

Problémy ontologie

Následující eseje byly napsány v různé době. Je tedy možné, že se jejich obsah někdy překrývá, někdy si i v něčem může odporovat. Problémy ontologie jsou spletité, jak ví každý, kdo se do nich někdy ponořil.

Obsah:

1. Bytí.....	2
2. Prázdnno.....	16
3. Bytí a nicota.....	22
4. Bytí výtvorů.....	30

Bytí

Všichni – alespoň od doby, co si sami sebe uvědomujeme – víme, že *jsme*; a většina z nás ví též s větší nebo menší úzkostí, že někdy v budoucnosti *nebudeme* (také jsme v minulosti vždycky *nebyli*, ale to nevyvolává takovou závrať). Otázka *bytí* se nás silně dotýká a je tedy přirozené, že očekáváme od filosofie její vyjasnění. Co to vůbec znamená *být*? Jak to, že vůbec *něco je*? Jak může něco *být* a pak už *nebýt*? Mnohý filosof se blahosklonně usměje nad naivitou těchto otázek. Já si však myslím, že žádná blahosklonnost tady není namístě: s otázkou *bytí* filosofie tak či onak zápasí od svého zrodu, zabývala se jí metafyzika a zvláště ontologie. Řešení, která přinášela, jsou sotva uspokojivá: často připomínají ono příslovečné zametání pod koberec, předstírání, že vlastně není žádná otázka; nebo ji spory filosofů rozmělnily v logických sporech, v kterých se vytratilo její jádro. Je v zásadě možné, že pochopení podstaty *bytí* je mimo možnosti našeho rozumu, jakkoliv je to pojem, který lidé stvořili. Je přitom jisté, že krátká úvaha, jakou tu předkládám, ten problém v celé jeho rozlehlosti a hloubce sotva může postihnout, natož pak vyřešit; mohou to být jen skromné poznámky, které snad aspoň trochu osvětlí některé jeho stránky.

Dřív, než se ponořím do otázek *bytí*, musím trochu pročistit terén, na kterém se hodlám pohybovat. Sloveso *být* se používá v různých významech. Ten nejběžnější je slovesná spojka, která daný objekt spojuje s nějakou vlastností nebo jinou charakteristikou (ve filosofii se poněkud zmatečně tradičně říká, že propojuje subjekt s predikátem). Říkáme, že něco *je* nějaké či něčím: toto jablko *je* červené, tento tvor *je* zvíře, tento muž *je* majitelem domu a tak podobně. Jakkoliv toto *bytí něčím* může být důležitou stránkou vlastního *bytí* dané entity (někteří filosofové nás dokonce ujišťují, že to *bytí* vystihují), nebudu se jím tu zabývat. Ačkoliv naše západní jazyky tuto spojku skoro všechny používají, ruština (a také někdy stará latina) se bez ní obejde – tím spíš pak jazyky mimo indoevropský okruh. Něco, co mohu zamlčet, nemůže být zcela podstatné.

Význam, který mám na mysli, je tedy výrok, že něco *je* (bez predikátu). Svádí to přeložit, že toto něco *existuje*, raději se však tomu zatím vyhnu, protože někteří myslitelé slovu *existence* dávají zvláštní význam. Mohl bych také říct, že se daná entita *vyskytuje* (což by se líbilo celé jedné anglosaské škole), ale to bych významu *bytí* ubral na hloubce. Nicméně věrme, že po tomto výčtu *směr* významu výroku, že *dané jsoucno je*, intuitivně chápeme, i když mu blíže porozumět zůstává zatím jenom naším cílem.

O *bytí* se dá uvažovat buďto obecně – jako o *bytí* vůbec – nebo v souvislosti s nějakou danou individuální entitou. I když tím obracíme běžný postup zobecňující abstrakce, zkusme to napřed v obecnosti, abychom ohledali hlavní obtíže. Co je to obecně *bytí*? Tradiční myšlení, když narazí na pojem, s kterým si zcela neví rady, používá dvojí strategii: buďto hledá jeho vztah k dalším souřadným pojmům nebo jej naopak rozdělí na podřízené pojmy, s nimiž má důvěrnější zkušenost; myšlenkově nejostřejší způsob, který vyvinula naše abstrakce, je duální vztah protikladů: snažíme se chápat, čím daný pojem *je* (tedy co označuje), z protikladu k tomu, čím naopak *není*; nebo v tom druhém případě najít dva podřízené pojmy, které jsou zas ve vzájemném protikladu. Protikladem obecného *bytí* je formálně *nebytí*. S tím máme jistou zkušenost v jednotlivých případech, ale jak je to v obecnosti? Obecné nebytí je *nic*, nebo – jak také říkáme – *nicota*. Umíme ji myslet? Ano,

matematika zná *nulu*, což je v teorii čísel *prázdná množina*, ale jakkoliv je účelný ten pojem, odvozuje svůj význam od množin *neprázdných*, které dávají obsah pojmu množina. I když se někteří myslitelé na tyto pojmy odvolávali (budu později muset zmínit aspoň Bertranda Russella), prozatím nám příliš nepomohou.

Ptejme se znovu: umíme myslet *nicotu*? Filosof Martin Heidegger mínil, že jelikož o ní nelze říci, že *je*, protože tím bychom jí přisoudili bytí, *nicota se sama znicotňuje*, tedy sama sebe popírá. To ovšem implikuje všeobsáhlost *bytí* a tedy nemožnost je proti opačnému komplementu vymezit. O tom se už tisíce let před Heideggerem vedl spor, který měl zastánce na obou stranách. *Nic* jako prázdnotu (pozdější *vakuum*) rozhodně neuvažoval ve starém Řecku Parmenides, který svět viděl jako jednotu primordiálního bytí, jehož proměny a pohyb jsou jen naše iluze. To si rozhodně nemyslel o generaci mladší Leukippos se svým žákem Demokritem, když uvažoval o proměnných formách světa a viděl v nich různé konfigurace *atomů*, nepatrných částecek, které se mohly přeskupovat jenom v prázdném prostoru (řecky *kenonu*). Ještě o dva tisíce let později si prázdňý prostor představoval Descartes, Newton v něm budoval svou fyziku a ještě Kant připouštěl jeho představu, i když ve své první Kritice si jí zřejmě není úplně jist. V moderní době došlo k přechýlení toho názoru: podle kvantové teorie pole vakuum není prázdné, ale vyplněné událostmi mezi hmotou a antihmotou a dokonce i matematika ve své vysoké abstrakci vidí prostor jako množinu bodů.

Zdálo by se, že pro moderní myšlení už prázdno resp. nebytí prostě postrádá svůj význam. Přesto je většina z nás zná ze své zkušenosti. Když ztratíme nějakou milovanou bytost (a v menší míře třeba oblíbený předmět, dům, který byl naším domovem a podobně), zbude tu po ní *mezera*, *prázdno*, které se nedá ničím vyplnit. Jistě je svět i po takové ztrátě plný lidí, předmětů a dějů, ale nic z toho nenahradí ztraceného člověka – alespoň po tu dobu, než (a pokud) si na ztrátu zvykneme. Ten člověk ještě třeba včera *byl* a teď už *není* a jeho *nebytí* nelze žádným způsobem zrušit. Jakkoliv obtížněji definované, než samo *bytí*, je toto náhlé *nebytí* velice silnou zkušeností, ba víc: dokonce zpětně zdůrazňuje *bytí*, teď už ztracené.

Tuto zkušenost mnozí z nás prožili zvláště u svých vlastních rodičů, kteří tu pro nás jaksi samozřejmě pořád byli, aniž jsme si to jejich individuální bytí plně uvědomovali: zejména v dětství tvořili jakousi výraznější součást našich domovů, podmínek zajišťujících náš život, naše bezpečí; jejich smrt a *nebytí* jim vlastně zpětně vrací *bytí* jako samostatných osob v minulosti, na něž teď můžeme vzpomínat.

Toto je ovšem krajní případ, spojený s individuálními bytostmi. Nicméně filosof Heidegger jej pojnal v obecnosti, zahrnující i předměty. Jak praví, první věci pro *bytost* (*Dasein*, doslova *Zdebytí*, v českých překladech často problematicky přeloženo jako *Pobyt*) vrženou do světa, jsou tak či onak nástroje, kterými obstarává svoje bytí. Ty jsou jí *při* ruce (*zuhanden* v *Bytí a čas*) a jelikož jsou jenom prostředkem pro dosažení nějakého cíle, tedy vlastně jen relací k něčemu jinému, nevystupují ve svém samostatném bytí a nemohou být tedy poznávány ve své vlastní povaze. Teprve když se poškodí nebo najednou *chybí* a jsou pak nalezeny mimo svoje bezprostřední užití, vystoupí ve svém vlastním (ontickém) bytí mezi těmi, jež jsou *po* ruce nebo spíš prostě k dispozici (*vorhanden*). Předmětné bytí ve světě je tak vlastně podmíněno *ztrátou*, relativním pádem do *nebytí* toho, co je bytosti příliš blízké a instrumentální ve svém vztahu k ní.

Myslím, že Heidegger jistě nemínil, že by *bytí* věci bylo doslova určeno či vymezeno jejich možným (zkušenostním) *nebytím* – to dostatečně dokládá jeho důraz na rozdíl mezi bytím *ontickým* (v němž se zračí povaha věci jako jedné ze součástí světa) a *ontologickým* (ve kterém vystupuje hloubka a smysl *bytí* jako takového). A zcela jistě od něho odlišoval *bytí* lidské *bytosti* (*Dasein*), která o sobě *ví* – a *ví* tedy také o svém *bytí* a příštím *nebytí*. Právě to

vědomí svého vlastního bytí je základem časového prožitku – a jeho součástí, vědomí přechodnosti svého bytí, dodává tomu bytí zvláštního rozměru *Existence* (uvádím ji s velkým písmenem, abych ji odlišil od téhož slova užitého v běžnějším významu). Ta má své specifické znaky, mezi nimiž vyniká (ne vždycky plně uvědoměná) *svobodná vůle*, která může i překračovat hrozbu vlastního *nebytí*.

To jsme už pokročili daleko a v dalším zkoumání se musíme zas vrátit hodně zpátky v čase. Na samém počátku jsem připustil, že je možné ve vztahu subjektu a predikátu ve formě *A je B* vypustit to *je* (i když jsou lidé, kteří si to nemyslí). Je možné stejně vypustit to *je* i ve výměru *A je*, ve smyslu *A existuje*? Ta otázka se v minulosti trochu zvrtila do jiné podoby: je bytí (existence) *vlastnost* dané entity? O tom se rozhořela velmi dlouhá debata. Aristoteles, jak se alespoň zdá, na tu otázku odpovídá negativně, i když to explicitně nikde přímo neříká: pro něho jakákoliv individuální entita má dva druhy vlastností, které (v počeštěném latinském překladu) nazývá *esence* a *akcidens*. Esenciální vlastnosti jsou na rozdíl od těch druhých nutné, protože dělají individuum tím, *čím* podstatně je – a tím současně vyjadřují také to, že *je*.

Tento postoj sdíleli víceméně všichni jeho následovníci, až po staletích Tomáš Aquinský zaujal jiný názor, když poukázal na to, že mohu myslet třeba určitého člověka a proti tomu bájněho ptáka Fénixe; v obou případech budu dejme tomu chápat, o co v esenci jde, ale ani esenciální vlastnosti mi neřeknou, zda to či ono *existuje*. Existence je tedy něco jiného než esence a jelikož je možno myslet mnoho objektů bez ohledu na to, zda existují nebo ne, je existence důležitou vlastností.

Zdá se, že Tomáš Aquinský zůstal v tomto názoru dlouho osamocen. Když překročíme zas několik staletí, pak fanatický empirista David Hume svým lapidárním stylem prohlašoval, že individuum, které má před sebou, je pro něho určitý soubor dojmů, nic víc; že tento soubor (stejně jako jednotlivý dojem) *existuje*, v něm nijak nevystupuje. Immanuel Kant, který se Humem cítil inspirován (i když ho skoro v ničem nenásledoval), zaujal ve věci existence jako vlastnosti ve své *Kritice čistého rozumu* (v souvislosti s vyvrácením tzv. ontologického důkazu Boha) obdobný, i když jinak formulovaný názor: když myslím nějakou věc, vymezenou souborem vlastností, pak nic k tomuto vymezení nepřidá, když ještě k tomu dodám, že ta věc *je*; kdyby tomu bylo jinak, potom by přidaný atribut *bytí* z mého pojmu věci dělal něco jiného a nemohl bych říci, že objekt mého [původního] pojmu existuje (citováno téměř doslova).

Překročme zase více než století. Na začátku toho dvacátého se znovu na toto téma rozhořela debata, snad díky předešlému vystoupení rakouského filosofa Meinonga, který existenci jako vlastnost proponoval. V ostrém kontrastu vůči tomu Gottlob Frege existenci prohlašoval za sekundární vlastnost pojmů, nikoliv individuí, a Bertrand Russell ji prohlásil za rys výrokové funkce. V různých textech to Russell formuluje například tak, že pokud řeknu, že *A* neexistuje, míním tím, že primární vlastnosti, které tvoří *A*, nejsou aktualizovány (*instantiated*); nebo že množina, označená jako *A*, je prázdná; nebo – přeloženo lapidárně – *A* se *nevyskytuje*. Ještě jinak, podle Russella, popření toho, že existence je primární vlastnost, je jediná cesta, jak se vyhnout tvrzení, že jsou věci, které neexistují – jinými slovy, že je rozdíl mezi bytím a existencí.

Při veškeré úctě, kterou chovám k uvedeným myslitelům, domnívám se, že většina té naznačené debaty (která mimochodem ještě dlouho pokračovala stále analytictějšími prostředky) je založena na různém významu slova *být* resp. *existovat*. Řekněme zatím jenom indikativně: kulatý čtverec *neexistuje*, protože je to rozpor v pojmu; ideální kruh či čtverec *existují*, ovšem jako ideje, které mají vztah k reálnému světu, ale nemohou v něm být jako

takové skutečnosti; okřídlený kůň Pegas *existuje* jako bájná představa, ale nikoliv ve skutečnosti, protože je biologicky nemožný; Hans Castorp, Swann, Oněgin a nesčetně dalších fiktivně *existují* jako románové postavy, ale nikoliv jako skuteční lidé, i když jejich vlastnosti lidské povaze neodporují; mí rodiče *existují* v mé paměti, ale už nežijí, takže nejsou; můj syn *existuje* – tečka, bez výhrad. Jen v těchto několika příkladech jsou značně různé významy slova *existovat*. Je větší myšlenkové poctivosti vzájemně je nemíchat, což se myslím často dělo v právě načrtnuté debatě.

V čem se svými většími předchůdci nicméně souhlasím, je to, že bytí resp. existence *není vlastnost*: je to jiná (podle mne nadřazená) *kategorie*, odlišná od všech kvalit, třeba i esenciálních (pokud na takové věříme), jakkoliv ty existenci v jistém smyslu naplňují nebo aspoň blíže určují. Je asi nezbytné aspoň trochu vysvětlit, co se tu slovem *kategorie* míní. To není právě snadné, neboť i odpovídající pojem prošel značným vývojem, jak bude zřejmé z velmi krátkého historického exkursu.

Slovo *kategorie* (které původně v řečtině jako *kategoria* kupodivu znamenalo obvinění, ale jeho kmen v druhém významu znamenal ukázání, vyjevení) máme od Aristotela, který se v nich snažil vyjmenovat nejobecnější kriteria, podle nichž se entity ve světě rozlišují. Našel jich deset: substanci, kvantitu, kvalitu, vztah, místo, dobu, polohu, stav, akci a újmu. Jak vidno, tyto kategorie obrazy značně nerovnoměrné úrovně abstrakce a nemají mezi sebou bytí resp. existenci; to nepřekvapuje, jelikož Aristoteles o entitách, které takto třídil, samozřejmě předpokládal, že jsou skutečné (mluví se v této souvislosti o jeho *realismu*).

Kant (když uděláme velký skok) jak známo neuznával možnost proniknout do vlastní povahy věcí, jež jsou za jevy, věřil však v možnost pojmového poznání na základě zkušenosti; a v jeho zájmu třídil nejobecnější pojmy, které ovládají všechny ostatní. Našel jich dvanáct, které po třech roztrídil do čtyř kategorií: kvantita (jednota, pluralita, totalita), kvalita (realita, negace, omezení), vztah (inherence-subsistence, kauzalita-závislost, soubytí) a modalita (možnost, existence, nutnost). Jak je zřejmé, jsou tu rozčleněny čisté pojmy, které podle Kanta řídí všechno naše souzení (ale neslouží katalogizaci zkušenostních pojmů).

Husserl (když opět v historii poskočíme) studiem *kategorií* mínil apriorní vhléd do *nejvyšších myslitelných esencí* na jedné straně *významů*, na druhé straně korelovaných *objektů*. Husserl myslím nikde nedává nějaký jasný návod k vzájemnému rozlišení ať už významových esencí (které po jejich formalizaci nazývá *kategoriemi* v pravém smyslu) nebo *ontologických* esencí objektů (které nazývá *regiony*); a také nikde neposkytuje jejich vyčerpávající výčet. Musí nám postačit alespoň hrst příkladů: tak pro ontologické kategorie (*regiony*) uvádí třeba objekt, vlastnost, vztah, situace, jednotka, pluralita, počet atd. Jeho snahou (jenom částečně naplněnou) bylo najít zákonité vztahy mezi oběma skupinami, ale to by nás zavedlo daleko, stejně jako rozlišování mezi formalizací a generalizací při tvorbě kategorií.

Husserlova filosofie byla jistě v mnohém podnětná, ale pro nás zde myslím bude zajímavější další rozměr, který k jeho teorii kategorií přidal jeho žák Roman Ingarden. Ten u ontologických entit (objektů v nejširším smyslu) navrhl kategoriálně rozlišovat jejich *modus bytí* a rozlišil objekty *reálné* (časoprostorové), *ideální* (abstraktní), *absolutní* (zcela nezávislé, nadčasové) a *čistě intencionální* (plně závislé na vědomí).

I tento krajně stručný výčet vyžaduje ještě zmínit teorii kategorií Nikolaie Hartmanna, filosofa desítky let opomíjeného, v současné době ale znovu-objeveného a – jak se ukazuje – inspirativního. Ačkoliv okruh jeho zájmů byl podstatně širší, v centru jeho pozornosti byla ontologie (vedle Heideggera byl vlastně jediný, kdo se jí ve 20. století systematicky věnoval)

a tomu odpovídá, že jím rozlišené kategorie jsou *ontologické* (jinak řečeno klasifikují mody bytí). Jeho systém je promyšlený, ale složitý, takže by vyžadoval mnohem větší prostor, než mu tady mohu poskytnout; snad ale aspoň naznačím, oč Hartmannovi jde. Kategorie podle něho specifikují fundamentální určení bytí jako jeho principy, které jsou světu imanentní a jsou o to hlouběji uloženy v jádře jeho entit, oč jsou fundamentálnější. Jako nejobecnější strukturální prvky bytí Hartmann nachází dvě skupiny *párovaných kategorií*, chápaných (ne vždy evidentně) jako protiklady, a to: 1. princip-konkretum (jež jej uskutečňuje); struktura-modus; forma-matérie; vnitřní-vnější; determinace-závislost; kvalita-quantita; 2. jednota-rozčleněnost; harmonie-konflikt; protiklad-dimenze; přetržitost-spojitosť; substrát-vztah; element-komplex (druhé slovo užívá tam, kde my bychom řekli systém).

Tyto opozice, jejich výběr a vůbec princip protikladnosti by si jistě zasloužily obšírnější diskusi, na tu zde ale nemám místo. Uvedu proto raději, že na půdorysu těchto fundamentálních kategorií Hartmann viděl *kategoriální úrovně* bytí, a to následující: 1. neživé, 2. biologické, 3. psychologické, 4. duchovní (do něhož zahrnuje historii, řeč, zvyky, právo, umění, vědu aj.). V každé z těchto kategorií lze rozeznávat další, podřízené kategorie. Vztah mezi 2. a 1. autor nazýval *nad-formací* (*Überformung*), jelikož se domníval, že se např. buňky chovají podle obdobných zákonů, jako molekuly v ní, zatímco vztah 3. vůči 2. resp. 4. vůči 3. nazýval *nadstavbou* (*Überbauung*), jelikož jejich elementy jsou různého druhu. Nižší úrovně jsou vždy základem těch vyšších, jsou vůči nim ale lhostejné; ty vyšší jako závislé nemohou ty nižší měnit, ale mohou využívat jejich zákonitostí (potud Hartmann, dnes vidíme, že to tak docela neplatí).

Čtenář mě na tomto místě už jistě kárá, že jsem ho místo stručného vysvětlení významu slova *kategorie* zavalil nepřehledným (i když krajně zkráceným) výčtem různých příkladů. Nu, lze z nich myslím zobecnit, že podle pojetí všech citovaných jsou *kategorie fundamentální stránky, které lze v nejvyšší obecnosti rozlišit* v okruhu, který daný autor považoval za podstatný. Výčet v mém exkursu je dobrý k tomu, abychom nahlédli, jak těžké takové zobecnění je: i jedni z největších duchů, která naše kultura zrodila, se dokázali shodnout jenom na několika základních kategoriích a žádní dva se neshodli na tom, čeho se týkají: pro Aristotela to byla individua, pro Kanta pojmy, pro Husserla významy případně myslitelné objekty, pro Hartmanna obecné bytí.

Pokud jsem shora prohlásil, že bytí je jiná kategorie, než kvalita (případně kvantita, vztah atd.), měl bych sklon ihned dodat, že je to kategorie *nadřazená*; jenomže je s tím jistá potíž: zajisté, aby něco bylo *nějaké* (mělo určité vlastnosti), musí především v nějakém smyslu *byt* – jenomže *bytí bez vlastností* (navzdory Musilovu románu) je prázdná abstrakce. Jsou tedy *bytí* a *kvalita* resp. *kvantita* a další prostě souřadné kategorie? To myslím ne, protože různá kvalitativní, kvantitativní, relační atd. určení se mohou měnit, ale to, co má být jimi určeno, buďto *existuje* nebo ne. Řešením by mohlo být rozlišit různé *typy bytí*, z kterých by pak plynuly závazné kvality, vztahy a další kategoriální určení.

