

ILUZORNÍ SVĚT



ILUZORNÍ SVĚT

Pavel Tesárek



© Pavel Tesárek, 2020

© Jakub Hlaváček – Malvern, 2020

ISBN: 978-80-7530-257-1

Motto:

„Relativismus je filozofií budoucnosti,
jeho pravá chvíle teprve přijde.“

„Relativistická filozofie odhaluje spoje-
ním poznatků fyziky a metafyziky tako-
vý vzájemný vztah vnímajícího jedince
a jím uvědomovaného světa, že odpověď
na otázku podstaty a smyslu života z něj
přímo vyvěrá.“

Od přírodní filozofie k relativismu v antice	9
Upanišadové relativistické pojetí světa	37
Důsledky absence relativismu v teologii	69
Relativismus ve filozofii novověku	115
Teorie relativity a kvantová fyzika	145
Filozofické důsledky relativistické fyziky	171
Relativistická filozofie	195
Bibliografie	231

OD PŘÍRODNÍ FILOZOFIE K RELATIVISMU V ANTICE

Řecká filozofie byla ve svých počátcích v šestém a pátém století před naším letopočtem utvářena předsokratiky. Jejich společným znakem byl kritický postoj vůči mýtům řecké antiky a úsilí o racionální výklad skutečnosti. S tím byla spojena snaha o odlidštění božství, odstranění antropomorfismu zavedeného v básních přisuzovaných Homérovi a Hésiodovi, kteří „znali“ o bozích tolik podrobností.

Homér je považován za nejstaršího řeckého básníka, jeho působení se situuje do doby počátku prvního tisíciletí před naším letopočtem. Připisuje se mu sepsání eposů *Ilias* a *Odysseia*, jimiž byl stanoven olympský náboženský systém, kde nejvyšší místo mezi bohy zaujímal bůh Zeus, následován svou manželkou – bohyní Hérrou. Zeus se sice stal svrchovaným vládcem bohů a lidí, nebyl však tvůrcem vesmíru. Proto nepatřil k prvotní skupině řeckých božstev.

Homér si vymýšlel mnoho nepravdivého a škodlivého o bozích i o samotném světě. Byl ale prvním Řekem, který zobrazil život jako arénu proti sobě bojujících sil. Třebaže hodnotil válku, boj a nesváry jako negativní a ničivé faktory, v boji protikladů postřehl všeobecný princip samotného života.

Za následovníka Homéra bývá označován Hésiodos, antický řecký básník, který usiloval o vyjádření geneze bohů. Podle jeho hlavního díla *Theogonia* (*O původu bohů*) byl na samém počátku dění Chaos, prázdný prostor, v němž se rozšiřovalo vše později vzniklé. Z Chaosu tak vzešla noc a z té zas den. Poté se zrodila Gaia (Země), jež podle Hésioda zrodila Urana, boha nebe, s nímž měla dvanáct obrů – Titánů. Uranos se zmocnil vlády nad světem, ale později ho svrhl jeho syn Kronos, toho zas jeho syn Zeus.

Božské pojetí podstaty světa a veškerého dění se stalo terčem kritiky předsokratiků. Z jejich spisů se vesměs dochovaly pouze zlomky, zejména citáty uvedené v dílech pozdějších autorů – Platóna a Aristotela. Nejvýznamnější úlohu mezi předsokratiky zastávali iónští filozofové, kteří prostřednictvím učení mílétské školy přivedli pojetí podstaty světa postupně až k branám relativismu, jež pootevřel Hérakleitos a následně rozevřel Xenofanés, Parmenidés a Prótagoras.

Iónové byli jedním z hlavních starověkých řeckých kmenů. Na počátku prvního tisíciletí před naším letopočtem osídlili ostrovy Egejského moře a západní pobřeží Malé Asie (pojmenováno jako Iónie), kde založili osadu, z níž vzniklo město Mílétos. Toto město dosáhlo velkého historického významu zejména díky mílétské škole, která soustředila iónské filozofy, z nichž nejznámějšími byli Thalés, Anaximenés a Anaximandros. Tito filozofové se zaměřili na popření stávajících naivních představ o podstatě světa – význam božstev se snažili eliminovat objevem pralátky, v níž má vše svůj původ.

Se jmény filozofů mílétské školy je spojen vznik řecké a v podstatě i celé evropské vědy a filozofie. Na cestě ústupu od nábožensko-mytologických tradic byla těmito filozofy na-

stolena myšlenka, že svět je samoregulujícím procesem. Počátek je to, co je jednotné a všeobecné v rozmanitosti vznikajících a zanikajících věcí. Ať jsou věci vzájemně jakkoli rozdílné, svým původem a základem jsou všechny stejnorodé. Třebaže každý z filozofů mílétské školy shledával počátek v rozdílných základech, pro všechny platilo, že mnohé je jedním a jedno je mnohým. Počátek je neoddělitelný od jednotlivých věcí, ale zároveň se od nich liší, neboť zatímco počátek je trvalý a věčný, jednotlivé věci jsou dočasné a přechodné.

Thalés z Mílétu je pokládán za zakladatele řecké filozofie, která tehdy zahrnovala matematiku i vědy, a proto byli iónští filozofové označováni též jako fyzikové. Thalés proslul nejen jako „praotec filozofů“, ale též jako astronom a geometr – například k určení výšky pyramid použil trigonometrické měření s podobností trojúhelníků; zjednodušeně řečeno: změřil výšku pyramidy tak, že počkal, až bude jeho vlastní stín stejně dlouhý, jako on sám je vysoký, a pak změřil délku stínu pyramidy. Hlavní význam Thaléta z hlediska filozofie spočívá v tom, že se snažil zkoumat svět a přírodu rozumově, aniž by se přitom odvolával na Homérovy, Hésiodovy či jiné mýty. Tomu odpovídá i skutečnost, že Thalés byl údajně první, kdo hlásal zásadu „poznej sám sebe“ (*gnóthi seautón*), jež se později stala klíčovou pro pochopení podstaty a smyslu veškerého dění.

Třebaže Thalés ještě přijímal myšlenku, že svět je plný bohů, uvažoval již odlišně, než jak bylo tehdy běžné. Podle něj je každý pohybující se předmět obdařen duší, což ve svém souhrnu představuje božství. Tento postoj může být dnes považován za naivní, nicméně v antice bylo takové myšlení revoluční. Thalés tím odňal božskému jeho zvláštní postavení:

bylo ve světě všudy přítomné, nikoli však v podobě vymyšlených božských bytostí.

Thalés, stejně jako jeho iónští následovníci, řešil otázku vzniku a proměn přírody. Vůči formě vymezil podstatu (přírozenost), která se nemění, mění se pouze podoba (forma). Původ všeho údajně shledával ve vodě, resp. vlhkosti. Z tohoto původu pak vzniká cokoli jednotlivé a omezené. Podstata jeho učení tak spočívala ve snaze převést vše na něco původně jedině (nepochybně materiální), co prostřednictvím formy získává podobu jsoucna.

Anaximenés z Míléty bývá považován za žáka Anaximandra, avšak jeho učení navazovalo spíše na myšlenky Thaléta, neboť pokračovalo v hledání pralátky ve smyslu materiálním. Na rozdíl od Thaléta nepokládal Anaximenés za pralátku všeho vodu a vlhkost, nýbrž neomezený, stále se pohybující vzduch; ovšem nikoli vzduch v doslovném smyslu, vzduchem Anaximenés rozuměl i duši (oživující dech). Vznik jednotlivých věcí a jejich vzájemnou přeměnu pak vykládal jako vanutí, zhušťování a zředování této pralátky.

Zhuštěním počátku (vzduchu) vznikají vítr, oblaky a země, jeho zředěním dochází ke vzniku ohně. Analogickou myšlenku najdeme u Hérakleita, podle něhož jsou fyzikální protiklady různými stavy jednoho a téhož vesmírného ohně. Když Anaximenés mluvil o protikladech, poukazoval na jejich jednotný základ. Hérakleitos šel ještě dále, neboť konstatoval myšlenku vzájemného přechodu protikladů.

Ve smyslu učení Anaximena jsou přeměny všeho jsoucího pouhými proměnami jedné a téže látky. Neznamená to ale, že by tím bylo myšleno, že ve skutečnosti je každá věc vzduchem a jen našim smyslům se za určité okolnosti jeví jinak,

nýbrž pouze tolik, že vše smysly identifikovatelné ze vzduchu vzniklo a ve vzduch se nakonec zase promění. Nejedná se tedy o popření smyslového světa, to je až dílem Parmenidova učení.

Za hranici materiálního základu světa se jako první z řeckých filozofů vydal ve svých úvahách Anaximandros z Miletu. Podle jeho názoru nesčetné světy vznikají a zanikají vydělováním protikladů z božského neomezena (řecky *apeiron*). Tak dochází ke vzniku tepla a chladu, vlhka a sucha, díky nimž se ustavují věci. Z toho, co povstává, se nic nerovná božskému principu, jenž je neměnnou, neurčitou a neomezenou možností, všezahrnujícím, nekonečným a nestárnoucím trváním. Tento původní princip sám nevznikl, ale na všem, co vzniká, má podíl. Všechno, co zaniká, do sebe pojímá; představuje ono božské, jež ve všem působí. Apeiron tak znamená vesmírný řád platící úplně pro vše, co se ve vesmíru nachází.

Podle Anaximandra je světový řád (*apeiron*) zajišťován spravedlností. Každý z protikladů se totiž rozvíjí na úkor protikladu druhého, ve vztahu k němu je rozvíjející se protiklad nespravedlností. Právě *apeiron* jako nositel spravedlnosti nedovoluje ani jednomu z protikladů zcela překonat druhý, neboť pak by neexistoval světový řád. Například nadbytek chladu v zimě je nespravedlností, za kterou bude chlad nutně potrestán teplem. Ale vinu má v konečném důsledku i teplo, jež zas bude nutně potrestáno chladem. Střídání protikladů je stálým rytmem světa, světovým cyklickým procesem řízeným *apeironem*. Tím dodává *apeiron* zákonitý charakter všemu, co se ve světě děje.

Apeiron sám o sobě je našim smyslům nepřístupný, neboť smyslově můžeme vnímat pouze věci – tvary. Věci, které vy-

vstávají z apeironu, nejsou trvalé. Anaximandros chápal vznik věcí jako pokus o omezení bezmezného apeironu, jako provinění se, po němž musí následovat trest v podobě rozplynutí se všeho v bezmezu: „Všechno, co je, se časem musí vrátit ke svému původu.“ Anaximandros v tomto smyslu prohlásil neomezené za počátek jsoucích věcí.

Z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti. Anaximandros považoval za nutné periodické (cyklické) střídání vzniku a zániku světů v rámci uzavřeného systému, kde je nekonečno považováno za vševládnoucí. V pořadí času se věci vracejí do toho, z čeho vzešly. Tak za vším jednotlivým a omezeným je jen jediná nutnost, která je stále táž. Tato nutnost je podle Anaximandra nevyčerpatelným a nezničitelným pramenem všeho pohybu – každý vznik je zničen protivníkem, protivník je však opět vznikem, jenž má svůj protivník (periodické střídání vzniku a zániku světů).

Zajímavé jsou úvahy Anaximandra o nutnosti zpochybnění kauzálního myšlení. Životní praxe totiž vede k tomu, že pod vlivem příčinných modelů nám činí potíže vidět jevy tak, jak se původně (fenomenálně) jeví. Proto například protiklad světla a tmy pro nás nemá význam, neboť myslíme kauzálně, nikoli fenomenálně. Jen příčina světla je tedy pro nás něčím pozitivním – ostatní je pouhým nedostatkem jiných jevů, nikoli samostatným jevem. Kauzální myšlení tak představuje myšlenkovou zvyklost, která mění skutečnost.

Bezmezno vládne všemu, co má hranici, tedy i určitou podobu. V tomto smyslu Anaximandros ustupuje od jakékoli „pralátky“ směrem k „pradění“ určujícímu každé konečné a jednotlivé jsoucno, resp. všechny světy. Problematika světa tak již nebyla otázkou počáteční kaše, z níž by vznikaly jed-

notlivé věci, nýbrž otázkou toho, co jednotně vládne jakému-koli bytí. Tím je bezmezno, nekonečno, jež svým děním dává a ruší každou mez, hranici a tvar, každé jsoucno.

Výklad světa íónských myslitelů mílétské školy kvalitativně posunul Hérakleitos z Efesu. Dominantou jeho učení nebylo hledání pralátky, nýbrž dynamické chápání bytí, jež integruje protiklady do nového stavu věcí. Ve své době patřil k nejabstraktnějším filozofům, neboť oproti svým předchůdcům věnoval minimum pozornosti přímému pozorování přírody. A to i přes to, že silně vnímal přírodní periodicitu – často pojednával o opakuujících se stavech lidského života, o bdění a spánku, o životě a smrti. Na rozdíl od ostatních filozofů, kteří věřili pouze tomu, co viděli, Hérakleitos základ veškerého dění spatřoval ve věčném sváru.

Zatímco Anaximandros chápal úsilí protikladů o převahu jako nespravedlnost a vinu, za kterou nevyhnutelně následuje trest, Hérakleitos pokládal boj (svár) za normální stav. Pro něj byl svět jednotou protikladů, procesem neustálých přeměn ohně ve věci a věci v oheň. Protiklady se přitom vyskytují nejen mezi různými věcmi (noc-den), ale i v rámci téže věci (dobro může být zároveň zlem). Protiklady tak nabývají relativních povah, což vede k subjektivismu. Řecká filozofie se tímto ocitla v branách relativismu.

Pojem zákonitosti naznačený Anaximandrem je rozvinut u Hérakleita v myšlence o logu (podstata a smysl, resp. tajemství všech věcí) jako všeobecném zákonu. Většina lidí podle něj nechápe to nejdůležitější – všeobecný a vše určující logos. Lidé mají znalosti o jednotlivých věcech a jevech, což jsou ale pouze dílčí znalosti, jež jsou bez logu beze smyslu. Podle vztahu k logu Hérakleitos rozlišoval lidi na logos chápající,

necháající a ty, kteří mají blízko k jeho pochopení, avšak rozumem jednotlivostí zůstávají mu vzdáleni.

Hérakleitův planoucí vesmírný oheň se podobá blesku; je vůdčím počátkem světa, ale ne ve smyslu toho, z čeho vznikly všechny věci (voda, vzduch či apeiron u Mílétanů). Oheň neexistuje bez logu a logos neexistuje bez ohně, neboť oheň je samotným světem a logos světovým řádem. Podle toho také logos (podstata, smysl) vyjadřuje statický aspekt bytí, jehož dynamickým protějškem je oheň (proměnlivost).

Hérakleitův logos (bůh) spojuje v jednotu všechny protiklady, a proto je jednotou protikladů. Je jediný a stálý, proměňuje se ve světě a nabývá v něm rozmanité formy. Je tedy stálý ve své proměnlivosti a proměnlivý ve své stálosti. Harmonie podmiňuje existenci věcí a dodává jim určitost, stabilitu a pevnost. Tato harmonie je však relativní a dočasná; taková je i určitost, stabilita a pevnost věcí a jevů, neboť vnitřní soulad se časem poruší bojem protikladů. Přílišné převládnutí jednoho z protikladů nad druhým znamená porušení jednoty protikladů a vede k zániku věcí.

Život je rozněcování a hasnutí ohně podle „míry“. Vesmírný oheň a rozmanitost jednotlivých věcí vytvářejí rozpornou jednotu, vzájemně v sebe přecházejí, směřují se podle míry. Vzplanutí určité části vesmírného ohně má za následek zánik některých věcí, zánik jejich určitého množství daného mírou. Pohasínání ohně naopak znamená vznik věcí. Svět je buď ohněm planoucím, nebo hasnoucím. Dosahuje-li vrcholu, je vše ve fázi sjednocení; hasne-li, je vše ve fázi rozdělení – ve fázi, kdy sám oheň se uchovává vedle druhého jen jako jiskra, z níž může znovu vzplanout jednotný požár.

Hérakleitos shledával pramen věčného pohybu v tom, že

„jedno“ se samo proměňuje a jedním je přitom pouze v protikladech. Vzájemná záhuba protikladných členů je podstatou světa: „Tento svět nevytvořil žádný z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčný živý oheň vzněcující se podle míry a hasnoucí dle míry.“

V podání Hérakleita však oheň není substancí na způsob iónských filozofů. Je to praděj, světový proces sám ve věčně střídajících se základních fázích. Proto je oheň nazýván též nedostatkem a nasycením – nedostatkem je, dokud jsou protiklady navzájem odděleny (např. ve formě kosmu), nasycením pak ve formě všejednoty v důsledku vyhoření.

Hérakleitos vyčítal Hésiodovi, že neznal noc a den, vždyť je to totéž. V posloupnosti zrození totiž Hésiodos připustil, aby noc zrodila den. Nepochopil, že den a noc tvoří jednotu protikladů, které jsou si rovné – jedno vztažené k druhému, tedy relativní. V Hérakleitově učení je bůh jednotou protikladů (den-noc, boj-mír, nasycení-hlad), nemá žádnou antropomorfně pojímanou konečnou existenci. Je proto otázkou, zda lze v tomto smyslu vůbec mluvit o existenci boha; jistě ne v témže smyslu, v jakém mluvíme o tom, že konečné věci „jsou“.

Člověk neproniká do skutečně „jsoucích“ věcí obdobně tak, jako spící nechápe stav snění, natož bdění. Samotné bytí lze přirovnat k cizí řeči, které „spáček“ nerozumí – pro něj je vše rozmanitostí, rozpadlé v nesouvislé části, netvořící celek. Chceme-li části skládat do sebe, činíme tak ve smyslu kvantitativním, ale to k nalezení celku nevede, neboť ten není souhrnem svých částí, nýbrž jejich kvalitativní nadstavbou – takovou, jakou by bylo poznání učiněné při snění (v této knize nebude uvažováno jiné snění než snění během spánku), že vše ve snu vnímané je pouhým iluzorním světem.

Podle Hérakleita tuto nadstavbu (jednotu) lze nalézt tehdy, přibereme-li k rozmanitosti též její protiklad. Teprve pochopení ukáže, že co vidíme spíce, je sen. Tím, že člověk začne chápat, že ztratil sám sebe, stává se teprve schopným pochopit smysl, který ze všeho mluví. Ztrátou toho já, jež je součástí rozmanitosti světa, nalézá své skutečné já. Ztrácí sebe, aby sám sebe hledal a našel. Slovy Hérakleita: „Jsa skutečně, je zajedno se vším, co jest, s jedním, které jest.“ Jde o pochopení docela jiného řádu, v němž kvantita nemá své místo (složením všech konečných znalostí nevznikne poznatek, jímž je konečnost sama překonána).

