministické zároveň, tím její propagátoři jen dokazují, že „nevědí“. Nechávají si „otevřená vrátka“ pro každou příležitost, kdyby je oponenti chtěli tahat za nějaký argument, tak alibisticky tvrdí, že všechny možnosti jsou správné. V samotné tezi determinismu se musí skrývat určitý finalismus (účelnost). Jinak je deterministická teorie kontradiktorická a nelogická. (Bergson 2007, Bergson 2006)

Domníváme se proto, že „teorie náhody“ a přírodního deteminismu je přežitek, který bude muset věda opustit a nahradit jej nějakým „plastičtějším“ paradigmatem, který zahrne i záměry vědců samotných. Nevyhne se tím přijetí odpovědnosti za tento vývoj. Sama věda bude totiž brána jako součást reality. Bude muset operovat s účelem svého konání, nechce-li dělat jen výpočty pro výpočty.

#### 5. 2. 4 Reflexe vědy na své vlastní počátky

Esse est percipi<sup>12</sup>

G.

Berkeley

Ukázali jsme, že vědec nestojí mimo realitu, ale je její součástí. Je-li to pravda, pak taková situace musela platit vždy, i „na počátku světa“. Jako vědci i filosofové tudíž svou současnou činností napodobujeme „akt stvoření“. Abychom mohli být skutečně efektivní a užiteční ve všestranném rozvoji

člověka a lidstva, je nutné budoucnost vztáhnout k minulosti. Smysl budoucna musel být, logicky vzato, přítomen už v počátcích. Proto je nutné znát počáteční podmínky a věda se musí soustředit na tyto podmínky. Fyzika také zkoumá „velký třesk“ a zaměřuje se na podmínky, jaké tehdy byly, aby mohla lépe poznat současnost. Snažili jsme se prokázat, že hmota sama sebe stvořit nemohla. Dokazuje to v každém experimentu kvantová fyzika. Vědomí předchází hmotu. Tudíž počátek nemohl být kauzální. (Schelling 2014) Rovněž Hogenová (2015) říká, že kauzalita zná jen epistemologický začátek, nikoli ontologický počátek. A dění se neděje na základě poznání „suché“ metodologie, ale díky tvůrčímu nadšení, jež je ontologické.

Znalost počátečních podmínek je rovněž kybernetický pojem a kybernetika je odvětví

---

12 „Být znamená být vnímán.“

vědy, jež získává v současné době kosmologické a teologické konotace. Kybernetický prostor dokonce někteří autoři ztotožňují s teologickým prostorem. (Martínková 2007) Odvysvětlit vznik vesmíru odkazem na „náhodu“ je diletantismus. Jestli myslitelé chápou svět jakožto dění, způsobené metodologickou kauzalitou či náhodnou fluktuací, pak se podle soudobé kvantové teorie mylí. „Na počátku“ muselo být nějaké „vědomí“, jinak by hmota, jak je dokázáno ze současných kvantových experimentů, nemohla získat konkrétní tvar a zůstala by ve stavu možnosti či chaosu. Bez zásahu pozorovatele by nedošlo ke kolapsu vlnové funkce. Na počátku tedy musela být dána „myslící síla“, jež svou silou a „vůlí“ virtuálně promyslela všechny tvary a v jednom stvořitelenském aktu (velký třesk) je materializovala.

Svět, ve kterém žijeme, se neřídí pouze inertními anonymními přírodními zákony, ale hraje v něm roli i naše smýšlení a naše vůle. Dění nelze vysvětlit mechanicky jako „rozněcování a zhasínání ohně“ (Herakleitos) ani jako mechanický pohyb atomů (Démokritos). Atomy jsou pouze nástrojem ke tvoření pro nějakého vědomého pozorovatele. Berkeley (1995) dokazoval už v 17. století, že bytí nemůže existovat bez toho, aniž by jej někdo pozoroval. I Newton chápal svůj absolutní prostor jako existující díky nazírání „Boží přítomnosti“. Bůh vnímá svět, je v něm přítomen, jako „boží smysl“ či „čidlo“ – *sensorium Dei*.<sup>13</sup>

Nietzscheho princip „věčného návratu téhož“ rezignuje na jakoukoli účelnost dění a přidává se, z jiné strany, k mechanickým výkladům lidského a kosmického dění. Nietzsche odmítá jakoukoli účelnost a vyšší smysl dění. (Nietzsche 2003) Pokud lidé uvěří v jeho nihilismus, pak skutečně transcendenci ze svých životů vyloučí a mohou vytvořit mechanickou společnost zbavenou jakéhokoli posvátna, kde bude vládnout *das Gestell* a *die Machenschaft*. (Rorty 1996) Ani Nietzscheho „vůle k moci“ však není ontologickou konstantou, ale partikulárním výkladem dění. Realizaci „vůle k moci“ představuje současná společnost, kde vládou pravidla „urvi, co můžeš“, „člověk člověku vlkem“. Nihilismus věří v nahodilost všeho dění. Tato nahodilost však není výsledkem ontologického základu, ale výsledkem víry v nahodilost samou. Prání je i zde otcem myšlenky. Předpokládáme, že svět propadlý nihilismu nechceme, a opatrně doufám, že ani

---

13 Brian P. Copenhaver: *Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors. Annals of Science*, 1980, s. 489–548.



vědci si takový nepřejí. Proto je nutné si přát jiný svět, který zahrne ideály, jako jsou krása, pravda, láska a spravedlnost. I kdyby se tato slova zdála někomu jako pouhé fikce, jsou to „fikce“, které se dříve nebo později vpiší do reality. Svět neexistuje „o sobě“. Svět je výsledkem mnoha trajektorií subjektivních přání a jimi se konstituuje „posléze“ jako objektivní.

### 5.3 Společná východiska vědy a filosofie

Věčné lidstvo se neúnavně zaměstnává tím, že tvoří sebe sama a v pomíjivých jevech konečného života nabývá těch nejrozmanitějších znázornění.

F. Schleiermacher (2012: 91)

Věda a filosofie mluví jiným jazykem, pocházejí však v západním myšlení ze stejného kořene. Tím společným kořenem je LOGOS, řecky „rozum, řeč, hovor“. Věda a filosofie spolu takto vyrůstaly z jednoho kořene. Vývoj je však oddělil a nechal jít vlastními cestami. Až se zdálo, že to jsou dva úplně odlišní a neslučitelní „sourozenci“. Ale vědecké poznatky 20. a 21. století se stále více vracejí k filosofickým počátkům. Věda integruje filosofické kosmologie do svých paradigmat. I teologické otázky se vznášejí ve vědeckých diskuzích. Viz např. kosmologie velkého třesku a určování aktéra – vědomého pozorovatele –, který musel být přítomen při tom, jinak by k žádnému „třesku“ nemohlo dojít.

Ukazujeme poznatky spojující vědu a filosofii na tomto pozadí. Klíčovým poznatkem je, že věda ani filosofie nemohou stát vedle sebe, ale musejí se vzájemně akceptovat. Věda a filosofie si tak mohou vzpomenout na své společné počátky. Vzájemná akceptace vytváří podmínky pro vzájemnou inspiraci a posléze i pro společnou tvorbu. Tato tvorba nebude ani ryze vědecká, ani ryze filosofická. Dojde k pronikání vědecké metodologie do filosofického ducha a k pronikání filosofického ducha do vědecké metodologie. Subjekt přestane svět vnímat jako objekt, ale uvidí v objektu sebe. Tím nahlédne svou moc nad tvorbou světa, neboť svět přestane být inertní matematickou mřížkou, ve které se subjekt anonymně pohybuje. Subjekt tvoří tuto mřížku a svou aktivitou se na ní přímo podílí. V

příspěvku zdůvodňujeme toto holistické a propojené paradigma a ukazujeme, že už je praxí.

### 5. 3. 1 Provázanost subjektu a objektu a vědomí jako počátek dění

Věda *usiluje* o objektivitu, zaštiťuje se objektivitou a ráda se vymezuje vůči tomu, co je „neobjektivní“; považuje to a priori za nevědecké. Ve společenském diskurzu se etablovalo chápání, že vědecké je objektivní a nevědecké je subjektivní. V úsilí o vědeckost se tedy vědecká metodologie snažila eliminovat to subjektivní, a to od svých počátků, protože subjektivní bylo chápáno jako nahodilé, nepřesné, podléhající změně a závislé na *pocitu* subjektu. Což vyjadřuje i etymologický význam slova subjekt, který je odvozen od *subiectum* – podřizující se, podléhající něčemu. Ve své snaze o eliminaci všeho subjektivního však věda „vylila s vaničkou i dítě“. Vědecká potřeba čisté objektivity se ukázala jako iluzorní, protože vědec sice vytváří objektivní rovnice a objektivní obraz reality, ale zapomíná na toho, kdo tyto rovnice dělá, tedy na sebe. A vědec je přece také *někdo*, nějaký... subjekt.

Vědci rádi proklamují své rovnice a své výsledky jako „nezaujatá fakta“, která jsou apodikticky nutná na základě zcela „neprůstředných“ metod. Kdo však vidí vše jen v rovnicích, nevidí sebe. Rovnice „se“ přece samy nepíšou a výzkumy „se“ samy nedělají. Vzájemně „se“ se přesně ukazuje onen alibismus vědců, potažmo metafyziky moderního člověka, který je typický pro moderní víru v „objektivní procesy“. Tomuto domněle „objektivnímu“ dění člověk zhoubně propůjčuje svou vlastní moc, kterou na tyto procesy přirozeně má, ale nevidí je. „Moderní“ člověk se zříká odpovědnosti a naivně věří v „objektivitu“, čímž se však stává slepým a nedůstojným své vlastní pozice jako světotvorného činitele. Žádné výpočty ani výzkumy „se“ nedějí samy od sebe, ale zcela jednoznačně za nimi stojí jednotliví lidé, jednotlivé subjekty, mluvčí atd. Těchto lidí v pozadí – i nás samých – bychom se měli dotazovat na své smýšlení a záměry, neboť nesou/neseme velkou odpovědnost pro celou společnost.

Trvalo nějakou dobu – a dosud se to v praxi vědy jako projekci reality plně neuznalo -, než se prosadilo přesvědčení, že ani vědec nemůže vystoupit z reality a pozorovat ji nezáučástněně „z boku“ jako tzv. nezáučástněněný pozorovatel. I vědec je součástí reality, kterou zkoumá. Vědec se svými přesvědčeními a metodami, které používá, anticipuje nejen výsledky, kterých posléze „objektivně“ dosahuje, ale anticipuje, formuje a projektuje i celkový výraz reality samé. Tato kolosální myšlenka není dodnes plně vytěžena, ač ji podporuje mnoho jak filosofických, logických, tak i vědeckých důkazů. Vědec pojímá svůj výzkum, ať už teoretický, nebo praktický, jako na sobě nezávislý. Nevidí však, zkoumá svůj stín a je jím natolik fascinován, že si nikdy nevšimne, že zkoumá do značné míry pouze svůj stín. Je jakoby hypnotizován „daty“ a procesuje je tím nejtriviálnějším způsobem. „Outputy“ výzkumu považuje za „objektivní“. A objektivní jsou, ovšem pouze vzhledem k předem přijatým metodám. Takový vědec však musí vyjít ze své „jeskyně“ a nahlédnout na to, že skutečnost je do značné míry jeho produktem.