Určitým vodítkem by tu mohly být návrhy Ingardena a hlavně Hartmanna, v obou případech ale jejich autoři jsou trochu omezení vlastní metodou, jednou fenomenologií, podruhé ontologickým předpokladem skutečného bytí. Je myslím nezbytné vyjít z faktu, že se s bytím setkáváme *ve zkušenosti*, jednak individuálně-subjektivní, jednak dalekosáhle sdílené. Zkušenost, jak už bylo jinde víckrát rozebráno, má přinejmenším dvě stránky, vzájemně komplementární: jednak procesů *uvědomování* a jednak toho, *co je uvědomováno*. Jelikož lidské vědomí je *samovztažné* a nadto schopné *reflexe* (a to nejen v subjektivních aktech, ale i v sdílení různými prostředky komunikace), nazírá část své zkušenosti jako *vlastní samotnému vědomí* (jeho různým modům) a komplementárně k tomu druhou část jako *obraz vnější*

skutečnosti, popřípadě prostě jako *skutečnost* (jejíž výměr *objektivitu* je složitější a ne vždy samozřejmý). Je důležité mít vždy na paměti, že obě stránky patří téže zkušenosti a že tedy nezbytně interagují, ba někdy se až prolínají. Nicméně v zájmu určitosti, třeba trochu umělé, je rozlišme, pokud je to možné.

Na straně *uvědomování* lze pak rozlišit kategoriální úrovně nejprve *vědomí tělesného bytí vnitřního a vnějšího*, pak *pocitů a představ* (včetně těch fiktivních a sdílených), dále *reálných vzpomínek a sdílených obrazů historie* a nad nimi *vědomí existence, vlastní i jiných přímých nebo možných protějšků*, pak *sféru abstrakce* s jejími pojmy, konstrukcemi, teoriemi a tak podobně. Na straně *skutečnosti* lze podobně jako Hartmann rozlišovat úrovně *neživého bytí*, nad ní biologickou úroveň *života* (s mezi-úrovněmi buněk, organismů, živých společenství), potom *psychologické bytí* (jako objektivní jev) a konečně *bytí kultury* (se všemi jejími projevy, produkty a institucemi).

Jakkoliv kategoriální myšlení v sobě obsahuje intenci ostrých, vzájemně vylučujících rozlišení, nemohu než nalézt ještě jednu úroveň, která obě zkušenostní stránky propojuje a vyrůstá z úrovně abstrakce a kultury: je to nadosobní *oblast ducha*, obsahující nejvyšší sdílené hodnoty a jejich realizace, zejména vhledy filosofie, exaktních nebo i empirických věd a samozřejmě též výkony skutečného umění.

Jak už navrhuje Hartmann, vyšší kategoriální úrovně jsou superponovány na těch nižších a na nich závislé, v obou komplementárních stránkách zkušenosti. Na rozdíl od něho se ale domnívám, že vyšší vrstvy mohou nižší ovlivňovat, přinejmenším v jejich formě, jak to ostatně ukazuje zkušenost. I když například stránku *skutečnosti* vezmeme třeba v extrémní objektivaci, výkony *ducha* zcela jistě ovlivňují *kulturu*, ta ve svém aktuálním životě zas ovlivňuje *psychologické bytí*, které zas různými způsoby má vliv na *biologický život*, ať už vlastní nebo jiných živých bytostí, a ten si zase různě přizpůsobuje formy *neživého bytí* ve svém dosahu. Ovlivňovat ovšem zde neznamená beze zbytku určovat, v tom směru existuje u každé z těch vrstev jistá autonomie, tím silnější, čím po vrstvách sestupujeme hlouběji.

Vytvořil jsem tu jistou kategoriální strukturu bytí, kterou čtenář může shledat jako více nebo méně přesvědčivou, která však v každém případě má jednu slabinu: nevystupuje v ní nijak explicitně *čas*. To je starý ontologický problém: je bytí nadřazeno času (tj. má jej jako jednu z možných, nikoliv nutných charakteristik), nebo je tomu naopak? Zdá se, že se naše myšlení přiklání k první možnosti – jednak v tom smyslu, že čas, zbavený bytí a tedy i možnosti událostí, jako prázdná forma bez obsahu smysl nedává; a jednak tak, že umíme myslet bytí, které překračuje čas – a to ve dvou extrémních ontologických vrstvách: jednak zcela v hlubinách, kde už Aristoteles nacházel *hýle*, pralátku, která v čase mění jen formu, ale sama zůstává; jednak v oblasti výkonů *ducha*, odkrývajících na čase nezávislé *absolutní objekty*.

Tak tomu je, ale v zvláštním kontrastu k tomu právě ona ontologická vrstva, která se nás nejvíc dotýká, vrstva *sebe-vědomého bytí* (a v menší míře blízké vrstvy biologie a kultury) je nejenom na čase závislá, ale *existenciální čas* je jedním z jejích hlavních rozměrů. Jak správně říká Heidegger, být vědom si sám sebe nezbytně znamená uvědomovat si svou konečnost. Jeho koncept lidského bytí jako *bytí ke smrti (zum-Tode-Sein)* ale zdaleka nesdílím. Lidské dějiny jsou sice plné smrti – nejen té přirozené, ale neuvěřitelně často násilné – nicméně už od svých počátků, od *Eposu o Gilgaméšovi*, jsou také dějinami *zápasu se smrtí*. Ano, hluboko v sobě víme, že musíme někdy umřít, abychom uvolnili místo potomkům, kteří zas vývoj posunou o něco dál, k vzdáleným cílům, o nichž sotva něco tušíme. Ale nepřijímáme tuto nutnost bez protestu, jelikož život druhu není nějak samozřejmě víc, než život sebe-vědomého jedince. Tak jako vědomí se brání úpadku do pouhého

biologického bytí, tak se každý jedinečný organismus brání smrti, pokud může. Ano, existuje mezní sebeobětování pro druhé nebo pro vyšší hodnoty, ale není to něco, co by si lidé vybrali, kdyby nebylo imperativu, který je k tomu nutí.

Je přirozené bránit smrti, kde to jenom jde – a nejen medicína, humanitární pomoc nebo sociální péče, v poněkud přeneseném smyslu péče o památky nebo ekologie, ale i tvorba hodnot, které aspoň trochu přetrvávají v čase, jsou toho výrazem, stejně jako mýty o znovuzrození nebo posmrtném životě. Nicméně obrana a protest jsou jen jednou stranou mince. Konfrontování se svým příštím koncem musíme hledat také smíření, to očekáváme od filosofie. Zdají se mi tu případné tři pohledy. Jeden je ten, že – řečeno metaforou – příští (chápané ale nepředstavitelné) vlastní nebytí je temným pozadím, proti němuž vynikají barvy života; prchavost našich prožitků nás nutí, abychom jim dali váhu a uměli je doopravdy plně, pokud možná smysluplně prožít. Druhý je ten, že ti, kdo přicházejí po nás, jsou v jistém smyslu naším pokračováním, i když to třeba nejsou přímí potomci: subjekt, který v někom příštím povstane, nebude sice subjekt můj, ale bude to nové Já, otevřené zkušenosti. A konečně ve třetím pohledu individuální existence je čímsi jako vlnou na hladině obecného bytí: vynořili jsme se kdysi z ní a zas se do ní zanoříme; bytí tím neskončí, jenom si najde jiný individuální projev. Více se myslím na úrovni filosofie nedá nabídnout.

Vraťme se teď v závěru poněkud zpět. Roztřídil jsem tu – podobně, jako někteří mí předchůdci – zkušenostní bytí (nebo vůbec bytí) do určitých kategorií a vytvořil z nich dejme tomu jistou strukturu. Chápu tím lépe bytí jako takové v jeho ontologické hloubce? Mohl bych jistě znovu poukázat na epistemologický význam třídění do kontrastních pojmů nebo kategorií: vzniká tím – v jednotě kontrastů – *určitost*, která utváří naše myšlení. Nicméně ta v daném případě plodí spíše *ontické* obsahy. Vpravdě *ontologický* obsah bytí jako takového v jeho obecnosti – jeho původ, hlubší povaha a smysl – nám zůstává uzavřen. *Bytí prostě je*: tato tautologie označuje hranici, za níž už nemůžeme.

Je ale otázka, zda má vůbec smysl se v takové hloubce respektive obecnosti bytí dotazovat. Bytí se nám vždy vyjevuje v nějaké *formě*, která se odlišuje od jiných. Některé formy mezi sebou v čase přecházejí, naznačujíce tak spojitost bytí; některé jiné jsou však kategoriálně natolik odlišné, že mezi nimi takový přechod možný není. Nelze tak vyloučit, že obecné bytí bez přívlastků je jen myšlenkový konstrukt naší nezkrocené abstrakce. Pokud tomu tak je – a já se k tomu kloním –, pak je patrně lépe, když si myšlení uloží jistou kázeň a zabývá se spíše tím, co je v dosahu zkušenosti, vlastní a sdílené. Že něco zkušenostně *je*, znamená, že je v jisté míře *určité*: má své vnitřní ustrojení a vnější vztahy v rámci příslušných kategorií; má kromě toho vztah k mému či mnou sdílenému nadosobnímu subjektu, který je v jeho zkušenostním bytí rozpoznal a potvrdil. Míra, s níž takto založené bytí na subjekt zpětně naléhá (a tím se prosazuje jako takové), je dána jeho *určitostí* a nadto *existenciálním významem*, který pro subjekt má. Toto je myslím nejstručnější obsah reálné, zkušenostně založené ontologie.

Bytí

Všichni – alespoň od doby, co si sami sebe uvědomujeme – víme, že *jsme*; a většina z nás ví též s větší nebo menší úzkostí, že někdy v budoucnosti *nebudeme* (také jsme v minulosti vždycky *nebyli*, ale to nevyvolává takovou závat). Otázka *bytí* se nás silně dotýká a je tedy přirozené, že očekáváme od filosofie její vyjasnění. Co to vůbec znamená

být? Jak to, že vůbec *něco je*? Jak může něco *být* a pak už *nebýt*? Mnohý filosof se blahosklonně usměje nad naivitou těchto otázek. Já si však myslím, že žádná blahosklonnost tady není namístě: s otázkou bytí filosofie tak či onak zápasí od svého zrodu, zabývala se jí metafyzika a zvláště ontologie. Řešení, která přinášela, jsou sotva uspokojivá: často připomínají ono příslovečné zametání pod koberec, předstírání, že vlastně není žádná otázka; nebo ji spory filosofů rozmělnily v logických sporech, v kterých se vytratilo její jádro. Je v zásadě možné, že pochopení podstaty bytí je mimo možnosti našeho rozumu, jakkoliv je to pojem, který lidé stvořili. Je přitom jisté, že krátká úvaha, jakou tu předkládám, ten problém v celé jeho rozlehlosti a hloubce sotva může postihnout, natož pak vyřešit; mohou to být jen skromné poznámky, které snad aspoň trochu osvětlí některé jeho stránky.

Dřív, než se ponořím do otázek *bytí*, musím trochu pročistit terén, na kterém se hodlám pohybovat. Sloveso *být* se používá v různých významech. Ten nejběžnější je slovesná spojka, která daný objekt spojuje s nějakou vlastností nebo jinou charakteristikou (ve filosofii se poněkud zmatečně tradičně říká, že propojuje subjekt s predikátem). Říkáme, že *něco je* nějaké či něčím: toto jablko *je* červené, tento tvor *je* zvíře, tento muž *je* majitelem domu a tak podobně. Jakkoliv toto *bytí něčím* může být důležitou stránkou vlastního *bytí* dané entity (někteří filosofové nás dokonce ujišťují, že to bytí vystihují), nemudu se jím tu zabývat. Ačkoliv naše západní jazyky tuto spojku skoro všechny používají, ruština (a také někdy stará latina) se bez ní obejde – tím spíš pak jazyky mimo indoevropský okruh. Něco, co mohu zamlčet, nemůže být zcela podstatné.

Význam, který mám na mysli, je tedy výrok, že *něco je* (bez predikátu). Svádí to přeložit, že toto *něco existuje*, raději se však tomu zatím vyhnu, protože někteří myslitelé slovu *existence* dávají zvláštní význam. Mohl bych také říct, že se daná entita *vyskytuje* (což by se líbilo celé jedné anglosaské škole), ale to bych významu *bytí* ubral na hloubce. Nicméně věřme, že po tomto výčtu *směr* významu výroku, že *dané jsoucno je*, intuitivně chápeme, i když mu blíže porozumět zůstává zatím jenom naším cílem.

O *bytí* se dá uvažovat buďto obecně – jako o bytí vůbec – nebo v souvislosti s nějakou danou individuální entitou. I když tím obracíme běžný postup zobecňující abstrakce, zkusme to napřed v obecnosti, abychom ohledali hlavní obtíže. Co je to obecně *bytí*? Tradiční myšlení, když narazí na pojem, s kterým si zcela neví rady, používá dvojí strategii: buďto hledá jeho vztah k dalším souřadným pojmům nebo jej naopak rozdělí na podřízené pojmy, s nimiž má důvěrnější zkušenost; myšlenkově nejostřejší způsob, který vyvinula naše abstrakce, je duální vztah protikladů: snažíme se chápat, čím daný pojem *je* (tedy co označuje), z protikladu k tomu, čím naopak *není*; nebo v tom druhém případě najít dva podřízené pojmy, které jsou zas ve vzájemném protikladu. Protikladem obecného *bytí* je formálně *nebytí*. S tím máme jistou zkušenost v jednotlivých případech, ale jak je to v obecnosti? Obecné nebytí je *nic*, nebo – jak také říkáme – *nicota*. Umíme ji myslet? Ano, matematika zná *nulu*, což je v teorii čísel *prázdná množina*, ale jakkoliv je účelný ten pojem, odvozuje svůj význam od množin *neprázdných*, které dávají obsah pojmu množina. I když se někteří myslitelé na tyto pojmy odvolávali (budu později muset zmínit aspoň Bertranda Russella), prozatím nám příliš nepomohou.

Ptejme se znovu: umíme myslet *nicotu*? Filosof Martin Heidegger mínil, že jelikož o ní nelze říci, že *je*, protože tím bychom jí přisoudili bytí, *nicota se sama znicotňuje*, tedy sama sebe popírá. To ovšem implikuje všeobsáhlost *bytí* a tedy nemožnost je proti opačnému komplementu vymezit. O tom se už tisíce let před Heideggerem vedl spor, který měl zastánce na obou stranách. *Nic* jako prázdnotu (pozdější *vakuum*) rozhodně neuvažoval ve starém Řecku Parmenides, který svět viděl jako jednotu primordiálního bytí, jehož proměny a pohyb

jsou jen naše iluze. To si rozhodně nemyslel o generaci mladší Leukippos se svým žákem Demokritem, když uvažoval o proměnných formách světa a viděl v nich různé konfigurace *atomů*, nepatrných částíček, které se mohly přeskupovat jenom v prázdném prostoru (řecky *kenonu*). Ještě o dva tisíce let později si prázdný prostor představoval Descartes, Newton v něm budoval svou fyziku a ještě Kant připouštěl jeho představu, i když ve své první Kritice si jí zřejmě není úplně jist. V moderní době došlo k přechýlení toho názoru: podle kvantové teorie pole vakuum není prázdné, ale vyplněné událostmi mezi hmotou a antihmotou a dokonce i matematika ve své vysoké abstrakci vidí prostor jako množinu bodů.

Zdalo by se, že pro moderní myšlení už prázdno resp. nebytí prostě postrádá svůj význam. Přesto je většina z nás zná ze své zkušenosti. Když ztratíme nějakou milovanou bytost (a v menší míře třeba oblíbený předmět, dům, který byl naším domovem a podobně), zbude tu po ní *mezera*, *prázdno*, které se nedá ničím vyplnit. Jistě je svět i po takové ztrátě plný lidí, předmětů a dějů, ale nic z toho nenahradí ztraceného člověka – alespoň po tu dobu, než (a pokud) si na ztrátu zvykne. Ten člověk ještě třeba včera *byl* a teď už *není* a jeho *nebytí* nelze žádným způsobem zrušit. Jakkoliv obtížněji definované, než samo *bytí*, je toto náhlé *nebytí* velice silnou zkušeností, ba víc: dokonce zpětně zdůrazňuje *bytí*, teď už ztracené.

Tuto zkušenost mnozí z nás prožili zvláště u svých vlastních rodičů, kteří tu pro nás jaksi samozřejmě pořád byli, aniž jsme si to jejich individuální bytí plně uvědomovali: zejména v dětství tvořili jakousi výraznější součást našich domovů, podmínek zajišťujících náš život, naše bezpečí; jejich smrt a *nebytí* jim vlastně zpětně vrací *bytí* jako samostatných osob v minulosti, na něž teď můžeme vzpomínat.

Toto je ovšem krajní případ, spojený s individuálními bytostmi. Nicméně filosof Heidegger jej pojnal v obecnosti, zahrnující i předměty. Jak praví, první věci pro *bytost* (*Dasein*, doslova *Zdebytí*, v českých překladech často problematicky přeloženo jako *Pobyť*) vrženou do světa, jsou tak či onak nástroje, kterými obstarává svoje bytí. Ty jsou jí *při* ruce (*zuhanden* v *Bytí a čas*) a jelikož jsou jenom prostředkem pro dosažení nějakého cíle, tedy vlastně jen relací k něčemu jinému, nevystupují ve svém samostatném bytí a nemohou být tedy poznávány ve své vlastní povaze. Teprve když se poškodí nebo najednou *chybí* a jsou pak nalezeny mimo svoje bezprostřední užití, vystoupí ve svém vlastním (ontickém) bytí mezi těmi, jež jsou *po* ruce nebo spíš prostě k dispozici (*vorhanden*). Předmětné bytí ve světě je tak vlastně podmíněno *ztrátou*, relativním pádem do *nebytí* toho, co je bytosti příliš blízké a instrumentální ve svém vztahu k ní.

Myslím, že Heidegger jistě nemínil, že by *bytí* věci bylo doslova určeno či vymezeno jejich možným (zkušenostním) *nebytím* – to dostatečně dokládá jeho důraz na rozdíl mezi bytím *ontickým* (v němž se zračí povaha věci jako jedné ze součástí světa) a *ontologickým* (ve kterém vystupuje hloubka a smysl *bytí* jako takového). A zcela jistě od něho odlišoval *bytí* lidské *bytosti* (*Dasein*), která o sobě *ví* – a *ví* tedy také o svém *bytí* a příštím *nebytí*. Právě to vědomí svého vlastního bytí je základem časového prožitku – a jeho součástí, vědomí přechodnosti svého bytí, dodává tomu bytí zvláštního rozměru *Existence* (uvádím ji s velkým písmenem, abych ji odlišil od téhož slova užitého v běžnějším významu). Ta má své specifické znaky, mezi nimiž vyniká (ne vždycky plně uvědoměná) *svobodná vůle*, která může i překračovat hrozbu vlastního *nebytí*.

To jsme už pokročili daleko a v dalším zkoumání se musíme zas vrátit hodně zpátky v čase. Na samém počátku jsem připustil, že je možné ve vztahu subjektu a predikátu ve formě *A je B* vypustit to *je* (i když jsou lidé, kteří si to nemyslí). Je možné stejně vypustit to *je* i ve výměru *A je*, ve smyslu *A existuje*? Ta otázka se v minulosti trochu zvrtila do jiné podoby: je bytí (existence) *vlastnost* dané entity? O tom se rozhořela velmi dlouhá debata. Aristoteles,

jak se alespoň zdá, na tu otázku odpovídá negativně, i když to explicitně nikde přímo neříká: pro něho jakákoliv individuální entita má dva druhy vlastností, které (v počeštěném latinském překladu) nazývá *esence* a *akcidens*. Esenciální vlastnosti jsou na rozdíl od těch druhých nutné, protože dělají individuum tím, čím podstatně je – a tím současně vyjadřují také to, že *je*.

Tento postoj sdíleli víceméně všichni jeho následovníci, až po staletích Tomáš Aquinský zaujal jiný názor, když poukázal na to, že mohu myslet třeba určitého člověka a proti tomu bájněho ptáka Fénixe; v obou případech budu dejme tomu chápat, o co v esenci jde, ale ani esenciální vlastnosti mi neřeknou, zda to či ono *existuje*. Existence je tedy něco jiného než esence a jelikož je možno myslet mnoho objektů bez ohledu na to, zda existují nebo ne, je existence důležitou vlastností.

Zdá se, že Tomáš Aquinský zůstal v tomto názoru dlouho osamocen. Když překročíme zas několik staletí, pak fanatický empirista David Hume svým lapidárním stylem prohlašoval, že individuum, které má před sebou, je pro něho určitý soubor dojmů, nic víc; že tento soubor (stejně jako jednotlivý dojem) *existuje*, v něm nijak nevystupuje. Immanuel Kant, který se Humem cítil inspirován (i když ho skoro v ničem nenásledoval), zaujal ve věci existence jako vlastnosti ve své *Kritice čistého rozumu* (v souvislosti s vyvrácením tzv. ontologického důkazu Boha) obdobný, i když jinak formulovaný názor: když myslím nějakou věc, vymezenou souborem vlastností, pak nic k tomuto vymezení nepřidá, když ještě k tomu dodám, že ta věc *je*; kdyby tomu bylo jinak, potom by přidaný atribut *bytí* z mého pojmu věci dělal něco jiného a nemohl bych říci, že objekt mého [původního] pojmu existuje (citováno téměř doslova).

Překročíme zase více než století. Na začátku toho dvacátého se znovu na toto téma rozhořela debata, snad díky předešlému vystoupení rakouského filosofa Meinonga, který existenci jako vlastnost proponoval. V ostrém kontrastu vůči tomu Gottlob Frege existenci prohlašoval za sekundární vlastnost pojmů, nikoliv individuí, a Bertrand Russell ji prohlásil za rys výrovkové funkce. V různých textech to Russell formuluje například tak, že pokud řeknu, že A neexistuje, míním tím, že primární vlastnosti, které tvoří A, nejsou aktualizovány (*instantiated*); nebo že množina, označená jako A, je prázdná; nebo – přeloženo lapidárně – A se *nevyskytuje*. Ještě jinak, podle Russella, popření toho, že existence je primární vlastnost, je jediná cesta, jak se vyhnout tvrzení, že jsou věci, které neexistují – jinými slovy, že je rozdíl mezi bytím a existencí.