Celý svět i každá jeho jednotlivá věc tvoří jednotu protikladů, nic neexistuje samo o sobě. Za jediné relevantní poznání považoval Hérakleitos takové, jež postihovalo dialektický ráz jsoucna: správnou představu o té které věci máme teprve tehdy, jestliže si doplníme tu její stránku, kterou právě vnímáme, jejím protikladem.

I zmiňovaný Hérakleitův výrok, že den a noc jsou jedno a totéž, překonává rozdíly světla a tmy myšlenkou jednoty protikladů. Ta odpovídá i monismu iónských filozofů, představě v sebe uzavřeného dění. Protiklady jsou totiž toutéž substancí – noc není něčím samostatným, věcí o sobě, nýbrž pouhým nižším stupněm intenzity ohně (ohněm do jisté míry vyhaslým). Den a noc jsou tedy dva po sobě následující stavy různé intenzity téže substance.

Hérakleitos sice ještě objektivizuje hmotu, neboť vše (i samotnou duši) považuje za přírodní jev, který prochází v cyklu zrození a smrti materiálním procesem, avšak podstatné je, že jeho učením dochází k odklonu antické lineární substanciální filozofie (byť dodnes přežívá ve světonázoru západní části

světa, křesťanskou teologii nevyjímaje) směrem k pojetí cyklickému, leč nadále substantiálnímu (abstraktní cyklický monismus přišel až s Parmenidem).

Hérakleitova představa cyklického procesu vylučuje jednotlivé věci ze substance a vede je zase do ní zpět, což umožňuje vznik nových věcí či světů plných dalšího vznikání a zanikání z původní jednoty. Prostřednictvím působení protikladů bylo završeno úsilí mílétské školy o nalezení síly, která uvolňuje původní jednotný celek.

Hledáním takové síly byl proslulý i řecký filozof Empedoklés, jenž byl pro dějiny filozofie přínosný v tom smyslu, že z předchozích systémů vybíral (eklektik, tj. vybírající) některé myšlenky a snažil se je spojit v nový celek. Empedoklés postavil vedle sebe čtyři dosud uvažované základní látky – voda, vzduch, oheň a země – jako rovnoprávné elementy, a založil tím představu podstaty světa, která přežívá i do dnešní doby. Jako první však do základu dění zahrnul i emocionální složku – lásku a nenávist, jež představují sjednocující a oddělující síly všeho dění. Ve vývoji se uplatňují střídavě obě – někdy jsou všechny elementy spjaty láskou v dokonalou, blaženou jednotu, jindy jsou roztrženy nenávistí.

Kromě spojení poznávání a prožívání v jediný celek je pozoruhodná též Empedoklova úvaha, že každý element vnějšího světa je poznáván a prožíván elementem stejného druhu v nás. V tomto smyslu lze pochopit jeho přesvědčení o svém vlastním božství.

Myšlenkový systém filozofů mílétské školy a jejich následovníků je sám v sobě beze sporů, pokud zůstáváme na jeho principech, tj. neuvažujeme-li jiné než smyslové poznání. Rozpory se však objeví tehdy, jestliže vyjdeme z jiného úhlu

pohledu. Zpochybnění iónských představ a koncepci nového obrazu světa přineslo východisko, v němž se poznání stalo nezávislým na bezprostřední percepci. Naplnění tohoto východiska se zdařilo Parmenidovi a Xenofanovi.

Xenofanés z Kolofónu bývá považován za předchůdce filozofů elejské školy, v některých pramenech je však označován přímo za zakladatele této školy. Jeho filozofické názory jsou ale spíše paralelní s Parmenidovými, jemuž je role zakladatele elejské školy přisuzována častěji.

Xenofana spojovala s Hérakleitem kritika mytologie, opozice vůči Homérovi a Hésiodovi i koncepce jediného boha. Avšak zatímco u Hérakleita „jedno“ tvoří s rozmanitostí věcí nedělitelnou jednotu protikladů, u Xenofana „jedno“ (bůh) je jakoby mimo věčný svět (neproměnlivé bytí, jež vězí za rozmanitým světem jevů), bytí je identický s jednotou celku světa.

Podstata Xenofanova učení spočívá v tom, že není třeba dbát nutnosti pozorovat a tříbit přírodní jevy, nýbrž je nutno ubírat se cestou čistě racionálních úvah nezávislých na těchto jevech. Proto na rozdíl od Hérakleita, který pouze započal odklon od smyslového poznání, Xenofanés ve své teorii poznání přikládá význam výlučně logickému myšlení.

Xenofanés měl skeptickou mysl a odpor ke všemu nesrozumitelnému. Nedůvěřoval tedy poznatkům, které byly sice pokládány za jisté, leč nezdůvodnitelné. Výsměch Homérovým a Hésiodovým božstvům formuloval slovy: „Leč lidé myslí o bozích, že rodí se, lidské že mají šaty a řeč i postavu lidskou. Kdyby však volí a koně též dostali ruce anebo uměli kreslit a vyrábět jako lidé, koně by podobné koním a volí podobné volům kreslili podoby bohů a právě taková těla jejich by robili, jakou i sami postavu mají.“ Pokud by Xenofanés žil

o několik set let později, bezpochyby by stejně komentoval i představy o bohu, jež se ve čtvrtém století začaly prosazovat v křesťanství (bůh v podobě člověka).

Xenofanés popsal božství jako jednu jedinou mocnost, která setrvává na jednom místě a vše řídí jen silou svého vědomí. Podle něj to, co je nejvyšší a nejlepší, může být pouze jedno – toto „jedno“ je pak všudypřítomné a jeho podobu či myšlení nelze srovnávat s podobou lidskou ani s myšlením lidským. Proto je Xenofanův bůh netělesný a nepoznatelný (má být myšlen, nikoli zobrazován), je nehybnou silou a přitom je identický s jednotou celku světa (tím však není myšlena identita se souhrnem částí světa).

Pravda byla Xenofanem sice chápána jako relativní, ale jedno podle něj bylo jisté – nemůže být množství bohů, jeden bůh nemůže vládnout nad ostatními. Jeho konstatování, že bůh má kulovou podobu, nelze brát doslovně, nýbrž v historických souvislostech: koule byla v antice považována za absolutně dokonalý tvar – je pravidelná, nemá začátek ani konec.

Xenofanés byl prvním řeckým filozofem, který vytáhl do boje proti smyslovému poznání, jež je podle něj podřízeno klamu: „Co je přesné, nespátřil žádný člověk, ani nebude takového, který to spatří, neboť i kdyby se mu v nejvyšší míře zdařil o tom dokonalý výrok, sám by přece o tom neměl vědomí, neboť zdání lpí na všem.“ V důsledku ztotožnění nejvyšší bytosti s jednotou celku světa se Xenofanés stal zakladatelem nauky o věčném, neproměnlivém bytí, jež se skrývá za rozmanitým světem jevů. Tato nauka byla důsledně rozpracována Parmenidem a jeho žákem Zénónem.

Parmenidés z Eleje je považován za zakladatele elejské školy, která překonala učení mílétské školy. Platón považo-

val Parmenida za „otce filozofie“, to patrně právě proto, že jako první (přehlédneme-li Xenofana) soustavně pochyboval o smyslovém poznání a otázce bytí se věnoval, aniž by je zohledňoval.

Parmenidés je tak pro nás myslitelem, který je původcem obratu od věcí k základnímu bytí, od obsahu světa k tomu, co jej činí světem. Z požadavku racionálně logického určení počátku věcí dospěl k myšlence jediného neměnného bytí, totožného se sebou samým, které je zásadně odlišné od pohyblivých a proměnlivých věcí. Vystupoval proti iónské představě v sebe uzavřeného dění a proti hérakleitovské substanciální povaze cyklické nekonečnosti světového procesu.

Parmenidova nauka je (stejně jako Xenofanova) kritikou polyteismu; je vedena ve jménu jediného boha, který zůstává zcela nepohnut a není v něm nic z tohoto světa, třebaže je totožný s jednotou jeho celku (viz dále upanišady a advaita: všechny projevy tohoto světa existují v brahma v neprojevené podobě).

Xenofanés označoval celek světa za „jedno“. Oproti tomu Hérakleitos učil, že svět je mnohým a jedním zároveň a že jednota veškerenstva spočívá ve vylučování se z toho (a zároveň rozpouštění se do toho), co představuje „jedno“. Parmenidés se též zabýval řešením otázky, zda se skutečnost nachází v pozorovaném mnohém, anebo v tom, co představuje nejzazší „jedno“. V této souvislosti předpokládal dvě cesty vědění: první se opírá o rozum či intelekt a poznává, že vše je „jedno“, druhá se opírá o smyslové vnímání a upadá do domněnky, že skutečnost je rozličná a má povahu mnohosti. Z logického hlediska jsou možné pouze tyto dvě cesty; třetí možnost, jež kombinuje obě předchozí, označoval Parmenidés za zmatené uvažování.

Parmenidés navázal na Xenofanovu myšlenku o jediném, nejvyšším a nehybném absolutním jsoucnu a ze zásady, že „jsoucno je a nejsoucno není“ (jsoucno se tedy nemůže měnit v nejsoucno), vyvodil své učení o jediném jsoucnu, které je neměnné, „sevřené v poutech nutnosti“, takže se v něm nemůže nic rozvíjet v čase. Toto jediné, neměnné jsoucno je světem pravdy, kdežto proměnlivý smyslový svět je světem pouhého zdání.

Parmenidés patřil k radikálním racionalistům, neboť tvrdil, že naše smyslové (empirické) poznání je falešné a jediným možným způsobem, jak se lze vztahovat ke světu, je rozum. Náhled, že lidé nejsou odkázáni jen na smyslové poznání, nýbrž že jim jsou dány i jiné poznávací schopnosti, leží v základech celého Parmenidova systému. Do té doby bylo veškeré poznání (filozofické systémy nevyjímaje) omezeno na bezprostřední percepci. Parmenidés si uvědomil, že je možné poznání širší, nikoli jen smyslové: „Pozoruj, jak nepřítomné je pro rozum přítomno.“

Podle Parmenida nebytí nemůže existovat. Podstata bytí má (stejně jako u Xenofana) podobu koule. Opět se jedná pouze o podobnost, nikoli o shodu s koulí jakožto tělesem (koule sice evidentně není nekonečná jako těleso, je však nekonečná díky neomezenosti počátkem a koncem – tedy nekonečnost ve smyslu uzavřenosti do sebe samé, a proto nikoli lineární nekonečnost, nýbrž nekonečnost cyklická). Parmenidés takto přivodil odklon od mílétského substanciálního lineárního pojetí monistické přírodní filozofie k abstraktnímu cyklickému monismu racionalistické filozofie.

Parmenidés sdílel odpor proti klasicky pojímanému nekonečnu, jež bývalo označováno za vševládoucí. Ovládnutí

nekonečna se v Parmenidově podání neděje sjednocením dvojího (protikladů), nýbrž proniknutím k jednotě zcela originálním způsobem. Proti iónskému obrazu světa jako v sebe uzavřeného procesu, který trvá jen jako nekonečnost neustálého vznikaní a zanikání, postavil obraz věčně totožného bytí, ve svém celku obklopeného pevnými hranicemi, takže všechno je přítomno v každém okamžiku a proměnlivé jevy smyslové skutečnosti jsou pouhou iluzí.

Parmenidés odsuzoval možnost, aby z pozice bytí bylo zároveň uvažováno o nebytí, neboť buď vše je (první cesta), nebo není (druhá cesta). Uvažujeme-li však zároveň o bytí a nebytí, vydáváme se třetí cestou, jež slučuje v sebe dvě neslučitelné cesty. Poznáme-li ovšem, že jedna z dvojice cest je sama o sobě, pak vidíme to, co je, a nepřipouštíme klam. Nestáváme se „čeládkou nerozhodnou, která usoudila, že být a nebýt jest a není totéž, a proto se jí každá cesta točí sem i tam“.

Většina lidí – dvojhlavců, kteří se ustavičně dívají na obě strany a nedovedou se rozhodnout – si myslí nejasným způsobem, že „ne“ přece nějak jest; takový je první předpoklad všeobecně rozšířené víry v nekonečnou rozmanitost samostatně jsoucích věcí. Drží se přitom toho, co s sebou nese jazykový zvyk – jazyk, který prostě opakuje slova, aniž dbá na to, co posléze znamenají – to je zdroj omylů třetí cesty. „Ty však zdržuj své myšlení od této cesty zkoumání a nedej se na ni strhnout mnohokusilým zvykem užívat neobezřelého zraku, záležajícího sluchu a jazyka, ale rozumem proved' mnohosporný důkaz podle mých slov.“

Parmenidés neříká, že „ne“ nemá smysl, nýbrž že mu neodpovídá žádné kladné, uchopitelné jsoucnost, že je na jiné úrovni. To si neuvědomuje třetí cesta, pro niž platí to, co dává

zrak, sluch a přibližná, nahodilá řeč; to, co kdo kde slyší a opakuje. Musíme nejprve rozumět oněm slovům „jest“ a „není“; chápat lze pouze „jest“, protože vyjadřuje přítomnost, zatímco „není“ či „nic“ je naprosto neuchopitelné.

Parmenidés odsuzoval nabízející se logiku běžných „nevědoucích smrtelníků“, která umožňuje zároveň uvažovat o bytí a nebytí. Prostřednictvím svého díla vybízeli přidružit se k „nesmrtelným vozatajkám“ a s nimi jet mimo stezku lidí (zkušeností vyšlapané lidské pěšinky) za dosažením poznání, jež opovrhne míněním nevědoucích smrtelníků (názor davu), v němž není žádné spolehnutí na pravdu. Způsob Parmenidova myšlení tak ovlivnil nejen filozofii, ale i logiku (řešení logických paradoxů – např. posuzování pravdivosti věty konstatující nepravdivý obsah sebe samé).

Podle Parmenida je „jest“ (jsoucno) bez počátku a bez přestání, nelze je rozložit na dílčí části, nikde v něm není nic silnějšího či slabšího, co by rušilo jeho souvislost. Bytí se nedotýká prostorového kontinua, nýbrž chápání (děj snu během spánku také není ohraničen prostorovou vazbou, je však spoután v mezích okovů snění). Smyslová rozmanitost, která se domnívá, že může rozhodovat o chápání, vidí všude protiklady: vznikat a zanikat, světlo a tmu. Nemůže však sama nikdy říci, co z toho je a co nikoli (pro ni všechno „jest“ stejným způsobem). Mluvíme o změně, stínech či tmě, přitom ale nechápeme, že v nich není nic pozitivního (existujícího) – jejich „skutečnost“ je dána jen tím, že jsme je pojmenovali, a dále tím, že k podstatě bytí náleží cosi jako omezení (meze okovů bytí).

„Bud' jsoucno jest a nemůže nebýt, nebo ho není a nutně musí nebýt.“ Vznik, změna nebo zánik znamenají časové

zlomy oddělující bytí od nebytí, a proto s jejich zavedením opouštíme jsoucno: „Položte tyto hranice a položili jste jimi zároveň nejsoucno. Z nejsoucího ti nedovolím vyslovit ani poznati, neboť jeho existence se nedá říct ani myslet. Jestliže vzniklo, tedy není. Tak tedy vznikání uhaslo a zánik je nemožný.“ Podle Parmenida vznik, změna či zánik náleží pouze smyslové skutečnosti, která představuje nejsoucno, pravému jsoucnu vůbec nenáleží. Takto dochází k relativizaci významu časové dimenze a kauzality.

Mnohost věcí patří do světa zdání, nikoli k bytí. Neexistuje nic mimo bytí, a proto „všechno je jen jméno, co smrtelníci určili v domnění, že to opravdu existuje“. Všechna pojmenování jsou podle Parmenida pouze lidskou konvencí, která sice může být užitečná, nicméně jí neodpovídá žádná skutečná realita: „Vždyť mimo jsoucno není a nebude nic jiného, když je Osud svázal tak, že zůstává úplné a neproměnné. Jím se jmenuje všechno.“

Řekneme-li o něčem, že „jest“, neznamená to nic jiného, než že se to dostalo do oboru přítomnosti; do oboru, jemuž se vymyká pouze „nic“. Ovšem k bytí podstatně náleží mez (hranice), ale jen jako něco pozitivního (nemožnost nejsoucná). Proto vše jednotlivé je ukončeno, omezeno, ohraničeno. Světlo tak má svou mez (hranici) – stín, resp. tmu. Ta není o sobě ničím, pouze v izolovaném pohledu a v konvenci naší řeči se zdá něčím být. Mez neznamená nic nového, jen abstrakci omezeného jsoucna.

Buď tedy něco existuje a musí existovat (cesta pravdy), anebo neexistuje nic (cesta mínění). Třetí cesta, jež má za to, že být a nebýt je pokládáno za totéž a netotéž, je cesta zmatení. Cesta mínění se soustředí na proměnlivý svět lidského smyslo-

vého vnímání a odmítá nazírat na to, co jest (bez počátku, ne-zničitelné, celé, jediné, neotřesitelné, bezmezné). Cesta mínění se utápí ve fiktivní mnohosti, čímž vlastní vnitřní podstatu skutečnosti vnímá jako nejsoucí. Tato cesta je vyloučena, neboť popírá samotný proces poznání (nikdy nemůžeš poznat to, co není).

Podle Parmenida jen jsoucno („jedno“) jest, nejsoucno není a nemůže být myšleno. Hypotéza pohybu nutně předpokládá nejsoucno, vždyť aby se jsoucno mohlo pohybovat kamsi na nějaké místo, musel by tam nejprve být prázdný prostor, tedy „nic“. Právě tak se to má s hypotézou vývoje dění, neboť to, co se má teprve „stát“, dosud není „jsoucí“.

Učení filozofů elejské školy bylo zpochybňováno prohlášením spornosti jejich nauky – tvrdím-li „jedno“, jak mohu popřít zřejmost, se kterou se našim zrakům vnucuje rozmanitost? Zejména pythagorejci kritizovali Parmenidovo popření mnohosti a změny. Eleaté si však našli protizbraň v tom, že identifikovali spor nikoli u sebe, nýbrž v tezích oponentů: „Je-li mnohé, jest nekonečný počet jsoucích věcí, neboť mezi věcmi jest vždy něco uprostřed, mezi těmi opět něco, a tak je nekonečnost jsoucích věcí.“

Zénón z Eleje, následovník Parmenida, považoval za svou hlavní úlohu bránit nauku svého učitele proti kritickým námitkám. Na podporu Parmenida a k vyvrácení názorů pythagorejců vytvořil Zénón několik paradoxů, které měly poukázat na vadu názoru, že prostor a čas sestávají z oddělených a dělitelných jednotek, jelikož s jeho přijetím upadneme do obtíží, ne-li přímo do neřešitelných rozporů.