Skutečnost však není jen produktem vědce, ale skutečnost je v určité míře produktem i každého filosofa a každého člověka. Objektivita neexistuje bez přispění zkušenosti a pozorovatele (Kant 2001, Trnka & Lorenzová 2017), jak se stále domnívá současný vědecký mainstream. Kolosální myšlenka je to také proto, že odpovídá v mnohém tomu, co Kant označil jako „kopernikánský obrát“. Před Kantem převládalo přesvědčení, že svět je prostě dán a skrze naše smysly se odráží do naší mysli. *Res extensa*<sup>14</sup> se odráží, doslova prosakuje, do *res cogitans*. Kant, podnícen myšlenkami Davida Huma, směr působení obrátil a řekl, že *res extensa* je do značné míry strukturována tím, co už je obsaženo v subjektivitě samé, v *res cogitans*.

Když jsme řekli, že skutečnost je do značné míry produktem vědce, měli jsme na mysli toto obrácení perspektivy, o kterém věděl už Kant, Leibniz, německý idealismus a ve vědě kupříkladu kvantová fyzika. Obtíž samozřejmě spočívá v onom sousloví „do značné míry“; otázkou zůstává, kde vést onu demarkační linii mezi tím, co do světa vkládáme, a tím, co už ve světě je (nezávisle na nás, na naší zkušenosti). Kantova „věc o sobě“ musí existovat nutně, jako „ideál“ či „univerzálie“, z níž čerpají všechny „jednotliviny“. Vidíme z empirické zkušenosti, že si lidé rozumějí, že nepotřebují ukazovat na konkrétní stůl, který

---

14 Sféra vnější, prostoročasové reality pro Descarta.

před sebou vidí, když hovoří „o stole“, ale vystačí si velmi dobře se slovem a s pojmem „stůl“. Tento pojem je „věc o sobě“, neexistující nikde empiricky, přesto existuje nutně a univerzálně, jako „ideál“ jednotící všechny „stoly“. Na druhou stranu můžeme říct, že *věc o sobě* existuje skutečně „o sobě“, bez toho, aby existovala *pro* někoho? Spíše ne. I „věc o sobě“ pravděpodobně existuje především ve vztahu k „věci pro sebe“ neboli ve vztahu k nějakému vědomí, které se k dané „věci o sobě“ vztahuje. „Věc o sobě“ koreluje s „věcí pro sebe“. Univerzálie má smysl pouze jako korelát jednotliviny a vice versa!

### 5. 3. 2 Demarkační linie mezi subjektivitou a objektivitou není nepropustná

Zbavte se falešného ostychu před touto dobou, která vás neurčuje, ale naopak vy určujete a utváříte ji!

F. Schleiermacher

Subjekt existuje ontologicky, skutečně, ale objekt rovněž existuje ontologicky, skutečně. Přesto hranice mezi subjektem a objektem není nepropustná a subjekt může „vstupovat“ do objektu a měnit jeho vlastnosti. A samozřejmě objekt může vstupovat do subjektu a rovněž měnit jeho vlastnosti. Toto pojetí je aporické, ale je pravdivé, protože skutečnost je paradoxní a trvá díky „jednotě protikladů“. (Schelling 2014)

Při souzení, co je od subjektu a co od objektu, se dostáváme vždy „na tenký led“. Valná většina nás samých nejsme „my sami“, ale „objektivní vnějšek“, jenž jsme bez našeho souhlasu do sebe přijali. Kupříkladu zvyky, tradice, světonázor. Na druhou stranu za tím vším „nánosem“ se musí skrývat svébytné „já“, které svou pasivitou umožňuje přijímání. (Schelling 2014) Tato pasivita se ukazuje být určitou schopností, tudíž aktivitou. Jsme aktivní, protože jsme předtím uměli být pasivní a přijímat. Teprve posléze můžeme tvořit, poté, co jsme předtím něco do sebe přijali. (Bergson 2007) Bytost, která by tvořila bez předchozího nabytí něčeho, co jí předchází, by byla absolutní bytost. Taková bytost by však nemohla tvořit, protože by byla dokonalá „o sobě“. Jen bytost nedokonalá, schopná pasivity, může autenticky tvořit.

Kdo tvrdí, že objekty existují „o sobě“, beze vztahu k subjektu, tak taková filosofie

může vést – a v historii vedla – k dogmatismu či pozitivismu. Jednoduše se uvěří, že věci existují nezávisle na subjektu, nezávisle na subjektu. Člověk-subjekt se tím však fatálně vzdává své právoplatné tvůrčí iniciativy. Tuto iniciativu přenechává anonymním procesům (transcendentní Bůh, různé ideologie atd.), o nichž se bude domnívat, že existují „o sobě“, že jsou „dané“. Takové myšlení se pak vyznačuje vírou v determinismus a není před ní uchráněna ani věda (Leibniz, Newton, Laplace, Einstein, kvantová mechanika), ani filosofie (Descartes, Melabranche, Julien Offray de la Mettrie, Nietzsche). Na druhou stranu, tyto přístupy jsou chvályhodné v tom, že vůbec uznávají transcendentní instanci, jež může hrát člověku roli ideálu. Dualismus transcendentní instance (zásvětí) a imanentního dění (svět) se však nesmí vytratit. Novověk však opustil i Descartův dualismus a transcendenci vytlačoval stále mimo dosah člověka. V pozitivismu toto dění vyvrcholilo. **Věda je dnes ryze materialistická, uznává pouze jednu imanentní substanci – hmotu. Věda zapoměla na původní dualismus ducha a hmoty a nastolila suverénní materialistický monismus. (Jonas 2000, Hejdánek 2009: 83)**

Transcendentní instance se nesmí pochopit příliš dogmaticky, tj. jako by existovala naprosto nezávisle na člověku. Kant (2001), Berkeley (1995), Barad (2007) ukazují, že „nečasové instance“ neexistují netečně a inertně, a že tudíž mají vztah ke zkušenosti a k časovému pozorování. Tento vztah k transcendentnu nemůže být nikdy neosobní, ne antropocentrický, ale vždy je vztažen k člověku. (Poláková 1995) Zkušenost světa je zkušeností člověka. (Hegel 1960) Zkušenosti objektivní a subjektivní jsou provázány tak, že jedna má vliv na druhou a naopak. Člověk se svou myslí a svou vůlí podílí na „osudu“ transcendentní substance. (Megre 2010c)

Člověk není jen hmotný objekt podléhající času. Člověk je rovněž bytostí, která koření v nečasové, transcendentní a věčné temporalitě. Skrze tuto svou temporální složku, duši, se může napojit na počátek. Temporalita předchází sukcesivitu. Nečasový počátek musel předcházet časovému začátku. Člověk se musí obracet k tomuto počátku, má-li být

člověkem, a ne kolečkem v soukolí a nástrojem cizí vůle. (Husserl 1996, Kozák 2018) Člověk má schopnost usebrat „božský počátek“, a pokud jej uvědoměle uchopí, může „počátkovat“ nově, a pokud se tomu počátku čistotou úmyslů vyrovná, může „vylepšovat stvoření“. (Kusánský In: Patočka & Floss: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního*

*filosofa, matematika a politika*, 2001, Komenský 1992) Člověk nemusí jen bezmyšlenkovitě opakovat to, co mu vnutila často zfalšovaná tradiční historie. Formalizované postupy tradice jsou často mrtvá litera. „Náboženství nemá ten, kdo věří ve svaté písmo (*tj. tradici, pozn. autora*), nýbrž ten, kdo žádné nepotřebuje a sám by mohl klidně nějaké vytvořit... Ukázal jsem vám, co to vlastně náboženství je. Našli jste v tom snad něco, co by nebylo hodno nejvyššího lidského vzdělání? Neměli byste podle věčných duchovních zákonů tím úzkostněji toužit po Universu a snažit se vlastním úsilím dospět ke sjednocení s ním, čím více jste v něm oddělení a izolováni svými příliš vyhraněným vzděláním a vytríbenou individualitou? Nehlásila se tato svatá touha často jako nějaký neznámý pocit? Zapřísahám vás, uvědomte si přece své nejniternější založení a následujte je. Zbavte se falešného ostychu před touto dobou, která vás neurčuje, ale naopak vy určujete a utváříte ji! Navraťte se k tomu, co je vám – právě vám – tak blízké, od čeho jste se násilím odtrhli a tak neomylně zničili tu nejkrásnější část své existence.“ (Schleiermacher 2012: 104)

#### **5.4 Člověk mezi temporalitou a sukcesivitou**

Je jen jediná situace, kdy se nedá nic dělat; a to tehdy, když si lidé řeknou, že se nedá nic dělat; protože nikdo to neudělá za ně.

E. Bondy 2017: 65

Člověk je bytost dvou světů. Žije v čase, ale má své počátky ve věčnosti. Svět se odvíjí v čase, ale základ světa je mimo čas. (Platón, Goedel, východní nauky, Capra). Je „malý zázrak“, že čas a věčnost existují zároveň; že temporalita ko-existuje zároveň se sukcesivitou. (Hogenová 2015) Mnoho myslitelů nahlédlo, že časová skutečnost nemůže existovat bez „zakládající“ a nečasové skutečnosti. (Demokritos, Platón, Plotin, Bergson, Husserl) Bylo by však chybou považovat tuto nečasovou skutečnost za „pravý svět“. Nicméně věda a i filosofie tento transcendentní „svět idejí“ často považovaly za jediný skutečný a „svět zdání“ považovaly za iluzorní. Lévinas tomu říká metafyzický alibismus, jímž se „živila“ západní metafyzika. (Lévinas 1997). Toto pojetí nazvěme

substancialismus, protože předpokládá nějakou „mimosvětskou“ substanci. Vůči této substanci poměřuje nedokonalý a v čase existující „tento svět“. Druhým přístupem je relacionismus. Tento přístup zavrhuje existenci jakékoli substance a za jediné vodítko poznání považuje časové, empirické a relační jevy.

#### **5. 4. 1 Substancialismus vs. relacionismus**

Věda i filosofie bývají v pokušení odchylovat se od oné ideální demarkační linie mezi subjektem a objektem buď ve prospěch ideální, subjektivní substance (substancialismus), anebo ve prospěch objektivních vztahů (relacionismus). Substancialismus klade jako „pravý svět“ nějaký základ, ať už materiální, nebo duchovní. Relacionismus tvrdí, že žádný transcendentní základ neexistuje, že existují pouze imanentní relace. Proto máme často chápání, že transcendence stojí proti imanenci, temporalita proti sukcesivitě. Na jedné straně stojí dogmatismus, na druhé konstruktivismus. Dogmatismus tvrdí, že „základ“ byl již v minulosti dán a je potřeba se k němu vracet. Konstruktivismus tvrdí, že „základ světa“ není dán a lze jej, přinejlepším, teprve vytvořit. Konstruktivismus tvrdí, že „základ“ je metafyzická iluze, že existují jen empirické či silové vztahy a že „vše je možné“.

Relacionismus odpovídá postmodernímu chápání světa. Pro postmodernu je „možné cokoliv“. Postmoderna nevěří ve svět ideálních vzorů, podle kterých se má řídit světská činnost. Tomuto pokušení propadá i věda. Soudobé vědecké paradigma neuznává přirozenou skutečnost, devaluje ji, a místo toho produkuje stále nové „popisy“ a „koncepty“ a „výklady“. Tak se poznání redukuje na popis a popisy popisů atd. I určitý proud kvantové fyziky dnes, zdá se, degraduje materiální skutečnost na emergentní (nahodilý) jev a upírá jí jakoukoli autonomní, „základovou“ a estetickou hodnotu (Rak & Tannenbaum 2013). Člověk nemá v jejím výkladu podstatu. Člověk je přinejlepším procesuální vědomí, v horším případě „emergence“ či „fluktuace“. Přirozený svět se je ponižován na statut pouhého „kolapsu vlnové funkce“.