Při veškeré úctě, kterou chovám k uvedeným myslitelům, domnívám se, že většina té naznačené debaty (která mimochodem ještě dlouho pokračovala stále analytičtějšími prostředky) je založena na různém významu slova *být* resp. *existovat*. Řekněme zatím jenom indikativně: kulatý čtverec *neexistuje*, protože je to rozpor v pojmu; ideální kruh či čtverec *existují*, ovšem jako ideje, které mají vztah k reálnému světu, ale nemohou v něm být jako takové uskutečněny; okřídlený kuň Pegas *existuje* jako bájná představa, ale nikoliv ve skutečnosti, protože je biologicky nemožný; Hans Castorp, Swann, Oněgin a nesčítelně dalších fiktivně *existují* jako románové postavy, ale nikoliv jako skuteční lidé, i když jejich vlastnosti lidské povaze neodporují; mí rodiče *existují* v mé paměti, ale už nežijí, takže nejsou; můj syn *existuje* – tečka, bez výhrad. Jen v těchto několika příkladech jsou značně různé významy slova *existovat*. Je věcí myšlenkové poctivosti vzájemně je nemíchat, což se myslím často dělo v právě načrtnuté debatě.

V čem se svými většími předchůdci nicméně souhlasím, je to, že bytí resp. existence *není vlastnost*: je to jiná (podle mne nadřazená) *kategorie*, odlišná od všech kvalit, třeba i esenciálních (pokud na takové věříme), jakkoliv ty existenci v jistém smyslu naplňují nebo

aspoň blíže určují. Je asi nezbytné aspoň trochu vysvětlit, co se tu slovem *kategorie* míní. To není právě snadné, neboť i odpovídající pojem prošel značným vývojem, jak bude zřejmé z velmi krátkého historického exkursu.

Slovo *kategorie* (které původně v řečtině jako *kategoria* kupodivu znamenalo obvinění, ale jeho kmen v druhém významu znamenal ukázání, vyjevení) máme od Aristotela, který se v nich snažil vyjmenovat nejobecnější kriteria, podle nichž se entity ve světě rozlišují. Našel jich deset: substanci, kvantitu, kvalitu, vztah, místo, dobu, polohu, stav, akci a újmu. Jak vidno, tyto kategorie odrážejí značně nerovnoměrné úrovně abstrakce a nemají mezi sebou bytí resp. existenci; to nepřekvapuje, jelikož Aristoteles o entitách, které takto třídil, samozřejmě předpokládal, že jsou skutečné (mluví se v této souvislosti o jeho *realismu*).

Kant (když uděláme velký skok) jak známo neuznával možnost proniknout do vlastní povahy věcí, jež jsou za jevy, věřil však v možnost pojmového poznání na základě zkušenosti; a v jeho zájmu tříbil nejobecnější pojmy, které ovládají všechny ostatní. Našel jich dvanáct, které po třech roztrídil do čtyř kategorií: kvantita (jednota, pluralita, totalita), kvalita (realita, negace, omezení), vztah (inherence-subsistence, kauzalita-závislost, soubytí) a modalita (možnost, existence, nutnost). Jak je zřejmé, jsou tu rozčleněny čisté pojmy, které podle Kanta řídí všechno naše souzení (ale neslouží katalogizaci zkušenostních pojmu).

Husserl (když opět v historii poskočíme) studiem *kategorií* mínil apriorní vhlad do *nejvyšších myslitelných esencí* na jedné straně *významů*, na druhé straně korelovaných *objektů*. Husserl myslím nikde nedává nějaký jasný návod k vzájemnému rozlišení ať už významových esencí (které po jejich formalizaci nazývá *kategoriemi* v pravém smyslu) nebo *ontologických* esencí objektů (které nazývá *regiony*); a také nikde neposkytuje jejich vyčerpávající výčet. Musí nám postačit alespoň hrst příkladů: tak pro ontologické kategorie (*regiony*) uvádí třeba objekt, vlastnost, vztah, situace, jednotka, pluralita, počet atd. Jeho snahou (jenom částečně naplněnou) bylo najít zákonité vztahy mezi oběma skupinami, ale to by nás zavedlo daleko, stejně jako rozlišování mezi formalizací a generalizací při tvorbě kategorií.

Husserlova filosofie byla jistě v mnohém podnětná, ale pro nás zde myslím bude zajímavější další rozměr, který k jeho teorii kategorií přidal jeho žák Roman Ingarden. Ten u ontologických entit (objektů v nejširším smyslu) navrhl kategoriálně rozlišovat jejich *modus bytí* a rozlišil objekty *reálné* (časoprostorové), *ideální* (abstraktní), *absolutní* (zcela nezávislé, nadčasové) a *čistě intencionální* (plně závislé na vědomí).

I tento krajně stručný výčet vyžaduje ještě zmínit teorii kategorií Nikolaie Hartmanna, filosofa desítky let opomíjeného, v současné době ale znovu-objeveného a – jak se ukazuje – inspirativního. Ačkoliv okruh jeho zájmů byl podstatně širší, v centru jeho pozornosti byla ontologie (vedle Heideggera byl vlastně jediný, kdo se jí ve 20. století systematicky věnoval) a tomu odpovídá, že jím rozlišené kategorie jsou *ontologické* (jinak řečeno klasifikují mody bytí). Jeho systém je promyšlený, ale složitý, takže by vyžadoval mnohem větší prostor, než mu tady mohu poskytnout; snad ale aspoň naznačím, oč Hartmannovi jde. Kategorie podle něho specifikují fundamentální určení bytí jako jeho principy, které jsou světu imanentní a jsou o to hlouběji uloženy v jádře jeho entit, oč jsou fundamentálnější. Jako nejobecnější strukturální prvky bytí Hartmann nachází dvě skupiny *párovaných kategorií*, chápaných (ne vždy evidentně) jako protiklady, a to: 1. princip-konkretum (jež jej uskutečňuje); struktura-modus; forma-matérie; vnitřní-vnější; determinace-závislost; kvalita-quantita; 2. jednotka-rozčleněnost; harmonie-konflikt; protiklad-dimenze; přetržitost-spojitosť; substrát-vztah; element-komplex (druhé slovo užívá tam, kde my bychom řekli systém).

Tyto opozice, jejich výběr a vůbec princip protikladnosti by si jistě zasloužily obšírnější diskusi, na tu zde ale nemám místo. Uvedu proto raději, že na půdorysu těchto fundamentálních kategorií Hartmann viděl *kategoriální úrovně* bytí, a to následující: 1. neživé, 2. biologické, 3. psychologické, 4. duchovní (do něhož zahrnuje historii, řeč, zvyky, právo, umění, vědu aj.). V každé z těchto kategorií lze rozeznávat další, podřízené kategorie. Vztah mezi 2. a 1. autor nazýval *nad-formací* (*Überformung*), jelikož se domníval, že se např. buňky chovají podle obdobných zákonů, jako molekuly v ní, zatímco vztah 3. vůči 2. resp. 4. vůči 3. nazýval *nadstavbou* (*Überbauung*), jelikož jejich elementy jsou různého druhu. Nižší úrovně jsou vždy základem těch vyšších, jsou vůči nim ale lhostejné; ty vyšší jako závislé nemohou ty nižší měnit, ale mohou využívat jejich zákonitostí (potud Hartmann, dnes vidíme, že to tak docela neplatí).

Čtenář mě na tomto místě už jistě kárá, že jsem ho místo stručného vysvětlení významu slova *kategorie* zavalil nepřehledným (i když krajně zkráceným) výčtem různých příkladů. Nu, lze z nich myslím zobecnit, že podle pojetí všech citovaných jsou *kategorie fundamentální stránky, které lze v nejvyšší obecnosti rozlišit* v okruhu, který daný autor považoval za podstatný. Výčet v mém exkursu je dobrý k tomu, abychom nahlédli, jak těžké takové zobecnění je: i jedni z největších duchů, která naše kultura zrodila, se dokázali shodnout jenom na několika základních kategoriích a žádní dva se neshodli na tom, čeho se týkají: pro Aristotela to byla individua, pro Kanta pojmy, pro Husserla významy případně myslitelné objekty, pro Hartmanna obecné bytí.

Pokud jsem shora prohlásil, že bytí je jiná kategorie, než kvalita (případně kvantita, vztah atd.), měl bych sklon ihned dodat, že je to kategorie *nadřazená*; jenomže je s tím jistá potíž: zajisté, aby něco bylo *nějaké* (mělo určité vlastnosti), musí především v nějakém smyslu *být* – jenomže *bytí bez vlastností* (navzdory Musilovu románu) je prázdná abstrakce. Jsou tedy *bytí* a *kvalita* resp. *kvantita* a další prostě souřadné kategorie? To myslím ne, protože různá kvalitativní, kvantitativní, relační atd. určení se mohou měnit, ale to, co má být jimi určeno, buďto *existuje* nebo ne. Řešením by mohlo být rozlišit různé *typy bytí*, z kterých by pak plynuly závazné kvality, vztahy a další kategoriální určení.

Určitým vodítkem by tu mohly být návrhy Ingardena a hlavně Hartmanna, v obou případech ale jejich autoři jsou trochu omezení vlastní metodou, jednou fenomenologií, podruhé ontologickým předpokladem skutečného bytí. Je myslím nezbytné vyjít z faktu, že se s bytím setkáváme ve *zkušenosti*, jednak individuálně-subjektivní, jednak dalekosáhle sdílené. Zkušenost, jak už bylo jinde víckrát rozebráno, má přinejmenším dvě stránky, vzájemně komplementární: jednak procesů *uvědomování* a jednak toho, *co je uvědomováno*. Jelikož lidské vědomí je *samovztažné* a nadto schopné *reflexe* (a to nejen v subjektivních aktech, ale i v sdílení různými prostředky komunikace), nazírá část své zkušenosti jako *vlastní samotnému vědomí* (jeho různým modům) a komplementárně k tomu druhou část jako *obraz vnější skutečnosti*, popřípadě prostě jako *skutečnost* (jejíž výměr *objektivit*y je složitější a ne vždy samozřejmý). Je důležité mít vždy na paměti, že obě stránky patří též zkušenosti a že tedy nezbytně interagují, ba někdy se až prolínají. Nicméně v zájmu určitosti, třeba trochu umělé, je rozlišme, pokud je to možné.

Na straně *uvědomování* lze pak rozlišit kategoriální úrovně nejprve *vědomí tělesného bytí vnitřního a vnějšího*, pak *pocitů a představ* (včetně těch fiktivních a sdílených), dále *reálných vzpomínek a sdílených obrazů historie* a nad nimi *vědomí existence, vlastní i jiných přímých nebo možných protějšků*, pak *sféru abstrakce* s jejími pojmy, konstrukcemi, teoriemi a tak podobně. Na straně *skutečnosti* lze podobně jako Hartmann rozlišovat úrovně *neživého bytí*, nad ní biologickou úroveň *života* (s mezi-úrovněmi buněk, organismů, živých

společnosti), potom *psychologické bytí* (jako objektivní jev) a konečně *bytí kultury* (se všemi jejími projevy, produkty a institucemi).

Jakkoliv kategoriální myšlení v sobě obsahuje intenci ostrých, vzájemně vylučujících rozlišení, nemohu než nalézt ještě jednu úroveň, která obě zkušenostní stránky propojuje a vyrůstá z úrovně abstrakce a kultury: je to nadosobní *oblast ducha*, obsahující nejvyšší sdílené hodnoty a jejich realizace, zejména vhledy filosofie, exaktních nebo i empirických věd a samozřejmě též výkony skutečného umění.

Jak už navrhuje Hartmann, vyšší kategoriální úrovně jsou superponovány na těch nižších a na nich závislé, v obou komplementárních stránkách zkušenosti. Na rozdíl od něho se ale domnívám, že vyšší vrstvy mohou nižší ovlivňovat, přinejmenším v jejich formě, jak to ostatně ukazuje zkušenost. I když například stránku *skutečnosti* vezmeme třeba v extrémní objektivaci, výkony *ducha* zcela jistě ovlivňují *kulturu*, ta ve svém aktuálním životě zas ovlivňuje *psychologické bytí*, které zas různými způsoby má vliv na *biologický život*, ať už vlastní nebo jiných živých bytostí, a ten si zase různě přizpůsobuje formy *neživého bytí* ve svém dosahu. Ovlivňovat ovšem zde neznamená beze zbytku určovat, v tom směru existuje u každé z těch vrstev jistá autonomie, tím silnější, čím po vrstvách sestupujeme hlouběji.

Vytvořil jsem tu jistou kategoriální strukturu bytí, kterou čtenář může shledat jako více nebo méně přesvědčivou, která však v každém případě má jednu slabinu: nevystupuje v ní nijak explicitně *čas*. To je starý ontologický problém: je bytí nadřazeno času (tj. má jej jako jednu z možných, nikoliv nutných charakteristik), nebo je tomu naopak? Zdá se, že se naše myšlení přiklání k první možnosti – jednak v tom smyslu, že čas, zbavený bytí a tedy i možnosti událostí, jako prázdná forma bez obsahu smysl nedává; a jednak tak, že umíme myslet bytí, které překračuje čas – a to ve dvou extrémních ontologických vrstvách: jednak zcela v hlubinách, kde už Aristoteles nacházel *hýle*, pralátku, která v čase mění jen formu, ale sama zůstává; jednak v oblasti výkonů *ducha*, odkrývajících na čase nezávislé *absolutní objekty*.

Tak tomu je, ale v zvláštním kontrastu k tomu právě ona ontologická vrstva, která se nás nejvíc dotýká, vrstva *sebe-vědomého bytí* (a v menší míře blízké vrstvy biologie a kultury) je nejenom na čase závislá, ale *existenciální čas* je jedním z jejích hlavních rozměrů. Jak správně říká Heidegger, být vědom si sám sebe nezbytně znamená uvědomovat si svou konečnost. Jeho koncept lidského bytí jako *bytí ke smrti* (*zum-Tode-Sein*) ale zdaleka nesdílím. Lidské dějiny jsou sice plné smrti – nejen té přirozené, ale neuvěřitelně často násilné – nicméně už od svých počátků, od *Eposu o Gilgaméšovi*, jsou také dějinami *zápasu se smrtí*. Ano, hluboko v sobě víme, že musíme někdy umřít, abychom uvolnili místo potomkům, kteří zas vývoj posunou o něco dál, k vzdáleným cílům, o nichž sotva něco tušíme. Ale nepřijímáme tuto nutnost bez protestu, jelikož život druhu není nějak samozřejmě víc, než život sebe-vědomého jedince. Tak jako vědomí se brání úpadku do pouhého biologického bytí, tak se každý jedinečný organismus brání smrti, pokud může. Ano, existuje mezní sebeobětování pro druhé nebo pro vyšší hodnoty, ale není to něco, co by si lidé vybrali, kdyby nebylo imperativu, který je k tomu nutí.

Je přirozené bránit smrti, kde to jenom jde – a nejen medicína, humanitární pomoc nebo sociální péče, v poněkud přeneseném smyslu péče o památky nebo ekologie, ale i tvorba hodnot, které aspoň trochu přetrvávají v čase, jsou toho výrazem, stejně jako mýty o znovuzrození nebo posmrtném životě. Nicméně obrana a protest jsou jen jednou stranou mince. Konfrontování se svým příštím koncem musíme hledat také smíření, to očekáváme od filosofie. Zdají se mi tu případné tři pohledy. Jeden je ten, že – řečeno metaforou – příští (chápané ale nepředstavitelné) vlastní nebytí je temným pozadím, proti němuž vynikají barvy

života; přehavost našich prožitků nás nutí, abychom jim dali váhu a uměli je doopravdy plně, pokud možná smysluplně prožít. Druhý je ten, že ti, kdo přicházejí po nás, jsou v jistém smyslu naším pokračováním, i když to třeba nejsou přímí potomci: subjekt, který v někom přístím povstane, nebude sice subjekt můj, ale bude to nové Já, otevřené zkušenosti. A konečně ve třetím pohledu individuální existence je čímsi jako vlnou na hladině obecného bytí: vynořili jsme se kdysi z ní a zas se do ní zanoříme; bytí tím neskončí, jenom si najde jiný individuální projev. Více se myslím na úrovni filosofie nedá nabídnout.

Vraťme se teď v závěru poněkud zpět. Roztřídil jsem tu – podobně, jako někteří mí předchůdci – zkušenostní bytí (nebo vůbec bytí) do určitých kategorií a vytvořil z nich dejme tomu jistou strukturu. Chápu tím lépe bytí jako takové v jeho ontologické hloubce? Mohl bych jistě znovu poukázat na epistemologický význam třídění do kontrastních pojmů nebo kategorií: vzniká tím – v jednotě kontrastů – *určitost*, která utváří naše myšlení. Nicméně ta v daném případě plodí spíše *ontické* obsahy. Vpravdě *ontologický* obsah bytí jako takového v jeho obecnosti – jeho původ, hlubší povaha a smysl – nám zůstává uzavřen. *Bytí prostě je*: tato tautologie označuje hranici, za níž už nemůžeme.

Je ale otázka, zda má vůbec smysl se v takové hloubce respektive obecnosti bytí dotazovat. Bytí se nám vždy vyjevuje v nějaké *formě*, která se odlišuje od jiných. Některé formy mezi sebou v čase přecházejí, naznačující tak spojitost bytí; některé jiné jsou však kategoriálně natolik odlišné, že mezi nimi takový přechod možný není. Nelze tak vyloučit, že obecné bytí bez přívlastků je jen myšlenkový konstrukt naší nezkrocené abstrakce. Pokud tomu tak je – a já se k tomu kloním –, pak je patrně lépe, když si myšlení uloží jistou kázeň a zabývá se spíše tím, co je v dosahu zkušenosti, vlastní a sdílené. Že něco zkušenostně *je*, znamená, že je v jisté míře *určité*: má své vnitřní ustrojení a vnější vztahy v rámci příslušných kategorií; má kromě toho vztah k mému či mnou sdílenému nadosobnímu subjektu, který je v jeho zkušenostním bytí rozpoznal a potvrdil. Míra, s níž takto založené bytí na subjekt zpětně naléhá (a tím se prosazuje jako takové), je dána jeho *určitostí* a nadto *existenciálním významem*, který pro subjekt má. Toto je myslím nejstručnější obsah reálné, zkušenostně založené ontologie.

Prázdnno

Příroda se bojí prázdna – tuto větu asi každý z nás někdy slyšel nebo četl, ve své mateřštině nebo latinsky. V starších dobách to byl samozřejmý předpoklad většiny myslitelů nebo badatelů: skutečně, jakmile v přírodě něco zaniklo či odplynulo jinam, bylo hned nahrazeno něčím jiným; v horách i dolinách se sice nacházely propasti, děsíci *prázdnom* – ale jak lidé poměrně brzo zjistili, nebyly doopravdy prázdny: byl v nich přinejmenším vzduch nebo nějaké jiné plyny, vyvěrající z temné hlubiny. Prázdny prostor se jevil jako odpudivá a v jádře nemyslitelná představa.

Ve starém Řecku to byl například Parmenides, který z neschopnosti myslet *prázdno* vyvozoval iluzornost pohybu a další důsledky, které byly v matoucím rozporu se zkušeností. Jak argumentoval, tvrdit že existuje prázdny prostor, nutně znamená, že něco *nejsoucího* (což je právě ekvivalent onoho *prázdna*) ve skutečnosti *je*. Tento zjevný rozpor, s kterým se až do našich dob potýká ontologie, odmítli Leukippos a jeho žák Demokritos ve své rané teorii atomického složení světa, podle které se přírodní změny uskutečňují přeskupováním vzájemně neproniknutelných atomů, k čemuž byl podle jejich představ nutný prázdny prostor. Je třeba připustit, že Parmenidův argument nikterak nevyvrátili, prostě jej jako absurdní nechali stranou.

Když Newton o zhruba dvě tisíciletí později budoval svou fyziku, také předpokládal existenci prostoru; jeho prázdnotu nijak nezdůrazňoval, spíš jej pojímal jako absolutní rámec, v němž se pohyb těles udával. Co určovalo toto absolutno, nebo jak *prázdno*, v němž se pohyb těles uskutečňoval, může mít nějakou povahu, o tom patrně zprvu neuvažoval. Později, když zkoumal vzájemné působení hmotných těles v prostoru, zavrhl možnost účinku na dálku a přišel s myšlenkou, že je prostor naplněn jakousi jemnou substancí, éterem, který účinek předává – představa, jež se udržela až do počátku 20. století. Zdá se, že i Descartes nedlouho před ním uvažoval tímto směrem.

V dalších úvahách o tom, co ten prostor doopravdy je, učinil posun Kant, který jej prohlásil (spolu s časem) za *apriorní formu*, v které vnímáme a uvažujeme předměty. Prostor se tím přestěhoval do *noumenální* sféry, tedy hájemství myšlení, kde jeho realita nepředstavuje žádný problém, protože je to právě jenom forma, s níž skutečnost nahlížíme. Kant sice ve své I. Kritice zmiňuje, že si umí představit prázdny prostor, ale to uvádí jen v opozici k nemožné představě těles bez prostoru; myslím, že slovo *představit si* je zde třeba chápat spíše jako *myslet*, protože *názorná* představa prostoru bez jakýchkoliv těles je krajně obtížná.

To ostatně i v krajní abstrakci muselo trochu trápit samotné matematiky, protože s adventem množinových teorií o dvě století později začali prostor (ať už euklidovský nebo jiný) pojímat jako *množinu bodů*, přirozeně nekonečnou. Body, z kterých se prostor skládal, byly sice bezrozměrné a tedy unikavé představě, nicméně jejich pojem trochu zakryl paradoxní povahu *prázdna*, které za pojetím prostoru vždy číhalo.

Zdá se, že otázka *prázdna* po nějakou dobu nikoho neznepokojovala, ať ve filosofii či ve vědě. Až přišel počátek 20. století a s ním nové objevy ve dvou opačných směrech – jednak z našeho bezprostředního světa *ven*, do závratných dálav vesmíru, jednak *dovnitř*, do struktury matérie, z které ten náš svět je vystavěn. V obou směrech se na nás vyřítilo *prázdno*. Nebylo to ovšem hned. Tak astronomy nejprve fascinovaly nesčetné stále vzdálenější hvězdy a

galaxie, které jejich lepšími se dalekohledy odhalovaly. Trvalo desetiletí, než tuto *plnost* vesmíru v jejich úvahách vystřídala *prázdnota*, které je mezi galaxiemi a jejich systémy zřejmě daleko víc, než viditelné zářivé hmoty – a nejen to, ono *prázdno* s časem zřejmě narůstá, jak se vesmírný prostor rozpíná. Poměrně nedávno (naposled v čase tohoto eseje) byly ve vesmíru objeveny *díry*, které jsou rozlehlé stamiliony světelných let a v kterých zřejmě ani nejsilnější dalekohled nic nenajde. I věcný rozum astronomů pociťuje takové jevy jako poněkud děsivé.