Například Achilles by neuspěl v závodě se želvou, která by před ním měla jen sebemenší náskok, neboť když Achilles do-

sáhne určitého bodu, v němž se želva bezprostředně předtím nacházela, želva se přesunula opět do dalšího bodu – dosáhne-li Achilles i tohoto bodu, želva se opět přesunula do bodu dalšího. Achilles tedy může náskok zmenšovat, ale želvu nikdy nedohoní.

Přirozeně nelze předpokládat, že Zénón byl vážně přesvědčen o tom, že želvu nelze dohonit. Cíl jeho důkazů byl negativní – chtěl protivníkům Parmenida ukázat, že lze v jejich argumentaci nalézt protimluvy. Tak tomu bylo i u příkladu letícího šípu, jenž se v kterémkoli jednotlivém momentě svého letu nalézá v určitém místě, na němž je v tomto okamžiku v klidu. Pokud je ale v každém okamžiku svého letu šíp v klidu, pak je v klidu i po celý čas – to znamená, že se letící šíp nepohybuje; pohyb tedy není.

Zénónův hlavní přínos spočívá v důkazu, že je-li pro překonání nekonečného množství bodů nutné nekonečné časové období, vyplynou paradoxní důkazy toho, že pohyb je nemožný. Proti tomu je třeba si uvědomit, že překonání nekonečného počtu bezrozměrných bodů lze uskutečnit v konečném časovém intervalu. Navíc čas netvoří řada časových bodů, jedná se o stálé plynutí, a to i v sebemenších časových intervalech.

Parmenidova filozofie se stala známou jako ontologie (teorie bytí). Tato filozofie odlišuje jsoucno a nejsoucno, jež od sebe odděluje nepřeklenutelná propast: „Nejsoucno není a nemá žádný podíl na jsoucnu. Nejsoucno nemůže být poznáno, protože není. Proto je všechno jen jméno, co nevědoucí smrtelníci vyjádřili, věříce, že je to pravdivé: vznik a zánik, bytí a nebytí či změna místa odtud tam.“

Svět tak existuje pouze pro nás. Závoj, který jej obklopuje, ono zdání vzniku a zániku Parmenidés z principu popíral.

Co lidé vnímají jako od sebe oddělené, je uloženo v jednotě jsoucna. Lidé vytvářejí svět zdání sami – popisují svět pomocí pojmů, které si vypůjčili z empirie. Necháávají se klamat svým vnímáním, a proto nemohou poznat pravdu. Strukturu světa porozumíme až tehdy, jestliže pochopíme, že všechno, co vnímáme, je jen zdánlivě pravdivé, pouze zdánlivě uspořádané tak, jak to vidíme.

Parmenidovo jsoucno má povahu skutečnosti očištěné od všeho, co do ní bylo vneseno zvenčí. Reálný svět je v tomto smyslu nejsoucnem, které je pouhým produktem myslícího já. Jsoucno (já ve smyslu věci o sobě) na rozdíl od non já (skutečnost smyslového já) nepodléhá změnám ani není dělitelné – nepůsobí tedy v dimenzích prostoru a času, jež jsou jen mentální projekcí smyslového já. Zcela obdobně je tomu v případě snění – zatímco vysněné já zmateně pobíhá v dělitelných konstrukcích (mezi předměty) děje snu, snící já těmito konstrukcemi zatíženo není; přesto je však omezeno, respektive spoutáno v mezích okovů snění.

Parmenidés takto uvedl vesmír do klidu; od jeho doby se myšlenky západního světa ocitly v blízkosti relativismu východního světonázoru, s nímž společně zpochybňovaly velikost míry reálnosti, jež se může přisuzovat tomuto světu zdání. Relativizací světa, nikoli však výlučně světa vnějšího, se zabýval také Prótagoras.

Prótagoras z Abdér byl patrně prvním, a dost možná i nejvýznamnějším z řad sofistů (učitelů myšlení, jednání a mluvení). Sofisté završili odklon řecké filozofie od přírody, zaměřili se v plném rozsahu na člověka. Učinili předmětem myšlení samo myšlení a začali s kritikou jeho podmínek, možností a hranic.

Prótagoras vysoko cenil moudrost: „Ve všech lidských skutečích patří přednost moudrosti a vědění.“ Přitom pokládal za přirozené, že se člověk řídí svým vlastním prospěchem – čím jiným? Jak otevřeně dokázal říct to, co každý ví, třebaže to mnohdy pod rouškou falešných morálních hodnot pokrytecky zastírá. Dosažení moudrosti, jež dovede člověka k potřebě konat ve prospěch druhých, je pouze a právě vlastním prospěchem, nikoli prázdným dogmatem či projevem slaboduché přetvářky.

Obsahem jednoho z nejvýznamnějších Prótagorových děl *O pravdě čili vyvrácení* je relativizace pravdy: to, co bylo před chvílí pravda, už být pravdou nemusí; jedna a táž věta totiž může být jednou pravdivá a jindy nepravdivá, a to podle toho, kdo a za jakých okolností ji vyslovuje, neboť pravda je jen vztah myslícího subjektu k věci. Každé vážně pronesené mínění je tedy pravdivé a každý může mít a má svou pravdu. Všechny pravdivostní paradoxy vyplývají z reálné nemožnosti absolutně definitivně objasnit skutečnost, které se pravdivostní výrok týká, neboť každá individuální skutečnost je vždy relativní (ve vztahu) vůči svému autorovi, a proto ne absolutní vůči sobě samé.

Podle Prótagora bytí nastává tehdy, jestliže se jsoucí někomu jeví. Zdání, jež je tím vzbuzeno, je bytím oné věci nebo člověka. Prótagoras takto dospěl k subjektivismu, v jehož kontextu proslul výrokem: „Mírou všech věcí je člověk – jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“ Tento výrok spolu s potvrzením názoru Parmenida, že „proměnlivý smyslový svět je světem pouhého zdání“, stanovily historický základ relativistického pojetí světa, ve kterém je vše vztaženo k myslícímu jedinci.

V dalším vývoji starověkého Řecka se však relativistické pojetí světa začalo vytrácet, a to na samém konci pátého století před naším letopočtem působením Sókrata, který „snesl filozofii z nebe na zem“ a zejména pak ve čtvrtém století před naším letopočtem vlivem Aristotela, jenž filozofii odvrátil od světa vnitřního zpět ke světu vnějšmu.

Podle dosud užívané aristotelské logiky vystavěné na základních axiomech a metodách musí být správné buď tvrzení, nebo negace tvrzení – třetí možnost neexistuje (*tertium non datur*). Může se stát, že nevíme, zda je pravdivé tvrzení, či naopak jeho negace, avšak podle aristotelské logiky je pravdivé pouze a právě jedno z obou.

Tato logika vyústila v Aristotelem definovanou posloupnost jednotlivých jsoucen zastřešených absolutnem (bohem). Aristotelská logika přitom za předpokladu existence boha vylučuje jinou alternativu (axiom vyloučení třetí možnosti), než že se bůh nachází buď vně, nebo uvnitř tohoto světa. Tato logika se zcela vymyká myšlení východní části světa, přesto dosud ovládá myšlení zbytku světa, a to ať už máme na mysli část světa ovládanou křesťanstvím, judaismem či islámem (hlavní západní teologie). K úspěšnému zpochybnění aristotelské logiky došlo až v novověku – ve filozofické rovině hegelovskou dialektikou, ve vědecké pak kvantovou fyzikou.

Vztahem jsoucna a absolutna (boha) se zabýval též učitel Aristotela a žák Sókrata v jedné osobě – Platón. Své poznatky shrnul v podobenství o jeskyni: v jeskyni žijí lidé, kteří jsou od svého dětství připoutaní tak, že nemohou otáčet hlavou; vidí jen stěnu jeskyně protilehlou ke vchodu. Vysoko a daleko za nimi hoří oheň. Mezi vězni a ohněm je postavena zídka, za níž chodí lidé, které však vězni nevidí. Tito lidé

nosí nad hlavou různé výtvary ze dřeva či kamene. Spoutaní vězni mohou spatřit pouze stíny nošených věcí, které se odráží na stěně jeskyně. Toto sledují celý svůj život a na základě pozorování dospěli k přesvědčení, že jimi viděné věci (stíny) jsou skutečné. Spatřené věci popisují a dávají jim jména. Vězni tak postupně kategorizují viděné předměty a soutěží mezi sebou, kdo lépe uhodne posloupnosti procházejících předmětů, aniž by se však mohli zabývat hledáním jejich původu.

Stalo se, že jeden z vězňů byl vyproštěn z pout a vyveden z jeskyně do míst, kde svítí slunce a lze se dívat na skutečně jsoucí předměty. Nyní si vězeň musí učinit úsudek o světě, na který byl vyveden, a o světle, jež je původcem toho všeho, co viděl v jeskyni. Nevyhnutelně si uvědomí odvozenost světa, v němž dosud přebýval, a začne své spoluvězně litovat. Jestliže by byl přinucen posadit se zpět na své místo čelem ke zdi a znovu posuzovat stíny spolu se spoluvězni, kteří mají mezi sebou zaveden systém pochval a hodnotí pro nejbystřejší pozorovatele, přestal by mít zájem o soutěžení a ani v nejmenším by nezáviděl vítězům a vyznamenaným.

Stíny pozorované uvedenými vězni jsou námi smyslově poznávané předměty zde na zemi. Příběh vězně vyvedeného ze světa stínů na jasné denní světlo je osudem filozofa, který po spatření pravého světa již není schopen sdílet stejný pohled na iluzorní svět s ostatními. Už si nepřeje starat se o lidské záležitosti, ale touží v pravém světě přebývat. Takoví lidé, kteří dokážou hledět vskutku na božské, se ostatním jeví jako podivínští a nepraktičtí – díky svému poznání totiž postrádají konformitu a submisivnost, a proto se odmítají vpravit do praktického světa lidí ovládaného „vynalezenými“ pojmy a nechat se

poučovat o bozích, které „vymysleli“ jejich předchůdci. Má ale takto vidoucí filozof zůstat ve světě idejí, nebo se má z ideálního světa vrátit do světa iluzorního a přesvědčovat ostatní o klamu, jemuž podlehli?

Život v našem světě (jeskyni) je proměnný, a proto nejsou. Člověk přitom ze své podstaty tíhne k věčnému, neproměnnému, k něčemu, co ho přesahuje. Nabízí se tak další otázka: Co je ve světě změny neměnné? Anebo jinými slovy: Co je v proměnlivém neproměnlivé? Podle Platóna v této souvislosti rozum vzhlíží ke světu neměnných idejí. Modelem mu byla matematika, jež nám staví před oči pravdu přesahující empirický svět. Idea trojúhelníka totiž zůstává beze změny, byť se může projevovat v tom či onom trojúhelníku. Bytí mělo pro Platóna dimenzi, která se stále mění jako plynoucí řeka; zároveň však má též dimenzi stabilní, něco jako dno, o něž se taková řeka opírá.

Od počátku bylo obtížné nalézt místo, kam by bylo možné ideje umístit. Aristotelés svého učitele ostře kritizoval, neboť pro něj bylo nepochopitelné, jak by lidství či trojúhelníkovitost mohly představovat „věci“, které existují odděleně a mimo skutečné lidi či trojúhelníky. Platón totiž konstatoval, že ideje existují v oblasti oddělené od smyslového světa a věci jsou pouhými kopiemi těchto idejí. Takové pojetí oddělenosti ovšem nelze chápat prostorově, neboť ideje nemohou být v určitém místě. Umístění v čase a prostoru je stav vyhrazený pouze hmotě, nikoli světu idejí.

Otázkou však zůstávala stálost a neměnnost takového světa idejí. Jak v daném podobenství dovozovat z proměnlivého světa hmoty neměnnost jeho základu – světa idejí? Odpověď byla nalezena až v samotném závěru antiky, a to v souvislosti

se vznikem novoplatonismu. Ač se novoplatonici zprvu nepovažovali za tvůrce nového systému, nýbrž za věrné žáky Platóna, opak se stal skutečností. Nejvýznačnějším z nich byl řecký filozof třetího století Plótinos, který za absolutno považoval „jedno“, jež je počátkem všeho a z něhož emanuje (vyvěrá) duch a v konečném důsledku i bytí. Proces emanace se děje mimo čas, a proto můžeme hovořit o neměnném absolutnu a proměnlivém bytí.

Bytí není sjednocené s „jedním“, návrat k němu zpět se děje myšlením. Duch je sebereflexí bytí. Předmětem myšlení ducha je zase jen duch sám, není mu tedy cizí. Myšlení a myšlené se tímto stávají totožnými. Ve věci otázky mnohosti (zda může být mnohost jednotou) bylo Plótinem konstatováno, že první růzností (mnohostí) je, že „jedno“ vychází v bytí. Duch je chápán jako stejnost v různosti, je jedno i mnohé zároveň – mnohé v podobě duší.

Plótinos byl stoupencem reinkarnace; domníval se, že příliš sobecké duše se k očistění musí mnohokrát narodit. Očista pro něj byla utrpením, které má výchovný charakter. Cílem lidského života je podle Plótina návrat k tomu, co představuje „jedno“, a to skrze rozvíjení dobrého mravního charakteru, pěstování a zakoušení mystické jednoty, jež přesahuje tělo, duši i ducha.

Duch v podání Plótina představuje systém Platónových idejí. Ideje jsou dostupné každému jednotlivému člověku, který touží soustředit se na ně namísto starosti o předměty našich smyslů. Dochází k tomu tak, že zaměříme svou pozornost dovnitř sebe, neboť duch je vprostřed duše. Takového obrácení od pohledu navenek k pohledu vnitřnímu je hlavním krokem na cestě mystiky, tj. duchovní zkušenosti bezprostředního se-

tkání s božským prostřednictvím transcendentního intuitivního vhledu.

Pokud duše dlouho prodlévá v rozjímání nad duchem a zcela se s ním sjednotí, může příležitostně zakusit sjednocení s „jedním“. Právě po tom duše po celý čas vskutku toužila; její touha (viz dále pud návratu k absolutnu) je do ní vtisknuta stejně tak, jak byla stvořena, totiž vyhnáním ze svého zdroje. „Jedno“ naši touhu neopětuje, na rozdíl od nás je zcela prсто tužeb, potřeb i poznání – to byla veliká rána pro křesťanství vyznávající milujícího boha, a proto přes počáteční přízeň nakonec novoplatonismus jako svou filozofii odvrhlo.

V podání Plótina je idea reálná entita v rovině ducha, je nedokonalým výrazem „jedna“ (absolutna), avšak nelze říct, že zastupuje (objektivizuje) věci hmotného světa. Podle Plótinovy filozofie tedy nemůže být jakákoli historická událost tohoto hmotného světa ve vztahu k absolutnu jakkoli významná (další rána pro křesťanství uctívající svou historii), leda by se jednalo o událost (myšlenku) zpochybňující objektivitu tohoto světa.

Mezi duchem (souhrnem idejí) a světem hmoty stojí v emančním procesu jednotlivé duše. Vztah individuálních duší k duši světové Plótinou popisuje způsobem, který velmi připomíná indickou nauku o vztahu átmanu a brahma. Říká totiž, že celá duše světa je přítomna v každé jednotlivé duši, každá duše v sobě nese jakoby celé veškerenstvo. Nejvyšší cíl člověka spočívá v opětovném sjednocení duše s bohem, z něhož prostřednictvím ducha vzešla. Nástrojem k tomu je filozofické myšlení, jež vede k ponoření se do sebe samého, tj. do toho božského, které je v nás.

Plótinovi vděčíme za prvotní rozdělování jsoucna na subjekt a objekt, jakož i za poznanou nutnost jejich spojení

v emanačním procesu, v němž je pozorovaný objekt v přímém vztahu vůči vnímajícímu subjektu. Na reálnost existence objektu přitom novoplatonismus nahlíží se značným despektem. Novoplatonská filozofie je v tomto smyslu velice blízká relativistické filozofii, neboť obě provází poznání nutnosti transcendentního intuitivního vhledu, v jehož důsledku může být zahájen zpětný chod emanace vedoucí k rozplynutí iluzorního objektu v subjektu a k přeměně subjektu v „jedno“ (absolutno).

V novoplatonismu nalézáme mystickou nauku o naprostém odevzdání se, dosažení bezprostředního sjednocení s božstvím. Taková mystika byla předchozí řecké filozofii zcela cizí, blízká je však filozofii indické, a to zejména té, kterou nastiňují upanišady.

UPANIŠADOVÉ RELATIVISTICKÉ POJETÍ SVĚTA

Dějiny indické filozofie, stejně tak i dějiny Indie jako takové, je obtížné rozčlenit do zřetelně vymezených období, což souvisí se specifickou vlastností indického ducha, který odedávna směřoval spíše k věcem věčným, nebyl ochoten zabývat se plynutím času a zachycovat jednotlivé události. Proto nebylo Indii vlastní dějepisectví v našem smyslu, tj. zaznamenávání přesných dat a událostí, jak tomu bylo zvykem například ve starém Řecku.

Obdobně i filozofické myšlení Indů se podobá moři: vnoříme-li se do něho, obtížně v něm hledáme nějaké orientační body. U většiny děl původní indické filozofie nelze s jistotou uvést ani století, ve kterém došlo k jejich vzniku. Na rozdíl od západního světa, v němž jsou jednotlivá období vymezena jasně vyhraněnými osobnostmi myslitelů, ustupují v Indii jednotliví autoři za svá díla.

Pro staré orientální kultury je příznačné prolínání filozofie s náboženstvím, a to ve svém vrcholu s náboženstvím oproštěným od pojetí boha jako bytosti. Historické staroindické prameny, tj. védy a zejména upanišady, ukazují, že filozofické myšlenky mohou svou hloubkou a závažností do značné míry

ovládnout i pole teologických představ a zatlačit do pozadí náboženský přístup k řešení otázek.

Když před čtyřmi tisíciletími přitáhli do Indie nomádští předkové dnešních severoindických národů, přinesli s sebou víru v přírodní božstva, kterou jejich duchovní vůdci v průběhu dalších staletí přetvořili v náboženský systém, jenž nazýváme védským. Jeho základem byla totiž věda (obdoba pojmu věda), jejímž úkolem bylo přivést bohy k pomoci lidem. Podstatnou složkou byly veršované hymny a modlitby, které dali védským mudrcům a básníkům (ršijům) údajně sami bohové.

Vědy patří mezi nejstarší literární díla na světě, dodnes jsou však živou literaturou Indie. Představují rozsáhlý celek sanskrtských textů, který je několikanásobně obsáhlejší než Bible. Vědy přitom nemají svého autora, byly tvořeny spontánně pod vlivem mystických zážitků ršijů, kteří pokládali a zodpovídali základní otázky života: Co je zdrojem všeho, co vidím a znám? Kdo jsem a čím jsem?