Substancialismus pracuje vědomě s představou účelu. Jelikož svět má podstatu, pak existuje i smysluplné a účelné směřování. Nesmí však rezignovat na časové a světské ve

jménu tohoto „ideálního“ světa. Musí mít na paměti, že k nečasovému (substanciálnímu) se můžeme dostat pouze skrze časové (relacionistické). Nesmí brát „tento svět“ jako rukojmí pro „onen svět“, nesmí nadužívat účelnost, tj. že „účel světí prostředky“. Moderní a postmoderní relacionismus vznikl jako reakce na substancialismus, jako reakce na nadužívání argumentace ve prospěch „onoho světa“ a hledání smyslu světa „mimo“ tento svět. Směřuje však k druhému extrému, k rezignaci na jakoukoli transcendenci, mimosvětскost a účelnost a považuje za platné pouze aktuálně se jevící jsoucna. Veškerý smysl života je pro soudobé empirické paradigma redukován na vztahy mezi jednotlivými jevy. Vliv apriorní je většinou vyloučen, protože se pracuje pouze s tím, co se empiricky „dává“.

Substancialismus a relacionismus představují dvě strategie, jak přistupovat k realitě. Substancialismus předpokládá, že věda nebo filosofie mohou zprostředkovat pravdivý obraz skutečnosti či odkrýt skutečnost „o sobě“. Tato strategie je vhodná, ale nesmí se přehnat, tj. materiální a časoprostorový svět se nesmí prohlásit za nereálný (defektní, nedostatečný, iluzivní). Relacionistická strategie je také přínosná, protože klade důraz na autonomní, časovou (ontickou, sukcesivní) tvorbu, ale nesmí tento moment přehnat, tj. prohlásit, že žádný „základ“, žádný „přirozený svět“ neexistuje. Tím by rezignovala na normotvorné ideje, jež mohou sloužit jako vodítka pro časová a mravní jednání „v tomto světě“.

Člověk skutečně je konstruktivní a ontotvorné vědomí, jež má moc přetvářovat materiální realitu a je zodpovědné za „kolaps vlnové funkce“. Ale není vhodné nadužívat technický slovník a rezignovat na přirozené – názorné – vidění pozemského světa se svou estetickou hodnotou. Na druhou stranu jsme proti tomu, aby se zdůrazňoval dogmatismus esencialistů (substancialistů), kteří budou trvat na předurčení člověka, aniž by uznali schopnost člověka onticky, a možná i ontologicky, přetvářet své prostředí a vytvářet zcela nové, Bohu-podobné<sup>15</sup> kvality.

Konstruktivista (kupříkladu Kant) zdůrazňuje, že lidská subjektivní výbava spolutvoří svět. Tato teze je správná, ale pokud se uchopí povrchně a jednostranně, otevře dveře

15 Tato teze samozřejmě platí hypoteticky a teoreticky a v případě, že by člověk dokázal nejprve očistit svou mysl a svá jednání a dokázal se ve své dokonalosti vyrovnat dokonalosti počátku. Tato teze je plně v souladu s vědou (Big bang theory) a s katolickou církví, která uznala myšlení Teilharda de Chardina jako legitimní.



liberálnímu konstruktivismu, chtějícímu budovat skutečnost „na zelené louce“ bez vztahu k nějakému hlubšímu základu, bez vztahu k nějaké hlubší a nás zakládající minulosti. Člověk se pak pochopí jako *tabula rasa*, jež nemá kořeny a již bude možné libovolně konstruovat. Pozitivní na konstruktivismu je, že hledá prostředky člověka v člověku, nikoli v nějakých „bozích“ nebo jiných transcendentních sférách. Substancialista je přesvědčen, že čas „nehraje roli“, protože „vše je jedno (substance)“. Konstruktivista uznává význam jednotlivého, diskontinuálního okamžiku (okamžik je diskontinuita, protože je zastavením – *ex definitione* – kontinuity) a posloupnosti jednotlivých okamžiků (sukcesivita), byť za tu cenu, že dočasně upozadí kontinuitu plynutí a význam minulosti (temporality), ze které daný okamžik plyne a ze které se rodí.

Soudobá věda je relacionistická a rezignuje na elementární účelnost a smysluplnost přírodního i lidského dění. Veškeré dění je pro ni pouze „hrou sil“; rezignuje na poskytování důstojného obrazu světa, ve kterém můžeme smysluplně s nějakým cílem žít. (Smolin 2015) Spolu s tím věda rezignuje na jakýkoli vyšší cíl; nevidí věci v celku, ale jen jako parciální a nahodilé síly. Kupříkladu kvantová teorie v podání Nielse Bohra považuje vědu za způsob, jak vytvořit slovník, kterým budeme moci kumulovat informace o přírodním dění. Věda podle Bohra podává jen obraz skutečnosti, nepopisuje přírodu, ale dává pouze pragmatická pravidla pro manipulaci s objekty ve světě a poskytuje slovník, díky kterému můžeme o přírodních dějích pojednávat. (In: Smolin 2015: 88) Taková strategie ale „visí ve vzduchu“, neboť rezignuje na původ člověka a jeho předurčení. Nemůže být lidem užitečná. Teorie a její koherence mohou obhájit i největší zlo, jak dokazuje Hannah Arendtová na fenoménu Adolfa Eichmanna. Teorie potřebují získat „živý základ“, jenž je obohatí o životadárný smysl. Proto je potřeba nechat teorie kořenit v „přirozeném světě“, ne je konstruovat „ve vzduchu“.

Bilban (2013) spojuje kvantovou fyziku v Kodaňské interpretaci (Niels Bohr) s Husserlovou fenomenologií. Aby Husserl uchránil „věci o sobě“ a skutečnou přírodu od utilitárních, voluntativních a ideologických zásahů člověka, prohlásí materiální skutečnost za pouhý „jev“, což nemá daleko k tomu říct, že je to „iluze“. (Husserl 1996) Motivace Husserla a Bohra jsou chvályhodné, neboť „uzávorkováním“ světských jsovcen umožňují získat metodický odstup a prostor pro jejich znovupromyšlení ve svobodné reflexi. Na

druhou stranu vzniká riziko, že získáme odstup od věcí za cenu zneplatnění jejich reálné existence. Husserl sice získá apodiktickou jistotu ve vědomí, ale ztratí duchovní a materiální kontakt s žitým světem. Navrhujeme proto se po „uzávorkování“ žitého světa do tohoto světa opět vrátit a závorky odstranit. Náhled, který jsme získali v epoché, se neztratí, ale naopak povede i naše světská jednání novým směrem. Po dekonstrukci musí následovat rekonstrukce.

#### 5. 4. 2 Prostupování vědy a filosofie

V současné planetární době se začínají eliminovat ostré hranice mezi vědními obory, jež striktně zavedl novověk, aby mohl vědění udržet „v úzkých mezích“ a zabránit lidem poznat „plnou pravdu“. Kvantová fyzika zavádí do svého slovníku pojmy z biologie jako vůně a barva. Biologie začíná prostupovat fyzikou. Fyzika, jako nauka o inertních věcech, přestává mít opodstatnění. Biocentrismus je nový směr, který ukazuje, že vše „fyzikální“ musí být „živé“. (Lanza & Berman 2016) Ve filosofii se prosazuje staronová myšlenka panpsychismu. Oba směry jsou prodloužením výsledků, k nimž dospěla kvantová fyzika, o nerozlučitelném provázání pozorovatele a pozorovaného. Odtud byl jen krůček k náhledu, že pozorovatel musí být vždy „živý“ pozorovatel. Protože by bylo absurdní, kdyby se pozorovatel považoval za neživého. Tudíž *živé* (viz koncept Gaia v soudobém antropocénním diskurzu) hraje fundamentální roli v současných vědeckých přístupech. Ostatně, i Descartovo *Cogito* nemůže být neosobní pozorovatel, ale „někdo“, nějaké „živoucí vědomí“, nějaký „mluvčí“.

Rovněž hranice mezi vědou, filosofií a teologií se začínají prostupovat. Vědecké paradigma ve 21. století stále více používá zdánlivě překonaný slovník kosmologie a teologie. Když vědci objevili částici „Higgsův boson“, tak se mu od té doby říká „božská částice“. Probíhají živé diskuze o evoluci (kosmologie, teleologie) vesmíru a jeho eventuálním konci (eschatologie). Hovoří se o cyklických vesmírech, kdy jeden vesmír zaniká a rodí se nový. Což není nepodobné Herakleitovi (svět jako rozněcující se a zhasínající Oheň) a Nietzschemu („věčný návrat téhož“). Dále, „velký třesk“ nepředstavuje nic jiného než biblický obraz zrození světa. Tudíž biblický a teologický slovník nutně prosakuje do fyzikálního popisu až do té míry, že se bez nich dnes nemůže obejít. Otázka

vzniku světa je vůbec fundamentální i ve filosofii.

Prostupování vědeckého a filosofického diskurzu bude pokračovat i v budoucnosti. Jsme přesvědčeni, že věda a filosofie mohou kráčet „ruku v ruce“. Vyžaduje to „spojení protikladů“; tj. schopnost zachovat jak transcendentní základ člověka (duši), tak uznat autonomnost imanentní tvorby v čase. Jedině tehdy může člověk být skutečně člověkem, kdy dokáže „sladit protiklady“, nikoli jen preferovat jeden z nich, ať už ten transcendentní (nekonečný), nebo ten imanentní (konečný). Filosofie může vyjít vědě vstříc tím, že sestoupí z „výšin“ do nedokonalého světa dění a podá vědě důkazy o existenci duše a duchovního (transcendentálního, imateriálního) základu. Aby došlo k protnutí vědy a filosofie, musí filosofie ustoupit ze svých tvrdých, temporálně-nečasových, pozic. Jedná se o to uznat, že pravda se vtělila a existuje také časově, fyzikálně, psychologicky, prostě tělesně.

Vědci a filosofové dnes často ignorují existenci hmoty s poukazem, že to je „marxistický přežitek“. Tím však „vylévají s vaničkou i dítě“. Pozice, do které se souběžně jak vědci, tak filosofové dneska dostávají, je konstruktivismus. Pokud uznávají podstaty, pak často pouze jako „fyzikální veličiny“ nebo „fyzikální síly“, případně uznávají určité „vrozené predispozice“, ale v každém případě ignorují hmotu. Tím rezignují na „hmotný svět“, jenž tvořil významný pól ještě u Descartese. Tito konstruktivisté neboli relacionisté jsou přesvědčeni, že pravda je veličina. Substancialisté, realisté či dogmatici však představují druhý extrém; negují existenci ideálna ve jménu reálna, jež má existovat nezávisle na konstruktivistickém, idealistickém vědomí. Pravda je někde uprostřed. (Schelling 2004) Pravda není „nečasová“ (substance) a určitým způsobem se jako veličina projevuje (konstruktivisté, relacionisté). Pravda začala existovat ideálně, ale ihned vzápětí se vtělila, zjevila, tudíž existuje i materiálně. Pravda netrvá ryze logicky či formálně jako „informace“, ale děje se jako „zkušenost“.