Podobné pocity měli alespoň někteří z vědců, kteří místo *velkého* zkoumali to *malé*, tedy vnitřní strukturu hmoty. Bylo jistě velikým úspěchem, když se zdařilo objasnit strukturu atomů; bylo však značným překvapením, když se ukázalo, že jádro atomu, které nese většinu jeho hmoty, je zhruba tisíckrát menší, než je jeho zjevný objem; maličké elektrony, které je po různých drahách obíhaly, se tedy pohybovaly v *prázdnu* – a kaskáda toho *prázdna* se podle pozdějších nálezů opakuje, když se zkoumá struktura částic, které tvoří ono jádro. *Prázdno* rozevřelo svůj děsivý chřtán i tam, kde bychom to nejméně čekali.

Fyzika ovšem brzy přispěchala, aby ten děs zahнала. Jaképak *prázdno* v atomu! Elektron přece není žádná nepatrná kulička, brázdící pro ni obrovský prostor, ale kvantová částice, která je vlastně všude kolem jádra s jistou pravděpodobností; i kdybychom si jej jako kroužící těleso představili, bude vždy prostor mezi ním a jádrem vyplněn elektromagnetickým polem, tedy jeho fotony. Ty jsou sice definičně nehmotné, ale je tu úspěšná teorie Einsteina, která stanoví ekvivalenci energie a hmoty. Jinak řečeno, v tom prostoru kolem jádra vždycky něco *je*! A stejně je tomu v nitru třeba protonu: ať už jakkoliv maličké jsou jeho kvarky, jsou rozmazány kvantově a navíc v nálevu pole silné interakce, tedy gluonů.

Od závatně malého zpátky k závatně velkému: ty děsivé *díry* ve vesmíru opět nejsou, jak nás učí soudobá věda, zcela prázdné: přinejmenším v nich – tak jako všude kolem – jsou tu fotony mikrovlnné radiace pozadí, které tu zbyly jako pozůstatek Velkého Třesku. A kdybychom snad trvali na tom, že těch fotonů na ten prostor je přece jenom málo a někde mezi nimi musí existovat vakuum, budeme poučeni kvantovou teorií pole, že ani vakuum není opravdu prázdné: prostor v něm vibruje neustálým zrodem a zánikem párů částic a antičástic a s nimi korelovaných fotonů. Toto je obecně přijatá teorie. Námitka, že tím věda vlastně vrací zpátky do hry *éter*, který předtím zavrhla, zůstává bez komentáře fyziků.

Soudobá věda tedy existenci *prázdna* odmítá, aniž by to nějak zdůrazňovala. Co novodobá filosofie? Pokud je mi známo, přes určitou renesanci ontologie v první polovině 20. století bylo zprvu málo filosofů, kteří by se k té otázce vyjádřili. Mezi nimi vynikl Martin Heidegger. Jeho postoj v něčem připomíná Parmenida, v jiném směru se ale od něho vzdaluje až téměř k úplnému popření. Je ovšem třeba říct, že vlastně v jeho případě nejde o *prázdno*, ale o blízký, přesto poněkud jiný pojem *nebytí* či *nicoty*. Náhlé nebytí resp. pozměněné bytí věci, která byla *po ruce* jakožto samozřejmý nástroj pro naše úmysly a cíle, může dle něho vést k její rekonstrukci jako věci *při ruce* (jeho trochu matoucí pojmy *vorhanden* a *zuhanden* v díle *Bytí a čas*), kterou jako věc vnímáme, můžeme o ní přemýšlet a teoretizovat. V určitém smyslu tedy *nebytí* (v tomto případě pouze relativní, řeklo by se krotké) je tady zdrojem *bytí*, ale sám Heidegger se vzpírá tomu, aby tato jeho myšlenka byla dováděna příliš daleko.

V tomtěž díle a zejména v dalších, v kterých zkoumá metafyziku, se však *nebytí* představuje jako *Nicota*, negace *Bytí*. Primární a existenciálně ovšem důležitou zkušeností *nicoty* je naše vědomí své příští smrti (a ovšem zkušenost se ztrátou blízkých nebo vzdálenějších lidí resp. jiných tvorů nebo i předmětů). Z tohoto uvědomění na jedné straně vyvozuje lidskou *starost*, jejímž překonáním člověk získá *svobodu*, na druhé straně lidskou schopnost *negace*. Ta mu umožňuje v zobecnění odhalit *nicotu* jako komplement *Bytí*. Její

status je ale zahalen způsobem, s nímž si Heidegger s jazykem rád pohrává: pověstný výrok, že *nicota znicotňuje*, je příznačně neprůhledný – není například jasné, zda tuto její vlastnost považuje též za samovztažnou, tedy zda pojem *nicoty* se také ruší sám a tedy vlastně není v pravém smyslu pojmem, čímž by se ale rušily mnohé předešlé úvahy.

Na Heideggera podle svých vlastních slov navázal Jean-Paul Sartre. Ačkoliv převzal řadu jeho úvah, sám Heidegger tu spojitost považoval za nedorozumění. Ve svém ústředním díle *Bytí a nicota*, které se na jistou dobu stalo jakousi biblí existencialismu, Sartre činí ontologický rozdíl mezi *bytím v sobě*, tedy bytím věcí, které mají svou *esenci*, a *bytím pro sebe*, které má místo toho *existenci*, je popřípadě nazýváno *transcendencí* a je v podstatě lidským *vědomím*. Svým příznačně deklaratorním způsobem přiznává objektům, které jsou *v sobě*, samozřejmou identitu, zatímco *bytí pro sebe*, tedy vědomé existenci, ji upírá – v příkrém rozporu s nálezy Husserla a na něj navazující fenomenologie; důvod pro to nalézá prý například v okolnosti, že já jsem nyní jiný, nežli jsem byl včera, a budu zase jiný zítra (jako by se věci objektivně neměnily). Diskuse s těmi unáhlenými názory by zde zabrala neúměrně místa. Uvažme místo toho, jaký má v Sartrově pojetí význam *Nicota*.

Nicota podle něho vyvstává například, když vstoupím do kavárny a nenajdu tam Piera na jeho obvyklém místě; toto *prázdnost*, které může znamenat mnoho důležitých věcí, je jiné, než kdybych například konstatoval, že v kavárně není nosorožec (což je sice také fakt, který však neříká nic o světě). Další příklad jiného druhu dává Sartrovi zemětřesení: pokud to změní jen profil krajiny, je to prostě přírodní změna; pokud ale řeknu, že zničilo město, připouštím, že město je křehké (zničitelné), čímž odhaluji v jeho bytí potenciální *nicotu*. Ta se dle filosofa vyjevuje už jenom tím, když o něčem jsoucím pochybuji, čímž prý dané jsoucno kolísá mezi *bytím a nicotou*. V tom Sartre nachází schopnost vědomé existence *bytí negovat* (jeho oblíbené slovo), vyvazovat se tím z determinace objektivní kauzalitou a nahlédnout tím svoji *svobodu*. Ačkoliv jinde tvrdí, že *nicota* je v jádře veškerého bytí (na rozdíl od *Bytí*, které jako ontologické hledal Heidegger), tady se vyjevuje jako schopnost *negace bytí*, kterou dle něho vládne vědomí. Sartre se zjevně příliš nestará o to, jak je to s objektivitou takového aktu, nebo spíš s výrazem *objektivní* nakládá dost volně, ale to by zas mohlo být předmětem poněkud delší diskuse.

Každý poctivý filosof, který se zabývá lidskou existencí, musí se nějak vyrovnat s *nicotou* příští neodvratné smrti, kterou si každý člověk tak či onak uvědomuje, s bytostným protestem, úzkostí či smířením. Sartre se této otázky též dotýká, ale spíš ve svých prozaických dílech, kde v mezních situacích lidé překonáním strachu ze smrti nacházejí svou autentickou svobodu. Ve svém základním filosofickém traktátu mluví též o *touze po bytí*, která je základní a nejsilnější mezi touhami; hrozbou smrti se však kupodivu příliš nezabývá. Ústřední pro něho je jeho obsedantní téma *nedostatku identity*, který se prý snaží lidé řešit jedním ze tří hlavních projektů, buď přeměnou *bytí pro sebe* na pasivní *bytí v sobě*, nebo uvolněním *bytí pro sebe* od požadavků světa, nebo konečně jakýmsi *bytím pro sebe v sobě*. Myslím, že k naší otázce moc nepřispívá: jeho pojmy jsou nejasné, jeho tvrzení deklaratorní a často nepodložená, ba přímo v rozporu se zkušeností. Nemyslím, že by byl Sartre vnesl nějaký skutečný vhled do otázky *nicoty* či *prázdnosti*, jejíž zkoumání si předsevzal.

Proslulost obou filosofů (která u Sartra byla spíše přechodná) vyvolala živou debatu na naše téma mezi jejich následovníky, zaměřenou ovšem více na pokusy o výklad jejich temných výroků, než na věc samu. Pokud je mi známo, nepřinesly jejich snahy mnoho nového, což ovšem nelze přísně posuzovat vzhledem k ošidnosti tématu. Než se tu pokusím o vlastní myšlenky, rád bych svůj pohled obrátil znovu daleko zpět v čase, tentokrát však východním směrem. V dobách, kdy se ve staré Indii šířilo učení Buddha a žilo vlastním

životem, vyvíjelo se do různých směrů, ovlivňovalo také řadu jiných myšlenkových škol, zejména když překročilo hranice Číny a Tibetu, tedy v těch dobách pojem *prázdna* nebyl neznám: objevoval se v různých příměrech, někdy i jako cíl poučeného nahlédnutí adepta. Objevuje se v samém buddhismu (zejména v jeho hermetické škole Malého vozu), ve větvi Zenu, také v příbuzné, ale přece jen odlišné škole Tao, na druhé straně ve vedantických školách, soutěžících s buddhismem, a ovšem v józe v samé Indii. Na rozdíl od našeho západního zaměření nebyl v těchto směrech koncept *prázdna* něčím odpuzujícím nebo děsivým. Byl často stavěn do opozice vůči běžné smyslové realitě, která byla považována za klam či jindy pokleslou formu původní a pravé skutečnosti. *Prázdno*, které měl nahlédnout a prožít buddhistický mnich při vstupu do *nirvány*, nebo jinak pokročilý jogín ve vrcholu meditace, zvaném *samádhi*, nebylo ale jenom popřením všeho, co v běžném životě prožíval: tu i tam se objevuje koncept *naplněné prázdno*. To je z logického hlediska protimluv, hraničící s nesmyslem, pokud to *naplnění* a na druhé straně *prázdno* spojujeme s toužou realitou. Tak se to ovšem jeví v našem moderním myšlení, v němž výlučná jednota reality je její určující vlastnost. Ne tak ovšem v starověkém Orientě, kde realita měla různé podoby a stupně od té *pravé* a *původní*, která měla duchovní povahu, až po tu *prakticky všednodenní*, která svou klamnou materiálností zaměstnává běžnou zkušenost.

Tato možnost myšlení nebyla na Západě tak úplně neznámá – nacházíme ji v trochu jiném modu třeba ve filosofii Platona a zas jinak v křesťanském mysticismu. O tom říct mnoho neumím, snad jenom to, že *prázdno*, které mystici vytvořili meditací ve svém vědomí s nadějí, že je vyplní Bůh, zůstávalo někdy právě prázdno: *mlčení Boha* pak vedlo i k jejich zoufalství (jak o tom vypovídali). Nejinak se ale vedlo mnoha adeptům orientálních směrů: sám Buddha vypráví v jedné promluvě o svém žáku, který ho uprosil, aby ho vzal s sebou do nirvány; protože byl nepřipravený, zhrozil se toho *prázdna* – naříkal a prosil, aby ho Mistr zase vrátil do obvyklé reality. *Prázdno* se tedy *naplňuje* jen těm připraveným, taková je moralita této historiky. A obecnější zkušenost z posledních několika odstavců je ta, že zážitek (nebo i představa) *prázdna*, které člověk nedokáže být jen myšlenkově *naplnit*, často vyvolává děs nebo alespoň úzkost, pocit zoufalství a podobně.

Kde takové *prázdno* zkušenostně potkáváme? Běžně a fyzicky to může být například při pohledu do propasti nebo i z okna do prostoru pod sebou, radikálněji a současně zprostředkovaně třeba právě v těch *dírách ve vesmíru*. Ponechme nyní v tomto dojmu *prázdna* stranou veškerá dříve uvedená rozumová vysvětlení, že toto *prázdno* není doopravdy zcela prázdno a postavme se k němu fenomenologicky. Jakým způsobem je prožíváme? Myslím, že primárně vystoupí *prázdno* jako demise *bytí*, které jsme bezprostředně předtím samozřejmě prožívali v nezdůrazněné, ontické podobě; tato demise v hloubi působí jako selhání či popření *bytí*, což vyvolává náznak paniky či aspoň úzkosti. Zdá se, že je to zkušenostně přesně naopak, než se domníval nalézt Sartre: lidská zkušenost nepopírá ontické *bytí*, naopak v zpětné vazbě z jeho uchopení (Husserl by řekl z jeho *konstituce*) získává *potvrzení* vlastní subjektivity – a právě zjevná demise tohoto *bytí* v neuchopitelném *prázdnu* je čímsi jako útokem na jistotu subjektu. Odtud pramení úzkost z *prázdna* a snaha je nějak zneškodnit – ať pokus zachytit se nějakého *bytí* na *okrajích prázdna* (což je třeba chápat spíš metaforicky) nebo snaha je popřít, případně je jinou formou *bytí* naplnit. Příklady těchto snah jsme uvedli už dříve. Prázdny prostor se interpretuje jako medium vyplněné éterem či polem energie a tak podobně, nebo se vlastně popře tím, že se vyloží jako pouhý vztah objektů, které vzájemně na sebe působí; pokud se ptáme, *kde* se tyto vztahy uskutečňují, zní kanonická odpověď, že taková otázka nemá smysl (což je, přísně vzato, spíše vytáčka).

Z logického hlediska tady máme jeden z možných paradoxů, které často potkáváme v souvislosti s mezními pojmy. Pokud tvrdíme, že *bytí* vyplňuje všechnu skutečnost (tedy, že tam či tehdy, kdy je zjevně popřeno, jedná se jen o jeho jinou podobu), říkáme vlastně, že *bytí je a nebytí (prázdnost, nicota) není*. To jsou na první pohled prázdné tautologie, až na to, že vzniká otázka, co vlastně pojem *bytí* znamená, jestliže k němu není žádný komplement, který by jej vymezil. Určitost pojmu právě tohle vyžaduje: u těch nižších je to zpravidla tak, že existuje buďto komplementarita s nějakým jiným nebo bohatší varieta pojmů dostatečně rozlišená, která je *shora* uzavřena jednotou vyššího pojmu, zatímco *zdola* je každý z pojmů dále rozlišen do nižších nebo do jednotlivých individuálních instancí. Je ovšem nutno připustit, že naše pojmosloví není vždy tak úhledné, určitost se často snižuje zvláště u nových, zkusmých pojmů, nicméně v zásadě takové schéma platí. U *mezních* pojmů ale selhává: nemáme ani jejich komplementy (nebo s nimi máme potíže), natož pak horní uzávěr – tomu se ovšem nelze divit, někde konečně musí končit naše abstrakce. Co si ale s takovým mezním pojmem máme počít? Nabízejí se dvě cesty. Jedna je explikace pojmu pomocí jeho podřízených instancí; ta ale u mezního pojmu nemůže být plně úspěšná, neboť těch instancí je z definice velmi mnoho, ne-li nekonečně. Druhá je vpustit do myšlení jeho komplement. V případě *bytí* je to právě *nebytí*. V našich úvahách jsme zas na začátku.

Připouštím, že následující úvaha je trochu riskantní, ale promýšlel jsem ji opakovaně, vždycky se stejným výsledkem. Myslím, že se bez pojmu *prázdnost* (resp. *nebytí* či *nicoty*) ve skutečnosti nemůžeme obejít. Argument Parmenida resp. všech, kteří jej v různých formách opakovali, se zakládá na elementární logické chybě: pokud žádá, abychom určili, čím *prázdnost* v tom či onom synonymním pojmu *je*, podsouvá nám pravý opak jeho povahy – totiž nějakou formu *bytí*; to ale *prázdnost* právě neguje, takže žádat jeho existenční výměr je typické sofisma. Nemůžeme se ovšem v našich jazycích (kromě ruštiny a latiny) vyhnout spojce *je* (např. *prázdnost je opak bytí*), ale nelze jí přikládat víc, než gramatický význam. Nicméně nelze popřít, že ontologicky se s pojmem *prázdnost* resp. *nebytí* pohybujeme vždy na tenkém ledě. Jakkoliv třeba Descartes vyvodil vlastní subjektivní bytí vlastně z pochybnosti, tedy zkusmé negace, zdá se, že pozitivní výměr bytí má vždy prioritu v našem myšlení. Až na výjimky je obecně snazší, říkat *ano*, nežli *ne* – na tom jsou postaveny mnohé instituce a vlastně celý společenský systém. *Nebytí* tedy zkušenostně vystupuje v podstatě jako sekundární negace *bytí*, které už tady bylo nebo je, případně bylo očekáváno. Na *nebytí* či *prázdnost* nelze vpravdě ukázat, neboť ten poukaz v jádře implikuje nějaké bytí, které ale je právě zrušeno.

To ale neznamená, že *nebytí* nebo *prázdnost* ve zkušenosti nevystupuje. Jeho význam je hlavně *existenciální*, v tom se přece jen moje úvahy trochu přibližují těm Heideggerovým či Sartrovým. Na rozdíl od nich však jeho projevy nevidím v *popření* bytí vědomým subjektem, ale v *ztrátě* bytí – ať v minulosti prožité či v budoucnosti předvídané. Lze jistě tvrdit, že objektivně jde vždy *jen* o proměnu jedné formy bytí v druhou. Takové tvrzení však ignoruje, že ty formy mají svou hierarchii a že ztráta vyšší formy ve prospěch nějaké nižší není jenom relativní změnou, ale absolutním (i když dílčím) krokem směrem k *nebytí*. Vědomé bytí spočívá na organickém; nevratná ztráta vědomí je ztrátou *vědomého bytí*, i když to organické dosud přetrvává. Podobně smrt organismu je ztrátou *organického bytí*, i když jednotlivé buňky ještě fungují. A stejně tak smrt buněk je ztrátou *biologického bytí*. Ve všech případech jde vždy o krok k *nebytí*, který se z jednoho pohledu může jevit jako relativní, ale v jiném, existenciálně důležitém, má absolutní povahu.

Všichni víme, co je to ztratit bytost, k níž jsme měli blízký vztah, zvláště pokud je to ztráta nevratná. *Prázdnost*, které tou ztrátou nastane, vpravdě nevyplní nic – pozdější prožitky a jiné vztahy, které vyplňují naši zkušenost, je jenom časem odsunou z ohniska prožívání a

útěšně je zakryjí, protože ovšem musíme dál žít. Takové ztráty se ovšem netýkají jenom blízkých bytostí, ale i jiných tvorů, hodnot nebo objektů, pokud ty mají výraznou individualitu. Zničení významného uměleckého díla asi nepřeváží význam smrti člověka, je ale také existenciálním útokem *prázdna* na každého, kdo takové dílo umí ocenit.

Takové *prázdno*, jaké jsem je tu právě představil, je tedy existenciálně nepochybně záporné. Je tomu tak ale vždy? Husserl ve své rané tvorbě (v *Logických zkoumáních*) přišel s konceptem *prázdne intence*, kterou vědomí zakládá v očekávání jejího naplnění. Tento – podle mne šťastný – koncept nevyvolal velkou pozornost a sám jeho autor se jím (alespoň pokud vím) později příliš nezabýval. I ve své původní prezentaci jej nepojímá dostatečně radikálně, jak by si byl podle mého zasloužil, ale interpretuje ho spíše jako možnou intenci, kterou subjekt kontemplanuje, aniž by měl pro ni evidenci (tou, pokud nastane, se teprve intence *naplní*). Myslím však, že jsou intence *prázdnější* než ty, o kterých mluvil Husserl. Ani ty nejsou zcela neurčité – naopak jsou víceméně ostře vyznačené myšlením, různými pojmovými konstrukcemi nebo jinými formami uvědomění, mezi nimiž ale zatím trvá jistá *mezera*. Zná je každý tvůrčí člověk, ať ve vědě či filosofii a jinak také v umění: je to stav soustředěného očekávání v jistém směru, vyplněný jen vírou, že se nějaký nový pojem, myšlenka či nápad ve vědomí objeví a dodá více smyslu tomu, co se dosud myslelo či vytvářelo. Relativní *prázdno* takové intence je prostorem *možného bytí*, v kterém se rodí to opravdu *nové* (tedy nejen obměna či kombinace dosud myšleného). Je to tedy oblast tvůrčí svobody. Jako každá forma svobody i tato vyžaduje jistou míru odvahy, ochotné riskovat, že se to vytvořené *prázdno* nevyplní.

Jak řečeno, vědomá existence stojí na prožitku *bytí*, které v jeho různých formách uchopuje, tím je potvrzuje a je jím zpětně stvrzena. Může je ovšem také zpochybnit a v nějaké formě zkusmo popřít ve snaze hlouběji je pochopit. Přitom nezbytně konfrontuje možné *nebytí* a *prázdno* – bez toho by nebyla plně vědomá.

Bytí a nicota

Vypůjčil jsem si název od francouzského filosofa Jean-Paul Sartra ne proto, abych toto jeho proslulé dílo tady zkoušel rozebrat. Původním motivem pro tyto zkusmé řádky je mnohem starší text, který mi podivnou náhodou po mnoha letech znovu přišel do rukou, tentokrát v umném překladu. Text je to starý skoro dva a půl tisíce let a vznikl v Číně, napsaný štětcem mudrce, který je znám pod jménem Lao C'. To vlastně znamená v překladu „starý (nebo důstojný) mudrc“, tedy to není jeho vlastní jméno (které je snad známo, ale na druhé straně jsou i pochyby, zda to není legendární postava). Kniha se jmenuje Tao te t'ing (podle novější transkripce Dao dze džing), česky tedy Kniha o Tao a ctnosti. Slovo „Tao“ tu nepřekládám, ačkoliv slovník nabízí jako základní význam „cesta“, k němu pak celou řadu dalších abstraktnějších významů: co Tao je či není pro starého mudrce, je implicitně a tajemně obsaženo v jeho textu.