Pravděpodobně již tisíc let před naším letopočtem dostaly základní védské texty podobu, ve které jsou dochovány dodnes. Tvoří je čtyři sbírky: *Rgvéda*, desetisvazkový soubor více než tisícovky oslavných hymnů, veršovaných proseb a modliteb adresovaných různým védským bohům; *Jadžurvéda*, návod ke správnému provádění obětí védským bohům; *Sámavéda*, jakýsi zpěvník, ve kterém byly hymny a modlitby seřazeny podle způsobu jejich zpěvného přednesu; *Atharvavéda*, jež obsahuje značné množství zaříkadel a kleteb založených na víře v kouzelnou účinnost vhodně zvolených a správným způsobem pronesených slov.

Západní svět je přesvědčen, že poznání světa může kromě smyslů poskytnout pouze rozum. Védští ršijové sice neupírali

mysli její význam, ale nikdy ji nepovažovali za zdroj nejvyššího prožitku skutečnosti. Poezie védských básníků se zrodila z intuice, která je podle nich přímým poznáním pravdy. Žijeme-li v mysli, nacházíme se ve spleti tvarů. Pokud žijeme v duši, vstupujeme do beztvarého a nakonec překonáváme jak tvar, tak i beztvaré. Vnější svět je synonymem pro mysl, jež má svou minulost, přítomnost a budoucnost. Skutečný svět, který je uvnitř nás, je světem věčného nyní.

Védy neztělesňují uvědomování si hříchu či pekla, jako je tomu třeba v křesťanství či islámu, ale nastiňují božskou povinnost pozemského života s možností nalezení nejvyšší skutečnosti, se kterou se pojí nesmrtelnost. Musíme vyjít z moře nevědomosti a vstoupit do moře poznání. Nejstarší z véd (*Rgvéda*) říká: „Čluny pravdy vezou lidi dobrých skutků přes oceán nevědomosti.“ Lidský život je cestou strastiplnou, provázenou bolestmi a úzkostmi. *Jadžurvéda* nám však nabízí řešení: „Ten, kdo vidí veškeré bytí uvnitř já a já ve veškerém bytí, neupadne do pasti zničující a oslabující sklíčenosti.“

Už ve védských sbírkách se ozývaly první pochybnosti o bozích. Kdo je stvořil? A hlavně – je toto skutečně nejvyšší pravda o člověku a jeho údělu? A tak přišly upanišady, které řešením těchto otázek védy završují a překonávají; jsou základem filozofie hinduismu. Samotné označení „upanišada“ se skládá ze tří částí: *upa* (blíž), *ni* (dolů), *sad* (sedět). Upanišady tedy mají svůj původ v „přisednutí“ k nohám učitele, jenž v rozhovoru s žákem rozebírá základní otázky bytí.

Upanišady jsou často označovány jako „védánta“ (konec véd), a to ve dvojím smyslu. Jednak v časovém sledu skutečně zakončují a uzavírají védskou slovesnost, především ji však překonávají novým učením, jehož myšlenková úroveň a dů-

sledky pro další vývoj indického duchovního života předčily védy samotné.

Mudrci, kteří udržovali původní védskou tradici, došli k poznání, že je třeba nové védy, jež by přijatelněji odpovídala na filozofické otázky. Tak vznikly dva velké eposy: *Rámájana* a *Mahábhárata*, které vyprávějí o činech světských hrdinů i avatárů představujících sestoupení boha na zem (paralela s křesťanstvím).

Jedním z nich je Krišna, který předává „nejvyšší poznání“ svému žákovi Ardžunovi v závěrečné části *Mahábháraty*, v *Bhagavadgítě*, jež je považována za jednu z upanišad a stala se „biblí“ mnoha hinduistických společenství. Život je taková bitva, které stojí Ardžuna tváří v tvář; Krišna jej v té chvíli učí, jak se k bitvě postavit, jak bojovat a jak zvítězit. Tímto učením má být rozhodnut spor, jenž začal v prvních upanišádách a v raném buddhismu – má člověk jednat, nebo se zcela vzdát čínorodé aktivity? *Bhagavadgíta* říká: jednat, ale vzdát se plodů svých činů.

K obdobnému závěru dospěl v době vzniku *Mahábháraty* i taoismus, a to kvůli své stěžejní zásadě *wu-wei* (ne-jednání), což ovšem zdaleka neznamená nečinnost, jak bývá někdy vykládáno, ale naopak plnost niterné aktivity, tíhnutí za ideálem původní prajednoty, splynutí s absolutnem v proudu *taa* (tao je v základě „cesta“, přeneseně též „princip“). Proto taoistická maxima zní: „Konej nejednání a nic nezůstane nevykonáno.“ Nejednání bývá vysvětlováno slovy: „Moudrý muž dělá, ale neužívá toho, co je uděláno. Tvoří, ale nevládne tomu, co je stvořeno. Dokončuje díla, ale nevychloubá se jimi.“

Bhagavadgíta zpochybňuje správnost konání podle véd: „Lidé, kterým se nedostává poznání, velmi lpí na květnatých

slovech véd. Ti, kdož chtějí uspokojit smysly pomocí dodržování zásad véd, dosáhnou akorát opakovaného rození a umírání. Jestliže se člověk zřekne všech tužeb po smyslových požitcích, jež jsou pouhým výplodem mysli, a jeho takto očištěná mysl nachází uspokojení v samotném vlastním já, tehdy má čisté, transcendentální myšlení, je prost strachu či úzkosti.“

Zatímco védy jsou plny rozličných božstev, *Bhagavadgíta* směřuje ke stanovení jediného původce všeho, a to, obdobně jako v křesťanství, osobní a zároveň i neosobní povahy. Přesto ani ona neopouští polyteismus, neboť zmiňuje značné množství dalších hinduistických bohů, kteří jsou však stavěni do role polobohů. *Bhagavadgíta* je i tak jedním z nejvýznamnějších filozofických a náboženských děl starověku, které nepřestává ovlivňovat myšlení hinduistů a inspirovalo i řadu filozofických textů, jež zdaleka překračují hranice samotného hinduismu.

Děj *Bhagavadgíty* je veden formou rozhovoru mezi Krišnou a Ardžunou: „Konej svou povinnost, ale vyrovnaně, zůstaň neovlivněn úspěchem či neúspěchem; takovému vyrovnanému stavu myslí se říká jóga. Buď prostý veškeré úzkosti kvůli zisku a bezpečí a setrvávej na úrovni svého skutečného já. Zbav se protikladů, nevlastni nic než sám sebe.“

Bhagavadgíta vysvětluje i účel takového jednání: „Jednej tedy z povinnosti, ale nelpi na výsledku svých činů, neboť jen jednání bez ulpívání vede k cíli. Tak jako nevědomí konají své povinnosti a ulpívají přitom na výsledcích, učený může také jednat, ale bez ulpívání. Dochází tak k osvobození od výsledků práce v hmotném světě, tím i k vysvobození z koloběhu zrození a smrti, tedy dosažení stavu, který je prost veškerého utrpení.“

Bhagavadgíta doslova vybízí k tomu, aby „inteligence vyšla z hustého lesa iluze“. Odůvodnění lze nalézt v její ontologické části: „Brahma je všude, není částí tohoto vesmírného projevu – jeho vlastní já je samotným zdrojem stvoření. Všechny projevy tohoto světa existují v něm v neprojevené podobě. Všechny bytosti jsou jeho součástí, ale Brahma není součástí nikoho. Byť není součástí nikoho, přesto všechny bytosti sídlí v něm. Brahma je svrchovaný, nepomíjivý vesmírný princip – to, čemu se říká vnitřní podstata všeho.“ Zde je zajímavá paralela se závěry Parmenidova učení.

Je však třeba podotknout, že *Bhagavadgíta* si ve svém vlastním textu často protiřečí, neboť při současném tvrzení iluzorní podstaty světa (hmoty, čas i prostor nevyjímaje) užívá složitých planetárních systémů reprezentujících místa znovuzrozdávání, čímž objektivizuje význam hmoty, času a prostoru.

Védy vybízely lidské pokolení, aby na božskou moc a dobrotivost odpovídalo projevy poslušnosti, modlitbami a oběťmi ve víře, jelikož takové zbožné skutky božstva potěší, a věřícím tím přinesou vysvobození. Se vznikem upanišad však došlo k obratu od hymnologie bohů a bohyní k vážnému hledání univerzální skutečnosti udržující tok bytí.

Upanišady dávají jasně najevo, že bohové představují pouhé prostředky pro úvahy o obrazech obsažených v neprojevené podobě v nejvyšší skutečnosti. Starověcí indičtí mudrci byli přesvědčeni, že věci, které se jeví, jsou ve skutečnosti spjaty s kvalitativně odlišnými věcmi (viz Platónovy ideje). Proto hledali vyšší moudrost, než jsou pouhé světské znalosti provázející védskou slovesnost.

Tento upanišadový posun je obdobou před Sokratovského myšlení v řeckém světě, jež se pokoušelo najít všeobecný prin-

cip v protikladu k homérovskému polyteismu. Upanišady se v souladu s učením elejské školy snaží ve všem, co prodělává změny, objevit to, co je neměnné, naplnit naději vyjádřenou v modlitbě, kterou obsahuje *Brhadáranjaka upanišada*: „Od nejsoucího ved' mě k jsoucímu, z temnoty ved' mě ke světlu, od smrti ved' mě k nesmrtelnosti.“

Upanišady kritizují ritualistické náboženství véd, zejména védské tvrzení, že vnější činy zbožnosti dokážou zajistit konečné vysvobození. Rituál má podle upanišad opačný účinek, neboť tím, jak člověka poutá k proudu zkušenosti, iniciuje rozvoj závislosti na smyslovém světě. Namísto směřování do vnějšího světa upanišady radí pohroužit se do svého já.

Zatímco se védská tradice radovala z životnosti vesmíru, tradice upanišad se obrací k lidskému jedinci a tento obrat provází hlubokým zaujetím pro lidské vědomí a vše, co vyplývá z přemítání nad vlastním já. Při takových aktech si osvícený jedinec uvědomuje, že člověk nejniterněji prahne po smyslu a účelu, chce se zbavit neklidu, dosáhnout konečného míru. Ve světě, kde se zdá, že všechno odnese stáří a smrt, touží hledající po nekonečném uvnitř konečného, po absolutním uvnitř relativního.

Upanišady rozeznávají jediný princip, jehož poznáním lze pochopit všechno ostatní na tomto světě. Důležitým pojmem je v této souvislosti *brahma* (princip všeho, absolutno). Brahma vzdoruje veškerým pokusům o postižení – *Brhadáranjaka upanišada* konstatuje, že neexistuje jeho jiný či lepší popis než negativní vymezení slovy *néti, néti* (ani to, ani ono). Brahma je totiž slovo předpokládající význam, o jehož dosažení však teprve běží.

Brahma (absolutno) je nejniternější podstatou skutečnosti a příčinou veškeré rozmanitosti; netýkají se jej kategorie hmoty, času, prostoru ani příčinné závislosti. Je to jediné, jež vidí, ale není vidět, jež chápe vše, avšak zůstává všemi nepochopené. Protože brahma je nevyčerpatelné a bez hranic, omezený rozum je nedokáže postihnout. Není-li absolutno proměnlivé (dynamické) povahy jako náš svět, neznamená to nutně, že je povahy statické, neboť takové kategorie plynou z absolutizace toku času, jenž však patří pouze nám (je odrazem našich možností), absolutnu nenáleží.

Brahma v sobě sice obsahuje (ovšem v neprojevené podobě) iluzorní kategorie hmoty, prostoru, času i příčinnosti, ale vymyká se jejich omezením, neboť je neobsahuje jako svou součást (stejně tak i život ve stavu bdění obsahuje noční sny, aniž by přitom tyto sny provázely stav bdění ve své projevené podobě). Veškeré empirické vědění je omezené a jako takové dokáže pouze prohlásit, že brahma není „ani to, ani ono“. Upanišady nicméně nehlásají ve vztahu k absolutnu agnosticismus – tvrdí, že královskou cestou k poznání brahma je poznání já.

Absolutno (brahma) totiž zároveň tvoří podstatu já (*átman*). Nekonečně velké mimo nás je to, co je nekonečně velké v nás. Hinduismus prostřednictvím upanišad dokládá, že každý jedinec může dosáhnout toho jedinečného stavu, jenž podle křesťanství náleží pouze Ježíšovi – stavu dokonalého lidství a božství projeveného během lidského života. Jestliže člověk při zkoumání sebe samého pozná a pochopí já, zároveň chápe celý vesmír. Mudrci starověké Indie nevidí propast mezi přírodou, lidstvím a božstvím – jednotu prezentuje upanišadový monismus (*advaita*).

Biblické přikázání milovat svého bližního jako sebe samého nemá v upanišadách nádech direktivy (zde není třeba přikazovat to, co je závěrem vnitřního poznání), neboť má svůj základ v upanišadové ontologii. Bližní je vlastní já, protože oba v jádru tvoří átman. Je to jen pouhá iluze, co nás svádí k tomu, abychom považovali vlastní já za odlišné od jiného a domnívali se, že jiné já ohrožuje vlastní já.

V této souvislosti je však nutno podotknout, že vedle monistického pojetí se objevuje i pluralistické, jež učí, že existuje mnohost brahma různých individuálních bytostí. Dále je třeba uvést, že pojem brahma byl původně uplatňován v personifikované podobě ve stylu křesťanství jako bůh Brahma, nejvyšší bůh, stvořitel a pán. Avšak brahma, o něž jde filozofii, je neosobní jsoucno. Stejně jako je átman podstatou člověka, je brahma podstatou a principem všeho bytí.

Vznik prvních upanišad je zasazován do doby posunu antiky od uctívání Homérových a Hésiodových bohů k přírodní filozofii mílétské školy a relativismu elejské školy. Toto období je jedním z nejdůležitějších ve světových dějinách filozofie. Patří nejen řeckým a indickým filozofům, ale i zakladateli taoismu či významným prorokům judaismu (tedy i křesťanství) – během tehdejšího babylónského zajetí byl judaismus ovlivněn zoroastrismem, tedy učením perského proroka Zarathuštry o základním principu bytí spočívajícím v dualismu dobra a zla (odtud stěžejní křesťanská myšlenka, že svět je ovládán bohem i ďáblem).

Upanišad je poměrně značné množství, podle indických údajů více než dvě stovky. Za původní védské upanišady však lze považovat asi jen třináct z nich. Tyto upanišady vznikly již v předbuddhistické éře; pozdější sbírky těchto „tajných

nauk“, jak bývají upanišady též nazývány, byly sepisovány postupně až do středověku. K autorům upanišad bývá přiřazován i Vardhamána Mahávíra (přezdívaný Džaina, zakladatel džinismu) či Siddhártha Gautama (přezdívaný Buddha, zakladatel buddhismu), tedy myslitelé, kteří nepochybně mají významný vliv na světové filozofické myšlení i v současnosti.

Upanišady patří k nejvýznamnějším posvátným textům nejen staré Indie, ale celého starověku. Tyto skvosty světové literatury a zároveň nejstarší filozofické texty v dějinách lidstva jsou svým kulturním významem srovnatelné s Biblí, ve filozoficko-teologickém smyslu ji dokonce výrazně převyšují. Na rozdíl od Bible totiž upanišady nepředstavují soubor děl vybraných (kanonizovaných) církevním společenstvím v konkrétní historické době, nýbrž jsou postupným dílem intuice a mystiky. Proto přinášejí bohatý zdroj podnětů k zamyšlení a domýšlení.

Tajemství přírody se otevírá v našem vlastním nitru. O tom, že takové upanišadové pojetí podstaty světa bývá přijímáno i v Evropě, svědčí například verše, jejichž autorem je německý básník Johann Wolfgang Goethe:

„Tou cestou nechodte,
tam světlo nečeká.
Což není jádro světa
v srdci člověka?“

Německý filozof Arthur Schopenhauer pak o upanišadách řekl: „Je to ta nejvděčnější a nejvíce povznášející četba, jakou je vůbec možno najít. Byla útěchou mého života a bude útěchou mého umírání.“

Upanišady kladou ty nejzávažnější otázky o smyslu lidského života a posmrtném údělu člověka. Odpovědi na ně hle-

dají a nalézají zejména ve formě rozhovorů. Základní otázku, kterou kladou upanišadoví žáci svým učitelům, formuluje *Mundaka upanišada*: „Co je třeba poznat, aby bylo poznáno toto všechno?“ Nebo v parafrázi vysvětlujícího komentáře hinduistického mudrce Šankary: „Existuje něco, co je jedinou příčinou rozdílností v celém světě, a co jediné, když poznal, pozná člověk všechno?“

Odpovědí je celá řada, ale všechny v podstatě označují totéž – brahma, jež se ukrývá za tímto světem jako život za svým snem. Brahma je jedinou věčnou a neproměnnou realitou tohoto světa (neproměnné jsoucno elejské školy). Upanišady označují brahma zájmenem „to“ (střední rod), aby nezazněl ani náznak nějakého z mnoha milionů hinduistických bohů či bohyní známých z védského panteonu.

Brahma (princip všeho, absolutno) se naprosto vymyká našemu rozumovému chápání a představám plynoucím z našich smyslů, je tedy zcela zbytečné pokoušet se je nějak definovat nebo popsat. Ti, kteří o to usilují, jsou Buddhou přirovnávání ke slepcům, z nichž každý dotýká se slona na jiném místě, a proto se dostávají do prudkého sporu o pravém tvaru zvířete: jeden posuzuje slona podle ocasu, kterého se dotýkal, druhý podle nohy, další podle ucha. Ve smyslu tohoto podobenství je každá interpretace absolutna iluzorní a je jen promarněným časem. Zatímco islám dospěl k obdobnému poznání, křesťanství mu zůstalo zcela vzdáleno.

Absolutno (brahma) prostupuje člověka jako jeho nejvlastnější já (átman). Átman sídlí ve hmotném těle, ale nepodílí se na žádné jeho činnosti – jak opakovaně uvádějí upanišady, je jen svědkem, pozorovatelem. Nejedná se přitom o primitivní chápání pojmu duše, spíše jde o vědomí. Považujeme-li za

své nejvlastnější a skutečné já to, co známe jako své duševní ustrojení (smyslové vnímání, myšlení a cítění), dopouštíme se omylu, jenž je plodem naší nevědomosti. Skutečné já (átman) je zcela odlišné od všeho v lidském těle (stejně jako snícím vysněné já není tím pravým já). Átman (skutečné já) není tvorem brahma, nýbrž je jím samým.