Je mimo rozsah tohoto příspěvku načrtávat konkrétní kroky v budování nových metodologií. Pokud se filosofie neskloní k vědě, může se stát, že vědu pohltí pozitivistická či mocenská paradigmatata. Už dnes se prosazují snahy modifikovat přirozené geny lidí, zvířat a rostlin. Věda dnes tzv. zdokonaluje lidské schopnosti, ve skutečnosti jen dělá člověka degenerovanějším a závislejších na „nových vynálezech“. Proto se filosofie nesmí

bát vstoupit do ontické arény a utkat se s požadavky systému. Pro zajímavost poskytujeme několik všedních faktů, jež kvantová fyzika prokázala, ale nezdá se, že by na ně mainstreamová věda reagovala:

- Slunce svítí intenzivněji na místo, odkud se lidé na Slunce uvědoměle a s láskou dívají;
- teleportace, známá u mikročástic, funguje i s makro objekty, pokud je mysl (ať tím rozumíme přirozenou – vědomí a *psyché* člověka –, anebo technickou – počítač) dostatečně rychlá a „usebere“ každou jednotku teleportovaného tělesa;
- slovo představuje elektromagnetickou energii o určité frekvenci. Pokud je slovo „harmonické“ a vyřčené uvědoměle, léčí tělo. Tělo je rovněž „vlnová délka“ (Wendt 2015) o určité frekvenci. Neexistuje „inertní“ hmota, hmota existuje, ale jako energie ( $E=mc^2$ ). Hmota jakožto energie tudíž reaguje na energii slova. Dokazuje se tím, že „pozitivní smýšlení“ pacienta, jež medicína chápe jen jako placebo, není pouze „podpůrná léčba“, ale má přímo vliv na fyzický stav pacienta;
- přenos informace rychlostí větší než rychlost světla, jež probíhá okamžitě na jakoukoliv vzdálenost ve vesmíru; rychlost světla je rychlost *světla*, tj. elektromagnetického záření, jež odpovídá *hmotě*; pro mysl žádná taková omezení neexistují, myšlenka není fyzikální veličina – není „světlo“ ve fyzikálním smyslu, a to ani jako vlna, ani jako částice.

## 5.5 Nové kosmologie a duchovní obrat 21. století

Není ostatně těžké viděti, že naše doba je dobou zrodu a přechodu k novému období. Duch se rozešel s dosavadním světem svého jsoucná a představování; chystá se právě k tomu, aby jej vnořil do minula, a pracuje na jeho přetvoření. Není sice nikdy v klidu, nýbrž je unášen ustavičně pokračujícím pohybem.

G. W. F. Hegel

### **5. 5. 1 Návrat k přirozenému světu jako naplnění vědy i filosofie**

„Náboženství dýchá tam, kde se již svoboda znovu stala přirozeností. Člověka uchopuje mimo hru jeho zvláštních sil a jeho osobnosti a hledí naň tak, že musí být tím, čím je, ať chce nebo ne... Chtít jen spekulaci a praxi bez náboženství je smělá troufalost, drzé nepřátelství... neblahý záměr Prométheův, jenž zbaběle ukradl, co s naprostým klidem mohl žádat a očekávat... Praxe je umění, spekulace je věda, náboženství je smysl a vkus pro Nekonečno. Jak by se bez náboženství mohla praxe povznést nad běžný koloběh dobrodružných a zděděných činů? Jak by se spekulace mohla stát něčím lepším než jen tuhou a hubenou kostrou? A proč vlastně vaše praxe – kromě všeho působení navenek a hlavně na Univerzum – zapomíná utvářet samotného člověka? To proto, že ho stavíte proti Univerzu a nepřijímáte ho z rukou náboženství jako část Univerza, jako cosi svatého. Jak jen praxe dospěla ke své bídné jednotvárnosti, která zná jen jeden jediný ideál a ten všude staví za základ? To proto, že vám schází onen základní pocit nekonečné a živoucí přírody, jejímž symbolem je různorodost a individualita. Vše konečné je určeno jen svými hranicemi, které však rovněž musejí být vystříženy z Nekonečna. Jedině tak může uvnitř těchto hranic být samo nekonečné a utvářet se podle svého, jinak byste totiž vše ztratili ve stejnorodosti nějakého obecného pojmu. Proč vám spekulace namísto systému nabízela jenom klam a namísto myšlenek pouhá slova? Jak to, že nikdy nebyla ničím jiným než hrou plnou prázdných formulí, které se stále vracely v nových podobách a jimž neodpovídalo nic skutečného? To proto, že se jí nedostávalo náboženství, že ji nikdy neoživil pocit Nekonečna, touha po něm a bázeň před ním nenutila její vzdušně jemné myšlenky, aby nabyly pevnější konsistence a obstály tak vůči tomuto mocnému tlaku. Vše musí vycházet z názoru a komu chybí vášnivá touha uzříť Nekonečno, ten nemá žádný prubířský kámen, a žádný ovšem ani nepotřebuje, aby věděl, zda o tom všem smýšlí náležitě.

A jak je na tom onen triumf spekulace, završený a vybroušený idealismus, jemuž náboženství není žádnou protiváhou a který nemá potuchy o nějakém vyšším realismu, leda snad o tom, který si směle a plným právem pořídil? Ten universum zničí, ačkoli to

vypadá, že ho tvoří, sníží ho na pouhou alegorii, na nicotný prelud naší omezenosti. Obětujte se mnou Májům uctivě kadeř svatého zapuzeného Spinozy! Jím pronikal vznešený duch světa, jehož počátkem i koncem bylo Nekonečno a jeho jedinou věčnou láskou Universum.“ (Schleiermacher 2012: 74)

Věda je užitečná, ale poskytuje odpověď, proč žít a jak jednat. Filosofie dává návody, jak žít, ale jsou vesměs akademické, abstraktní nebo zase neužitečné. Proto je nutné spojit to nejlepší z každé sféry ducha a spět k založení světonázoru, jenž by byl spojil to nejlepší z teorie i z praxe. Vědecké objevy kvantové fyziky ukazují, že realita není dána jednou provždy, ale je tvárná. Zároveň je závislá na vůli a smýšlení pozorovatele. Filosofie se musí nechat vědou inspirovat v jejích empirických postupech; nesmí chtít prodlévat mimo empirii ve sféře „mimo prostor a čas“. Filosofie musí opustit akademičnost a kontemplaci. Věda musí upustit monopol na pravdu.

Moderní vědecké paradigma rezignovalo na jakýkoli účel a smysl života, a společnost, která přijala tuto „nevyhnutelnost“, ztratila smysl života. Věda přehlíží svět živého a žitého světa a nabízí nám jen neživotné fyzikální veličiny a rovnice a přesvědčuje nás, že „toto je realita“ a náš žitý život je „iluze“. Filosofie byla a je bohužel komplicem v tomto nihilismu. „Bůh je mrtev“ je od doby Nietzscheho heslem filosofie (ať už se ho snaží jakkoli „překonat“) a nabízí dnes pouze příliš abstraktní, akademické či příliš formální analýzy „života“. Důsledně dovedený nihilismus vede až k rezignaci na život a k odmítnutí stvoření. Toto se dneska bohužel děje například v určitých hnutích, která hlásají rezignaci na „plození potomků“ a Nicotu předkládají jako legitimní cíl. (Benatar 2008, přehled o těchto hnutích in: Brague 2019)

Ateismus a nihilismus dovedly pouze do důsledku filosofickou myšlenku „smrti Boha“ a odmítají dneska i Nietzscheho živočišné přitakání životu a užívání si slasti těla. Navrhují rovnou kolektivní sebevraždu. Máme-li zabránit úpadku a zničení, musíme opustit domněle „neutrální“ světonázory a metodologie a musíme si vědomě a kriticky zvolit světonázor vlastní. Ten vyvstane poté, co kriticky provedeme analýzu přirozeného světa. (Husserl 1996, Patočka 1992) Povede k nastolení vize, jež dá vědě i filosofii konkrétní smysl. Konkrétní proto, že se bude opírat o „přirozený svět“ a „přirozené konstanty“. A člověku bude umožněno tento přirozený svět dále rozvíjet podle své ničím

nespoutané a jedinečně lidské kreativity a svobody. (Komenský 1992)

Vzniká otázka, jak určit „přirozený svět“, když žijeme v postmoderní době, která devaluje veškeré „přirozenosti“ či „podstaty“ a místo toho nás přesvědčuje o tom, že „vše je možné“, že můžeme konstruovat libovolná pohlaví, libovolné identity a libovolné způsoby života. „Přirozený svět“ však vyvstane poté, co provedeme „uzávorkování“ současného způsobu života a kriticky promyslíme, co je v něm racionální a co je v něm nerozumné. To, co je racionální, musí být zároveň i přirozené. Husserl, na rozdíl od „postmoderních“ přístupů relativizujících „evidentní poznání“, nabízí metodu, jak dospět k poznání, jež bude evidentní a nutné. Tato nutnost vyvstává z nahlédnutí na věci v jejich originální danosti. (Husserl 1996, 2009)

Podíváme-li se na procesy, zvyky, názory nezaujatě, bez parazitujících ideologií, pak uvidíme, „co věci skutečně jsou“. Získáme jistý názor o přirozenosti věcí, neboť nebude zkreslen žádným „nánosem“. Takto můžeme získat zpátky „přirozený svět“ a žít v jeho intencích. Tento „přirozený svět“ nebude nejistý, bude se totiž dávat zcela apodikticky a jistě v „názoru“. A co se dává v názoru, *je* apodikticky jisté. Jistota poskytuje závaznost. Takovým krokem kritiky naivního světa, ale i světa idealizujících vědeckých konstrukcí, získáme „pevnou půdu pod nohama“ a budeme moci založit vědecký a filosofický život nezatížený „ideologiemi“. Získáme bytí (Wesen) „přirozeného světa“, světa našeho vlastního původního světa, ve kterém můžeme být vlastními pány, nikoli posluhovači nám vnucených ideologií.

Člověk již nebude sloužit vědě a ideologiím, ale ideologie a věda budou sloužit člověku. Člověk, který se očistí od metafyzických nánosů ideologií a vědeckých paradigmat, se bude moci „svobodně nadechnout“ a získá zpátky schopnosti, které kdysi přirozeně ovládal, jichž se zřekl a předal je „technice“ s nástupem „technokratické revoluce“. Jedná se o schopnosti léčení sebe sama i druhých, komunikaci na dálku a teleportaci, což jsou schopnosti, jež „objevuje“ současná kvantová fyzika v oblasti mikrosvěta. (Fosar & Bludorf 2001, Luebeck 1997, Megre 2009) Nicméně, co platí v mikrosvětě, musí platit i v makrosvětě. Žijeme v jednom světě, v uni-verzu, nikoli ve dvou oddělených světech, mikrosvětě a makrosvětě. Takovéto rozdělení bylo vědeckým konstruktem. Technická evoluce se ukazuje být spíše devolucí, úpadkem schopností

člověka. Jeden zcela banální příklad: před několika lety si lidé běžně pamatovali desítky telefonních čísel z paměti, dnes si nepamatují skoro ani svoje telefonní číslo. Citujme: „Ještě dávno před naší civilizací, může tomu být několik tisíc let, obývaly naši zeměkouli vysoce civilizované národy, které nás v letecké technice daleko předstihly. Těmto národům byla tajemství gravitace společným majetkem. Bez hnacího motoru a bez použití plynu se vznegli do nejvyšších vzdušných výšin a dosáhli takových rychlostí, které se rovnaly otáčivé rychlosti naší země... Po jejich zániku, který si tyto národy samy zavinily, vzal Astolitu, přednosta nadzemské zóny, klíče opět k sobě...“ (Bardon 2003)

### **5. 5. 2 Rodový statek jako realizace vědy a filosofie**

Rodina může být nejvypracovanějším prvkem a nejvěrnějším obrazem Univerza; zapadá-li zde všechno tiše a účinně do sebe, pak zde působí všechny síly, jež oživují Nekonečno; spěje-li vše neslyšně, leč jistě vpřed, pak se všude rozněcuje vznešený duch světa; provází-li každý pohyb melodie lásky, rozeznívá se kolem rodiny hudba sfér. Necht' tvoří, spravují a udržují tuto svátost, necht' ji jasně a zřetelně a s mravní silou vystavují, necht' ji v lásce a duchu předkládají...