Není ale mým cílem ani rozebírat tento starý text nebo hloubat o povaze Tao v pojetí Lao C' případně jeho mnohých následovníků, celého toho myšlení nebo spíš životního postoje, který se poněkud nepřesně nazývá taoismem. K tomu snad nejraději doporučím některý z mnoha překladů, zvláště pak pozoruhodný převod Brigity Krebsové, který snad není ve všem přesný, ale zato mi připadá vzácně inspirovaný. Chci tady spíše využít některých podnětů, které mi četba textu nabídla, a vydat se – nehledě na svůj pokročilý věk – na poněkud riskantní vlastní cestu v dotazování po hlubinách bytí resp. nebytí.

O bytí jsem už víckrát psal. Řekl jsem, že se jeho význam nevyčerpává částicí *je*, která spojuje entitu s nějakou povahou (jinými slovy subjekt s predikátem), jakkoliv *bytí* zcela jistě dává o sobě znát i nějakými vlastnostmi. Také jsem neuznal za plný obsah *bytí* nějaké entity její *výskyt*, i když *přítomnost* jsoucího je jistě důležitým znakem aktualizace jeho *bytí* v mé zkušenosti. Konečně v onom scholastickém sporu, který před více než stovkou let obnovil filosof Meinong, zda bytí je *vlastností* individua, jsem došel k zápornému názoru: je totiž podle mého názoru *kategorií*, kterou nelze redukovat na nic jiného. K její charakteristice nepochybně patří jak *výskyt* jsoucího tak *určitost* jeho povahy a vlastností, ale to ji nevyčerpává. Bytí má *hloubku*, kterou myslím plně nepostihují ani instrumentální vztahy bytí nástroje *při ruce* či *po ruce*, které ohledával Heidegger.

Když jsem se nad tou hloubkou naposled zamýšlel, narazil jsem i na onu *křehkost* jistých modů bytí, kterou ohrožuje možnost jejich *ztráty*, tedy *nebytí*. Proti jeho propasti tedy bytí ostřeji vyvstává, ale ona sama, jakožto *nicota* (o které nelze říct ani, že *je*, aniž bychom jí připsali atribut jejího protikladu – a tedy která se sama, zdá se, logicky popírá), k povaze *bytí* nepřidává nic, jen jeho popření.

Z toho, co jsme tu právě řekli, by mohl povstat logický problém: pokud popřeme možnost *nebytí*, musí být *bytí* všeobsáhlé, v čase i prostoru. To patrně nebyl jediný motiv, proč se už záhy v starověku ujala idea *věčného bytí*, kterou přijali mnozí (i když ne všichni) myslitelé. Věčnost bytí nás zbavuje obtížné otázky po jeho *počátku* – a také ovšem jeho *konci*, o kterém filosofové tak příliš nepřemýšleli, ačkoliv je to problém stejně legitimní, pokud bytí přisoudíme vcelku jeho časovost. Idea věčnosti je velkorysá a zároveň uklidňující, neboť nás

zdánlivě osvobozuje od času a vytváří iluzi, že jsme jeho veškerou nesmírnost jediným pojmem uchopili – alespoň pokud si současně neuvědomíme závrať nekonečna, která je nezbytně spjata s věčností.

Bytí, které není jen prázdným slovem, se ovšem projevuje v *něčem jsoucím* (nikoliv jako jeho vlastnost, ale jako jeho kategoriální povaha), v kterém nabývá nějaké *formy*, jež mu dává *určitost*. Tato forma zkušenostně není věčná, ale mění se a v dané verzi tedy vzniká a zase zaniká. Idea věčnosti si proto už v archaickém myšlení vynutila představu jakési *pralátky* (od sanskrtské *prakriti* až po Aristotelovu *hylé*), trvající ve své podstatě, ale proměňující svou *formu* v projeveném bytí různých jsoucen. Dá se myslet jedno bez druhého – pralátka bez formy, nebo forma bez obsahu? Aristoteles snad tuto možnost připouštěl (záleží na tom, jak ho chápeme), v ještě starším myšlení o tom – zdá se – není pochyb. Rozhodně se to vnucuje u všech verzí archaického *monismu*, které zdůrazňuje naprostou *jednotu* prapodstaty všehomíru: najdeme to u některých před Sokratiků jako u Parmenida a dokonce Herakleita (v jednom z dochovaných zlomků), v základech původního buddhismu (například v pojmu *nirvány*), rozhodně takové je starší védantické *brahma* a výslovně též *Tao* (které uvádím s velkým písmenem pro odlišení od jeho profánního významu). Těsná jednota značí *nerozlišenost*, což v důsledku znamená nepostižitelnost běžnou zkušeností, což se – jinak řečeno – může interpretovat jako *prázdno*: ne ovšem jako *nicota*, ale *prázdno naplněné* (jeden z těch oblíbených archaických protimluvů): naplněné potencialitou, z které se rodí rozlišené *zkušenostní bytí* (ať už je dané myšlení považuje za klamně nebo ne).

Monismus současného vědeckého myšlení žádnou *pralátku* neuznává, pro něj už elementy hmoty-energie jsou rozlišené, mají formu (byť abstraktní a přístupnou zkušenosti jenom nepřímou), na niž se ovšem superponují všechny ty další vyšší formy, postupně až ke zkušenostním objektům. Je vlastně monismem jenom v tom smyslu, že ignoruje subjektivitu a všemu bytí, o které se zajímá, přisuzuje v zásadě stejnou povahu, lišící se jenom druhy a úrovní složitosti formy. Tento názor je ovšem v procesu stálé sebe-tvorby, takže nevíme jistě, kam nás dovede.

Jinde jsem naznačil, že jakkoliv jsem s vědou spojil většinu svého dospělého života, tento monismus bez výhrady neuznávám; např. v eseji *Dualita* jsem se zastal filosofického významu subjektivní stránky zkušenosti. Zda z toho mám či vůbec mohu vyvodit ontologické důsledky, zatím nevím. Rád bych tu prozatím poněkud poopravil přístup k bytí, který jsem opět jinde (v eseji *Bytí*) naznačil. Když jsem už bytí prohlásil za kategorii, měl bych ji nějak charakterizovat. Neumím o něm ale říct vcelku nic víc, než že je pro všechny ostatní kategorie *základní*. Jinak je ve svém celku příliš záhadné, takže mi nezbývá než pokusit se mu přiblížit jeho vnitřním *rozlišením*, jak už to mysl dělá s každým neprůhledným pojmem.

Jistě bych měl sklon po vzoru Romana Ingardena nebo Nicolaie Hartmanna prohlásit jeho hlavní druhy za jakési aspoň subkategorie. Ale to by byla chyba, jak později vysvitne. Nejprve navrhuji tuto vlastní klasifikaci:

- a) bytí elementární
- b) bytí anorganické
- c) bytí biologické
- d) bytí vědomé a sebe-vědomé
- e) bytí duchovní

Některé druhy, které raději nazvu *stupni bytí* (jelikož jsou v jistém smyslu postaveny na sobě, ale nemají vpravdě kategoriální odlišnost), jak čtenář ihned postřehne, se shodují s těmi, které (jako subkategorie bytí) již dříve navrhli uvedení autoři; některé jsem přidal nebo pozměnil. Proto je krátce vysvětlím.

a) bytí *elementární* je to, které povstává před jakoukoliv vyšší strukturou. V pojmosloví dnešní fyziky je známe jako elementární částice hmoty či energie, o nichž se prozatím domníváme, že je už nelze dále dělit (což bude možná nutné někdy v budoucnu odvolat). Podle modelu, který přetrval už víc než půlstoletí (což je v dnešní době dlouho, i když vzhledem k historii lidstva je to pouhý okamžik), tvoří jejich soustava (kvarky, leptony, měrné bosony čili kvanta energie základních interakcí a Higgsův boson) stavební kameny, z kterých jsou vytvořeny všechny struktury objektivních forem bytí, jinak řečeno objektivní stránky všech ostatních *stupňů bytí*, které uvádím.

Podle současných představ tyto základní kameny se mohou do určité míry mezi sebou přetvářet, a to i ve smyslu přeměny hmoty na energii a naopak, ale nemohou být zničeny ve svém úhrnu a v tom také nemohou být vytvořeny. Je tedy tato forma elementárního bytí – bez ohledu na svou aktuální podobu – *věčná*? To vlastně neumíme říct: počátek vesmíru před těmi asi 13.8 miliardami let by měl být i počátkem tohoto stupně bytí, jakkoliv si naše mysl tak úplně neví rady s touto představou.

Je ale nezbytné k tomuto částicovému bytí hmoty-energie dodat ještě jeho neodlučitelný doplněk – a sice *časoprostor*. Přisoudit bytí právě jemu může leckoho překvapit, pokud obě jeho stránky, čas a prostor, nazírá jako pouhé *prázdno*, vůči němuž to projevené bytí vyvstává. Jenomže tak už dávno podle naší vědy nesmíme uvažovat. Nejenže kvantová teorie pole žádné *prázdno* v pravém smyslu toho slova neuznává (a má pro to i empirické důkazy), ale především Einsteinova obecná teorie relativity přesvědčivě dokládá, že časoprostor nejen je ve své povaze modelován přítomnou hmotou, ale ta zas ve svém chování a formě je ovlivněna časoprostorem. Vztah hmoty-energie s časoprostorem je tedy vztahem vzájemného podmínění a oba tyto komplementy umožňují elementární stupeň bytí.

Jen na okraj je třeba říct, že toho zjevného *prázdna* je ve vesmíru nepoměrně víc než toho, co běžně chápeme jako hmotu nebo energii – a to na všech rozměrových škálách: stejně závatné, jako jsou vzdálenosti mezi hvězdami v jedné galaxii a zvláště pak mezi různými galaxiemi či jejich shluky, jsou – jenom změnou měřítka – vzdálenosti mezi jádry atomů v molekulách a v nich pak mezi částicemi. To zjevné, lekající *prázdno* ale náleží k elementárnímu bytí a umožňuje jeho projevy.

b) bytí *anorganické* je to, které už má strukturu, ale nemá samo k sobě a zejména k své reprodukci žádný vztah. Je sporné, kde udělat hranici mezi ním a elementárním bytím: jistou strukturu přece mají třeba protony a neutrony, atomová jádra, která se z nich skládají, pak nad tím celé atomy a z nich složené molekuly. Snad se dá obhájit, pokud ten trochu ad hoc řez provedeme mezi atomy a malými molekulami, ačkoliv typicky stupeň anorganického bytí potkáváme v mnohem větších útvarech. Zpravidla je přítomna nějaká vyšší struktura, která však může být časově proměnlivá, jako u kapalin, nebo téměř nezatelná, jako u zředěných plynů, jejichž povahu určují vlastnosti hlavně jednotlivých molekul a ovšem časoprostorové a energetické podmínky.

Jak už poznamenal ve své ontologii Hartmann, tento stupeň bytí (jako i každý další) spočívá na tom předešlém a je jím tedy víceméně determinován; tento vztah ale není tak úplně

jednostranný, jak se Hartmann domníval: v extrémním nakupení hmoty v zakřiveném časoprostoru dokáže její gravitace vytvořit podmínky, v kterých se proměňují i ty elementární formy bytí a někdy dochází až k jakémusi jeho zhroucení, které umíme abstraktně popsat, ale úplně mu nerozumíme. K takovému zpětnému ovlivnění dochází i mezi vyššími stupni, jak ještě uvidíme, ale není to pravidlem.

Zatímco vesmír tvoří hlavně prázdný prostor a elementární hmoty-energie je v něm jenom malá část, té je zas nepoměrně víc než projevených forem bytí anorganického. Není tu na mně, abych spekuloval o tak zvané *temné hmotě* nebo *temné energii*, o kterých zatím nic nevíme, ani to, zda skutečně existují. Přijměme prozatím, že je projevené bytí ve vesmíru vzácné – a tak tomu bude stále více s každým vyšším stupněm bytí.

c) bytí *biologické*: rozdíl proti bytí anorganickému asi každý intuitivně chápe, ale není tak úplně snadné vystihnout jeho podstatu. Jedním z jeho podstatných rysů asi je, že je to *emergentní* forma bytí: zatímco bytí anorganické se z elementárního zrodilo se zákonitou *nutností* (alespoň jak to nyní chápeme), to biologické z anorganického asi povstalo velmi nepravděpodobnou *náhodou*, přesně řečeno řadou proměn, z nichž každá měla proti sobě přírodní tendence. Nicméně život povstal velmi brzy (bráno astronomicky) poté, co naše Země vychladla dostatečně k tomu, aby se vytvořily oceány a většina hornin ztuhla – daleko tedy dřív, než jsme si dříve mysleli. Bylo to prosazením nějakého principu, podle něhož život *musí* vzniknout? Rádi bychom tomu věřili, ale zatím (díky hlavně práci Prigogina a jeho následovníků) jsme jen pokročili k poznání, že existence organismů *je za jistých podmínek možná*, aniž by tím popírala známé přírodní zákony. Bylo by povzbuzující, kdybychom našli život v nějaké formě také jinde ve vesmíru nebo byli svědky jeho spontánního vzniku z anorganické hmoty tady na Zemi. Nic takového se prozatím nestalo. Projekt *umělé syntézy* živé buňky se už nezdá absurdní, ale zatím není v dosahu.

Zatímco bytí anorganické má skoro vždy nějakou strukturu, ale ta je statická, často nedokonalá a vydaná na pospas proměnám okolního světa, biologické bytí je vždy projevené v *dynamickém systému*, který i na těch nejjednodušších stupních *aktivně působí ke svému zachování* a současně *k vlastní reprodukci* (což je vlastně forma sebezachování ve svých kopiích). Jak také víme, živé formy se při té reprodukci (přísně vzato, její chybou) *vyvíjejí* – a to nejen prostě k alternativním možnostem na téže úrovni, ale typicky k *složitějším formám*, které mají stále *dokonaleji organizovanou strukturu*. Dochází k tomu komplementárními ději *diferenciace* a *integrace* na různých úrovních organismu, jejichž zjevným účelem je dosáhnout dokonalé *autoregulace systému*, umožňující jeho *maximální vnitřní stabilitu* při *maximální variabilitě jeho vnější aktivity*.

Aktivní organismy jistě jsou – tím víc a rozmanitěji, čím jsou dokonalejší. A přesto jim naše myšlení nepřiznává celkem žádnou zvláštní vlastní aktivitu v tom podstatném, totiž ve *vývoji druhů*: vlastně jsme nijak nepokročili od schématu, podle něhož k tomu vývoji dochází vlastně *náhodnými změnami* (neřkuli *chybami*) při předávání genetické informace mezi generacemi a tzv. *přirozeným výběrem* těch nejschopnějších jedinců či celých populací v měnících se podmínkách. Neuniká nám něco? Nechci tu jistě naznačit nějakou tajemnou *vis vitalis*, sílu života, odlišnou od sil panujících v anorganické říši, ve kterou ještě v 19. století mnozí věřili. Problém je asi složitější: spočívá v pochopení *komplexity živých systémů* současně do *nejmenších detailů* jejich složité funkce a současně v jejich *celostní povaze*, s níž celek organismu není jenom výslednicí aktivity jeho částí, ale také zpětně svoje části ovládá.

To klade nároky, pro které naše *ratio* není vybaveno: v předešlé zkušenosti lidstvo zvládalo vyhodnocování mnohočlenných vztahů *citem*, jinak řečeno *intuicí*, která může být dost přesná v situacích, ve kterých se vyvinula, ale nemá schopnost *zobecnění* na jiné případy. Ale dost rychle se učíme a je dost možné, že už brzo překonáme tato omezení, aspoň v nejhrubších základech. Už dnešní studium umělých sebe-regulujících systémů alespoň naznačuje, že při jejich vyšší složitosti a dostatečně diferencované reaktivitě není už jejich *pohotovost k přizpůsobení se* podmínkám dána jenom *selektivním tlakem*, který prostě vyřazuje ty nepřizpůsobivé, ale že může vznikat jakási *zpětná vazba* mezi vnějšími podmínkami a vnitřními vlastnostmi systému.

Dogma klasické genetiky, že získané vlastnosti nemůže organismus předávat na další generace, asi budeme muset přinejmenším revidovat. Je sice fakt, že vlastní genetická informace je alespoň ve vyšších organismech dobře chráněna, ale mnohem pružnější je mechanismus její *exprese*, který určuje, co a jak a kdy se z ní v organismu uskuteční; právě jeho změny by se mohly na potomstvo přenášet. Ale to není vše. Daleko častěji, než si to běžně uvědomujeme, existuje mezi organismy – zvláště mezi těmi vyššími – schopnost nové dovednosti přenášet vzájemnou signalizací nebo prostě nápodobou. Subtilní *meta-genetika*, předávaná sdílenou informací, zřejmě též náleží k biologickému bytí.

To, jak jsme řekli, spočívá na anorganickém bytí a je na něm v posledním důsledku úplně závislé. Nižší stupeň umožňuje vyšší, může jej měnit nebo ničit prostě slepou změnou podmínek, které nastávají dílem náhodně a dílem zákonitě. Tento vztah ale není zcela jednostranný, jak se myslelo: už organické (natož vyšší) bytí může měnit formy toho anorganického; nemůže je však zničit – to je důležitý ontologický poznatek.

Jak už jsme naznačili, jsou i v organickém bytí různé stupně organizace či dokonalosti (i když je někdy trochu sporné, jak určit jejich pořadí) a při hrubém pohledu se dá říct, že i zde to vyšší existuje na úkor toho nižšího: například mnohá zvířata se živí rostlinami, některá vyšší zvířata se živí těmi nižšími. Není to ale zase jednoznačný vztah: některé primitivní formy jako třeba bakterie mohou parazitovat třeba na nejvyšších formách života, i když jiné s nimi naopak žijí v symbióze nebo jim přímo pomáhají žít. Toto pouto toho nejvyššího s nejnižším nás napomíná, abychom si v ontologii nekreslili příliš jednoduché obrazce.

d) bytí *vědomé a sebe-vědomé*: Zdálo by se, po tom všem, co už jsem napsal o tom tématu, že *samovztažnost* je jedním z hlavních znaků vědomí a že je tedy chybné rozlišovat jeho různé druhy. Inu, může tomu tak být u člověka; ale čím víc poznáváme živočišnou říši, tím více se nám nabízí poněkud jiný pohled. Jak se nám stále více jeví, vědomí se v živočišné říši vynořuje postupně, od víceméně diferencované reakce na smyslové podněty přes její jistou internalizaci napřed formou paměti, pak snad i schopnosti mít třeba sny – až po základní schopnost vědomí své individuality, jakou nacházíme u lidoopů, slonů a snad některých mořských savců. Jak vědomé to vyšší živočišné bytí doopravdy je, nevíme ze dvou důvodů: jednak do něho neumíme vstoupit ani s ním dostatečně komunikovat, jednak přes všechnu snahu neumíme vědomí skutečně vymezit a prokázat. Zdá se, že bychom se mohli v blízké budoucnosti něco dozvědět studiem systémů umělé inteligence, ale je otázka, zda ty budou pro nás dostatečně průhledné, pokud dosáhnou stupně vědomí; zatím to prostě nevíme.

V pravém smyslu *vědomé* je ovšem to naše bytí lidské, které si *samo sebe uvědomuje*. Podobně jako v předešlém odstavci, jenom mnohem jemněji, jsou možné různé stupně *sebe-uvědomění*, což asi není třeba vysvětlovat. Bylo by asi ukvapené, přisuzovat těmto stupňům

gradaci bytí bez bližší kvalifikace: vědomí přece má kromě své vlastní reflexe i mnohé jiné stránky počínaje bdělostí přes vnímavost ke zkušenosti, schopnost jejího určitého obrazu, jejího uložení do paměti stejně jako jejího aktuálního zvážení a tvorby různých rozhodnutí a tak podobně. Nelze také pominout, že jeho náplň i určitost je úzce svázána s komunikací: jakkoliv zvláště v nové době vědomé bytí přirozeně spojujeme s jedincem, jeho náplň je přinejmenším dotvářena, ale často i určována vztahy s jinými lidskými bytostmi, jednak těmi nejbližšími, jednak ale s širší komunitou, ve které žijeme.

Podobně jako anorganické bytí spočívá na tom elementárním a biologické bytí na obou předešlých, spočívá vědomé bytí zase na tom biologickém (a jeho prostřednictvím na těch dalších). Zvláštností tady je, že nemá zvláštní formu, ale je na svém biologickém nositeli (lidském těle) zcela závislé: pokud se ten propadne do obecného bytí, resp. nebytí, skončí i bytí vědomé. Nebylo by ale správné, ztotožňovat oba stupně bytí, jak to unáhleně činili někteří přesvědčení materialisté. Víme přece, jak je pro nás důležité *vědomě být*, jak se vědomí brání svému – bytí i přechodnému – zániku, jakkoliv jej (ale jenom neúplně) připouští při usínání; jak hrozná je to představa, že bychom pouze biologicky žili, například v kómatu!

Vědomé bytí z biologického nositele v dětství a dospívání postupně *vyrůstá*, až se po něm zcela *rozlije*, závislé na něm a přesto v mnoha směrech samostatné. Je s ním v neúplném kontaktu: do jisté míry tuším, co se v mém těle děje, ale některé jeho procesy jsou mi skryté, někdy až záhadné; tělo si mému vědomí říká o uspokojení svých hlavních potřeb, často velice imperativně – a vědomí naopak často tělo nutí ke konání, které mu není vlastní a kterému se vzpírá; jsou oblasti, v kterých je kontakt přerušen. Indičtí jogíní tvrdili, že je možné tělo prostoupit vědomím až do nejmenší jeho části a vůlí řídit jeho stav; nemám v tom směru žádnou zkušenost a kloním se k jisté skepsi – nicméně sebeovládání jogínů a jejich schopnost tělo ovládat patrně byly nepoměrně větší než u běžného člověka.

Biologické bytí tedy to vědomé v mnoha směrech přesahuje, ale je tomu tak i naopak: vědomí ve vztazích, v komunikaci, v poznání a dalších směrech zase přesahuje bytí tělesné. Především ale právě tím, jak je samo k sobě vztaženo, jak si samo sebe *uvědomuje*, dodává obsah a smysl všemu bytí ostatnímu, samému jeho pojmu. Toto vědomé bytí je však křehké a spolu se sebou si uvědomuje i svůj příští neodvratný skon, který je dán povahou jeho biologického nositele a jeho druhovými potřebami vývoje. To je hlavní důvod, proč pro něj má tak velký význam čas. V čase se toto bytí uskutečňuje a v čase také zahyne. Je těžké se s tím smířit, vůbec si představit, že Já od jisté chvíle prostě *nebudu*. Proto vzniklo tolik rozličných mýtů o přetělování nebo o věčném životě na *onom světě*.