K pochopení tohoto pojetí já a brahma slouží přirovnání brahma k dešťovému mraku, ze kterého spadne na zem vodní kapka. Ta je náhle individuální entitou, odlišnou od svého zdroje. Prožívá na zemi svůj vlastní „život“, vsákne se do půdy nebo ji řeka odnese do moře, ale může se také v podobě vodní páry opět vrátit tam, odkud přišla, a splynout se svým zdrojem. Pokud átman tuto možnost nerealizuje, bude bloudit dál, dokud se z pout „reality“ vlastním úsilím nevymaní.

Átman a brahma vytváří jednotu, jež je vyjádřena slavnou upanišadovou větou: *Tat tvam asi*. (To jsi ty.) Jak uváděl i bengálský básník Rabíndranáth Thákur, tato vzájemná vazba vede k hledání čehosi božského v člověku. Skrývá v sobě jednotu člověka a přírody, neboť vše má svůj původ v brahma, jímž to nejniternější v člověku samo je.

Touha po brahma (ve smyslu relativistické filozofie iminentní božský princip – pud návratu k absolutnu), stejně jako pocit, že se nacházíme ve stavu vyhnanství, předpokládá skutečnost boha (brahma) v nás. Boha přitom nelze poznat ani zažít jinak než prostřednictvím jeho vlastního aktu – ten provází mystický prožitek při transcendentním intuitivním vhledu. Máme-li vědomí brahma, je to právě díky jeho působení v nás.

Jak ale může člověk dosáhnout vysvobození své duše? I na tuto otázku dávají upanišady odpověď: poznáním (*džňána*)

své bytostné jednoty a totožnosti s brahma. Nejde přitom o týž druh poznání, kterým se seznamujeme s věcmi tohoto světa; nejde o rozumové či logické poznání, nýbrž o poznání intuitivní a mimosmyslové.

Pak pro nás a nejednoho kosmologa přestane být matoucí záhada, jak mohlo něco (svět) vzniknout z ničeho. Problém totiž tkví ve způsobu uvažování, v naší mysli, která při chybném uvažování klade zavádějící otázky. Zmíněné „nic“ je totiž ve skutečnosti „cosi“ – stejně jako je pro sen během spánku život v bdělém stavu „ničím“, ve skutečnosti je „čímś“. Takové poznání je darem intuice.

Intuitivní poznání je v mnohém na vyšší úrovni než poznání racionální a zejména empirické, jež pramení ze smyslové zkušenosti. Není proto třeba chodit do nějakých duchovních center (chrámů či kostelů), naslouchat promluvám nebo kázáním, ba ani studovat knihy. Bůh (absolutno) je jedinou knihou i jediným učitelem, je v nás a zároveň pokračováním nás, našeho já.

Mándúkja upanišada v této souvislosti uvádí, že já má čtyři stavy. První stav je bdění, stav ven směřujícího vědomí. Druhý stav je snění, stav do nitra směřujícího vědomí. Třetí stav je spánek tichého vědomí, kdy je člověk prost touhy a snů; tento stav hlubokého spánku je tichým vědomím vytvořeným z pokoje a míru, toto tiché vědomí je všemocné, vševědoucí, vnitřní vládce, zdroj všeho, začátek a konec všech bytostí.

Čtvrtý stav je átman v jeho vlastní čisté podobě: probuzený život nejvyššího vědomí. Není to vnější ani vnitřní vědomí, není to spící vědomí, není to vědomí ani nevědomí. Je to átman, duch sám, jenž je za hranicemi veškerého rozlišování, zcela mimo myšlení, a proto je nepopsatelný. Átman je věčné slovo *aum*, resp. *óm* (ó je v sanskrtu dvojhlasnou *au*). Jeho tři

hlásky představují první tři stavy vědomí. Slovo *óm* jako jeden zvuk je čtvrtý stav – stav nejvyššího vědomí. Říci *óm* znamená říci vše, být věčně nic. Nejde však o vyslovení *óm*, ale stát se tím, co symbolizuje.

Nejrozsáhlejším a ve vztahu k poznání podstaty bytí nejzávažnějším upanišadovým textem je *Brhadáranjaka upanišada*. Skládá se ze tří oddílů – zatímco úvodní (Madhukánda) se zabývá vztahem mezi nejvyšším duchem a individuální duší, závěrečný oddíl (Khilakánda) uvádí způsoby meditace a uctívání; nejpodstatnějším je však druhý oddíl, jenž je nazván po jednom z hlavních vykladačů upanišadového učení jako Jádžňavalkjakánda. Tento oddíl obsahuje především filozofické úvahy (*ajam átmá brahma*, tj. átman je brahma; *aham brahmásmi*, tj. jsem brahma) směřující k poznání, že brahma je vědomí (*pradžnánam brahma*).

Hledání cesty k dosažení splynutí átmanu s brahma je náplní téměř všech upanišad: „Ten, kdo lpí, jde i se svými skutky na místo, na němž ulpěla jeho mysl. Když pak dospěje ke konci (plodů) svých skutků, vrací se z onoho světa. Tak je tomu s tím, kdo touží. Kdo je bez tužeb, kdo se zbavil tužeb a touží jen po átmanu, toho dechy neodcházejí. Jsa brahma, jde k brahma.“

Čhándógja upanišada se zaměřuje prostřednictvím bráhmana (člena kněžské kasty) Uddalaky na filozofické poučení o jednotě světa – sepětí átmanu s brahma ve smyslu vzájemné identity. V této souvislosti uvádí evangelia slova Ježíše: „Já a můj Otec jsme jedním.“ *Čhándógja upanišada* činí ještě zásadnější prohlášení: „To jsi ty.“

Vůči poměrům v pozdější křesťanské Evropě se postavení bráhmanů odlišovalo tím, že jimi nebylo usilováno o světskou

moc a nedocházelo k vytváření uzavřených církevních organizací s duchovní hlavou v čele. Bráhmani byli stavem svobodných a rovnoprávných jednotlivců, kterým bylo, na rozdíl od Evropanů, zcela cizí násilné vnucování jimi zastávaných teologických názorů.

Úspěšný pokus o shrnutí obsahu stávajících upanišad učinil Jádžňavalkja v sedmém století před naším letopočtem, tedy nedlouho před narozením Buddhya. Od té doby byl pojem átmanu ustálen jako označení toho, co je podstatou člověka. Jak již bylo uvedeno, tento pojem nelze zaměňovat za „nesmrtelnou duši“, neboť se nejedná o primitivní chápání určité, smrt přetrvávající složky lidské bytosti.

Původní představy o nesmrtelnosti a posmrtném životě, které v západních teologiích přežívají dodnes, znaly duši jen jako nějakého stínového člověka, jenž po smrti odchází k bohu. Átman jako nejhlubší podstata člověka naopak postrádá všech individuálních rysů. S výjimkou splynutí s brahma se átmanu netýká nic, co člověk dělá a co se s člověkem děje. Nemá žádný pohyb, není v čase ani prostoru. Přiblíží-li se člověk intuitivním vhledem a meditací k tomuto neproměnnému základu, pociťuje nevyslovitelnou blaženost. Splývá-li s ním, vymaňuje se z pout tohoto světa (obdoba zanikání děje snu během spánku při procitání do stavu bdění).

Mé pravé já je tedy něčím jiným, než čím se jako smyslové já cítím být. To, čím se cítím být, nejen nejsem já ve své podstatě, ale je to něco, co se mého skutečného já přímo netýká. Mé pravé já je jen své, nepomíjivě neproměnné, jediné vskutku jsoucí (není tak jsoucí já zabředlé v říši snů během spánku, resp. života). Na toto já, které je sice ve mně, ale s já ze světa jevů nemá nic společného (na rozdíl od já ze světa jevů je

věcí o sobě), dokážou upanišadoví myslitelé napsat vzrušené a vášnivé hymny plné hlubokého zanícení.

Jádžňavalkja se zasadil o poznání jednoty átmanu a brahma, individuálního já a univerzálního božství. Jednoty, v níž není dvojnosti – náš svět rozdělený na subjekt a objekt je jen iluzorní a všechny jeho proměny nereálné. Iluzornost podstaty světa poté rozvíjela (viz dále Šankarova Advaita-védánta či jógáčárový buddhismus) a dodnes tak činí řada následovníků Jádžňavalkji.

Pro hinduismus není příznačná tvorba církví, nemá své koncily ani nadřazenou autoritu. Dokonce nebyl ani kanonizován nějaký soubor svatých písem, a proto označování *Bhagavadgíty* za hinduistickou „bibli“ je jenom metafora, neboť pro velké množství hinduistů je pouze jednou z mnoha knih shrnujících zásady jejich víry. Vždyť i samotný pojem „hinduismus“, který v novověku převzali i jeho stoupenci, je arabského původu a jeho smyslem bylo odlišit na územích, jež v Indii opanoval islám, místní „nevěřící“ od muslimů. Sami hinduisté neměli potřebu označovat svou víru nějakým zvláštním názvem.

Hinduismus má zcela vyhraněnou představu o vývoji světa: nejvyšší duch (brahma) je na počátku v nehybném stavu, jako by spal; po celou dobu jeho „spánku“ neexistuje kromě něho vůbec nic; když se brahma „probudí“, stvoří svou meditací prostřednictvím átmanu světy, které existují až do doby, kdy brahma v důsledku sebeuvědomění znovu „usne“ – zároveň tím všechno zanikne, aby po opětovném procitnutí brahma začal celý proces od počátku.

Hnutím brahma (absolutna) tak došlo ke změně, kterou si brahma uvědomuje (v podobě átmanu) vůči fiktivnímu kontrastu – světu vzniklému v důsledku meditace. Átman je tedy

brahma v přeměněné podobě, v níž má proti sobě iluzorní svět. Rozdvojenost (neúplnost) takového stavu brahma se projevuje strastí. Strast tedy nutně náleží ke každé „existenci“, respektive k rozdvojenosti. Otázkou zůstává, zda je v silách átmanu vymanit se ze strastiplné existence a v důsledku sebeuvědomění se navrátit zpět do původní podoby brahma (absolutna).

Upanišadový zápas o pochopení podstaty a smyslu bytí neměl ve své době široký vliv na masy obyvatel, neboť vzdálený mysticismus nedokázal soupeřit s lidovějšími mytologiemi. Védský polyteismus jen velice neochotně ustupoval upanišadovému monismu. Úspěšnějším protestem proti védské tradici byl až příchod buddhismu.

Buddha se v šestém století před naším letopočtem vydal zcela mimo védskou tradici, jedním z východisek jeho učení však byly upanišady. Prostřednictvím buddhismu tak hinduističtí ršijové předali své hluboké duchovní poselství celému světu.

Buddha byl přesvědčen, že to, co považujeme za stálé předměty, jsou jen sledy předchozích událostí. Pouze naše tužby a potřeby nás pohánějí k tomu, abychom si vytvořili iluzi trvalosti. Největší iluzí je domněnka, že jedinec tvoří trvalé ego. Z této iluze vzniká pocit „já“ a „mého“ ulpívání na předmětech skutečnosti. Takové trvalé ego chce přijímat a pěstovat rozkoše, shromažďovat majetek, milovat či obávat se druhých. Buddha však poznal, že neexistuje trvalé já. Já je pouze příhodné označení pro řadu vzájemně propojených událostí. Nestálý, pomíjějící sled událostí nemůže být zdrojem opravdové blaženosti a míru; spíše plodí neštěstí, protože nemůže uspokojit naši žádostivou přirozenost.

V Buddhově hlubokém myšlenkovém usilování nelze přehlédnout jedno základní východisko, které je nejdůležitějším předpokladem vidění dalšího. Tím je nutnost spatřit problém světa a člověka jasně, bez dogmatických předsudků, bez přítěže tradic, bez okovů doktrín. Buddhistická nauka nepreferuje racionální poznání, nejvýznačnější roli v ní hraje transcendentní intuitivní vhled, jenž tvoří základ poznání. Takový vhled je přímým zažíváním probuzení.

Buddhismus a hinduismus (hlavní východní teologie) od sebe odlišuje řada aspektů – ať už je to vztah k védám (buddhismus na rozdíl od hinduismu védy neuznává) či uvažování možnosti existence bohů (buddhismus, alespoň ve své původní podobě, se na rozdíl od hinduismu o jejich existenci nestará, je zaměřen výhradně na člověka), největší rozdíl však je v pohledu na vlastní já. Oba směry sice považují vnější svět za iluzi (*májá*) zastiňující svůj vlastní princip, ale zatímco pro hinduismus je já pojmem objektivním, byť odmítá smyslové já patřící k tomuto iluzornímu světu, buddhismus já zcela popírá – nic z toho, co bylo spojeno s fyzickou či psychickou podobou já, není v příštím bytí (neexistuje já, pouze vědomí).

Buddha hlásal nauku, v níž byl jednotlivec odkázán jen sám na sebe a která mu kázala hledat cestu ke spáse v sobě samém. Odmítal zejména představu boha, k němuž by bylo možné se modlit a očekávat za to od něho pomoc. Naopak prohlašoval: „Je pošetilé domnívat se, že by nám blaženost anebo bídu mohl zjednat někdo jiný.“

Kdybychom se dokázali oprostit od chtivosti a nenávisti, ustavičně nelpěli na pomíjivých předmětech smyslového světa, pak je možné se z koloběhu životů vymanit a být od něj spasen. Co by ale takový člověk získal? Stav plamene, který

vyhasl (tak je vykládán pojem *nirvány*); tedy nic. Pro Buddhu samého však tento stav, v němž vyhaslo veškeré sobectví, znamená mír. Není to mnoho, ale podle Buddha je to jediné, čeho může člověk dosáhnout.

Buddha prostřednictvím svých čtyř ušlechtilých pravd učil nutnosti uvědomit si, že existence je strastná, přičemž strast pochází z nevědomosti a vášně, jež mají za následek lpění na věcech a jevech skutečnosti. Potlačením nevědomosti a vášně ustávají strasti – držením se této „pravé stezky“ je možné zbavit se falešných představ a vstoupit do nirvány (vyvanutí ve stav bez utrpení). Nutnost eliminace strasti v důsledku nastolení vnitřního klidu tedy není myšlena samoučelně, jak to prezentuje například stoicismus. Strast totiž nelze odmítat pouhým jejím popřením, nýbrž je třeba ji odstranit v důsledku poznání jejích příčin.

Buddhistické myšlení je jednou velkou negací ve vztahu k existenci: není tu žádný bůh, žádná substance, žádná nesmrtelná duše, žádné já. Buddha v této souvislosti učil o „dokonalém poznání“, podle nějž je vše prázdné (učení o prázdnotě veškerenstva). Toto učení je mnohdy přijímáno chybným způsobem, jenž vede k nihilistickému výkladu. Buddha však nehlásal všeobsahující prázdnotu v doslovném smyslu. Je tu totiž cosi, co je základem klamavého pojmového bujení. Odhalením tohoto základu, který vězí za iluzorností světa, se zabývá jógáčárový buddhismus.

Věci nejsou takové, jaké se zdají být. To proto, že spočívají v pouhé mysli; ba co víc, úplně vše je pouze v mysli. Věci se nám jen zjevují, a to tak, jak si je představujeme. Nalezneme-li cestu k pochopení tohoto faktu, pak jsme podle jógáčarového buddhismu blízko probuzení. Dokonalý způsob bytí je jím

popisován jako fakt neduality, jenž je protikladem dvojnosti, respektive její negací či absencí. Subjekt ani objekt neexistují, umístění věcí v prostoru a čase lze podle jógáčarového buddhismu vysvětlit analogií se snem, v němž neskutečné vidiny tvořící objekt také mají své zdánlivé časoprostorové umístění, ačkoli odděleně od snící mysli prokazatelně neexistují.

Představované bytí je svět, jak jej zakoušejí obyčejní neprobuzení lidé; svět zdánlivě existujících subjektů, které se střetávají se zdánlivě svébytnými (nezávislými) objekty. Ačkoli v dualitě subjektu a objektu prožíváme všechny věci, ve skutečnosti v tomto modu bytí vůbec neexistují. Dualita subjektu a objektu vede k závislému způsobu bytí, jenž plyne již ze samotného užívání jazyka – jazyk z objektivitý představovaného světa nevědomky vychází, a proto nečiní jiné výroky, než které tomuto závislému způsobu bytí odpovídají.

Dokonalý způsob bytí je nepřítomností něčeho, co neexistuje, v něčem, co existuje. Jógáčára tedy předpokládá, že cosi existuje. Takový úsudek však není v rozporu s učením o „dokonalém poznání“, podle něhož je vše prázdné. Prázdnota totiž není nebytí. Pokud smyslové vjemy nejsou vnímány vně vědomí, pak se vědomí rodí (shodně jako ve snu) spolu se smyslovými daty. Stejně jako neexistuje obsah snění, neexistuje ani realita; snění (a obdobně i realita) však neexistuje v něčem, co existuje!

Třebaže nelze tvrdit, že všichni jógáčaroví mistři a veškeré jógáčarové texty hlásají naprosto stejné učení, přesto lze konstatovat, že ortodoxní proud jógáčarového buddhismu vede k završení poznání subjektivitý světa a k překonání teistické náboženské koncepce považující boha či božstva za cosi přidružené k tomuto světu.

V souvislosti s Buddhovým nezájmem o božstva je třeba uvést, že buddhismus se ve svém pozdějším vývoji zcela neubránil ustanovení božstva a církevních organizací. Zatímco hínajána (v současné době reprezentována např. théravádou) představuje směr, který se přidržuje původního Buddhova učení a Buddhu uctívá pouze a právě jako zakladatele a velkého učitele, mahájána (jednou z odnoží je např. lamaismus) již představuje směr, ve kterém je Buddha ctěn jako bůh. Nebesa jsou podle mahájány obsazena i dalšími buddhy, kteří mají pomáhat lidem podobně jako údajní svatí v katolické církvi (katolickou církví jsou v této knize myšleny stěžejní proudy křesťanských církví vzešlé z původního svazku označovaného jako všeobecná církev).

Z takto přetvořeného buddhismu nakonec vznikly i církevní organizace a jejich dogmata. Stejně jako se katolická církev vzdálila od původního významu Ježíšova učení tím, jak na svých koncilech postupně utvářela tuhou dogmatiku (včetně dogmatu Ježíšova božství), obdobně se stalo na buddhistických koncilech vůči nauce Buddhy. I z toho je zřejmé, že každá idea se dá kanonizací provedenou pochybnými interprety původního učení zneužít k zavedení výlučnosti a svatosti. Ostatně to samé postihlo i taoismus, v jehož případě se původně vůbec nejednalo o náboženství, nýbrž o filozofickou školu. Proto raději zpět k upanišadám, jež se staly velkým přínosem právě pro filozofii.