F. Schleiermacher (2012: 150)

Navrhujeme zakotvit vědecké vynálezy a filosofické náhledy ve zcela konkrétním způsobu života. Má-li věda i filosofie mít nárok na objektivitu, musejí se zbavit své „abstrakce“ a neúčinnosti a namísto toho musejí umět formulovat zcela konkrétně, jak zlepšit postavení člověka na Zemi. Věda vymyslela kupříkladu automobily, ale automobily produkují smrtící látky, jež dennodenně dýcháme. Je takový stav snad lepší než situace „přirozeného světa“, která člověku poskytovala zdravý vzduch? Není lepší a můžeme žít v současné „moderní“ společnosti jen za tu cenu, že si nepřiznáváme její zhoubný a nemocný charakter. Jsme jako občané zhypnotizováni na vědě založenými ideologiemi, jež nás přesvědčují, že moderní způsob života je lepší než dřívější. V čem je lepší? Dýcháme horší vzduch, bydlení pro občany se stává nedostupným, nejvíce nádorových onemocnění je



právě v nejrozvinutějších západních zemích. Musíme být zhypnotizováni, jestli věříme tomuto lživému obrazu. Proto jsme v příspěvku navrhli spolu s Husserlem „uzávorkovat“ náš žitý svět a podívat se na něj s odstupem. Tento odstup nám umožní uvidět metafyzický a ideologický nános na mnoha praktikách, jež novověký člověk považuje za vysoce „moderní“ a „racionální“. Ve skutečnosti mnoho názorů a praktik současného moderního člověka nemá s racionitou nic společného. Moderní člověk odmítá žít ve zdravém životním prostředí, které mu poskytuje čistou vodu, zdravý vzduch, štěstí a věčnost. Místo toho preferuje se toho všeho vzdát a odchází do prostředí, kde je kalná voda, smrtonosný vzduch a žije v objektu o čtyřech kamenných stěnách s výhledem na další podobný kamenný objekt. A tomuto přemístění říká „evoluce“ a vstup do „civilizace“. Není to ale spíše „devoluce“ a vstup do „barbarství“? V názoru fenomenologické reflexe se současná společnost jeví jako nemocná a zhypnotizovaná, protože zdravý a racionální člověk by dal přednost zdravému prostředí a životu před smrtonosným prostředím a nemocemi. Přesto žijeme v sociální realitě, jež vynakládá obrovské úsilí, abychom uvěřili v racionalitu a civilizovanost nelogického způsobu života. Tato sociální realita vytváří kolem „věci o sobě“ určitý závoj, že je pro nás obtížné uvidět věci v tom, co doopravdy jsou, a místo toho nás nechává vidět pozlátka, jež k těm věcem přimalovává.

Proto navrhujeme zakotvit lidský život v ideji rodového statku. (Megre 2009) Rodový statek představuje prostor Země o velikosti minimálně jednoho hektaru, kde žije rodina nebo člověk a sami obhospodařují daný prostor. Rodový statek je prostor, kde vědecké poznatky i filosofická moudrost najdou uplatnění i realizaci. Je to prostor autonomního člověka žijícího zde po generace, věčně, kde kumuluje veškeré znalosti vědy a filosofie a přenáší je do praxe. Na pozemku rodového statku se budou nacházet záhonky, rybník, kousek lesa, sad a cokoli jiného podle vlastní vůle. Pozemek bude obepínat živý plot vysázený ze stromů, keřů i malých rostlin, aby se zcela přirozenou cestou zabránilo nechtěnému vniku cizích zvířat na rodový statek. Rodina bude celý pozemek zvelebovat, sázet rostliny a dávat jim lásku. Rostliny tuto lásku člověku vrátí v živinách svých plodů, jež budou „ušité na míru“ tomu, kdo je zasadil a miloval. Člověk zde může šťastně žít, pracovat, tvořit a vytvořit svůj věčný domov pro sebe i celý svůj rod. Spolu s ostatními rodovými statky v okolí může rodina tvořit silnou „občanskou společnost“, ze které bude mít prospěch každý stát. Odpadne mnoho neduhů, jež trápí současnou společnost. Místo

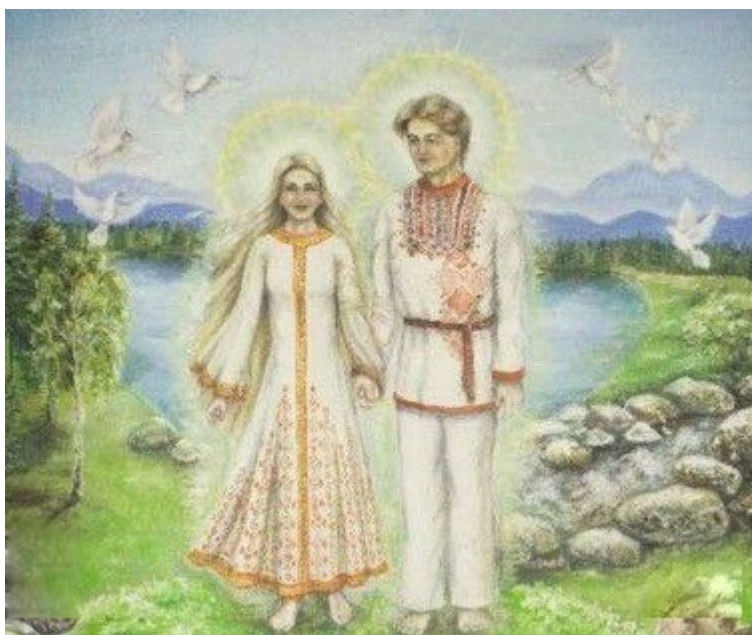
jedovatých zplodin z aut budou obyvatelé rodových statků používat živá zvířata. Budou dýchat čistý vzduch, pít čistou vodu a jíst „nadpozemsky“ zdravé plody. Většina plodů koupených dnes v obchodě bude připomínat spíše nějaké „amarouny“, nějaké umělé a anonymní náhražky.<sup>16</sup> V takové společnosti budou žít šťastné rodiny, jejichž děti ve znalostech mnohonásobně předčí současné vědce. Položí se zároveň základy pro budoucí kolonizaci vesmíru, která neproběhne technicky, ale psychotelepaticky. V jistém smyslu tato struktura připomene rodové osady v antických obcích. (Coulanges 1998) Námí dnes nepochopitelnou energii lásky, jež vznikne energetickou kumulací v rodových statcích, předjímá Teilhard de Chardin: „Přijde den, kdy po vyčerpání ozonu, větru, přílivu a odlivu, gravitace, budeme těžit pro Boha energii lásky. A v ten den, podruhé v dějinách světa,

---

<sup>16</sup> Dnes žijeme ve společnosti kultu jídla. Jídlo je dnes „opium mas“.

K potravinám je potřeba přistupovat s úctou, živí naše těla fyzická i duchovní. Bohužel, většina produktů, které konzumujeme, je jedovatá. „Produkty koupené za peníze – to neznamená nic jiného než podvod... Pevná strava má jemné neviditelné energie, obzvláště ty živí váš organismus. Energie prodávaných produktů jsou vždy bezohledné. Jsou vypěstovány na prodej a hlavní myšlenka u prodávajícího je vždy sobecká. Proto jsou i tyto energie tržní, sobecké a od samého začátku vás nemají rády. Ovšem, člověk dostává vitamíny a je sytý, ale doopravdy šťastným takový člověk nikdy nebude, neboť v něm žije energie sobectví, klamu a pokrytectví. Tyto energie ho ničí, deptají, zneklidňují. Ale člověk si to neuvědomuje, prostě jen žije. Jestli jíš to, co je zasazené svými vlastníma rukama, dostane se ti, v hořkých časech tvého života, pomoci a podpory, účasti a péče o tebe, jedním slovem to znamená – Lásky. Což pomůže mnohokrát lehčeji přenést se i přes různé životní nepřízně. Věřte, že je důležité jíst (přijmout) čisté myšlenky, což je Lásky, než to, co tě podvádí, pohrdá tebou, nenávidí tě, to je vše koupené za peníze. Když jíte v místech společného stravování (kavárna, restaurace, můžete pozít ‚jed‘ nebo zdeformovaný smysl života, chlad a špinu cizích nešťastných srdcí těch lidí, kteří jídlo připravovali. Každodenní jednotvárná práce, často nenáviděná a málo placená, v takových lidech vyvolává podráždění, proto jídlo, jimi připravované, obsahuje jejich bolest, trápení a zlobu.“ (SAVRASOV, Alexandr. *Vědění, chráněné dolmeny*, s. 92) „Dnes se na jatkách zvířata zabíjejí po tisících, aby bylo jejich maso prodáno za peníze. **Ztrácí se počáteční Tvůrce – jíst maso, pouze když je hlad, pro přežití člověka.** Lidem je nabízeno jídlo z masa, kde maso je základ, a ostatní – je jako koření. Maso z popudu sobectví má tuto energii – energii smrti, ničení, mučení. Zvíře na jatkách rozumí tomu, že ho brzo, ti samí, co ho krmili a starali se o něj, zabijí, a že ho zabijí ti, kdo ho měli rádi. Tato hrůza jde mocným proudem do vesmíru, tam se zesílí do ohromných rozměrů a vrací se zpět, do těl zvířat, čekajících na smrt. Na takové maso je nebezpečné jen se dívat, natož ho pak ještě jíst. (SAVRASOV, Alexandr. *Vědění, chráněné dolmeny*, s. 94)

člověk vynalezne oheň.“<sup>17</sup> Do tohoto prostoru rodového statku člověk zároveň pozve všechny své předky. Ti toto pozvání pocítí a rádi se vrátí „na rodnou hroudu“. Budou svou duchovní přítomností chránit rodový statek. Člověk zůstane v tomto prostoru žít věčně, protože jeho duše se tam bude cítit dobře a bude moci, bude-li chtít, podle své touhy, se znovu zrodit. (Platón: Faidon, in: *Platónovy spisy*. Svazek I, 2003)



---

17 Teilhard de Chardin: *Les Directions de l'Avenir*. Paris: Seuil, 1973, s. 92: „Quelque jour, après l'éther, les vents, les marées, la gravitation, nous capterons, pour Dieu, les énergies de l'amour. – Et alors, une deuxième fois dans l'histoire du Monde, l'Homme aura trouvé le Feu.“

### 5. 5. 3 Syntéza vědy a filosofie může vycházet z péče o Zemi

Čisté myšlenky člověka vyléčí nejen jakékoli neduhy samotného člověka, nýbrž vyléčí i Zemi!

A. Savrasov

Schelling se ve svém díle *Věky světa* zamýšlí nad evolucí světa od původního „barbarského“ prazákladu směrem k „věku lásky“, přičemž zdůrazňuje význam rovnováhy mezi materialitou a duchovností. Materialita má pro něj nemalý význam, neboť brzdí expanzi ducha a sama je. Proto filosofové nesmějí být příliš „duchovní“, tím přeskakují pro Ducha významnou část své duchovnosti, jež se skrývá v materialitě samotné. Bůh – bráný jakožto Počátek – vytvořil svět a sám se stáhl kontrakcí do skrytosti. Zůstal tu však po něm krásný, materiální svět, jenž je určitým způsobem Bohem samým. Takovému názoru se říká pantheismus.