A také proto získal ve vědomé existenci tak veliký význam *čas*: sebe-vědomé bytí je *časové*, probíhá v čase, je jím naplňováno a také často utlačováno – a konversně se snaží ten čas naplnit, případně zrušit, zahlušit různými zábavami. Některá stará učení, zejména ta orientální, která se snaží lidi uklidnit a zbavit existenciální úzkosti, doporučují žít důsledně *v přítomnosti*; to se však může podařit jen, pokud se vzdáme své individuality a splyneme s přírodou – jinak řečeno, vzdáme se něčeho podstatného ve svém vědomém bytí. Současný člověk tuto volbu myslím nemá – snad leda pokud život utrací v masových zábavách či hédonismu spotřeby a různých rozkoších. Řada lidí se v nové době touto cestou vydala, ale málokdo má talent stejně jako možnost být v tom důsledný; proto také tento způsob bytí většinou nepřináší klid. Vědomé bytí má však ještě jinou možnost, jak řešit svůj problém – a to je *sebepřekonání*. Tím se dostávám k poslednímu stupni bytí ve své klasifikaci.

e) *bytí duchovní*: Tak jako bytí sebe-vědomé je víc než pouhý druh či modus bytí biologického, jakkoliv má téhož nositele, je i bytí *duchovní* zase víc než bytí vědomé, jakkoliv primárně je to ovšem individuální vědomí, které je jeho nositelem, a sekundárně je dotváří i zajišťují kolektivní mody *kulturního vědomí* a jeho nástroje a díla. Podobně jako předtím, je duchovní bytí na svých nositelích závislé a hroutí se při jejich demisích; a podobně je také přesahuje a v některých směrech i ovládá.

Co duchovní bytí *je*, je snazší vycítit než popsat. Vědomé bytí se k němu povznáší skoro vždy, když překonává svoji výhradní vázanost k osobě nositele a k zájmům jeho praktického života, když mu jde o *víc* v hodnotovém smyslu: vědomí, které usiluje o poznání pravdy v širším než faktickém smyslu, o chápání a uskutečňování dobra, o prožitek a tvorbu krásy, které navíc usiluje přes všechny překážky o poznání svého smyslu a jeho uskutečnění – tedy takové vědomí se nutně samo překračuje k *duchovnímu bytí*. V něm také překračuje jeho časovost: ne snad, že by v něm bylo individuálně nesmrtelné, ale – protože v něm překračuje individuální zájem – čas v něm hraje méně prominentní úlohu.

Většina hodnot, o které lidský duch usiluje, překračuje čas: jejich intence je nadčasová, protože široce sdílená a tedy zaměřená k trvalosti. Ve starých dobách směřovala k věčnosti, což pro nás s naší novodobou zkušeností by asi byla příliš velká ambice; nicméně i ty naše dnešní *vertikální snahy* mají svou idealitu, která času vzdoruje. Jestliže usilujeme o nějaký platný výrok nebo ještě lépe hlubší nahlížení v matematice, logice či filosofii nebo o nějakou teorii, která by vystihla v jádře děje v přírodě, nehledáme pouze nástroj, který opotřebíme a odhodíme – ano, zjišťujeme, že se často v tom či onom mýlíme, ale nacházíme *zdravé části* našich myšlenek a na nich znovu budujeme; co přetrvává jako pravdivé, není takové jenom pro mne nebo úzkou skupinku mých souputníků, ale *pro všechny*, i když to mnozí nevědí. Jestliže hledáme, jak uskutečnit dobro resp. spravedlnost mezi lidmi, zase to nebude jenom šikovný projekt, který umožní z nějaké tíživé situace vyklouznout, ale budeme hledat něco trvalého, co více lidem zajistí mír a pokud možná štěstí – ano, i v tom jsme často nešikovní nebo ve své zaujaté slepotě v dobrém úmyslu napácháme mnoho škod, ale jsou tu pořád ideje lidskosti a z nich pramenící spravedlnost lidské rovnosti, pomoc trpícím a chápavá mírnost ve společném žití; a zas to nejsou zásady, které by platily jen pro mne a moje přátele, ale jsou ve své intenci *univerzální*. Konečně pokud usilujeme navzdory všemu o krásu, nejde jen o dráždivý půvab, který zítra zvratem módy zase zmatní – ano, víme, že je nesčetně podob, v kterých se krása může zjevit, stejně jako to, že jsme se v minulosti často dali strhnout prostě dráždivostí nového, ale idea opravdové, hlubší krásy tady stále je a mnozí z nás se k ní zas vrací; a opět tato krása jistě není jenom to, co se líbí mně a mým přátelům, ale je to něco nad osobním vkusem, něco směřující k tiché dokonalosti, co tady je *pro všechny*.

Jinými slovy jsem už totéž napsal vícekrát. Možná, že však jsem dost nezdůraznil zjevný paradox, spojený s touto oblastí. Je zvláštní okolnost, že k *sebe-překročení* vědomého bytí k *bytí duchovnímu*, které je zaměřeno k těmto hodnotám, je třeba *silového pole* lidské komunity, daného dostatečně rozvinutou kulturou; vlastní *zdvih* k oduševnění je však vždy na jedinci, na síle jeho subjektu, v němž jako by se soustředila dosud skrytá energie jeho okolí. Často rodící se duch v některé fázi vyhledává samotu, aby v něm zárodek duchovní síly uzrál – to neplatí jen pro velké mudrce nebo proroky minulosti, ale pro každého, jemuž o *něco vyššího* jde. Ale to je právě jen fáze, ve které brzy zjistí, že nejde především o něho, o jeho *Já*,

ale právě o hodnoty, ke kterým se upíná: jeho postoj se stává *nadosobním* – mluví, jedná a tvoří tak říkajíc *za všechny*, aniž by si tím osoboval nějaké zvláštní postavení, význam nebo moc. To, oč mu jde, je obecné a mimo aktuální čas. Jeho přínos (vždycky je nějaký, byť třeba nenápadný) uchová v sobě lidská kultura po nějaký, někdy dlouhý čas. Ale o to vlastně příliš nejde: podstatné je, že jeho zdvih je *vertikála*, která směřuje mimo aktualitu a je tím na nějakou chvíli vyvázána z času. To je asi ta *okamžitá věčnost*, o které mluvili staří mudrci, i když by všechny druhy naší transcendence asi neuznali za pravé.

Zdaleka nejsem ovšem hotov, byť i jenom s náčrtem: kolem tohoto *stromu bytí*, který jsem naznačil, se rozkládají různé *větve*, které není snadné zařadit. Už bytí *biologické* vytváří různé systémy rozličných společenství, žijících v různém stupni symbiózy a jejichž kolektivní bytí je nadřazeno bytí jedinců. *Vědomé* bytí tvoří také různé společenské systémy, instituce, pracovní nástroje a stroje, celou tu *kulturu*, jejíž bytí je do určité míry svébytné a zpětně určující, i když by ovšem bez jedinců nemohlo existovat. *Duchovní* bytí tvoří jednotlivá díla i jejich systémy, jejichž bytí je dejme tomu v jádře ideální, ale přesto významné a trvalejší než jeho tvůrci a jejich okolí. To vše jsou zvláštní formy bytí, jejichž nárok nelze podceňovat. Bylo by je třeba lépe pojednat, ale to už je na jinou úvahu.

Každý z těch stupňů bytí, o nichž tady byla řeč (snad kromě toho elementárního), konfrontuje to své *nebytí*, jemuž se vzpírá, ale nakonec mu podlehne. Je nějaké *předbytí* v tom zjevném prázdnu, nějaký prazákladní princip, který všechno to stupňovité bytí předjímá a plodí? Nejsem si jist, že mi taková idea dává smysl – ale musím se přiznat, že to nevím a asi se to v tom svém vlastním bytí nedozvím.

Bytí výtvorů

Ve svém předchozím eseji *Bytí a nicota* jsem se jen dotkl forem bytí, které lidé vytvořili nebo ve své snaze po poznání v ideálním světě našli. Jistě jsem se přitom nedomníval, že by ontologický status těchto lidských děl či objevů byl tak samozřejmý, že by nevyžadoval zkoumání. Je tomu právě naopak: co lidé vytvořili ve své kultuře, klade ontologii podobně nesnadné otázky jako jejich vlastní existence. Rozsah toho všeho, co by se tu mělo zkoumat, je ovšem obrovský. Zkusme tu do té problematiky alespoň letmo nahlédnout.

Nejsem v tom dotazování docela první. Roman Ingarden kulturním výtvorům přidělil zvláštní subkategorii bytí, ale nezdá se, že by byl příliš zneklidněn jejich záhadou. To už spíš Martin Heidegger, jak jsem už někde citoval, dal v tomto směru průchod svému údivu. Ve svých Dřevařských stezkách (originální název *Holzwege*) poznamenává v jednom eseji, že Beethovenovy kvartety leží na pultech obchodů podobně jako pytle brambor ve skladu. Mínil tím ovšem notové zápisy těch skladeb; ve své době by byl mohl mínit také gramofonové desky s jejich nahrávkami, v novější době by to mohly být digitální nosiče nebo dokonce adresa na internetu – a každá z jmenovaných forem by mohla klást své vlastní záhadné otázky. Heidegger ovšem věděl, že to není papír oněch partitur ba ani tiskařská čern notového záznamu, jimiž se ty sešity liší od pytlů brambor, ale že jde o *díla*, která jsou v nich zaznamenána. Co je to *dílo* – onticky a ontologicky, o tom je pak jeho úvaha.

Nejsou to ovšem jenom díla umění, která tak znepokojují. Už počítač, na kterém toto píšu, jeho hardware a zejména software, který tak samozřejmě používám, patří k takovým divům – nemluvě o takových zázracích vědy a techniky, jako je třeba Velký hadronový urychlovač v CERN, Hubbleův teleskop ve vesmíru nebo např. detektor LIGO k měření gravitačních vln prostoru. Tyto a nesčetné další udivující výtvořiny současné kultury mají jistě svou materiální stránku, tolik a tolik tun nějakých kovů, umělých hmot a podobně, která je ovšem nevystihuje. Pak tady máme nedohlednou stavbu poznatků a technik přírodních i humanitních věd a nad tím vznosnou katedrálu čisté matematiky, vztyčenou ze skromnějších základů za poslední století či dvě. To všechno je až odrazující svou mnohostí a komplexitou. Zkusme se tomu aspoň trochu přiblížit, pokud nám síly stačí.

Začněme velmi prostě. Když před zhruba dvěma miliony let náš vzdálený prapředek uchopil ulomenou větev, aby se jí bránil nebo pomoci ní útočil, měl ten kus dřeva svoje bytí biologické, jako součást nějakého stromu. Když jeho konec zaostřil šikovým opálením v ohni, který už uměl udržovat nebo dokonce rozdělávat, když ostří zdokonalil vhodným kamenem případně něčím jiným, takže pak lépe pronikalo do těla zvířete, stala se větev *nástrojem*, který už nejspíš neodhodil, ale ponechal si jej a případně jej dále zdokonaloval. Co se na bytí větve změnilo? Na první pohled velmi málo – jen trochu její tvar. Jenže ve skutečnosti, jaký je to rozdíl! Na rozdíl od nějaké pohozené větve, kterou uvidí a zapomene, tuhle bude nyní nosit s sebou: stane se součástí jeho širšího bytí: bude spojena s představou jejího použití, v jistém smyslu zhmotněním této představy. V té době člověk ještě jistě neměl pojem zbraně, natož pak obecnější pojem nástroje – na to bude lidstvo potřebovat ještě

statisíce let. Ale výhody toho prostého vynálezu jistě neujdou jiným mužům v tlupě, kteří ho zkusí napodobit – a tak se v tlupě zvolna ustálí zvyk vyrábět primitivní oštěpy, které se zvolna – z generace na generaci – budou zlepšovat. Takto a podobně se začne rodit primitivní kultura. Známe to i v zvířecí říši: takové „kultury“ získaných dovedností se vyskytují v různých populacích lidoopů, delfinů či kosatek a dokonce některých druhů ptáků. Není mi ale známo, že by si zvířata ponechávala vytvořené nástroje.

To je právě výsadou člověka už na velice primitivním stupni vývoje. Nejsme samozřejmě schopni vědět, co se dělo v myslích prvních lidí, ale můžeme snad říct s poměrnou jistotou, že když si člověk nástroj ponechal, když jej dokonce vylepšoval, vyráběl jeho kopie apod., měl s ním spojenou představu užití, jak jsme řekli, ba víc: nástroj se stává její oporou, postupně on sám bude schopen tu představu vyvolat, také být jedním z prostředků jejího sdělení. Když se po statisících let pozvolna začne tvořit kultura v užším smyslu, budou třeba zkřížené oštěpy nebo řekněme kopí v příbytku náčelníka symbolem jeho bojovnosti, mužnosti a síly. Jak jsem už napsal v jednom raném eseji, bytí tak bude obsazovat stupňovité hodnoty od *účelu* přes *význam* až případně k *smyslu*. To ale předbímám.

Řekli jsme, že si onen raný člověk svůj vyrobený nástroj ponechá: liší se od jiných předmětů v přírodě jednak úsilím, které do něho člověk vložil (a které jej spojuje s jeho bytím minulým), jednak svým účelem, tedy představou příštích užití (a ta ho propojuje s jeho možnou příští zkušeností). Nástroj se tak alespoň zčásti stává *extenzí bytí člověka*; na jedné straně napomáhá jeho sebe-uvědomění: v tom, jak nástroj utváří, si člověk více uvědomuje, co v přírodě dělá: když třeba utváří už jmenovaný oštěp, je mu zřejmější, jak a proč probíhá lov či boj. Na druhé straně prohlubuje jeho konfrontaci s přírodou: je něčím, co jí nejen vzal, ale co v ní – přes její mírný odpor – uskutečnil.

Výrok, že je nástroj extenzí lidského bytí, nemůže jistě znamenat, že by byl sám o sobě vědomý, ba ani že má bytí biologické; to aspoň platilo do nedávné doby (dnes má věda třeba v medicíně různé biologické nástroje); když uvažujeme o dávnějších dobách, je sporné, zda je vpravdě nástrojem například dobře vycvičený pes, to ale nechme zatím stranou. Typický nástroj bude asi neživý, jeho forma však bude *nenáhodná* – něco ze složitosti nebo řekněme *určitosti* jeho tvůrce se na něj nutně přenesou. A tato určitost a nenáhodnost bude také skoro vždy rozpoznána lidmi stejně rozvinuté nebo vyšší kultury, i když nástroj bude nalezen někde opuštěný a jeho účel nebude tak zřejmý, jako u našeho oštěpu.

Zatím jsme uvažovali jen o jediném tvůrci nástroje, jak to konečně často bývá u jednodušších vynálezů. Ale už jeho šíření, stejně jako tvorba složitějších nástrojů předpokládá sdílení a spolupráci, tedy také sdělování. Nechci tu tvrdit, že by lidská řeč, později písmo a jiné symbolické formy komunikace byly podmíněny jen výrobou nástrojů nebo že by tyto formy byly samy pouze nástroji, jak lze číst u některých autorů; jeden i druhý pohled má však jistě aspoň *dílčí* oprávnění. Čtenář si umí jistě představit (nebo i má v tom směru zkušenost), jak si společná práce na nějaké nové věci vynucuje nejen komunikaci, ale i vývoj jejích prostředků, například nových slov. Kdybychom ale lidské řeči chtěli přiřadit jen *účel* a brali ji jako druh *nástroje*, příliš bychom její povahu zúžili: řeč je přece médiem vyjádření a přenosu *významu*, který může, ale nemusí mít účelovou složku.

Těmito úvahami jsme už nenápadně učinili důležitý krok, který to *satelitní bytí* nástrojů a jiných produktů (jak by také bylo možno nazvat onu *extenzi*) už jednoznačně

propojuje s *vědomým bytím* lidí, jednak jednotlivců a jednak společnosti a její kultury. Skoro vždy (ne však výhradně) můžeme u tohoto zvláštního bytí najít nějakého materiálního nositele, který je umožňuje, ale neurčuje v jeho povaze: to činí jeho *forma*, v které se obráží stupňovitě *účel*, *význam* a případně *smysl* produktu – a v nich lidské *uvědomění*, podporované a také podněcované soudobou kulturou. Jak se kultura rozvíjí, nabývají její produkty stále víc povahu *symbolů*, tedy kultura k vyšší účelnosti svých produktů přidává společenské nebo vyšší hodnotové významy. Jak jsme už řekli, kopí a meče (a v naší době např. jaderné zbraně) se stávají symbolem moci; ozdobný kočár, tažený čtyřmi vraníky (a v naší době luxusní automobil nebo letadlo) symbolem společenského postavení – a tedy vlivu nebo opět moci; a tak podobně.

Symbolický význam vůbec neznamena menší účinnost ve *vědomém bytí*: jak jsme už naznačili, nejen že se v této složce bytí projevuje lidské uvědomění, ale i ona zpětně to uvědomění formuje nebo alespoň prohlubuje. Tak je tomu v několika stupních. Symboly třeba označují a tím i udržují různé instituce, které strukturují lidskou společnost na daném stupni rozvoje. Ty jsou obvykle nadřazeny jedincům, bez jejichž účasti by sice nemohly existovat, ale které překračují významem i trváním. Symbolizuje je leccos: zakládací listiny a různé kodexy, budovy, v nichž se nacházejí, často i oděvy jejich hlavních aktérů, stejně jako rituály jejich jednání a podobně. V jistém jemnějším smyslu jsou však *ony samy* také symboly v celkovém sebeobrazu, který společnost o sobě má, nebo v jazyce, kterým sama k sobě o sobě mluví. Vzpomeňme na soudy, které nejenom zajišťují, ale též reprezentují právní řád; univerzity, které nejenom poskytují vzdělání, ale též vyjadřují jeho vážnost; parlamenty, které nejenom uskutečňují dělbu moci, ale též projevují ideje demokracie.

Lze ovšem také říct, že tyto a jiné instituce jsou v jádře *ustálenými vzorci*, kterými si společnost sama sobě udělila *určitost*: vzorci chování, které mají značnou permanenci, i když se ovšem také s časem trochu vyvíjí. V tom smyslu prostě náleží k vědomému bytí na jistém stupni jeho vývoje; trochu zvláštní je ale jejich jistá svébytnost, s kterou si značně podřizují jedince, kteří do jejich sféry vstupují, a značně poznamenají i ty, kteří z nich zase vystupují. Jak řečeno, ty *vzorci* se opírají o nějaké názorné symboly, z nich některé mají i velmi hmotnou povahu, a nezřídka i o mocenské, donucovací prostředky, které jim zajišťují vážnost a permanenci. Také bytí těchto symbolů a prostředků je *satelitní* vzhledem ke *komplexní ideji*, na které spočívá instituce se svými vzorci a symboly. Některé z nich jsme v minulém odstavci uvedli. Je ovšem třeba říct, že historicky nejpevnější institucí byly církve, v křesťanském okruhu jistě ta katolická. Netřeba vyjmenovávat všechny ty symboly a symbolické rituály, které patří k jejímu životu, a těžko někdo může přehlédnout všechny ty krásné artefakty, zejména pak vznosné chrámy, které byly díky její působnosti vytvořeny. Ale bytí toho všeho je ovšem závislé na centrální komplexní ideji Boha a víry v něj. Někdo mi namítne, že slavná katedrála bude stát, sochy a obrazy v ní zářit, i když na Zemi už nezbyde ani jediný katolík či křesťan – turisté z Číny nebo Japonska budou cvakat svými fotoaparáty, aby jejich obraz odnesli do svých vzdálených zemí, aniž by kloudně tušili, co vlastně znamenají. Inu, Číňané většinou v křesťanského Boha nevěří, ale je to národ s velmi dlouhou tradicí, jehož kultura také vytvořila ideje chrámu, posvátného místa nebo předmětu, různých duchovních obřadů. Troufám si proto tvrdit, že i průměrný Číňan chápe *něco*, co v takové katedrále není jen nápadnou – byť i krásnou – stavbou nebo prostě objektem, ale je právě zhmotněním nějaké –

třeba jenom nejasně tušené *vyšší ideje*, která stavbě dávala smysl. Jak tomu bude, až lidé i tuto schopnost ztratí nebo už vůbec žádní lidé nebudou, je chmurná otázka, kterou raději odložím.

Máme tu tedy celou kaskádu stupňů bytí: bráno tentokrát svrchu, *komplexní ideu*, která dává smysl a obsah *instituci* (která je jejím *nástrojem*), která se zas opírá o nějaké *symboly* a ustálené *vzorce jednání*, různě zajišťované více nebo méně materiálními *prostředky*. Střed toho tedy je ve *vědomém bytí* nebo často v *bytí duchovním* (jak jsem to rozčlenil v minulém eseji) a to ostatní je na pomezí vědomí a bytí *satelitního*, jak jsem to nazval v souvislosti s nástroji. Je tady ale jeden rozdíl, který je asi významný: zatímco nástroj mohl vymyslet a někdy dlouho používat jen jedinec, jsou instituce a podobné útvary typicky *kolektivním* produktem – už jejich vznik závisí přinejmenším na dohodě mezi více jedinci, jejich trvání a zdárná funkce jsou už vysloveně *nadosobní*. Bytí některých institucí je tak sugestivní například díky jejich dlouhé tradici, že se až snadno zapomíná, jak jsou závislé na lidech – a tedy jedincích – kteří je udržují v činnosti; ve skutečnosti jsou poměrně křehké a je mnohem snazší je zničit nežli vytvořit či obnovit.