Svého vrcholného významu a uplatnění dosáhly upanišady díky úsilí již zmiňovaného Šankary – indického filozofa devátého století. Ten během svého krátkého života přivedl myšlenku upanišad k novému rozkvětu a síle poté, co více než tisíc let byla védská a povědská tradice ve stínu buddhismu.

Šankarovy spisy podávají přehled základních myšlenek upanišad a vzhledem ke své nedualistické povaze (identita átmanu a brahma) nesou označení *advaita*. Komentáře Šankary oslavují upanišadovou tradici pesimismu ve vztahu ke světu, avšak zároveň vyjadřují optimismus ohledně konečného vysvobození.

Šankara založil filozoficko-teologickou hinduistickou školu (Advaita-védánta), podle níž není dvojnosti – je tu pouze brahma (identita átmanu a brahma), a proto nemůže být světa bez brahma (absolutna). Brahma však na tvářnosti světa nezávisí – je příčinou světa, ale svět je jen projevem své příčiny, nikoli jejím odrazem. Co je v tomto světě, je obsaženo i v absolutnu, zároveň však i ztraceno (děj snu během spánku je také součástí života, byť je v něm ztracen, nerozpoznáván).

Brahma je prosté všech rozdílů, je to ryzí já, což znamená čisté (od světa oproštěné) vědomí, které existuje věčně, nikoli však v čase. Brahma je stav bytí, kdy vymizel rozdíl mezi subjektem a objektem. Obdobný pohled na svět jako Advaita-védánta představuje *Bhagavadgíta*, v níž je brahma prezentováno slovy: „Všechny projevy tohoto světa existují ve mně v neprojevené podobě.“

Advaita-védánta je tedy monistická (nedualistická) škola, jež uznává jediný princip a podstatu všeho bytí – brahma. Šankarovy zásadní myšlenky by se daly shrnout takto: Pojmy „já“, „svět“ a „brahma“ představují jedno a to samé – není dvojnosti (advaita); svět je pouhým zdáním já, tedy iluzí (májá); svrchovaným cílem lidského života je uvědomění si brahma, tj. dosažení stavu osvobození od nevědomosti (mókša); k uvědomění si brahma je třeba následovat cestu vědění, tj. transcendentní intuitivní poznání (džňánajóga).

Podle učení Šankary je věčný princip světa (brahma), z něhož vše vychází a v němž vše spočívá, identický s naším nejvlastnějším, niterným já. Existuje jediná skutečnost – átman představující brahma. Tomu však odporuje vnější zdání, neboť každodenní zkušenost nás učí, že existuje mnoho druhů a podob skutečnosti. Odtud plyne nutnost podrobit kritice nástroje našeho poznání, které nám ukazují tuto mnohost. Šankara tím kladl požadavek, jenž o tisíc let později vznesl v Evropě Kant, a lze říci, že při jeho realizaci dospěl k výsledkům dobře srovnatelným s Kantovými.

Veškerá naše zkušenost je zprostředkována smysly. Co nazýváme věděním, není nic jiného než zpracování materiálu, který podávají smysly. Pronikáme však tímto způsobem k pravé skutečnosti? Podle Šankary nikoli. Poukazoval na to, že zkušenost nám neukazuje věci takové, jaké ze své vlastní podstaty jsou, nýbrž je ukazuje tak, jak se podávají našim smyslům, tedy jako jevy. Myslet si, že tímto způsobem lze odhalit podstatu světa, je klam (májá).

Opravdové vědění získá pouze ten, kdo prohlédne závoj májá, smyslovou podmíněnost naší skutečnosti. Pak shledá, že naše vnitřní já je nezávislé na všech vnějších jevech (ty jsou závislé na smyslovém já) a že toto já je brahma (zde Šankarovy závěry překonávají Kantovy). Takové poznání nelze získat pomocí vnější zkušenosti, nýbrž transcendentním intuitivním vhledem, meditací či pochopením upanišad.

Nástrojem spasení není konání, ale právě vědění. Vědoucímu jsou skutky lhostejné, neboť poznal, že skutky, které patří do světa jevů, nejsou skutečné skutky. V této souvislosti *Mundaka upanišada* uvádí: „Kdo uzřel nejvyšší a nejhlubší, tomu

se srdce otevírá do šíra, padají z něho všechny pochybnosti a jeho skutky se stávají ničím.“

Dosažení takového poznání se podle Šankary děje ve dvou stupních. Nižší stupeň provází přisuzování bohu (bohům) různých atributů a jeho (jejich) uctívání se nutně děje v různých podobách. Tento stupeň nelze zavrňovat, jelikož odpovídá chápavosti prostých lidí. To až filozof je na vyšším stupni poznání, a proto je schopen pochopit, že za májů jeví spočívá jediné brahma, kterému nelze přisuzovat jakékoli atributy, neboť je zcela nepoznatelné. Zatímco islám si je vědom nebezpečí ztvárnění, či dokonce zosobňování boha, křesťanství nikoli, a proto na vztah křesťanství a Advaita-védanty lze aplikovat uvedené stupně poznání.

Následek, třebaže existuje v příčině, představuje pro Šankaru jen zdánlivý projev své příčiny. Tudíž brahma jakožto příčina je jedinou realitou a následek (svět) je pouze iluzorním projevem této příčiny. Z epistemologického hlediska májů odráží naši neznalost rozdílu mezi zdáním a skutečností, z psychologického hlediska pak představuje náš sklon považovat skutečné za zdánlivé a naopak (sen je životem a život snem). Svět je zdánlivý, a proto se odlišuje od reálna (brahma). Není ale zcela nereálný, neboť na rozdíl od nereálných objektů má objektivní protějšek – jeví se nám. Třebaže brahma vytváří zdání světa, přesto samo zůstává nedotčené tím, jak se svět jeví.

Podle Šankary je átman nejvnitřnější já člověka; je to čisté, beztvaré, nerozlišené vědomí. Átman a brahma jsou jedno: tat tvam asi (toto upanišadové rčení tvoří kostru Šankarovy filozofie). Átman a brahma tedy nejsou dvě ontologické entity, nýbrž dvě různá pojmenování téhož. Šankara v souladu s upa-

nišadovou tradicí prohlašoval, že splynutí átmanu s brahma provází mókša, stav osvobození od nevědomosti. Dosažení tohoto stavu je cílem lidského snažení.

Mókša je odhalení všech našich možností, je to objev, čím jsme a kým jsme. Takového poznání lze dosáhnout pomocí „jógy“ (původním významem tohoto pojmu je sjednocení átmanu s brahma). Jógu představuje zejména džňánajóga, cesta transcendentního intuitivního poznání (vědění). Indiští filozofové uvádějí, že kromě cesty vědění existuje ještě cesta oddanosti (bhaktijóga), cesta nezištných činů (karmajóga) a cesta cvičení (rádžajóga). Šankara však trval na tom, že mezi nimi existuje hierarchie, a protože nejvyšší cíl představuje pochopení brahma, považoval cestu vědění za nejvyšší.

Tímto Šankara překonává taoismus, jehož vznik v šestém století před naším letopočtem (podle čínské tradice) je spojován s osobou Starého mistra (Lao-c'). Taoisté totiž v rámci jím hlásané zásady *wu-wei* (ne-jednání) odmítají být formováni zvenčí, včetně přijímání vědomostí, aby byla zachována původní prostota, neporušenost, tedy možnost snazšího udržování souladu lidského života a přírodního řádu (plynutí v proudu taa při rovnováze dvojice sil jin a jang, jež pochází z původní prajednoty). Tyto zásady taoismu jsou v přímém rozporu s důrazem na nutnost dosažení vědění a s přezíravým postojem k realitě (přírodě) v podání Advaita-védánty.

Šankara byl přesvědčen, že uvědomit si brahma je možné již v tomto životě a těle. Mókša tedy není něčím, nač bychom se měli těšit po smrti. Je to stav dokonalosti, jehož můžeme dosáhnout zde; vysvobození, když jsme ještě naživu. Mókša znamená uvědomovat si totožnost, na kterou jsme během tělesného bytí pozapomněli. Je to pochopení možnosti, jež

nám byla dána jako lidské bytosti. Skutečnost, že absolutizace vnějšího světa je výsledkem nevědomosti, odhalíme tehdy, pokud si uvědomíme působení brahma v nás – zajímavá souvislost s Hegelovým absolutnem (viz dále), jež si poznáváním sebou vytvořeného světa uvědomuje, že poznává samo sebe (uvědomuje si své vlastní působení).

Pojem *avidjá* (nevědomost) je základním pojmem Šankarovy filozofie. Otázka, kde sídlí avidjá, je jedním z ústředních bodů sporu mezi dvěma pošankarovskými školami. Suréšvarova škola Vivarana hájí myšlenku, že avidjá sídlí v brahma, oproti tomu Váčaspatiho škola Bhámatí obhajuje stanovisko, že jejím sídlem je *džíva* (konečný jedinec) – brahma je čisté vědomí, namítal Váčaspati, a proto nemůže být příbytkem nevědomosti. Váčaspati navíc ještě zastával názor, že nevědomost přebývá v mnoha rozličných já – jestliže džíva dosáhne nejvyššího poznání, pak jeho nevědomost je u konce, avšak nevědomost ostatních džívů trvá dál (viz dále speciální a obecný princip relativity v podání relativistické filozofie).

Proti uvedeným školám vedl polemiku Rámanudža, zakladatel višišťádvaity, a Madhva, zakladatel dvaity. Jimi byla napadena základní teze monistických (nedualistických) hinduistických škol konstatující identitu átmanu a brahma.

Višišťádvaita stojí na rozhraní advaity a dvaity, neboť hlásá omezený nedualismus (totožnost s určitými omezeními). Podle višišťádvaity je brahma tím, čím je v teismu bůh. Zatímco v monistické védántě Šankarově znamená osvobození naprosté rozplynutí já v brahma, v omezené nedualistické védántě Rámanudžově žije vysvobozené já ve věčném spojení s bohem. Takové pojetí brahma nepředstavuje neomezenou totožnost, neboť jedna část převažuje a ovládá tu druhou.

Rámanudža na rozdíl od advaity uznával, že duše a hmota jsou samy o sobě substancemi; ve vztahu k bohu se stávají jeho atributy – tvoří boží tělo a on je jejich duchem. Svět je podle Rámanudži stejně reálný jako samotné brahma a upanišadové výroky o neexistenci rozmanitosti nepopírají rozmanitost objektů jako takovou, ale spíše tvrdí, že tyto objekty neexistují odděleně od brahma.

Ještě výrazněji proti advaitě vystupoval Madhva prostřednictvím své dvaity (slovo *dvaita* pochází ze sanskrtského slova *dvi*, což v konečném důsledku znamená dvojnost či dualismus). Madhva již považoval boha za nezávislou skutečnost (nejedná se tedy ani o Rámanudžův nerozlučný vztah boha, duše a hmoty). Madhva hlásal ryze teistickou filozofii založenou na dualismu boha a džívy. Objekty tohoto světa jsou podle něj zcela reálné a existují nezávisle na poznávajícím subjektu.

Zatímco v Šankarově pojetí morálka a náboženství ztrácely smysl, dvaita se kvůli svým východiskům blíží náboženstvím západního typu, včetně popírání možnosti dosáhnout boha výlučně poznávacím úsilím – podmínkou je vůle boha (obdoba boží milosti v křesťanství). Popularizátorem Madhvova učení v Evropě se stal Šríla Prabhupáda, zakladatel náboženského hnutí známého jako Mezinárodní společnost pro vědomí Krišny nebo Hnutí Hare Krišna.

Odklon těchto herezí hinduismu od původního ryzího učení upanišad byl zapříčiněn ve značné míře tím, že uvedení Šankarovi následovníci (kritici) byli ovlivněni působením křesťanských misionářů. Upanišadové relativistické pojetí světa však i nadále přežívá, a to zejména v učení Advaita-védánty; navíc východiska a závěry tohoto učení mají velice blíz-

ko k poznání, jehož bylo dosaženo v Evropě prostřednictvím moderních fyzikálních teorií.

Teoretická fyzika představuje nápadnou paralelu s východní mystikou, neboť chápe vesmír jako nedělitelný celek, který zahrnuje v první řadě jeho pozorovatele. V moderní fyzice ztrácí význam tradiční pojmy, jež představují izolované objekty, rovněž tak i příčina a následek, prostor a čas. Obdobně jsou podle upanišad tvary, struktury, věci a události jen projevy (představy) našeho kategorizujícího a kvantifikujícího myšlení. Záměna těchto představ za pravou skutečnost je projevem nevědomosti.

Jsme účastníky hry, o jejíž existenci zpočátku nemáme ani ponětí. Až s jejím uvědoměním a pochopením jejích pravidel se můžeme vysvobodit z kouzla májy smyslové skutečnosti, přelomit pouta karmanu a procitnout ze sna do pravé skutečnosti. Pocit provázející takové poznání je tím, co se v hinduismu nazývá mókša či v buddhismu nirvána – vysvobození z nevědomosti o podstatě bytí a s tím související vyhasnutí žádostivosti po věcech (jevech) tohoto iluzorního světa. Mókša a nirvána jsou samou podstatou východních filozofií; tu tvoří i absolutno – brahma v hinduismu či dharmakája v buddhismu.

Hinduismus předpokládá, že k vysvobození vede mnoho cest, a proto jeho stoupence vůbec netrápí, že některé mytologické či ritualistické praktiky jednotlivých cest jsou až protichůdné, neboť nad všemi rozdílnými pojmy a představami je shodné brahma. Buddhismus je na rozdíl od těchto praktik orientován do nitra jedince, a proto má stěžejní rozměr v rovněž psychologické.

Nejkratší formulka Buddhovy filozofie je o třech charakteristikách všeho existujícího: všechny jevy jsou pomíjivé,

všechny jevy přinášejí utrpení, veškeré bytí je iluzorní jako sen. Dokud se já bude vidět v tomto iluzorním světě a nenavrátí se zpět do původní jednoty, bude strastiplná proměnlivost bytí pokračovat v různých obměnách v začarovaném kruhu (samsára).

V lůně staroindické filozofie se takto zrodila koncepce, která nikdy nebyla překonána. Ač jí jsou vlastní úvahy rázu kosmologického, nevzešla ze smyslového pozorování, nýbrž ze spojení veškerého bytí s jakýmsi já, jež se ukrývá za tímto světem obdobně tak, jako se za obsahem snu během spánku ukrývá bdělé já. Takové prolnutí podstaty světa a jedince je závěrem, který odpovídá obecnému vývoji náboženství. Je pozoruhodné, že právě v Indii proběhl tento vývoj daleko rychleji než jinde, avšak příčinu není zas tak obtížné nalézt.

Z obecných dějin náboženství je patrné, jak přechází původní polyteismus v monoteismus a jak se na půdě monoteismu stále více prosazuje relativistická koncepce, z níž vyvěrá učení, které lze označit jako teologicko-filozofické (teosofické). Tímto učením dosaženým cestou intuice a mystiky je prezentována identita univerzálního božství a individuálního já, aniž by přitom bylo třeba lidských náboženských výmyslů (zjevení či dogmat). Takový vývoj lze očekávat ve všech náboženstvích, dokonce i v křesťanství. Český religionista přelomu tohoto tisíciletí a římskokatolický kněz Tomáš Halík to konstatuje slovy: „Křesťan budoucnosti buď bude mystikem, anebo křesťanem vůbec nebude.“

Uvedený zákonitý proces vývoje náboženství je však mocensky brzděn všude tam, kde náboženství vytvořilo pevnou církevní organizaci, jež utužuje svou moc prostřednictvím církví vytvářených dogmat (smyšlených lidských ustanovení

o božském – např. vykupitelský mýtus). Církev pak prohlašuje všechny pokusy o překročení jejích dogmat za kacířství a kacíře podle svých aktuálních mocenských možností pronásleduje (viz dějiny římskokatolické církve).

Ve starověké Indii se však monoteismus neuplatnil a i přes náběhy k němu byl jaksí přeskočen. To otevřelo cestu k hlubším a důslednějším formám náboženských úvah. Staroindičtí myslitelé tedy měli tu výhodu, že nebyli brzděni církví ani vykupitelským mýtem, který církev vytrvale pěstuje jako nástroj pro získání a udržení masového zázemí.

Východní myšlení má dopad i na chápání etiky, jež se odvíjí nikoli od direktivních příkazů (např. křesťanské desatero božích přikázání), ale od výsledků vlastního poznání. Samotný Buddha radil těm, kdo hledají, aby nepřijímali nic jen na základě slepé víry či autority druhého, nýbrž aby sami usuzovali, zda daná věc odpovídá jejich nejniternější zkušenosti.

Materialismus i objektivní idealismus západního světa vede k dogmatizujícímu pohledu na vnější svět jako na soubor jednotlivostí – objektů a událostí. Toto pojetí je z pohledu východního myšlení považováno za výplod choré mysli, jak ostatně dokládá i *Kéna upanišada*: „Když je mysl narušená, vytváří se mnohost věcí, když se však mysl zklidní, mnohost věcí se ztrácí.“ Zatímco východní část světa zůstala svému poznání věrna, evropský středověk zcela zavrhl antický relativismus (subjektivismus) a podlehl smyslově orientované materialistické koncepci.

Od té doby je pro Západ příznačný deterministický model všeho bytí, jenž pramení z pozorování vnějších dějů a je charakterizován substantiální orientací s lineárním (nikoli cyklickým) a kontinuálním vývojem dění. Oproti tomu Východ

ctí model charakterizovaný abstraktní (nikoli substanciální) cyklickou diskontinuitou, který vychází z poznání zákonitostí vnitřního světa a má základní ráz spíše pravděpodobnostní než předurčený (deterministický).

Zatímco ve východních teologiích je víra v úzkém sepětí s filozofií, v západních náboženských směrech víra a rozum spolu nežijí v míru, neboť právě rozum je nástrojem pro zbouření dogmat víry. V této souvislosti nechť si každý sám učiní úsudek o novozákonní argumentaci katolické církve: „Dejte si pozor, aby vás nikdo nezotročil filozofií – je to jen klam a mam. Jsou to samé nauky lidské, které se opírají o světské prvopočátky, ne o Krista, jenž je hlavou všech andělských knížat a mocností.“

DŮSLEDKY ABSENCE RELATIVISMU V TEOLOGII

Je velký rozdíl mezi pouhým akceptováním zásad jednání stanovených námi uznávanou církví a dosažením takové víry, díky níž bychom tyto zásady považovali za vlastní, tj. sami se jimi řídili v důsledku svého poznání bez ohledu na to, zda byly církví stanoveny. Druhý z uvedených případů je téměř nemožný, pokud ovšem sami v sobě neutváříme svou vlastní víru. Zcela mimo rámec tohoto posuzování jsou situace, kdy ať už silou vnější autority, rodinných tradic či naopak slabosti intelektu je dotyčným nekriticky přijímána víra i její zásady „správného“ konání – v takovém případě je však lépe než o víře mluvit o důvěřivosti, ochotě podřizovat se, tedy o submisivitě.