Tudíž, „duchovní“ filosofové nesmějí pohrdat materiálností světa. Duchovnost směřuje k duchu, ale nepřeskakuje tělesno, Zemi a hmotu, protože podle Schellinga (2002) je hmota zvnějšněný duch a duch je „zvnitřněná“ hmota. Takto tvoří jednotu. „Jednota jsoucna s bytím pak spočívá v tom, že bytost je ve jsoucnu subjektem a v bytí objektem. Tato jednota tudíž nemůže být zrušena...“ (Schelling 2002: 52)

Interpretujeme: Je-li duch, či vědecky řečeno pozorovatel, „v jsoucnu“, pak se domnívá být (Schelling 2002) pánem nad daným jsoucnem. Je to pozice nekritického materialismu. Odtud vychází jistota a převaha pozorovatele nad pozorovaným. Domnívá se jsoucno *mít*. Tento náhled se však ukázal jako vykořisťovatelský a vedl k novověké nezřízené nadvládě člověka nad světem. Druhá situace nastane, když bytost umístíme „do bytí“, pak se sami sobě jevíme jako Bytí. Toto je pozice idealismu (Kupříkladu Fichtova). Tato situace vede zapomenutí na svou subjektivitu, neboť se vzdáváme subjekt-objektové

figury, neboť objekt „jsme my sami“, a pokud takto „usebereme celý svět“, pak jsme celým světem.

Jak nekritický materialismus, tak idealismus jsou krajní pozice. Aby člověk mohl harmonicky spravovat svět, musí nalézt mezi nimi rovnováhu. Obě pozice zahrne tehdy, když ani jednu nebude vylučovat. Tj. idealista nebude negovat materialitu a materialista nebude tvrdit, že idealismus neexistuje. Obě pozice musejí zůstat zachovány. Hovoříme zde o obratu k pozemskosti proto, že se nám jeví současná filosofická a vědecká pozice jako idealistická (metafyzická), negující Zemi, půdu, hmotu. Je to často tato materialita, jež nám dává biologický i estetický základ a drží nás „při zemi“, protože filosof, jenž je často rád jako „čistý duch“ – poháněn nesmrtelnou duší jako základem pohybu –, by se bez materiálního brzdění „rozletěl do světa“. (Schelling 2002)

#### **5. 5. 4 Touha jako příčina stvoření světa a „velkého třesku“**

Nezačínajte tvořit váš Prostor Lásky stavbou domu. Začněte od své Lásky, dávejte ji zemi plnohodnotně!

A. Savrasov

Věda ani filosofie se nesmějí uzavírat do úzkých, empirických paradigmat na straně vědy a do příliš metafyzických paradigmat na straně filosofie. Je vhodné, tváří v tvář planetárnímu rázu dnešní doby, kdy rozhodnutí jednoho člověka může ovlivnit životy celé Země, abychom společně jako lidé spojili úsilí a myšlení v touze pozvednout lidstvo z nelehké situace, do které se vlastním přičiněním dostalo. Celek je více než suma částí a společné úsilí ještě zmultiplikuje konečný výsledek. Věda i filosofie se vracejí ke svému počátku, kde byly součástí jedna. Vědecký rozum i filosofická intuice kráčely tehdy „ruku v ruce“.

Věda a myšlení se vracejí do situace, kde nebudou tvořit dva paralelní, navzájem lhostejné způsoby uvažování, ale do situace, kdy si uvědomují svou provázanost a společný kořen, jehož jsou každá jen jedním neúplným regionem zkoumání. Člověk není pouze ZOON LOGON ECHON, bytost mající rozum. Logos je také řeč, a smysl řeči nespočívá výlučně v racionalitě, ale ve vášni, citu a sublimovaném érotu. Je možné, že cit

pojme více než rozum. A možná se stala chyba už v bezvýhradném uznání definice člověka jako ZOON LOGON ECHON. Člověk je „komplex energií“, z nichž rozum je pouze výsek, jakkoli je pravda, že vše, co se děje, se musí dít na základě racionální struktury. Ale co dělá člověka člověkem, není rozum, ale celý soubor energií, z nichž láska podle Schellinga hraje ústřední roli: „Láska je popudem k veškerému vývoji. Láska vede prabytost k tomu, aby se zřekla uzavřenosti.“ (Schelling 2002)

V příspěvku jsme prokázali, že chladná matematická racionalita nestačí pro vznik světa. Zde se vracíme k oné myšlence. Na počátku musela stát nějaká láska nebo touha, nějaký transcendentní princip. Imanence sama pro udržení světa v chodu nestačí. Věda i filosofie tudíž musejí zkoumat onu touhu, onen počátek a zdroj bytí. Hegel rovněž hovoří o tom, že chladná racionalita by nepostačovala k tomu, aby se původní jedno (jakožto singularita přítomná ve velkém třesku) rozvinulo<sup>18</sup>. Bylo potřeba popudu, jenž nebyl čistě racionální, ač stvoření se jinak rozvíjí podle přísně racionálních a vědeckých pravidel. Realita se řídí přísně racionálními zákony, ale podle Schellinga stojí v základě stvoření touha, jež se do reality vtělila.

### **5. 5. 5 Antropocén a zdokonalování životního prostoru**

„Naše pokolení má tu čest a štěstí vrátit se ke kultuře svých prarodičů. Svázat přetrženou nit, jež nás spojovala. Jen tehdy se v lidech začnou uskutečňovat velké objevy. Jen tehdy nám budou pomáhat myšlenky prarodičů. Teď nám jejich myšlenky, kvůli našemu nechápání, musí oponovat.“

---

<sup>18</sup> „Krása, svatost, věčnost, náboženství a láska jsou vnadidlem požadovaným k tomu, aby vznikla chuť zabrat; postojem substance a postupným rozvinutím jejího bohatství nemá býti pojem, nýbrž extase, nikoli chladně postupující věcná nutnost, nýbrž kvas nadšení. Tomuto požadavku odpovídá napjaté úsilí, které se ukazuje skoro fanatickým a podrážděným, úsilí vytrhnout člověka z úpadku do toho, co je smyslové, sprosté a jednotlivé, a pozvednout jeho zrak ke hvězdám, jako by právě byl v nebezpečí, že se spokojí prachem a vodou jako červ a zapomene úplně na všechno božské. Kdysi měl člověk nebesa, která vybavil rozsáhlým bohatstvím myšlenek a obrazů. Význam všeho, co jest, spočíval ve světelném vláknu, kterým bylo připoutáno k nebi.“ (Hegel 1960: 56)

Podle Teilharda de Chardin (1990) jsme vstoupili do věku noosféry (*noos* = mysl). Procesy biologické a geologické (biosféra a geosféra) ustupují do pozadí nové evoluční síle – mysli. Síla lidské činnosti nyní proniká do biologických a geologických procesů a má na ně fundamentální vliv. Současný věk se také nazývá antropocén, doba člověka. Ve vesmíru není žádná jiná určující síla než člověk a pokud je, pak pravděpodobně netvoří tak krásně a harmonicky jako člověk. Člověk tvoří nejen efektivní věci, ale i krásné, tvoří citem a intuicí. Matematická metoda jako „koherence“ či „správnost“ nestačí, protože taková „chladná matematika“ vedla často k vynálezům, jež nejsou slučitelné s lidskostí.

Každý subjekt – každý filosof i vědec – je součástí celku. Každý se podílí na harmonii nebo disharmonii celku. Pokud nepřijmeme odpovědnost za svou činnost, pak budeme jako roboti vykonávat cizí příkazy. A „cizí síly“ čekají na slabost člověka. Nesmíme se vzdát své odpovědnosti za celek světa. Neexistují procesy fungující „o sobě“, za které bychom se mohli skrýt. Na všech dějích se podílíme jako pozorovatelé, kteří je uměňují nebo zintenzivňují. Z kvantové fyziky známe, že intencionalita (pozorovatel) předchází intendovanému (pozorované). Tudíž i naše jednotlivá intencionalita rozhoduje o osudu celku. Ti, kdo se vzdávají své moci podílet se na celku, rezignují na svou svobodu a ponižují počátek – Boha, jenž do nás vložil své touhy, abychom pokračovali ve stvoření a zvelebovali ho.

O významu každé „jednotlivé mysli“ hovoří Bondy (2007: 43).<sup>19</sup> Každá jednotlivá myšlenka se tedy zařazuje do světa a svou povahou ovlivňuje život celku. Osud vesmíru i člověka je závislý do značné míry na člověku samém; jemu je dáno tvořit i ničit. Záleží jen

---

<sup>19</sup> „*Lidská existence*, a to nejen existence lidstva, ale i existence každého jednotlivého člověka, má tedy evidentně *kosmologický význam*, má přímo *kosmologickou hodnotu*. Má ji „už“ dnes, má čáku na to, že ji v daleko větší míře bude mít v budoucnosti. Tento kosmotvorný význam člověka je ovšem jen specifickým, potencovaným případem kosmotvorného významu každé jednotliviny. *Není to jen význam (mimoděčného) „obohocovače“ materiálního vesmíru, je to i význam vlastní životní činnosti a vlastní osobní kvality.*“ (Bondy 2007)

na něm, co ze sebe a ze světa udělá. Budoucnost je otevřená... Celek lze přirovnat k novoplatónskému jednu, které svou činností znovu rekonstruujeme. (Komenský 1992) Nelze se k němu navrátit skokem, přeskočením rovnou ze jsoucen, ale postupnými – pozemskými a materiálními – kroky a metodami.

Ty spočívají ve vybudování mnohočetných strategií, respektujících různé úrovně bytí, čímž se připraví cesta k reformě světa směrem k sjednocení s jedním. Lidstvo z dnešní upadlé situace nedokáže přeskočit „do celku“ jedním aktem. Vhodnější je jedno rekonstruovat skrze mezistupně, jež jsou ontické, kauzální, kde vládne sukcesivita a částečnost. Zde se otvírá prostor pro vědu a její metody. Metody však nesmějí být jednostranné, ale musejí zahrnout subjekt, pozorovatele, psychično, do metod samých. Jinak se vystavují riziku, že opět budou metody nepřesné, protože budou chtít být domněle objektivní a přitom budou ryze subjektivní, jak jej budeme postupně rekonstruovat.

Cesta vpřed vede přes počátky. Kosmotvorná cesta vpřed vede přes uvědomění si svého počátku a skrze poznání, „kdo jsme“. Člověk má určitou podstatu, duši, nebo, jinak řečeno, apriorní výbavu.<sup>20</sup> Předurčení člověka je spravovat Zemi, pečovat o ni, pečovat i o svou duši a tím i o duši celého vesmíru. Když toto dokážeme, společně vědci s filozofy, pak se otevřou dosud nevídané schopnosti a budeme moci udělat krásnější možná i jiné planety. Planety čekají na člověka, až přijde, dotkne se jich svou tvořivou myslí. Pokud člověk pochopí své předurčení, budou mu dány kosmotvorné schopnosti. Bude se moci přiblížit Stvořiteli, když se to stane, tak tehdy celým vesmírem zazní jeden tón lásky; všechny bytosti se zastaví v činnost, užasnou a zajásají nad setkáním Syna a Otce v Jednotě. (Megre 2010b) Jednota, kupříkladu, značí u Teilharda de Chardin cíl „evoluce“ – bod Omega. (Chardin 1973, 1976, 1990) Tvořit znamená sjednocovat. (Chardin 1973: 211)

Jirousová, interpretující Chardina, říká: „Nejvyšší kvalitou stvoření je svoboda. Její uplatnění má určité předpoklady, které jsou v přímé úměře ke stupni komplexity. Plnosti svobody stvoření bude dosaženo, až se objeví bytost, která bude moci vzít vývojový proces do vlastních rukou, tedy bude tvořit v nejsilnějším slova smyslu. To může být jakákoli bytost s reflektujícím sebevědomím, schopná pochopit podstatu centrování, používat

20 PLATÓN. *Platónovy spisy. Svazek I. Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón. Faidon. Kratylos, Theaitétos. Sofisté. Politikos.* Praha: OIKOMENH 2003. KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu.* Praha : OIKOYMENH 2001.



abstrakta a hodnotové škály, tedy vytvářet také samotné formy a pravidla uspořádání.“ (Jirousová 2017: 292) A dále: „Vlastním cílem evolučního procesu je právě formace bytosti, která bude schopna tvořit plně podle vlastních ideálů a zároveň v úzké spolupráci se Stvořitelem.“ (Jirousová 2017: 19) Toto tvrzení je pravdivé dle nás pouze z poloviny. K vlastní tvorbě nestačí „reflektující sebevědomí“, „použití abstrakt a hodnotové škály“, „schopnost vytvářet samotné formy a pravidla uspořádání“. Takto „tvoří“ i bytosti ne-lidské, systémy. Jakkoli to jsou nutné podmínky pro tvorbu, k vlastní tvorbě je potřeba přidat ještě něco navíc – zápal, nadšení a lásku.