Postupme ale dále. Komplexní ideje, z kterých se – interakcí se světem – tvoří kulturní satelitní bytí, nemusí být vždycky určité: mohou mít povahu nejasných hnutí, nálad a tak podobně. Tak v našem západním kulturním okruhu se v době renesance zrodily ideje zájmu o okolní svět a s nimi *expanze*, tlačena novým sebevědomím, dravostí a zvědavostí. Na konci 15. století vyrazí Kolumbus na cestu do Indie a objeví končiny, o nichž za pár desítek let Evropa bude vědět, že je to vpravdě Nový Svět, obrovský světadíl, za nímž se rozkládá dosud netušený a zjevně nekonečný Tichý oceán. Zhruba sto let po Kolumbově objevu obrátí Galileo svůj dalekohled k Mléčné Dráze a spatří v jejích mlhovinách jednotlivé hvězdy, jejichž vzdálenost zřejmě překonává všechny dosavadní představy. Prostor, ve kterém lidstvo dosud žilo, se náhle rozepíná, zatím jen přeneseně, ale zato významně. Stává se samozřejmým cestovat, nejprve koňmo nebo v kočáře, ale už historicky brzo – v 19. století – vznikne a šíří se železnice; a neuplyne ani půlstoletí, kdy tady jsou první auta, po nich brzy letadla. Idea pohybu, rychlého přemístění, překonání prostoru ten vývoj tlačí stále rychleji, až se svět zahluje dopravními prostředky a svoboda pohybu, kterou například automobil zajišťoval, se mění v uvěznění v nekonečných kolonách a zácpách. Ale o to nám tu nejde – důležité pro nás tady je zhmotnění expanzivní ideje pohybu v *satelitním bytí* automobilů, lodí, letadel, později vesmírných lodí. Není to samozřejmě jenom pohyb, o nějž tady jde, v těch technických výtvorech jsou spousty uplatněných myšlenek a hodnot, většinou široce sdílených, což také umožňuje jejich kolektivní vývoj a výrobu s dělbou práce, jakou minulost neznala. O tom by bylo možno mluvit dlouho. Snad jenom připomeňme, jak velice jsou výroba a užívání třeba automobilů *prorostlé* s vědomým lidským bytím v naší době: od dolů na rudu přes železárny, strojírný po výrobu dílů až po montovny, od ropných vrtů přes rafinerie až po benzinové stanice, k tomu rozlehlá parkoviště a síť silnic, která zcela mění krajinu – a to je jenom indikace nesčetných dalších prvků propojených s auty, které náš život různě ovlivňují, ať si to přejeme či ne.

Dopravní prostředky tak vyrůstají ze sdílených potřeb a je určujících idejí – a zpětně formují náš život a tedy též i představy. Ještě víc to platí pro prostředky *komunikace*, která je zřejmě odjakživa lidskou potřebou, vystupňovanou však možnostmi, které nejprve zvolna narůstaly, potom doslova explodovaly: vynález *písmá*, zejména pak jeho abecední podoby,

ovlivnil zprvu jenom nemnohé; vynález papýru, pergamenu, papíru a zvláště knihtisku měl už mnohem větší záběr – vznikla tím *knižní kultura*, která ovlivnila myšlení na celá staletí. Zprvu se zdálo, že proti tomu vynálezy telegrafu, telefonu, rádia jsou jenom zajímavé hříčky – brzy však jejich explozivní rozšíření usvědčilo tento dojem z omylu. Nemusím ani dodávat, že vliv toho všeho byl relativně nevelký proti vlivu televize, internetu a jeho sociálních sítí a zejména mobilních telefonů. Že se těmito médii šíří často naivní žvatláni? Toho jsme denně svědky, ale víme také, že snadná domluva těmito prostředky může ovlivnit volby nebo dokonce svrhnout zdánlivě neotřesitelné režimy. Vstoupili jsme – ať si to přejeme či ne – do éry *elektronické kultury*, která mocně ovlivňuje naše myšlení. Snadnost a pohotovost komunikace zajisté ovlivňuje její úroveň: je jistě méně uvážlivá nebo hluboká; co rozhoduje, je její *rychlost*, s níž se šíří. To asi přispívá k masovosti současné kultury a k značným výkyvům veřejného mínění.

Není tu ale na mně, abych hodnotil. Jde tu daleko spíš o prozkoumání modu bytí těchto kulturních výtvorů. Ani při našem letmém pohledu nemůže být pochyb o tom, že jsou na vědomém bytí závislé, jakkoliv se v některých směrech jako by osamostatňují a značně ovlivňují naše životy: lidé je vytvořili, udržují je v jejich aktivní funkci a jsou to samozřejmě zase lidé, kteří přispívají k jejich vývoji. Lidé se mohou od nich zase odvrátit, ztratit o ně zájem z rozličných důvodů, čímž jejich *satelitní bytí* rychle upadá a nakonec podléhá zkáze: opuštěný automobil rozežere rez a jiné druhy koroze, vysílání televize nebo internetu stačí prostě vypnout a zmizí z prostoru – zůstane jen informace, uložená na tak zvaných pevných nosičích, která vydrží několik desítek let a potom také zvolna vymizí. Čím složitější výtvor, tím je křehčí a závislejší na zájmu a péči lidí.

To samozřejmě platí též pro všechny přístroje a zařízení, které s obrovskou investicí hmotných prostředků, umu a energie vytváří věda spolu s technikou ve snaze dále posunout hranice poznání světa. Jejich schopnosti, které jsou často až na hranici magie, jsou přímo přístupné jen zasvěceným, konečně stejně jako starost o jejich údržbu – bez té by se rychle propadly ve svém bytí na anorganickou úroveň, na níž by síly entropie zvolna rozložily jejich složitou organizaci. Pokud však jsou a fungují, pokud jsou s nimi vědci a inženýři v aktivním kontaktu, jsou ve své funkci nástrojem a v jistém smyslu rozšířením lidského ducha.

Ano, tím jsme se dostali už do oblasti *ducha*, která je pro ontologii zjevně nejtěžší, ačkoliv je jeho doménou. Kde a jak jsou velká díla umění minulosti – obrazy a sochy renesančních mistrů, Shakespearova dramata, Bachova oratoria a fugy, Beethovenovy symfonie nebo kvartety a podobně? Zdánlivě méně obtížná je ta otázka pro výtvarná díla, protože ta jsou nesena názornými objekty; ale i ta je třeba s pochopením *číst*, aby se dílo skutečně *realizovalo* v našem vědomí. Díla slovesná či hudební, původně uložená v písemném nebo notovém záznamu, je třeba *číst* napřed doslova, tj. propojit jejich záznam s naším chápáním a naší představivostí (pokud ji máme v daném oboru), pak je případně *provést*, to znamená třeba recitovat, divadelně s jinými realizovat nebo zazpívat či zahrát a tak podobně. Často tu mluvíme o *realizaci*, na níž mají podstatný podíl výkonní umělci (případně kritici a různí znalci), ale v posledku ji ve svém uměleckém prožitku provádějí diváci či posluchači. Znamená to snad, že tedy tato díla *sama o sobě nejsou* nebo *jsou jenom potenciálně*?

Celkem nedávno (v eseji *Dílo a jeho identita*) jsem se proti takové možnosti ostře ohradil. Navrhl jsem, že dílo v jádře tvoří jeho *komplexní idea*, kterou ve svém tvůrčím zápasu autor dotvořil (částečně intuitivně, ba i bezděčně) do *autorského tvaru*. V tom dílo pro

něho docela jistě s velkou určitostí prožitkově *bylo*; trochu se jistě i pro něho měnilo, jak už se nutně mění naše živé percepcce a představy, ale šlo jistě jen o odstíny *dovršeného bytí*. Pro ty ostatní – ty současné i budoucí – byl tady jeho *záznam*: názorný, pokud šlo o výtvarné dílo, nebo symbolický, pokud bylo vytvořeno ve slovech či zvláště v tónech: z tohoto záznamu, vždy trochu ploššího a redukovaneého, bylo a je vždy nutno dílo znovu *rekonstruovat* s jistou investicí vlastní tvůrčí představivosti. Jako při každé rekonstrukci dochází k jistým posunům i když je úspěšná, ale to už patří k *životu díla*. Pokud je tedy přítomna kultura, která umožní jeho pochopení, a v ní dost jedinců, kteří mají o ně *zájem* a *vůli* je oživit, dílo žije a tedy zkušenostně, aktuálně *je*. Pokud se vytratí tyto základní podmínky, dílo postupně klesá do pouhé *potenciality* a nakonec zmizí, pokud nebude už existovat nikdo ochotný a schopný jeho záznam číst a rekonstruovat. Vždycky ovšem může povstat nová kultura, která se o jeho oživení pokusí, jako to činí ta naše se starověkými artefakty; je ale důvodná obava, že takové *znovuzkřížené* dílo může být jen – značně posunutým – stínem toho původního.

Ale cožpak u těch doopravdy velkých děl nemáme dojem jakési *nutnosti*, s níž svou formou vytyčují tvary duchovního světa, rozměry jeho prostoru? Neměla by být tedy *nadčasová*, v jistém smyslu *věčná*? Taková jistě jsou, ale jen v tom smyslu, v jakém je ve své transcendenci nadčasový sám lidský duch. Nic nemůže popřít fakt vertikály, v níž duch svým tvůrčím gestem překonal povrchně-časové bytí; to ale platí pro něho, pro jeho zdvih. To základnější bytí, z něhož však duch povstává a na kterém je podle mého přesvědčení závislý, je časové a ve svých nižších stupních vůči jeho snahám slepé.

Ještě ostřeji tento problém vyvstává u velkých, zdánlivě nezničitelných pravd, k nimž se dobírá ve velkém vzepětí vzájemně interagujících duchů matematika a logika. Pověstný výrok Wittgensteina z prvních let 20. století, že matematika je jenom velká tautologie, kterou by bytost s nekonečnou inteligencí byla schopna spatřit najednou, je projevem arogance genia, který v té vědě viděl jenom nekonečné vyvozování stále dalších teorémů z omezeného počtu axiomů; kdyby dnes mohl vidět, do jaké závratné stavby kolektivní duch tvořivě vybudoval moderní matematiku, asi by svůj výrok odvolal. Kde a jak ale jsou ty závratné abstrakce těch mnoha větví teorie čísel, algebraické nebo diferenciální geometrie, různých větví topologie a dalších dnešních oborů? Když mluvím o abstrakcích, vztahuji je k myslí těch, kteří je díky svému intelektu, důkladnému vzdělání i vlastní obraznosti umí pochopit. Ale když je tvůrčí matematik objevuje na základě svého tušení, odhaluje jejich *tvar* (míněno obecně) a přesvědčuje se soustavou přísných důkazů o jejich existenci, získává jistotu, že *tam* skutečně *jsou*, že nejde o nějaké hříčky jeho fantazie. Ale *kde* je ono *tam*? To je jedna z nejtěžších otázek, které si může položit filosof.

Každý školák by byl schopen říct, že to ovšem není žádné místo ve fyzikálním prostoru, kde by byly matematické pravdy vyloženy více či méně názorným způsobem a jenom čekaly, až se k nim matematik po dlouhém bloudění dobere. Na druhé straně říct, že je daný vztah či matematický objekt prostě v myslí matematika, který se jím právě zabývá, také není zcela uspokojivé – nejen to určení „být v myslí“ je pověstně neurčité (jako konečně s každou ideou), ale především je velice labilní: v příští chvíli mysl může zachytit něco úplně jiného a objevený nález zase zmizí, případně nevratně, pokud jej paměť neuchová. Mnohý matematik ale dobře ví, že když svůj objev nezaznamenal a nepředložil jej publiku, došel k němu brzy někdo jiný, s podobnou nutností, s jakou jej objevil on sám. My ostatně také

víme, že některé prostší matematické vztahy objevily v minulosti různé lidské kultury, z nichž některé z praktických důvodů nemohly být ve vzájemném styku. Znamená to, že jsou ty vztahy už nějak ve světě jako součást jeho obecné povahy a jenom záleží na síle naší abstrakce, abychom je uměli spatřit? Někteří optimisté mezi matematiky na tuto možnost přisvědčí. Jenomže víme, že i nejprostší matematická konstrukce je *idealizací* reálných vztahů ve světě, která se sice osvědčuje prakticky, ale nikdy se doslova nerealizuje. Nikde v reálném světě nenajdeme dokonalý kruh, dokonale rovnou přímkou, trojúhelník atd. Nikde – alespoň v běžné zkušenosti – nelze najít úplně stejné objekty, které by bylo možno sčítat a jejich počty různě porovnávat, aniž bychom *abstrahovali* od jejich drobných odlišností. Tak je tomu jistě i na méně primitivních úrovních. Pokud tedy matematické vztahy nalézáme ve zkušenostním světě, je to naše *projekce* vztahů, které jsme našli *abstrakcí*.

Jsme tam, kde jsme byli? Myslím, že ne nezbytně. Zkušenost nejen naší kultury, ale i jiných kultur, vesměs zaniklých, nás přesvědčuje o tom, že ta abstrakce *není libovolná*: že kdykoliv se zrodí inteligentní bytosti schopné důsledně myslet pojmy totožnosti, záporu, počtu, velikosti, rozlohy a další, které známe ze základní školy, vstoupí tím do *logického prostoru*, který jim dává *možnost* abstrakcí, v kterých se pohybuje dnešní matematika. Mluvím tu úmyslně o *možnosti*, neboť 1) vyšší stupně oné duchovní katedrály, jíž je dnešní matematika, závisí téměř výhradně na tvůrčí mohutnosti ducha a 2) nic nám nezaručuje, že nejsou možné radikálně jiné konstrukce a pohledy než ty, které se nám jeví jako přirozené; nelze vyloučit, že by i ony svým způsobem mohly sloužit k vystižení významných rysů světa, patrně ovšem jiných, než nám připadá přirozené. Oba důvody laika asi překvapí (sám jsem tu jen informovaným laikem), nicméně mají svoji oprávněnost: dohlédnout s výše abstrakcí, po nichž se matematický duch dnes ubírá, až k nějakým názorným vzorcům nebo vztahům zkušenostního světa, je myslím nad síly i těch nejzasvěcenějších.

I když je tedy pravděpodobné, že by nějaká alternativní kultura bytostí dostatečně inteligentních bytostí patrně měla nebo objevila soubor abstraktních vztahů propojených jistotou, podobný v mnoha směrech naší dnešní matematice, ta, kterou ve školách učíme, pěstujeme a dále rozvíjíme, je *lidským výtvorem* – a jako taková je závislá na lidech, na jejich schopnosti ji symbolicky zaznamenávat, o ní komunikovat a hlavně mít o ni *živý zájem*. Ani její bytí tedy není absolutní, ale je *závislé* nebo jiným výrazem *satelitní*.

To nás přivádí k závěru. Lidé své výtvořby či *díla* vytvářejí za přispění jiných; to může být zjevné při aktivní kooperaci nebo může být v pozadí při osamělé tvorbě, ale je vždy přítomné stejně jako vůbec prostředky a ideový náboj dané kultury. Díla mohou být převážně materiální, potom jejich *komplexní idea* je obsažena v jejich organizaci a funkci, se kterou jsou užívána; nebo mohou být částečně či zcela *ideální*, pak jsou závislá na chápání komunity a na nějakých symbolických záznamech. Tvorba těch děl vychází vždy z nějaké potřeby, která se váže k různým stupňům bytí – od prostého přežití za daných podmínek přes expanzi vědomého bytí až po snahu ducha dobrat se absolutna v poznání, kráse nebo dobru. Vždy tato tvorba reaguje na potřebu *smyslu* a s ním překonání vlastní *konečnosti*. Tvůrce nezbytně někdy ze světa odejde, dílo tu více nebo méně zůstává, ve prospěch potomků, kteří je někdy ocení, někdy odvrhnou či zapomenou. V díle se člověk *objektivuje*, dá trvalejší tvar svým poznatkům, představám či přáním. Někdy se ve své tvorbě v jistém směru *překoná*, nicméně

dílo není nikdy víc, než živý člověk – a bytí díla, jakkoliv se může jevit jako trvalé, čerpá svůj živý obsah z pochopení lidí a je tak na nich závislé.

Bytí výtvorů

Ve svém předchozím eseji *Bytí a nicota* jsem se jen dotkl forem bytí, které lidé vytvořili nebo ve své snaze po poznání v ideálním světě našli. Jistě jsem se přitom nedomníval, že by ontologický status těchto lidských děl či objevů byl tak samozřejmý, že by nevyžadoval zkoumání. Je tomu právě naopak: co lidé vytvořili ve své kultuře, klade ontologii podobně nesnadné otázky jako jejich vlastní existence. Rozsah toho všeho, co by se tu mělo zkoumat, je ovšem obrovský. Zkusme tu do té problematiky alespoň letmo nahlédnout.

Nejsem v tom dotazování docela první. Roman Ingarden kulturním výtvorům přidělil zvláštní subkategorii bytí, ale nezdá se, že by byl příliš zneklidněn jejich záhadou. To už spíš Martin Heidegger, jak jsem už někde citoval, dal v tomto směru průchod svému údivu. Ve svých Dřevařských stezkách (originální název *Holzwege*) poznamenává v jednom eseji, že Beethovenovy kvartety leží na pultech obchodů podobně jako pytle brambor ve skladu. Mínil tím ovšem notové zápisy těch skladeb; ve své době by byl mohl mínit také gramofonové desky s jejich nahrávkami, v novější době by to mohly být digitální nosiče nebo dokonce adresa na internetu – a každá z jmenovaných forem by mohla klást své vlastní záhadné otázky. Heidegger ovšem věděl, že to není papír oněch partitur ba ani tiskařská čerň notového záznamu, jimiž se ty sešity liší od pytlů brambor, ale že jde o *díla*, která jsou v nich zaznamenána. Co je to *dílo* – onticky a ontologicky, o tom je pak jeho úvaha.

Nejsou to ovšem jenom díla umění, která tak znepokojují. Už počítač, na kterém toto píšu, jeho hardware a zejména software, který tak samozřejmě používám, patří k takovým divům – nemluvě o takových zázračích vědy a techniky, jako je třeba Velký hadronový urychlovač v CERN, Hubbleův teleskop ve vesmíru nebo např. detektor LIGO k měření gravitačních vln prostoru. Tyto a nesčetné další udivující výtvořiny současné kultury mají jistě svou materiální stránku, tolik a tolik tun nějakých kovů, umělých hmot a podobně, která je ovšem nevystihuje. Pak tady máme nedohlednou stavbu poznatků a technik přírodních i humanitních věd a nad tím vznošenou katedrálu čisté matematiky, vztyčenou ze skromnějších základů za poslední století či dvě. To všechno je až odrazující svou mnohostí a komplexitou. Zkusme se tomu aspoň trochu přiblížit, pokud nám síly stačí.

Začněme velmi prostě. Když před zhruba dvěma miliony let náš vzdálený prapředek uchopil ulomenou větev, aby se jí bránil nebo pomocí ní útočil, měl ten kus dřeva svoje bytí biologické, jako součást nějakého stromu. Když jeho konec zaostřil šikovým opálením v ohni, který už uměl udržovat nebo dokonce rozdělávat, když ostří zdokonalil vhodným kamenem případně něčím jiným, takže pak lépe pronikalo do těla zvířete, stala se větev *nástrojem*, který už nejspíš neodhodil, ale ponechal si jej a případně jej dále zdokonaloval. Co se na bytí větve změnilo? Na první pohled velmi málo – jen trochu její tvar. Jenže ve skutečnosti, jaký je to rozdíl! Na rozdíl od nějaké pohozené větve, kterou uvidí a zapomene, tuhle bude nyní nosit s sebou: stane se součástí jeho širšího bytí: bude spojena s představou jejího použití, v jistém smyslu zhmotněním této představy. V té době člověk ještě jistě neměl

pojem zbraně, natož pak obecnější pojem nástroje – na to bude lidstvo potřebovat ještě statisíce let. Ale výhody toho prostého vynálezu jistě neujdou jiným mužům v tlupě, kteří ho zkusí napodobit – a tak se v tlupě zvolna ustálí zvyk vyrábět primitivní oštěpy, které se zvolna – z generace na generaci – budou zlepšovat. Takto a podobně se začne rodit primitivní kultura. Známe to i v zvířecí říši: takové „kultury“ získaných dovedností se vyskytují v různých populacích lidoopů, delfínů či kosatek a dokonce některých druhů ptáků. Není mi ale známo, že by si zvířata ponechávala vytvořené nástroje.

To je právě výsadou člověka už na velice primitivním stupni vývoje. Nejsme samozřejmě schopni vědět, co se dělo v myslích prvních lidí, ale můžeme snad říct s poměrnou jistotou, že když si člověk nástroj ponechal, když jej dokonce vylepšoval, vyráběl jeho kopie apod., měl s ním spojenou představu užití, jak jsme řekli, ba víc: nástroj se stává její oporou, postupně on sám bude schopen tu představu vyvolat, také být jedním z prostředků jejího sdělení. Když se po statisících let pozvolna začne tvořit kultura v užším smyslu, budou třeba zkřížené oštěpy nebo řekněme kopí v příbytku náčelníka symbolem jeho bojovnosti, mužnosti a síly. Jak jsem už napsal v jednom raném eseji, bytí tak bude obsazovat stupňovité hodnoty od *účelu* přes *význam* až případně k *smyslu*. To ale předbíhám.

Řekli jsme, že si onen raný člověk svůj vyrobený nástroj ponechá: liší se od jiných předmětů v přírodě jednak úsilím, které do něho člověk vložil (a které jej spojuje s jeho bytím minulým), jednak svým účelem, tedy představou příštích užití (a ta ho propojuje s jeho možnou příští zkušeností). Nástroj se tak alespoň zčásti stává *extenzí bytí člověka*; na jedné straně napomáhá jeho sebe-uvědomění: v tom, jak nástroj utváří, si člověk více uvědomuje, co v přírodě dělá: když třeba utváří už jmenovaný oštěp, je mu zřejmější, jak a proč probíhá lov či boj. Na druhé straně prohlubuje jeho konfrontaci s přírodou: je něčím, co jí nejen vzal, ale co v ní – přes její mírný odpor – uskutečnil.

Výrok, že je nástroj extenzí lidského bytí, nemůže jistě znamenat, že by byl sám o sobě vědomý, ba ani že má bytí biologické; to aspoň platilo do nedávné doby (dnes má věda třeba v medicíně různé biologické nástroje); když uvažujeme o dávnějších dobách, je sporné, zda je vpravdě nástrojem například dobře vycvičený pes, to ale nechme zatím stranou. Typický nástroj bude asi neživý, jeho forma však bude *nenáhodná* – něco ze složitosti nebo řekněme *určitosti* jeho tvůrce se na něj nutně přenesou. A tato určitost a nenáhodnost bude také skoro vždy rozpoznána lidmi stejně rozvinuté nebo vyšší kultury, i když nástroj bude nalezen někde opuštěný a jeho účel nebude tak zřejmý, jako u našeho oštěpu.

Zatím jsme uvažovali jen o jediném tvůrci nástroje, jak to konečně často bývá u jednodušších vynálezů. Ale už jeho šíření, stejně jako tvorba složitějších nástrojů předpokládá sdílení a spolupráci, tedy také sdělování. Nechci tu tvrdit, že by lidská řeč, později písmo a jiné symbolické formy komunikace byly podmíněny jen výrobou nástrojů nebo že by tyto formy byly samy pouze nástroji, jak lze číst u některých autorů; jeden i druhý pohled má však jistě aspoň *dílčí* oprávnění. Čtenář si umí jistě představit (nebo i má v tom směru zkušenost), jak si společná práce na nějaké nové věci vynucuje nejen komunikaci, ale i vývoj jejích prostředků, například nových slov. Kdybychom ale lidské řeči chtěli přiřadit jen *účel* a brali ji jako druh *nástroje*, příliš bychom její povahu zúžili: řeč je přece mediem vyjádření a přenosu *významu*, který může, ale nemusí mít účelovou složku.