Důvodem uvedeného je skutečnost, že jakoukoli zásadu nelze upřímně přijmout tehdy, pokud jsme k ní sami svým životem nedospěli, respektive ji sami nestanovili. Proto jedinec, který chce věřit nebo je k víře veden, většinou končí u snahy své vnitřní přesvědčení přizpůsobit dogmaticky stanoveným zásadám jím akceptovaného náboženství. Na takto znásilněném východisku bývá často založena víra praktikujících „věřících“ a pro ty, kteří své vnitřní přesvědčení brání před

přijímáním jakýchkoli dogmat, je tu jen vyhnanství davem přizpůsobivých.

Křesťanství je na rozdíl od stěžejních proudů hinduismu či buddhismu materialisticky orientované. Věří v objektivní existenci tohoto světa a odmítá možnost jeho iluzorní povahy. Křesťanští teologové se na základě biblických textů domnívají, že rozložené tělo bude vzkříšeno a proměněno, aby mohlo v nesmrtelné podobě dál sloužit duši, ať už v nebi nebo na obnovené zemi. Protože vztah duše a těla je podle jejich názoru stvořen v objektivním čase, bude člověk i nadále odkázán na dimenzi času, být v čase nikdy nezanikne. Tak tomu má být proto, aby se člověk mohl těšit (samozřejmě za podmínky přijetí křesťanské víry) z láskyplné přítomnosti boha, andělů a všech svatých, jakož i ze společnosti těch, které měl na pozemském světě rád.

Obdobně uvažuje i islám, ovšem pochopitelně s tím rozdílem, že věčný život je tu pouze pro muslimy a peklo pak pro nevěřící, za něž jsou považováni i ti, kteří vyznávají jinou víru. Takové pojetí údělu člověka je filozoficky zcela nepřijatelné, neboť víra v to či ono náboženství nemůže podmiňovat možnost dalšího bytí; úplně cizí je i východnímu myšlení a obtížně akceptovatelné je dokonce i pro méně submisivní stoupence toho kterého vyznání západní víry.

V materialisticky orientovaných náboženstvích je prosazována vize vzkříšení formou ožívování mrtvol v hrobech. V křesťanství bylo ještě v nedávné minulosti zakazováno spalování mrtvol, neboť takový úkon z materialistického hlediska neumožňoval zmrtvýchvstání a život budoucího věku. Rovněž i islám se opakovane na stránkách Koránu (např. 75:3-4, 36:78-79) zaobírá možnostmi, že z kostí v hrobě bude znovu stvořen život.

V ostrém kontrastu vůči tomuto pojetí je myšlenkový svět podstatné části Východu, kde materialismus takového hrubého zrna nemá šanci na úspěch, neboť vše, co je spojeno s tímto iluzorním světem, pohřbívání mrtvol nevyjímaje, nemá hlubší význam. Stejně jako po procitnutí ze sna není ve stavu bdění důvod vypořádat se s pozůstatky vlastního snu, tak je tomu i s tímto zdánlivě objektivním světem po splynutí s ním (procitnutí) v absolutnu.

Západní teismus se v zájmu získání masového zázemí snaží své stoupence utvrdit v tom, že lze přežít smrt tak, aby osobnost byla zachována. Východníma očima je taková snaha považována za dětinskou, navíc zcela zbytečnou, neboť vše osobní je iluze. Obdobně je marná snaha o uchování spánkem vysněného obrazu pro děj dalšího snění či procitnutí. Nemá cenu lpět na osobnosti (tím není míněno vědomí já), vždyť není to tak, že by osobnost měla zaniknout, neboť ona nikdy nebyla a není ani nyní!

Západní náboženské směry se ve svém vývoji musely vypořádávat se snahou o relativizaci významu vnějšího světa, a tedy i dogmat, jimiž jsou tyto směry spoutány. Zdaleka není nepochopitelné, že úspěšnost těchto snah v jednotlivých teologiích Západu byla nepřímo úměrná právě míře výskytu dogmat.

Zatímco životní data prvních řeckých filozofů z šestého století před naším letopočtem známe jen v přibližných hodnotách, o údajné potopě světa, k níž podle biblických textů mělo dojít na konci dvacátého třetího století před naším letopočtem (tedy ještě sedmnáct set let před prvními řeckými filozofy), „známe“ podle starozákonní knihy *Genesis* data jejího příchodu ve vztahu k životu zachránce lidstva, Noema, neuvěřitelně přesně (Gn 7:11): „Léta šestistého věku Noé, druhého měsí-

ce, sedmnáctého dne téhož měsíce, v ten den protrženy jsou všechny studnice propasti veliké a průduchové nebeští otevřeny jsou.“

Navíc podle údajů z rodokmenů zapsaných v Bibli můžeme nejen vyjmenovat v postupném sledu všechny osoby v linii pokolení od prvního stvořeného člověka až po Ježíše, ale dokonce z nich lze „vypočítat“ vznik člověka i světa ve třicátém osmém století před naším letopočtem. Třebaže nalezené fosilie člověka přímo vyvrací biblické „důkazy“ o stáří člověka (natož světa), ponechme zatím stranou údiv stoupenců antropologie, archeologie či kosmogonie (názor subjektivních idealistů tímto není jakkoli dotčen) a pouze konstatujme, že přijetí uvedených biblických „faktů“ za vlastní sahá až na samotný vrchol důvěřivosti.

Judaismus i křesťanství přitom trvají na doslovné pravdivosti biblických textů (jimi se rozumí souhrn starozákonních a novozákonních knih; judaismus novozákonné texty neuznává a starozákonné texty označuje jako *tanach*). Odůvodnění tohoto stanoviska je zcela zřejmé – s přiznáním jejich (byť jen dílčí) nepravdivosti by mohlo dojít k ohrožení celého náboženského systému. Není proto divu, že společenství přizpůsobivých jedinců se musí na pravidelných setkáních utvrzovat, že neuvěřilo bludu. Pod záštitou „tajemství víry“ jsou tito stoupenci svými duchovními vůdci nabádáni, aby se nepouštěli do debat o záhadě, jak lze uvěřit v pravdivost biblických textů jako celku, jestliže jsou na první pohled pochybné jejich jednotlivé části.

Nejen této slabiny judaismu a křesťanství využil Mohamed, který se na počátku sedmého století snažil povznést náboženství nad pouhou směsicí historických dat a nesmyslných dog-

mat. Neusiloval přitom o obrácení židů či křesťanů na své náboženství (islám), neboť věřil, že všechna tato (původně) monoteistická náboženství jsou jednotná. Navíc, jak uvádí sám v Koránu (2:256), v náboženství nesmí být donucení, a proto zprvu odmítal šíření náboženství silou.

Mohamed se řadil k hanífům, tedy k přívržencům původního Abrahamova monoteismu, avšak odlišného od judaismu a pozdějšího křesťanství. O tom svědčí sůry Koránu (2:135) „Říkají: Budte židy nebo křesťany a tehdy budete správnou cestou vedeni! Odpověz: Nikoliv! Následujte náboženství Abrahama, jenž hanífem byl a mezi modloslužebníky nepatřil!“ Korán v této souvislosti uvádí i údajný výrok samotného Abrahama (6:78-79): „Lide můj, nejsem zodpovědný za to, co k Bohu přidružujete, nýbrž obracím se – jako haníf – k tomu, jenž nebesa i zemi stvořil, a nebudu patřit k těm, kdož k Bohu přidružují.“

Mohamed prezentoval hanífismus jako transcendentní pojetí boha bez primitivních a zápecnických (dogmatických) prvků, což dokládají sůry Koránu (10:104-106): „Lidé, jste-li na pochybách stran náboženství mého, tedy vězte, že já neuctívám ty, které vy uctíváte místo Boha, nýbrž uctívám Boha, jenž k Sobě vás povolá; a bylo mi poručeno, abych byl jedním z věřících, a bylo mi řečeno: Obrát svou tvář k náboženství pravému jako haníf a nebuď modloslužebníkem a nevzývej místo Boha to, co ani užitek, ani škodu způsobit nemůže!“

Hledání hlubšího pojetí boha (arabsky *al-Láh*), než byla tehdejší představa Alláha, naráželo na odpor prostého, nevzdělaného lidu, což Mohameda vedlo často ke kompromisům. Jeden čas v súrách připustil „nižší božstva“, pak mu ale došly důsledky takových ústupků, a proto svá slova zavrhl

s tím, že mu je podstrčil satan, aby jej svedl z pravé cesty. Mohamed prostému lidu ponechal alespoň džiny, anděly a satany (zatímco džin má svůj původ ve starém arabském náboženství, učení o andělech a satanech pochází z judaismu a křesťanství). Andělům však odejmul přímluvnou moc u boha, což bylo důležité, neboť hrozilo nebezpečí, že se k nim budou věřící obracet s modlitbami namísto k bohu – tak se stalo zejména v římskokatolickém křesťanství, kde přímluvy k andělům a všem (rovněž uměle vytvořeným) svatým neberou konce.

Korán nedostatečně určoval některá pravidla víry, a proto vznikly tradice předávané ústně – hadísy, tj. soubor výroků a činů Mohameda, jež jsou pro většinu muslimů vedle Koránu druhým zdrojem víry. Těchto hadísů byla celá řada, mnohé si dokonce protiřečily. Z tohoto důvodu byly kanonizovány jen některé z nich, jež ve svém souhrnu tvoří sunnu – tu neuznávají šiité, ale ti jsou oproti sunnitům v menšině. Sunna stanovuje spolu s Koránem základ islámského práva – šariú. V této knize není prostor pro rozbor mnohdy až zvrácených zásad konání, jež muslimové odvozují ze sunny a Koránu, místo zde má prioritně hledání odpovědí na ontologické otázky – v tomto směru islám výrazně převyšuje judaismus i křesťanství.

Sunnité i šiité mají jedno společné – neuznávají možnost vtělení boha do lidské osoby; odtud rozšířená islámská představa: Ježíš by ve sporu mezi muslimy a křesťany svědčil proti křesťanům, neboť ti jeho učení překroutili a jeho samotného začali uctívat ne jako proroka, nýbrž jako jednu z podob boha. Mohamed si byl vědom, že člověk má tendence upadat do polyteismu, jak se stalo i v křesťanství. To ale podle něj odporuje přirozenosti, jak sám uvádí v Koránu (30:30): „Ob-

rať svou tvář k náboženství pravému jako haníř podle sklonu přirozeného lidem, v němž Bůh lidi stvořil.“

Islám se stejně jako křesťanství svým šířením prolínal s řeckou filozofií. Zatímco křesťané (byť zpočátku pocítovali příbuzenství s novoplatonismem) se od filozofické tradice odklonili s přesvědčením, že rozum a logika nemohou přispět k hledání a poznání boha, neboť vše je již předem dáno kanonizovanými texty, v případě islámu se ve středověku objevil nový typ muslima, jenž byl oddán ideálu označovanému jako falsafa (islám, věda a filozofie).

Na falsafu navazovalo učení súfismu (odtud název jejich stoupenců, faljasúfů), jež je velice blízké indickému myšlení – jedná se o učení o jednotě bytí. Súfismem jsou odmítány všechny prorocké teologie, odhalování pravdy má být činěno cestou vnitřní zkušenosti, nikoli odříkáváním knižních děl. Súfismus je tak v ostrém kontrastu vůči prorockým náboženstvím, pro něž je svět boží a svět tvorstva trvale oddělen a poznání boha je dáno pouze zakladatelským zjevením či prorocstvím.

Faljasúfové nikterak nezamýšleli zrušit náboženství, chtěli ho však očistit od toho, co pokládali za primitivní a zápecnické prvky (chtěli uskutečnit to, co Mohamed nakonec nedokázal). Vůbec nepochybovali o existenci boha, ale cítili, že je důležité dokázat ji logicky, aby tak ukázali, že bůh (al-Láh) je slučitelný s jejich racionalistickým ideálem. Faljasúfové se chtěli dostat nad dějiny, jež považovali za pouhou iluzi, aby zahlédli neproměnný ideální svět božství. Boha nevnímali jako tajemství, věřili naopak, že je rozum sám. Svět shledávali jako zjevení (epifanii), přes které je nutno soustředěnou myslí dohlédnout až k samotné podstatě bytí.

Cílem faljasúfů bylo nalézt jádro pravdy ležící v srdci různých historických náboženství, jež se od počátku dějin snaží definovat skutečnost téhož boha (absolutna). Vždyť pravda o bohu je jen jedna a úkolem filozofa je vyhledávat ji bez ohledu na mínění davu, bez ohledu na to, jakými teologickými názory je momentálně manipulována.

Muslimští fundamentalisté shledávají v súfismu trvalou hrozbu vnitřního oslabování a rozkladu islámu. Sunnitská ortodoxie odmítá možnost pochopení nad rámec toho, co bylo zjeveno v Koránu a zaznamenáno v sunně (obdobný postoj má křesťanství ve vztahu k Bibli). Dochází tak ke střetu náboženství prorockého s náboženstvím racionalistickým či mystickým.

Snahy o racionalistické nebo mystické náboženství provází všechny hlavní západní teologie – nejedná se jen o súfismus v islámu, ale například i o kabal v judaismu či pravoslaví v katolicismu. Rozdíl mezi těmito formami duchovních učeních a ortodoxním pojetím je až tak značný, že jejich spojování do jedné kategorie je zavádějící.

Súfismus inspiroval podobné hnutí i mezi židy. Někteří židovští rabíni začali považovat za hříšné odpírat si potěšení stvořená bohem, racionální poznání nevyjímaje. Tyto názory nesdílel křížácký antisemitismus, který židovským obcím v Evropě ztrpčoval život nesnesitelným způsobem. V islámské říši byly podmínky pro duchovní rozvoj zcela jiné, a proto zde židé mohli začít psát arabsky svou vlastní filozofii a zavádět tak do judaismu metafyzický prvek.

Na rozdíl od vědecky orientovaných faljasúfů se židovští filozofové nezabývali širokým spektrem poznání (vědy), ale soustředili se výhradně na náboženské otázky. Trápilo je antro-

pomorfnní zobrazení boha v tanachu, a proto si kladli otázku možnosti filozofických odpovědí na problematiku náboženských dogmat. Shodně jako faljasúfové věřili, že rozum může vlastními schopnostmi dospět k poznání existence boha.

Vedle židovských filozofů působila skupina židů, kteří se nesnažili vysvětlit boha racionálně, nýbrž usilovali o jeho mystický, symbolický výklad. Pěstovali ezoterickou disciplínu předávanou z učitele na žáka, kterou nazývali *kabala* (zděděná tradice). Mystika v podání kabaly se vyznačuje tím, že se namísto metafyzických otázek zabývá imaginací (fantazií).

Kabalisté odmítají osobní podstatu boha, čímž se odklonili od navýsost osobního boha Tóry (Tórou se rozumí část tana-chu, respektive pět knih Mojžíšových, z pohledu křesťanství se jedná o nejstarší část starozákonních textů). Tvrzení Tóry (neboli zákona), že člověk byl stvořen k obrazu božímu, nevykládají kabalisté naivním antropomorfním způsobem, že fyzický obraz člověka odpovídá fyzickému obrazu boha, ale imaginativním zobrazením prostřednictvím *sefir* (sfér), jimiž mystik stoupá k bohu cestou ve své vlastní mysli. Svět sefir však není alternativní skutečností (příčky žebříku mezi nebem a zemí), nýbrž představuje stupně lidského vědomí. Jakmile mystik porozumí svému vlastnímu nejhlubšímu já, uvědomí si sám v sobě přítomnost boha a může začít stoupat do vyšších, méně osobních sfér a přitom překračovat meze osobnosti a egoismu.

Aby člověk boha našel, je třeba rozvázat uzly, které svazují duši (obrat užívaný i v tibetském buddhismu), a osvobodit se ze žaláře přirozených sfér (psychoanalytická snaha o rozkrytí komplexů méněcennosti či nadřazenosti narušujících duševní zdraví), aby byl umožněn přístup k hranici sféry božské – v zá-

žitku osobního vysvobození se bůh dotkne kabalisty. Tento postup odpovídá buddhistické stezce vystoupení z bludného kruhu nevědomosti a vášně, respektive snaze o minimalizaci entropie (míry dezorganizace) poznávání a prožívání v podání relativistické filozofie.

Ortodoxní židovské přesvědčení o přísném, žárlivém a mstivém bohu (označován jako Jahve či Elohim, později Hospodin) přímo vyplývá z tanachu. Zatímco se židovští filozofové a kabalisté snažili eliminovat takové texty tanachu intelektuálním způsobem, jinou cestu zvolil v prvním století Ježíš Nazaretský. Ten se snažil reformovat judaismus „naplněním zákona“ – chtěl pozvednout lid k tomu, aby měl víru v srdci, nikoli v rituálech či břemenech odvozovaných ze zákona. Zatímco židé považovali Ježíše za falešného proroka, pro křesťany se stal nejprve mesiášem a později dokonce samotným bohem, respektive jednou z jeho osob.

Ve své době byl Ježíš vůdcem křesťanské sekty, jež se oddělila z judaismu. Zprvu byli její stoupenci pronásledováni jako zrádci víry svých otců, avšak zrovnoprávněním křesťanství s jinými náboženstvími, ke kterému došlo tři sta let po smrti Ježíše, byli někteří z nich nadšeni natolik, že vzápětí (dvanáct let poté) na církevním koncilu prosadili, aby osoba Ježíše byla vyzdvížena na úroveň samotného boha (získala božskou podstatu).

O vlastní existenci Ježíše nemáme žádné objektivní důkazy. Pokud nejsou novozákonní texty pouhou smyšlenkou, pak dokládají, že Ježíš žil v dětství obyčejným životem se svými sourozenci, matkou a otčímem. Zajímal se o judaismus, v němž byl vychováván, a již v dětství překvapoval znalostmi tanachu.

Hlavním obsahem evangelií, stěžejních součástí novozákonních textů, je Ježíšova předpověď bezprostředního příchodu království božího, jež však není z tohoto světa. V této souvislosti je nutno podotknout, že království boží židé vždy spojovali s pozemským bytím, nikoli s hypotetickým sídlem kdesi na nebesích. Všichni očekávali příchod tohoto království ještě během svého života. Ostatně i sám Ježíš je v tom podporoval a zároveň se mýlil ve svém proroctví (Mk 9:1): „Amen, pravím vám, žeť jsou někteří ze stojících tuto, kteříž neokusí smrti, až i uzří království Boží přicházející v moci.“ (V pozdějším znění: „Amen, říkám vám, že někteří z těch, kdo tu stojí, nezemrou, dokud nespatří, jak Boží království přišlo v moci.“)

Židé se s křesťany prou o to, zda byl Ježíš mesiášem (o božství Ježíše nemůže být z pohledu židů ani řeč). Jinými slovy se dá říct, že vedou spor o to, zda byl Ježíš křesťem (řecké *christos* značí pomazaný, hebrejsky *mašiach*, odtud tedy mesiáš). Osoba pomazaného (mesiáše, resp. krista) je totiž často zmiňována v tanachu a značí cosi jako prostředníka mezi člověkem a bohem. Mesiáš měl podle řady proroctví obnovit a pozdvihnout království bohem vyvoleného lidu – izraelského národa.