Člověk tehdy bude moci tvořit „nové světy“. Vesmír není mechanicky se pohybující stroj, je to plastický živý organismus a člověk je jediná bytost ve vesmíru, která v sobě má z každé vesmírné energie díl (a také naprosto všechny chemické prvky). Vše podléhá působení člověka, vše jej poslouchá, je mu k dispozici. Stačí provést fenomenologickou redukci a člověk bude moci uvidět své přirozené předurčení, nezátížené „cizími programy“ nějaké ideologie. Takto může člověk realizovat svůj osud, který však není predeterminován, ale musí se na něm pracovat úsilím. Osud není determinován, jak se domnívají novověcí idealističtí fatalisté a přírodovědní deterministé, ani osud přírody. Z kvantového hlediska je možné realizovat „cokoli“, jakkoli se i při tvorbě nového vychází z minulosti. Jednání probíhá určitou smyčkou, do budoucna jediné přes minulost. Budoucnost i minulost jsou provázané jako věnec, střídavě vychází najevo jedna část, druhá zůstává (dočasně) v pozadí, uvnitř věnce, ale to neznamená, že by byla *passé*, nepřítomna. Je přítomna, ale je zatlačena do pozadí. (Bergson 2003, Husserl 1996) Budoucnost je otevřená.

Je poslání člověka spravovat moudře svět a zdokonalovat životní prostor. „Stávejte se dokonalými! ... Měj Boha v sobě a počínej si vůči všemu božským způsobem!“ (Solovjov 2002) Dále máme podle něj znát významu a ceny všech bytostí, „jelikož jsou obrazem a podobenstvím Božím, co nejdokonalejší účast na díle vlastního a všeobecného zdokonalování, aby říše Boží ve světě dokonale se realizovala“. (Solovjov 2002: 194) Podle Solovjova má člověk usilovat o sjednocení s Bohem (což je paralelní s Teilhardem de Chardin). Nesmí se tak však dívat z příkazu, ale ze svobodné vůle – člověk má svobodnou vůli. „S nutností musilo dojít k procesu tomu: Bůh sám musil chtít, aby tvorstvo vlastní

silou a zásluhou vypracovalo se ze tmy na světlo – z čehož plyne nutnost morální svobody. Lidé nejsou jen nástroji Jeho, ale *drahými pomocníky, spojenci* – každý tvor je *Božím přítelem*. Cti svého bližního, počítej s ním, neboť Bůh s ním počítá a ctí!... A askeze, cudnost neslouží již jen relativním cílům, ale i absolutní dokonalosti – a to i tělesné, neboť tělo je předurčený svatostánek sv. Ducha – absolutní dokonalost musí se nakonec vztahovat i na fyzický život a celou přírodu... Proces zdokonalovací, k němu vedoucí, je božsko-lidský, tedy i božsko-materiální, jelikož duch a hmota jsou neodlučitelné. Celá příroda je na něm svorně účastna.“ (Klíma 1993: 26, 27, 28)

#### **5. 5. 6 Dynamika dění mezi filosofií a vědou**

Ti, kteří dokážou pochopit své předurčení a podstatu nekonečnosti, začnou žít šťastně, věčně se převtělujíce, neboť svými myšlenkami vyprodukují svou šťastnou budoucnost.

Anastasia (Megre 2010a)

Tato část disertační práce pojednává o vztahu filosofie a vědy a ústí do vize jejich provázání skrze přirozené založení rodového místa. Toto provázání nemá být teoretické, ale praktické. Ukázali jsme, že věda i filosofie byly vedeny skrytými metafyzickými tendencemi. Metafyzičnost vědy spočívá v abstrahování od „přirozeného světa“ a postulování metafyzických, „pozitivních“ a fyzikálních veličin. Filosofie abstrahovala od přirozeného světa směrem k marxistickým, pozitivistickým, fenomenologickým,

existenciálním nebo postmoderním popisům. Tyto popisy jsou metafyzické v tom smyslu, že nezahrnují živý vztah k Zemi a jejímu osudu.

V příspěvku jsme propojili poznatky kvantové fyziky s filosofickými náhledy a obhájili tezi, podle které existuje přímé propojení mezi myslí a hmotou. Pozorovatel zcela ontologicky ovlivňuje pozorované. Realita není dána jednou provždy, je tvárná, plastická a elastická. (Malabou 2004, Barad 2007)

Analyzovali jsme vztah vědy a průmyslu a poukázali na to, že tento vztah nemůže být přínosný pro rozvoj vědy. Dokud bude věda plnit požadavky průmyslové výroby, nebude možné hovořit ani o vědecké objektivitě, ani o vědecké kreativitě a „hledání nových cest“. Neboť průmysl v žádném případě nepožaduje inovace. Požaduje po vědě pouze „vylepšení“ stávajících artefaktů. Skrytou premisou průmyslu je, aby status quo zůstalo zachováno. Věda „ve vleku“ požadavků průmyslové výroby konzervuje neefektivní paradigma.

Způsob, jak překonat metafyzické předpoklady vědy a filosofie, spočívá v otevřeném přiznání se k metafyzice <sup>21</sup>. Neboť samo uznání reality vědomí je uznání metafyziky jako základu veškeré možné fyziky. Tímto způsobem se člověk – vědec a filosof – nebude moci vymlouvat na „objektivní procesy“ a zcela otevřeně se přizná k určité metafyzické vizi, jak by chtěl, aby svět vypadal. Budování „nového světa“ se musí opřít o „přirozený svět“, nechceme-li, aby společnost skončila v bohapustém „kybernetickém blouznění“.

Přirozená struktura světa povede jak vědecké, tak filosofické metodologie. V tomto společném snažení se člověk bude muset opřít o instanci citu. „Metafyzická“ intuice se nesmí z vědeckého bádání vylučovat. Ukázali jsme, že kdo tak činí, pak nejvíce propadá iluzi „objektivnosti“. Citem, který má pohánět vědecká a filosofická bádání, má být láska.

---

21 O nemožnosti zbavit se metafyziky a o jejím potenciálu pro tvoření smysluplného budoucna hovoří Patočka: „Co je vědecké? Je možno vědu pojmut s pozitivisty jako soubor popisů smyslově přístupných realit a prostředků tohoto popisu? Pak budeme mít před sebou jen vědu pro praeterito, podstatně relativní a neucelenou, i když se bude hledět konsolidovat ve „vědu jednotnou“. Nebo budeme chtít s marxisty vědu aktivní, vědu též pro futuro, s nárokem nejen na konstatování, nýbrž i na osmyslování života – vědu s nárokem celkovým. Pak tato věda bude musit vykročit za meze konstatování pravd, bude musit sama spolutvořit pravdu... V každém případě buď spouští se celek ze zřetele, nebo se naopak uchvacuje, aniž pro tento útvar byla úplná objektivní záruka.“ (Patočka 2007: 8, 9)

Ostatně, filosofie to má přímo v názvu – *filein* znamená milovat. Metodologie tedy musejí být v tomto smyslu „humanistické“, vedené vizí lepšího života pro člověka. Tato vize však nesmí být transcendentní, tj. klást štěstí člověka mimo tento svět. Štěstí má formulovat na tomto světě a skrze „tento“ přirozený, pozemský svět.

Věda a filosofie tady nejsou pro sebe a svůj „pokrok“, ale jsou tady pro člověka. Ukázal jsem, že cesta „vpřed“ se neobejde bez životadárné, účelné vize. Jakýkoli pokrok nesmí být kumulací poznatků nevztahených k člověku, ale musí mít vždy vztah k člověku a smysl pro život člověka na Zemi. Předvedl jsem důvody pro to, že tato cesta „vpřed“ musí začít návratem „k počátku“. Proto potřebujeme reflexi na smysl současných ne-lidských procesů, jichž je plná celá společnost. Tato reflexe ukáže, že valná většina procesů je iracionální.

Jako řešení jsme navrhli, aby každý člověk založil svůj rodový statek, o velikosti alespoň jeden hektar. Skrze tento akt dojde k naplnění filosofie i vědy – ke svobodnému rozvoji člověka. Věda poskytne metodologie, jak zařídit tuto životadárnou jednotku co nejracionálněji. Filosofie poskytne vědomí lásky k moudrosti, poháněné citem a intuicí. Toto sebe-vědomí není smrtelné, ale věčné a spojí všechny generace rodových statků rodovou pamětí. Z ní budou moci čerpat budoucí pokolení a vytvoří podmínky pro šťastný a věčný život. (Platón: Faidon, in *Platónovy spisy*. Svazek I, 2003; Megre 2009, 2010a)

Dynamiku dění spatřuji právě v pochopení hlubokého vztahu mezi temporalitou a sukcesivitou, což je má původní Bergsonovská inspirace, která, jak nyní nahlížím, dostala docela širší rozměr. Nicméně takto mne vedla intuice (opět echo Bergsony inspirace) v průběhu mého výzkumu a v tom vnímám hlavní výtěžek, novost, mého výzkumu. Kreativně přetvořit myšlenky, se kterými jsem začínal, do závěrů, které, domnívám se, jsou nejen nové, ale snad pro někoho i inspirativní a mající hlavně praktický rozměr – idea založení rodového statku, kde filosof může v klidu žít, filosofovat a hlavně dělat oboje zároveň filosofii realizovat svým vlastním a jedinečným způsobem života.

**Závěr**

Záměrem mé disertační práce bylo pojednat o dynamice dění s filozofického hlediska. Na počátku mého výzkumu byla inspirace filozofy Henry Bergsonem a Gillem Deleuzem. Oba přitáhli moji pozornost tímto směrem a hlavně Bergson mě velmi inspiroval. Vycházel jsem také ze svého předchozího filozofického bádání, z různých autorů, starověkých, novověkých i soudobých. Můj disertační výzkum navazoval na psaní mé magisterské práce ve které jsem se věnoval otázce svobody a svobodné volby člověka. Jednotící myšlenkou mého výzkumu bylo také spinozovo myšlení z ústředním pojmem substance, které zapovídalo svobodnou volbu, neboť každý projev svobodného aktu by byl jenom projevem substance. Uvažoval jsem jak se ze závislosti na substanci vymanit a inspirací mi bylo myšlení Bergsona, Lévinase, Deleuze, Megreho a dalších. Záměrem mé disertační práce bylo pojednat o dynamice dění s filozofického hlediska.