Těmito úvahami jsme už nenápadně učinili důležitý krok, který to *satelitní bytí* nástrojů a jiných produktů (jak by také bylo možno nazvat onu *extenzi*) už jednoznačně propojuje s *vědomým bytím* lidí, jednak jednotlivců a jednak společnosti a její kultury. Skoro vždy (ne však výhradně) můžeme u tohoto zvláštního bytí najít nějakého materiálního nositele, který je umožňuje, ale neurčuje v jeho povaze: to činí jeho *forma*, v které se obráží stupňovitě *účel*, *význam* a případně *smysl* produktu – a v nich lidské *uvědomění*, podporované a také podněcované soudobou kulturou. Jak se kultura rozvíjí, nabývají její produkty stále víc povahu *symbolů*, tedy kultura k vyšší účelnosti svých produktů přidává společenské nebo vyšší hodnotové významy. Jak jsme už řekli, kopí a meče (a v naší době např. jaderné zbraně) se stávají symbolem moci; ozdobný kočár, tažený čtyřmi vraníky (a v naší době luxusní automobil nebo letadlo) symbolem společenského postavení – a tedy vlivu nebo opět moci; a tak podobně.

Symbolický význam vůbec neznamená menší účinnost ve *vědomém bytí*: jak jsme už naznačili, nejen že se v této složce bytí projevuje lidské uvědomění, ale i ona zpětně to uvědomění formuje nebo alespoň prohlubuje. Tak je tomu v několika stupních. Symboly třeba označují a tím i udržují různé instituce, které strukturují lidskou společnost na daném stupni rozvoje. Ty jsou obvykle nadřazeny jedincům, bez jejichž účasti by sice nemohly existovat, ale které překračují významem i trváním. Symbolizuje je leccos: zakládací listiny a různé kodexy, budovy, v nichž se nacházejí, často i oděvy jejich hlavních aktérů, stejně jako rituály jejich jednání a podobně. V jistém jemnějším smyslu jsou však *ony samy* také symboly v celkovém sebeobrazu, který společnost o sobě má, nebo v jazyce, kterým sama k sobě o sobě mluví. Vzpomeňme na soudy, které nejenom zajišťují, ale též reprezentují právní řád; univerzity, které nejenom poskytují vzdělání, ale též vyjadřují jeho vážnost; parlamenty, které nejenom uskutečňují dělbu moci, ale též projevují ideje demokracie.

Lze ovšem také říct, že tyto a jiné instituce jsou v jádře *ustálenými vzorci*, kterými si společnost sama sobě udělila *určitost*: vzorci chování, které mají značnou permanenci, i když se ovšem také s časem trochu vyvíjí. V tom smyslu prostě náleží k vědomému bytí na jistém stupni jeho vývoje; trochu zvláštní je ale jejich jistá svébytnost, s kterou si značně podřizují jedince, kteří do jejich sféry vstupují, a značně poznamenají i ty, kteří z nich zase vystupují. Jak řečeno, ty *vzorci* se opírají o nějaké názorné symboly, z nich některé mají i velmi hmotnou povahu, a nezřídka i o mocenské, donucovací prostředky, které jim zajišťují vážnost a permanenci. Také bytí těchto symbolů a prostředků je *satelitní* vzhledem ke *komplexní ideji*, na které spočívá instituce se svými vzorci a symboly. Některé z nich jsme v minulém odstavci uvedli. Je ovšem třeba říct, že historicky nejpevnější institucí byly církve, v křesťanském okruhu jistě ta katolická. Netřeba vyjmenovávat všechny ty symboly a symbolické rituály, které patří k jejímu životu, a těžko někdo může přehlédnout všechny ty krásné artefakty, zejména pak vznosné chrámy, které byly díky její působnosti vytvořeny. Ale bytí toho všeho je ovšem závislé na centrální komplexní ideji Boha a víry v něj. Někdo mi namítne, že slavná katedrála bude stát, sochy a obrazy v ní zářit, i když na Zemi už nezbyde ani jediný katolík či křesťan – turisté z Číny nebo Japonska budou cvakat svými fotoaparáty, aby jejich obraz odnesli do svých vzdálených zemí, aniž by kloudně tušili, co vlastně znamenají. Inu, Číňané většinou v křesťanského Boha nevěří, ale je to národ s velmi dlouhou tradicí, jehož kultura také vytvořila ideje chrámu, posvátného místa nebo předmětu, různých duchovních obřadů.

Troufám si proto tvrdit, že i průměrný Číňan chápe *něco*, co v takové katedrále není jen nápadnou – byť i krásnou – stavbou nebo prostě objektem, ale je právě zhmotněním nějaké – třeba jenom nejasně tušené *vyšší ideje*, která stavbě dávala smysl. Jak tomu bude, až lidé i tuto schopnost ztratí nebo už vůbec žádní lidé nebudou, je chmurná otázka, kterou raději odložím.

Máme tu tedy celou kaskádu stupňů bytí: bráno tentokrát svrchu, *komplexní ideu*, která dává smysl a obsah *instituci* (která je jejím *nástrojem*), která se zas opírá o nějaké *symboly* a ustálené *vzorové jednání*, různě zajišťované více nebo méně materiálními *prostředky*. Střed toho tedy je *ve vědomém bytí* nebo často *v bytí duchovním* (jak jsem to rozčlenil v minulém eseji) a to ostatní je na pomezí vědomí a bytí *satelitního*, jak jsem to nazval v souvislosti s nástroji. Je tady ale jeden rozdíl, který je asi významný: zatímco nástroj mohl vymyslet a někdy dlouho používat jen jedinec, jsou instituce a podobné útvary typicky *kolektivním* produktem – už jejich vznik závisí přinejmenším na dohodě mezi více jedinci, jejich trvání a zdárná funkce jsou už vysloveně *nadosobní*. Bytí některých institucí je tak sugestivní například díky jejich dlouhé tradici, že se až snadno zapomíná, jak jsou závislé na lidech – a tedy jedincích – kteří je udržují v činnosti; ve skutečnosti jsou poměrně křehké a je mnohem snazší je zničit nežli vytvořit či obnovit.

Postupme ale dále. Komplexní ideje, z kterých se – interakcí se světem – tvoří kulturní satelitní bytí, nemusí být vždycky určité: mohou mít povahu nejasných hnutí, nálad a tak podobně. Tak v našem západním kulturním okruhu se v době renesance zrodily ideje zájmu o okolní svět a s nimi *expanze*, tlačena novým sebevědomím, dravostí a zvědavostí. Na konci 15. století vyrazí Kolumbus na cestu do Indie a objeví končiny, o nichž za pár desítek let Evropa bude vědět, že je to vpravdě Nový Svět, obrovský světadíl, za nímž se rozkládá dosud netušený a zjevně nekonečný Tichý oceán. Zhruba sto let po Kolumbově objevu obrátí Galileo svůj dalekohled k Mléčné Dráze a spatří v jejích mlhovinách jednotlivé hvězdy, jejichž vzdálenost zřejmě překonává všechny dosavadní představy. Prostor, ve kterém lidstvo dosud žilo, se náhle rozepíná, zatím jen přeneseně, ale zato významně. Stává se samozřejmým cestovat, nejprve koňmo nebo v kočáře, ale už historicky brzo – v 19. století – vznikne a šíří se železnice; a neuplyne ani půlstoletí, kdy tady jsou první auta, po nich brzy letadla. Idea pohybu, rychlého přemístění, překonání prostoru ten vývoj tlačí stále rychleji, až se svět zahluje dopravními prostředky a svoboda pohybu, kterou například automobil zajišťoval, se mění v uvěznění v nekonečných kolonách a zácpách. Ale o to nám tu nejde – důležité pro nás tady je zhmotnění expanzivní ideje pohybu v *satelitním bytí* automobilů, lodí, letadel, později vesmírných lodí. Není to samozřejmě jenom pohyb, o něž tady jde, v těch technických výtvorech jsou spousty uplatněných myšlenek a hodnot, většinou široce sdílených, což také umožňuje jejich kolektivní vývoj a výrobu s dělbou práce, jakou minulost neznala. O tom by bylo možno mluvit dlouho. Snad jenom připomeňme, jak velice jsou výroba a užívání třeba automobilů *prorostlé* s vědomým lidským bytím v naší době: od dolů na rudu přes železárny, strojírny po výrobu dílů až po montovny, od ropných vrtů přes rafinerie až po benzinové stanice, k tomu rozlehlá parkoviště a síť silnic, která zcela mění krajinu – a to je jenom indikace nesčetných dalších prvků propojených s auty, které náš život různě ovlivňují, ať si to přejeme či ne.

Dopravní prostředky tak vyrůstají ze sdílených potřeb a je určujících idejí – a zpětně formují náš život a tedy též i představy. Ještě víc to platí pro prostředky *komunikace*, která je

zřejmě odjakživa lidskou potřebou, vystupňovanou však možnostmi, které nejprve zvolna narůstaly, potom doslova explodovaly: vynález *písma*, zejména pak jeho abecední podoby, ovlivnil zprvu jenom nemnohé; vynález papyru, pergamenu, papíru a zvláště knihtisku měl už mnohem větší záběr – vznikla tím *knižní kultura*, která ovlivnila myšlení na celá staletí. Zprvu se zdálo, že proti tomu vynálezy telegrafu, telefonu, rádia jsou jenom zajímavé hříčky – brzy však jejich explozivní rozšíření usvědčilo tento dojem z omylu. Nemusím ani dodávat, že vliv toho všeho byl relativně nevelký proti vlivu televize, internetu a jeho sociálních sítí a zejména mobilních telefonů. Že se těmito medií šíří často naivní žvatlání? Toho jsme denně svědky, ale víme také, že snadná domluva těmito prostředky může ovlivnit volby nebo dokonce svrhnout zdánlivě neotřesitelné režimy. Vstoupili jsme – ať si to přejeme či ne – do éry *elektronické kultury*, která mocně ovlivňuje naše myšlení. Snadnost a pohotovost komunikace zajisté ovlivňuje její úroveň: je jistě méně uvážlivá nebo hluboká; co rozhoduje, je její *rychlost*, s níž se šíří. To asi přispívá k masovosti současné kultury a k značným výkyvům veřejného mínění.

Není tu ale na mně, abych hodnotil. Jde tu daleko spíš o prozkoumání modu bytí těchto kulturních výtvorů. Ani při našem letném pohledu nemůže být pochyb o tom, že jsou na vědomém bytí závislé, jakkoliv se v některých směrech jako by osamostatňují a značně ovlivňují naše životy: lidé je vytvořili, udržují je v jejich aktivní funkci a jsou to samozřejmě zase lidé, kteří přispívají k jejich vývoji. Lidé se mohou od nich zase odvrátit, ztratit o ně zájem z rozličných důvodů, čímž jejich *satelitní bytí* rychle upadá a nakonec podléhá zkáze: opuštěný automobil rozežere rez a jiné druhy koroze, vysílání televize nebo internetu stačí prostě vypnout a zmizí z prostoru – zůstane jen informace, uložená na tak zvaných pevných nosičích, která vydrží několik desítek let a potom také zvolna vymizí. Čím složitější výtvor, tím je křehčí a závislejší na zájmu a péči lidí.

To samozřejmě platí též pro všechny přístroje a zařízení, které s obrovskou investicí hmotných prostředků, umu a energie vytváří věda spolu s technikou ve snaze dále posunout hranice poznání světa. Jejich schopnosti, které jsou často až na hranici magie, jsou přímo přístupné jen zasvěceným, konečně stejně jako starost o jejich údržbu – bez té by se rychle propadly ve svém bytí na anorganickou úroveň, na níž by síly entropie zvolna rozložily jejich složitou organizaci. Pokud však jsou a fungují, pokud jsou s nimi vědci a inženýři v aktivním kontaktu, jsou ve své funkci nástrojem a v jistém smyslu rozšířením lidského ducha.

Ano, tím jsme se dostali už do oblasti *ducha*, která je pro ontologii zjevně nejtěžší, ačkoliv je jeho doménou. Kde a jak jsou velká díla umění minulosti – obrazy a sochy renesančních mistrů, Shakespearova dramata, Bachova oratoria a fugy, Beethovenovy symfonie nebo kvartety a podobně? Zdánlivě méně obtížná je ta otázka pro výtvarná díla, protože ta jsou nesena názornými objekty; ale i ta je třeba s pochopením *číst*, aby se dílo skutečně *realizovalo* v našem vědomí. Díla slovesná či hudební, původně uložená v písemném nebo notovém záznamu, je třeba *číst* napřed doslova, tj. propojit jejich záznam s naším chápáním a naší představivostí (pokud ji máme v daném oboru), pak je případně *provést*, to znamená třeba recitovat, divadelně s jinými realizovat nebo zazpívat či zahrát a tak podobně. Často tu mluvíme o *realizaci*, na níž mají podstatný podíl výkonní umělci (případně kritici a různí znalci), ale v posledku ji ve svém uměleckém prožitku provádějí diváci či posluchači. Znamená to snad, že tedy tato díla *sama o sobě nejsou* nebo *jsou jenom potenciálně*?

Celkem nedávno (v eseji *Dílo a jeho identita*) jsem se proti takové možnosti ostře ohradil. Navrhl jsem, že dílo v jádře tvoří jeho *komplexní idea*, kterou ve svém tvůrčím zápasu autor dotvořil (částečně intuitivně, ba i bezděčně) do *autorského tvaru*. V tom dílo pro něho docela jistě s velkou určitostí prožitkově *bylo*; trochu se jistě i pro něho měnilo, jak už se nutně mění naše živé percepce a představy, ale šlo jistě jen o odstíny *dovršeného bytí*. Pro ty ostatní – ty současné i budoucí – byl tady jeho *záznam*: názorný, pokud šlo o výtvarné dílo, nebo symbolický, pokud bylo vytvořeno ve slovech či zvláště v tónech: z tohoto záznamu, vždy trochu ploššího a redukovanejšího, bylo a je vždy nutno dílo znovu *rekonstruovat* s jistou investicí vlastní tvůrčí představivosti. Jako při každé rekonstrukci dochází k jistým posunům i když je úspěšná, ale to už patří k *životu díla*. Pokud je tedy přítomna kultura, která umožní jeho pochopení, a v ní dost jedinců, kteří mají o ně *zájem* a *vůli* je oživit, dílo žije a tedy zkušenostně, aktuálně *je*. Pokud se vytratí tyto základní podmínky, dílo postupně klesá do pouhé *potenciality* a nakonec zmizí, pokud nebude už existovat nikdo ochotný a schopný jeho záznam číst a rekonstruovat. Vždycky ovšem může povstat nová kultura, která se o jeho oživení pokusí, jako to činí ta naše se starověkými artefakty; je ale důvodná obava, že takové *znovuzkřížené* dílo může být jen – značně posunutým – stínem toho původního.

Ale cožpak u těch doopravdy velkých děl nemáme dojem jakési *nutnosti*, s níž svou formou vytyčují tvary duchovního světa, rozměry jeho prostoru? Neměla by být tedy *nadčasová*, v jistém smyslu *věčná*? Taková jistě jsou, ale jen v tom smyslu, v jakém je ve své transcendenci nadčasový sám lidský duch. Nic nemůže popřít fakt vertikály, v níž duch svým tvůrčím gestem překonal povrchně-časové bytí; to ale platí pro něho, pro jeho zdvih. To základnější bytí, z něhož však duch povstává a na kterém je podle mého přesvědčení závislý, je časové a ve svých nižších stupních vůči jeho snahám slepé.

Ještě ostřeji tento problém vyvstává u velkých, zdánlivě nezničitelných pravd, k nimž se dobírá ve velkém vzepětí vzájemně interagujících duchů matematika a logika. Pověstný výrok Wittgensteina z prvních let 20. století, že matematika je jenom velká tautologie, kterou by bytost s nekonečnou inteligencí byla schopna spatřit najednou, je projevem arogance genia, který v té vědě viděl jenom nekonečné vyvozování stále dalších teorémů z omezeného počtu axiomů; kdyby dnes mohl vidět, do jaké závratné stavby kolektivní duch tvořivě vybudoval moderní matematiku, asi by svůj výrok odvolal. Kde a jak ale jsou ty závratné abstrakce těch mnoha větví teorie čísel, algebraické nebo diferenciální geometrie, různých větví topologie a dalších dnešních oborů? Když mluvím o abstrakcích, vztahuji je k myslí těch, kteří je díky svému intelektu, důkladnému vzdělání i vlastní obraznosti umí pochopit. Ale když je tvůrčí matematik objevuje na základě svého tušení, odhaluje jejich *tvar* (míněno obecně) a přesvědčuje se soustavou přísných důkazů o jejich existenci, získává jistotu, že *tam* skutečně *jsou*, že nejde o nějaké hříčky jeho fantazie. Ale *kde* je ono *tam*? To je jedna z nejtěžších otázek, které si může položit filosof.

Každý školák by byl schopen říct, že to ovšem není žádné místo ve fyzikálním prostoru, kde by byly matematické pravdy vyloženy více či méně názorným způsobem a jenom čekaly, až se k nim matematik po dlouhém bloudění dobere. Na druhé straně říct, že je daný vztah či matematický objekt prostě v myslí matematika, který se jím právě zabývá, také není zcela uspokojivé – nejen to určení „být v myslí“ je pověstně neurčité (jako konečně s každou ideou), ale především je velice labilní: v příští chvíli mysl může zachytit něco úplně

jiného a objevený nález zase zmizí, případně nevratně, pokud jej paměť neuchová. Mnohý matematik ale dobře ví, že když svůj objev nezaznamenal a nepředložil jej publiku, došel k němu brzy někdo jiný, s podobnou nutností, s jakou jej objevil on sám. My ostatně také víme, že některé prostší matematické vztahy objevily v minulosti různé lidské kultury, z nichž některé z praktických důvodů nemohly být ve vzájemném styku. Znamená to, že jsou ty vztahy už nějak ve světě jako součást jeho obecné povahy a jenom záleží na síle naší abstrakce, abychom je uměli spatřit? Někteří optimisté mezi matematiky na tuto možnost přisvědčí. Jenomže víme, že i nejprostší matematická konstrukce je *idealizací* reálných vztahů ve světě, která se sice osvědčuje prakticky, ale nikdy se doslova nerealizuje. Nikde v reálném světě nenajdeme dokonalý kruh, dokonale rovnou přímkou, trojúhelník atd. Nikde – alespoň v běžné zkušenosti – nelze najít úplně stejné objekty, které by bylo možno sčítat a jejich počty různě porovnávat, aniž bychom *abstrahovali* od jejich drobných odlišností. Tak je tomu jistě i na méně primitivních úrovních. Pokud tedy matematické vztahy nalézáme ve zkušenostním světě, je to naše *projekce* vztahů, které jsme našli *abstrakcí*.

Jsme tam, kde jsme byli? Myslím, že ne nezbytně. Zkušenost nejen naší kultury, ale i jiných kultur, vesměs zaniklých, nás přesvědčuje o tom, že ta abstrakce *není libovolná*: že kdykoliv se zrodí inteligentní bytosti schopné důsledně myslet pojmy totožnosti, záporu, počtu, velikosti, rozlohy a další, které známe ze základní školy, vstoupí tím do *logického prostoru*, který jim dává *možnost* abstrakcí, v kterých se pohybuje dnešní matematika. Mluvím tu úmyslně o *možnosti*, neboť 1) vyšší stupně oné duchovní katedrály, jíž je dnešní matematika, závisí téměř výhradně na tvůrčí mohutnosti ducha a 2) nic nám nezaručuje, že nejsou možné radikálně jiné konstrukce a pohledy než ty, které se nám jeví jako přirozené; nelze vyloučit, že by i ony svým způsobem mohly sloužit k vystižení významných rysů světa, patrně ovšem jiných, než nám připadá přirozené. Oba důvody laika asi překvapí (sám jsem tu jen informovaným laikem), nicméně mají svoji oprávněnost: dohlédnout s výše abstrakcí, po nichž se matematický duch dnes ubírá, až k nějakým názorným vzorcům nebo vztahům zkušenostního světa, je myslím nad síly i těch nejzasvěcenějších.

I když je tedy pravděpodobné, že by nějaká alternativní kultura bytostí dostatečně inteligentních bytostí patrně měla nebo objevila soubor abstraktních vztahů propojených jistotou, podobný v mnoha směrech naší dnešní matematice, ta, kterou ve školách učíme, pěstujeme a dále rozvíjíme, je *lidským výtvorem* – a jako taková je závislá na lidech, na jejich schopnosti ji symbolicky zaznamenávat, o ní komunikovat a hlavně mít o ni *živý zájem*. Ani její bytí tedy není absolutní, ale je *závislé* nebo jiným výrazem *satelitní*.

To nás přivádí k závěru. Lidé své výtvořby či *díla* vytvářejí za přispění jiných; to může být zjevné při aktivní kooperaci nebo může být v pozadí při osamělé tvorbě, ale je vždy přítomné stejně jako vůbec prostředky a ideový náboj dané kultury. Díla mohou být převážně materiální, potom jejich *komplexní idea* je obsažena v jejich organizaci a funkci, se kterou jsou užívána; nebo mohou být částečně či zcela *ideální*, pak jsou závislá na chápání komunity a na nějakých symbolických záznamech. Tvorbě děl vychází vždy z nějaké potřeby, která se váže k různým stupňům bytí – od prostého přežití za daných podmínek přes expanzi vědomého bytí až po snahu ducha dobrat se absolutna v poznání, kráse nebo dobru. Vždy tato tvorba reaguje na potřebu *smyslu* a s ním překonání vlastní *konečnosti*. Tvůrce nezbytně někdy ze světa odejde, dílo tu více nebo méně zůstává, ve prospěch potomků, kteří je někdy

ocení, někdy odvrhnou či zapomenou. V díle se člověk *objektivuje*, dá trvalejší tvar svým poznatkům, představám či přáním. Někdy se ve své tvorbě v jistém směru *překoná*, nicméně dílo není nikdy víc, než živý člověk – a bytí díla, jakkoliv se může jevit jako trvalé, čerpá svůj živý obsah z pochopení lidí a je tak na nich závislé.