Na počátku mého výzkumu byla inspirace filozofy Henry Bergsonem a Gillem Deleuzem. Oba přitáhli moji pozornost tímto směrem a hlavně Bergson mě velmi inspiroval. Vycházel jsem také ze svého předchozího filozofického bádání, z různých autorů, starověkých, novověkých i soudobých. Můj disertační výzkum navazoval na psaní mé magisterské práce ve které jsem se věnoval otázce svobody a svobodné volby člověka. Jednotící myšlenkou mého výzkumu bylo také spinozovo myšlení z ústředním pojmem substance, které zapovídalo svobodnou volbu, neboť každý projev svobodného aktu by byl jenom projevem substance. Uvažoval jsem jak se ze závislosti na substanci vymanit a inspirací mi bylo myšlení Bergsona, Lévinase, Deleuze, Megreho a dalších. Bergson a Deleuze stáli v základu mého výzkumu. Předvedení jejich pozic se věnuje začátek této práce. Avšak však uvědomil jsem si záhy, že dynamiku dění mám potřebu šířeji a vposledku i praktičtěji. Nicméně při zachování filosofického základu. Proto jsem se v první části "Existence a možnosti svobody aneb člověk jako pastýř bytí" věnoval filosofickému základu dynamiky dění, kde jsem jako ústředního aktéra viděl člověka. Dění odvislé od člověka nemá, logicky, pro něj smysl, ale dospěl jsem v průběhu výzkumu až teologické tezi, že svět byl stvořen pro člověka, či, filosofičtěji, je tvořen živým člověkem. Zde rezonovala jednak Bergsonova myšlenka o "tvořivém vzmachu", jež je vlastní sice všem živým organismům, ale ve spolupráci s dalšími filozofy jsem dospěl k náhledu, že člověk je na vrcholu

hierarchie. To však neznamená dominanci, ale moudrou správu universa. (Již zde latentně rezonoval můj pozdější náhled o filozoficko-praktickém obratu k přírodě a myšlence rodového statku, vykreslen v třetí části práce).

V druhé části práce "Úpadek současné filosofie: adorace nicoty jakožto základu bytí (dlaždicí cestu nihilismu a postmoderně)" se věnuji krizi filosofie a snažím se poukázat na její možná problematické východiska, která jsem spatřoval v absenci pozitivního (jakkoliv je tento termín sám problematický) vyústění nejenom filosofického myšlení, ale hlavně filosofické praxe. Druhá část se nyní jeví předvojem, třetí část s názvem "Přirozený svět rodného prostoru jako uskutečnění vědy a filozofie v planetární době", ve které jsem pojednal o problematickém vlivu vědeckého myšlení na způsob života člověka, avšak načrtl jsem možnosti, jak skloubit vědecký pohled s tzv. přirozeným v myšlence rodového statku. Tato vize se mi jevila jako znovuoživení Počátku jak z filosofického tak z tzv. praktického hlediska. Vize, jež se mi nyní jeví ne nepodobná antické již v myšlence péči o rodinný krb (variace rodového statku) v knize Foucault de Coulanges "Antická obec".

Výzkum dynamiky dění mne v průběhu disertační práce zavedl od inspirace filosofií Henri Bergsona a Gillesa Deleuze k širším tématům, avšak vždy jsem se snažil mít na zřeteli dynamiku dění. Musím konstatovat, že původně filosofická pozice nabrala teologické konotace. Domnívám se však, že i tímto jsem naplnil záměr, neboť jsem spatřil, že má-li dění být dynamické, pak vskutku vyžaduje čin, tj. Obrat v samém způsobu života filosofova, od BIOS THEORETIKOS k BIOS PRAKTIKOS, při zachování obou pólů samozřejmě.

## Seznam použitých informačních zdrojů

- ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. Praha: Filosofický ústav AV, 2019.
- BACON, Francis. *Nové organon*. Praha: Svoboda, 1974.
- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and Entanglement of Matter and Meaning*. London: Duke University Press, 2007. ISBN-13: 978-0822339175.
- BARDON, František. *Praxe magické evokace*. Třebíč: ASU, 1993. ISBN: 80-901463-1-7.
- BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002. ISBN: 80-86429-11-2.
- BENATAR, David. *Better never to have been. The harm of coming into existence*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0199549269.
- BERGSON, H. *Myšlení a pohyb*. Praha: Mladá fronta, 2003. ISBN: 80-204-1008-2.
- BERGSON, H. *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN: 978-80-7021-792-4.
- BERGSON, Henri. *Évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006. ISBN 2-13-054-021 x.
- BILBAN, Tina. *Husserl's Reconsideration of the Observation Process and its Possible Connections with Quantum Mechanics: Supplementation of Informational Foundation of Quantum Theory*. Ljubljana: Prolegomena: Casopis za filosofiju/Journal of Philosophy 12(2):459-486. 2013.
- BONDY, Egon. *Útěcha z ontologie. Substanční a nesubstanční model v ontologii*. Praha: DharmaGaia, 2007. ISBN: 978-80-86685-21-2.
- BONDY, Egon. *Pracovní analýza a jiné texty*. Praha: Nakladatelství Filosofía, 2017. ISBN 978-80-7007-486-2.
- BONDY, Egon. *Pracovní analýza a jiné texty*. Praha: Nakladatelství Filosofía, 2017. ISBN 978-80-7007-486-2.



- BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-518-3.
- BRAGUE, Rémi. *Kotvy na nebesích. Metafyzické základy života*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2019. ISBN 978-80-246-3802-7.
- COULANGES, Fustel. NUMA, Denis. *Antická obec*. Praha: SOFIS: Pastelka, 1998. ISBN 80-902439-7-5.
- DELEUZE, Gilles. *Záhyb: Leibniz a baroko*. Praha: Herrman a synové, 2014. ISBN: 978-80-87054-38-3.
- DELEUZE, Gilles. *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Difference and repetition*. Continuum, 2004.
- DELEUZE, Gilles a GUATTARI, Félix. *Tisíc plošin*. Vydání druhé. Praha: Herrmann, 2019. ISBN 978-80-87054-63-5.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston; New York; London: Back Bay Books: Little, Brown and Company, 1991. ISBN: 978-0-316-18065-8.
- Foucault, Michel. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007. [ISBN 978-80-251-1713-2](#).
- FOSAR Grazyna, BLUDORF Franz. *Vernetzte Intelligenz: Die Natur geht online - Gruppenbewusstsein, Genetik, Gravitation*. Omega Verlag Bongart-Meier, 2001. ISBN 978-3930243235.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československá akademie věd, 1960.
- HEJDÁNEK, Zdeněk. *O čem je věda? (De possess – o duchovním bytí Božím)*. Praha: Nakladatelství Malvern, 2009.
- HOGENOVÁ, Anna. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2015. ISBN 978-80-7290-845-5.
- HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Akademia, 1996. ISBN: 80-200-0561-7.
- HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*. Praha: OIKOMENH, 2009.

CHARDIN, Pierre Teilhard. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-043-5.

CHARDIN, P. T. *Le coeur de la matiere*. Paris: Seuil, 1976.

CHARDIN, Pierre Teilhard. *Les Directions de l'Avenir*. Paris: Seuil, 1973.

JIROUSOVÁ, Františka. *Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin*. Disertační práce obhájena na FF UK v roce 2017. Volně přístupná na <<https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/105476/>>.

JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti*. Praha : Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-06-2.

JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical biology*. Evanston: Northwestern Univerzity Press, 2000. ISBN: 0-8101-1749-5.

KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-035-1.

KARFÍK, Filip. *Duše a svět*. Praha: OIKOMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-174-8.

KIS, János. *Současná politická filosofie. Sborník textů anglosaských autorů 20. století sestavil a předmluvou opatřil János Kis*. Praha: Oikúmené, 1997.

KLÍMA, Ladislav. *O Solovjevově etice*. Praha: LEGE ARTIS a PRAŽSKÁ IMAGINACE, 1993. ISBN: 80-17110-125-7.

KOMENSKÝ, J. *Obecná porada o nápravě věcí lidských. Druhý díl*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992. ISBN: 80-205-0225-4.

KOYRÉ Alexandre. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2003. ISBN: 80-7021-586-0.

KOZÁK, Jan. *Tři přednášky o gnozi*. Praha: Biblioteca gnostica, 2018. ISBN 978-80-904050-8-0.

LANZA, Robert; BERMAN, Bob. *Biocentrismus: života a vědomí jako klíče k pochopení skutečné povahy vesmíru*. Brno: Barrister & Principal, 2016. ISBN 978-80-7485-068-4.

LATOUR, Bruno. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Harvard Univerzity Press, 1987. ISBN: 9780674792913.

- LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-20-8.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982. ISBN 25-092-82.
- LOCKE, John. *Esej o lidském chápání*. Praha: Oikúmené, 2012.
- LUEBECK, Walter. *Rainbow Reiki. Nové techniky pro rozšíření systému Reiki o mocné spirituální schopnosti*. Praha: Nakladatelství PRAGMA, 1997. ISBN 80-7205-387-6.
- LYNE, William. *Occult Ether Physics: Tesla's "Ideal Flying Machine" and the Conspiracy to Conceal It*. 2010.
- LYOTARD, Jean-Francois. *Rozepře*. Praha: Nakladatelství Filosofía, 1998. ISBN: 80-7007-119-2.
- MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. Praha: Oikúmené, 2004.
- MALABOU, Catherine. *The future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. Routledge, 2004. ISBN: 0415287200.
- MARCUSE, Herbert. *Jedno-rozměrný člověk. Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Nakladatelství Naše vojsko, 1991.
- MARTÍNKOVÁ, Libuše. *Kyberprostor jako náboženský prostor*. Praha: L.Marek, 2007. ISBN: 978-80-87127-06-3.
- MEGRE, V. *Energie života*. Praha: Nakladatelství Zvonící cedry, 2009.
- MEGRE, Vladimír. *Prostor lásky*. Praha: Nakladatelství Zvonící cedry, 2010a.
- MEGRE, Vladimír. *Stvoření*. Praha: Nakladatelství Zvonící cedry, 2010b.
- MEGRE, Vladimír. *Nová civilizace*. Praha: Nakladatelství Zvonící cedry, 2010c.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora, 2003.
- PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět*. Praha: SPN, 1992. ISBN 80-04-25615-5.
- PATOČKA, Jan. *Přirozený problém jako filosofický problém*. Praha: Československý

spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6.

PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. Praha: OIKOYMENH, 2007.

PATOČKA, Jan. FLOSS, Pavel. *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-472-4.

PLATÓN. *Platónovy spisy. Svazek I. Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón. Faidon. Kratylos, Theaitétos. Sofisté. Politikos*. Praha: OIKOMENH, 2003.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje: hledání transcendence v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, 1995. ISBN 8-070-21150-4.

RAK, Jan. TANNENBAUM, Michael. *High pT Physics in the Heavy Ion Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. ISBN 9780511675720.

RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie a solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK v Praze, 1996.

RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*. Praha: Karolinum, 2019. ISBN 978-80-246-4336-6.

SAVRASOV, Alexandr. *Vědění, chráněné dolmeny*. Vydal Roman Navrátil.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Věky světa*. Praha: Oikúmené, 2002. ISBN 80-7298-047-5.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Systém transcendentálního idealismu*. Praha: Oikúmené, 2014. ISBN 978-80-7298-430-5.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *O náboženství. Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrači*. Praha: Vyšehrad, 2012. ISBN 978-80-7021-849-5.

SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Velehrad a Roma: Refugium, 2002. ISBN 80-86045-96-X.

SPINOZA, Baruch. *Etika*. 1977.

TRNKA, Radek; LORENZOVÁ Radmila. *Quantum Anthropology: Man, Cultures, and Groups in a Quantum Perspective*. Praha: Karolinum Press, Charles University, 2017. ISBN: 9788024634708.

WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-48-8.

WENDT, Alexander. *Quantum mind and social science: unifying physical and social ontology*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2015. ISBN 978-1-107-08254-0.

ŽIŽEK, Slavoj. *Organs without Bodies: On Deleuze and consequences*, 2004. Psychology press. ISBN 9780415969215.