Jelikož tanach často označuje vyvolené jedince (vůdce) za boží syny, lze ve smyslu židovské tradice dát rovnítko mezi pojmem mesiáš a boží syn. Měl-li být Ježíš mesiášem, pak byli jeho stoupenci zklamáni, že prorokované nenaplnil. Izraelité i po jeho smrti nadále trpěli pod římskou nadvládou, navíc ukřižování mesiáše nemělo jakoukoli oporu v tanachu a ve své době znamenalo potupnou smrt.

Za první článek proroctví o mesiáši v podobě Ježíše považuje katolická církev slova proroka Nátana ze starozákonní

Druhé knihy Samuelovy (2 Sam 7:12-14) určená židovskému králi Davidovi: „Jahve ti oznamuje: Když se vyplní dnové tvoji a usneš s otci svými, vzbudím símě tvé po tobě, kteréž vyjde z života tvého, a utvrdím království jeho. Já budu jemu otcem a on mi bude synem. Kterýž když zhřeší, trestati ho budu metlou lidskou a ranami synů lidských.“ Má-li toto být důkazem předzvěsti příchodu kohosi, kdo nakonec bude prohlášen za samotného boha, respektive za jednu z trojice jeho osob či podob, o tom nechť si učiní úsudek každý sám.

Navíc je tento biblický příběh převyprávěn v knize *Paralipomenon* (Knihy kronik) v jiném smyslu, než jak jej prezentuje katolická církev (1 Pa 17:3-13): „Potom té noci stalo se slovo Boží k Nátanovi, řkoucí: Jdi a rci Davidovi služebníku mému: Toto dí Hospodin: Ne ty stavěti mi budeš dům k bydlení. Když se vyplní dnové tvoji, abys šel za otci svými, vzbudím símě tvé po tobě, kteréž bude ze synů tvých. Onť mi ustaví dům, a já budu jemu otcem a on mi bude synem.“

Křesťanským církvím, jež v tomto proroctví shledávají kódovaný odkaz na Ježíše, vůbec nevadí, že první dům (chrám) bohu ve skutečnosti vystavěl Davidův syn Šalomoun. Pro naplnění svého cíle vykládají slova o výstavbě chrámu nikoli ve smyslu stavby z kamenných kvádrů, nýbrž pouze jako duchovní obraz, a to s odkazem na Ježíšova slova (J 2:19-21): „Zrušte chrám tento, a ve třech dnech zase vzdělám jej. I řekli Židé: Čtyřicet a šest let dělán jest chrám tento, a ty ve třech dnech vzděláš jej? Ale on mluvil o chrámu těla svého.“

Nelze se divit židům, kteří takový výklad tanachu považují za manipulaci vedenou křesťany za účelem ukojení potřeby dosáhnout předem stanoveného závěru. Ostatně i sám autor

Paralipomeny by se uvedenému podívoval, zvláště když zmínil (1 Pa 28:6) slova krále Davida, jež vyvrací možnost jakéhokoli jiného výkladu: „Bůh mi řekl: Šalomoun, syn tvůj, ten mi vzdělá dům můj a síně mé; neboť jsem jej zvolil sobě za syna, a já budu jemu za otce.“

I bez ohledu na uvedený rozpor je v podstatě jedno, kdo měl být oním synem božím (mesiášem), vždyť syny božími se to ve starozákonních textech jen hemží – podle *Knihy žalmů* (Ž 89:28) jím byl i sám David, podle knihy *Exodus* (Ex 4:22) byl dokonce za prvorozeného syna božího označován celý izraelský národ. Synovství zde není evidentně myšleno ve smyslu nějakého „spolubozství“ či fyzického zplození „bohočlověka“, a proto je s podivem, že z uvedených a dalších obdobných textů dovozuje katolická církev božství Ježíše.

Studiem Bible lze odhalit, že její obsah je překrucován tak, aby došlo k naplnění předem určeného cíle – slovy biskupa Eusebia, jež byla pronesena tři sta let po smrti Ježíše na katolickém koncilu, během něhož byla stanovena (odhlasována) víra v Ježíše jako boha: „Každý prorok, každý starý spisovatel, každý státní převrat, každý zákon, každá slavnost staré smlouvy ukazuje jen na Krista, ohlašuje jen jeho, představuje jen jeho.“

Křesťanství samo sebe považuje za nástupce judaismu a novozákonní texty za naplnění textů starozákonních. Judaismus však označuje křesťanství za pohanské náboženství, které odporuje tanachu, neboť v jeho smyslu Ježíš nemohl být mesiášem, natož bohem. Židé zcela odmítají, že by v tanachu vyřčená proroctví jakkoli směřovala k Ježíšovi. Za zcela nesmyslné přitom považují tvrzení o možnosti vtělení boha do osoby mesiáše. Judaismus kromě toho neuznává celou řadu

dalších učení příznačných pro různé křesťanské církve (např. učení o dědičném hříchu).

Pavel z Tarsu, hlavní šířitel Ježíšových myšlenek, sice nazýval Ježíše „Synem Božím“, ale užíval tento titul v tradičním židovském smyslu. Pavel nikdy netvrdil, že Ježíš je bůh. Evangelisté Matouš (Mt), Marek (Mk) a Lukáš (Lk) užívali titul „Syn Boží“ rovněž v tomto smyslu, avšak vyjadřovali se i tak, že Ježíš je Danielův (židovský prorok) „Syn člověka“. Čtvrtý z evangelistů – Jan (J), představitel jiné křesťanské tradice, pokládal Ježíše za vtělení „Slova Božího“ existujícího již před stvořením světa.

Autoři křesťanských textů spojovali do nové syntézy myšlenky, které spolu původně nijak nesouvisely – o božím synu, synu člověka, mesiáši a nebeském království. Nezdůvodňovali je logicky, ale prostě kladli jejich obrazy vedle sebe, až se ve čtenáři navzájem promísily. V tom tkví podstata účelové manipulace při užívání starozákonních textů, a to nejen při vzniku textů novozákonních, ale zejména při tvorbě církevních dodatků (resp. dogmat) v rámci katolických koncilů. Tato manipulace byla prováděna se záměrem dosáhnout předem stanoveného cíle – vyzdvihnout osobu Ježíše do nadlidských výšin.

Významnou úlohu přitom sehrála záhadná postava služebníka obsažená ve starozákonní knize *Izajáš*. Tento služebník je katolickou církví interpretován jako osoba, která svým utrpením vykoupila svět od hříchů a věčné smrti. Takový předobraz Ježíšova údělu má však trhlinu v tom, že onen služebník vůbec nebyl mesiášskou postavou či božím synem. Izajáš jej takto neoznačuje, a to ani tehdy, když konstatuje (Iz 42:1): „Hle, můj služebník, jehož podpořím, můj vyvolený, jehož

jsem si oblíbil! Na něj svého Ducha položím, aby šel národům právo vyhlásit.“

V souvislosti s vykoupením Izajáš zmiňuje výlučně boha, jenž na rozdíl od služebníka vykoupil, koho mohl – například Abraháma (Iz 29:22), Jákoba (Iz 48:20) či Jeruzalém (Iz 52:9). Vykoupil dokonce i samotného služebníka (Iz 42:19): „Kdo je tak slepý jako můj služebník, hluchý jako posel, jehož jsem pověřil? Kdo je slepý jako ten, jehož jsem vykoupil – slepý jako Hospodinův služebník?“

Izajáš tedy nemluví o mesiáši či božím synu, když konstatuje, že jsme byli uzdraveni za své viny ranami, které služebník obdržel (Iz 53:4-6): „Bolesti, jež nesl, byly naše, naše utrpení vzal na sebe! My jsme se ale domnívali, že je od Boha trestán, bit a pokořen. On však byl proboden naším proviněním, našimi vinami trýzněn byl; pro naše blaho snášel potrestání – byli jsme uzdraveni jeho ranami! My všichni jsme jako ovce zabloudili, každý se na svou cestu obrátil, Hospodin ale uvalil na něj provinění nás všech.“

Autoři novozákonních textů jakoukoli zmínku v tanachu o mesiáši (v řečtině *christu*) – ať už jím byl král, prorok či kněz – okamžitě interpretovali jako kódovaný odkaz k Ježíši. V křesťanské fantazii tak tři různé židovské postavy – služebník, mesiáš a Ježíš – neoddělitelně splynuly v jedinou. Tímto došlo ke vzniku „prorokovaného“ trpícího mesiáše – vykupitele, jenž zemřel za naše hříchy, aby nás vykoupil od hříchů a věčné smrti. Vznikl tak Ježíšův vykupitelský mýtus. V této souvislosti je však nutno opět zdůraznit, že novozákonními texty je řešena pouze otázka mesiášství Ježíše, nikoli jeho božství! Ježíšovo božství je obsahem církevních dodatků přijatých až stovky let po jeho smrti.

Bible je dostatečně dlouhá na to, aby se v ní ztrácely původní významy později vyzdvihovaných slov o bohu (tituly boha), které měly ve své době zcela odlišné (většinou velmi prosté) odůvodnění. Vzhledem k obsáhlosti biblických textů lze při dostatečné zaujatosti dokázat jejich prostřednictvím v podstatě cokoli – určité teze a zároveň i antiteze. Kupříkladu násilí, kterého je v Bibli možná více než v Koránu, se dá obhajovat právě s odkazem na biblické texty, aby byly ospravedlněny historicky prokazatelné krutosti údajně mírumilovného křesťanského náboženství.

Znění biblických veršů se navíc v jednotlivých vydáních Bible často různí, a proto ztrácí na významu poukazovat na rozpor jejich zde zmiňovaných citací vůči aktuálnímu oficiálnímu znění, pokud ovšem takové znění existuje či vůbec může existovat.

S ohledem na uvedené je třeba brát Bibli pouze jako dokument o historických událostech, nikoli o bohu jako takovém. Ve vztahu k bohu podléhá Bible v současné době zcela zasloužené kritice. Příkladem mohou být slova již zmiňovaného římskokatolického kněze Tomáše Halíka: „Pokud hledáte odpověď na otázku, zda je Bůh, tak ji nehledejte v Bibli, neboť ta kniha o tom vůbec není!“ Polský římskokatolický kněz Zbigniew Czendlik k tomu přidává: „Studium Bible je nuda, její rozbor a všelijaké pitvání považuji za naprostou ztrátu času.“

Odklon od problematického obsahu Bible však není jen věcí současnosti; docházelo k němu i v minulosti, a to v obdobích, kdy byla ctěna racionalita, nikoli dogmatismus. Příkladem může být francouzský filozof sedmnáctého století René Descartes: „Zjevené Písmo není nijak potřebné, protože o Bohu nám poskytne rozsáhlé vědomosti rozum.“

Obdobného názoru byl i holandský filozof sedmnáctého století Baruch Spinoza. Ten nepopíral boží existenci, avšak definoval boha způsobem natolik nepřijatelným pro většinu svých současníků, že pro ně jeho víra představovala formu bezbožnosti. Spinoza si bral jako východisko svobodu svědomí a postupně odhaloval, jak lidé přijímají řadu chybných pojetí náboženství, která vedou k pověře a hrozí návratem do duchovního otroctví: „Dogmatické formule proměňují náboženství v nátlakový systém. Tyto zvrácenosti vznikají z mylného pojetí náboženství. Správné pochopení Bible musí ponechat rozumu naprostou volnost.“

V této souvislosti Spinoza relativizoval význam biblických textů, a to ať už s ohledem na problematiku jejich autorství či přizpůsobování potřebám tehdejšího izraelského národa. Bible vůbec není psána tak, aby podala rozumové vědění o bohu, ale aby mu zjednala autoritu. Dokonce i zdánlivě rozumová biblická tvrzení o božích vlastnostech nejsou uvedena v zájmu rozumového poznání boha, nýbrž s tím cílem, aby k uznání nadřazenosti boha byl přiveden každý.

Spinoza dospěl k poznání, že pokud je Bible interpretována doslovně, je plná chyb, protikladů a očividných nepřesností. Jazyk Bible je navíc záměrně metaforický či alegorický, neboť text Bible byl psán pro všechny lidi, takže jeho obsah musel být v rámci možností přizpůsoben chápání mas. Jeho cílem bylo zapůsobit na lidi, a to prostřednictvím církve (v zájmu udržení její moci) především na lidi nevzdělané, a přimět je k pokoře.

Účelem tedy nebylo prokázat pravdu, nýbrž upoutat pozornost a udržet v chodu představivost. Masy jsou přesvědčeny, že existence a moc boha jsou nejlépe dokazovány vý-

jimečnými událostmi. Odtud tedy pochází ty hojné zázraky a opakovaná zjevení boha v biblických textech. Byla to nezbytná adaptace na průměrné či podprůměrné myšlení. Pokud je Bible vykládána podle tohoto principu, lze její obsah akceptovat, v opačném případě nikoli.

Spinoza kritizoval rabíny (a potažmo i křesťanské teology) za tvrzení, že rozum a filozofie mají sloužit Bibli a že rozumovou pravdu je třeba odsunout, pokud se zdá, že odporuje biblickému výroku. Opak je však nutností – musí to být rozum opírající se o své vlastní poznávací schopnosti, který rozhoduje o netělesnosti boží, a to navzdory pasážím Bible, jež tvrdí, že bůh má ruce a nohy. Bylo by zcela ztřeštěné, uváděl Spinoza, přisvědčit něčemu, co se přičí nutnosti rozumu. Rozum je největší z božích darů; je dán člověku proto, aby hledal a našel boha. Je tedy nemyslitelné, aby byl tento boží dar považován za vadný jen kvůli tomu, že mu odporuje nějaká mrtvá litera.

Spinoza neuznával božský statut Ježíše. Pokud bude odstraněno toto neodůvodnitelné dogma, lze pohlížet na židovskou a křesťanskou víru jako na jedno a totéž. Nastoupení intelektuální lásky k bohu umožňuje podle Spinozy postava Ježíše očištěná od nánosů dogmat, v opačném případě však vede k třenicím a sporům: „Často mě napadlo, že lidé, kteří se honosí tím, že vyznávají křesťanství a jeho zásady – lásku, mír, smířlivost a dobročinnost vůči všem – by se měli stejně živě hlásit k nenávisti a měli by ji intenzivně projevovat, protože právě ona je výraznějším rysem jejich víry než ctnosti, které křesťanství hlásá.“

Ježíš Nazaretský nekritizoval možnosti lidského rozumu a víry, sám díky nim cítil svou nadřazenost, být nicotnou vůči

bohu. Proto sebe považoval za vinný kmen, své bližní za ratolesti a boha za kvalitativně zcela odlišného, totiž za vinaře. Uznával tedy nadřazenost boha, jak ostatně dokládá i evangelický text (J 14:28): „Otec větší jest nežli já.“ Přesto však nepochyboval o jednotě (J 10:30-38): „Já a Otec jedno jsme. Otec ve mně jest a já v něm.“

Zcela jistě tímto evangelické texty nenaznačují možnost existence vícesobního boha, je zde ale patrná paralela Ježíšových slov s jednotou východního átmanu a brahma: „V onen den poznáte, že já jsem v Otci mém a vy ve mně jako já ve vás.“ Je proto zarážející, že součástí pozdější křesťanské věrouky se stala víra v „trojosobního“ boha, byť pojem Trojice se nikde v novozákonních textech nevyskytuje. Dogma o boží Trojici právem židé, muslimové a někteří křesťané (unitární monoteisté) považují za projev bohapustého polyteismu.

Nový zákon nejenže neztotožňuje Ježíše s bohem, ale dokonce v něm ani nelze rozeznat nějaký náznak konceptu boha složeného z více rovnocenných partnerů; ten je obsahem závěrů pozdějších církevních koncilů. Od doby jejich konání obviňují trinitáři ty, kteří v Trojici nevěří, že nejsou skutečnými křesťany. Trojice je pravdou, protože církev to tvrdí, byť Bible tak nepraví! Jestliže však Ježíš nebyl trinitářem, proč jimi mají být jeho následovníci?

Právě trinitáři jsou těmi, kdo přehlíží masivní svědectví pro unitární monoteismus – víru v jediného boha jako zdroje veškerého bytí. Nikoli unitáři, nýbrž trinitáři se mají zpovídat z pohanského zkreslení Bible, jež se začalo do církve vkrádat až dlouho po smrti Ježíše a jeho společníků (apoštolů). Význam titulu „Boží Syn“, který novozákonní texty pouze přejaly ve své plynulé návaznosti na judaismus, přímo vyplývá ze

starozákonních textů. Božími syny jsou v nich označováni zejména monoteističtí duchovní vůdci izraelského národa, kteří byli provázeni božím slovem. Nejednalo se tedy o syny jedné podstaty s bohem.

Při užívání biblických výrazů je třeba znát jejich biblické významy. Znalost základních starozákonních pojmů je nezbytná pro pochopení novozákonních textů – zkreslení významu titulu „Boží Syn” má totiž katastrofální dopad na chápání křesťanské víry.

Víra v neomylnost biblických textů v podání křesťanských církví si protiřečí s ignorováním těch částí textů, jež hovoří o samotné podstatě víry, jak ji stanovil sám Ježíš (Mk 12:29): „Slyš, Izraeli, Pán Bůh náš Pán jeden jest.“ Církev tak na základě jí stanovené trojjedinosti boha učí svým vlastním doktrínám; jistě by za to byla trnem v oku samotnému zakladateli křesťanství, jenž uváděl příznačné (Mt 15:9): „Nadarmo mne ctí, učíce učení přikázání lidských.“

Není to tak dávno, kdy představitelé katolické církve od člověka vyžadovali, aby přijal za biblický fakt, že Země je středem vesmíru a že je placatá. Odlišný názor učinil z člověka pronásledovaného kacíře, a to navzdory tehdejšímu revolučnímu objevům v oblasti astronomie či astrofyziky. Okolnosti provázející doktrínu o Trojici jsou nápadnou obdobou uvedeného, jen moc církve je nyní jiná.

Přestože Korán hovoří o tom, že v náboženství nesmí být donucování, je stejně jako hlavní proud křesťanství netolerantní k posmrtnému údělu nevěřících, za něž jsou považováni i ti, kteří vyznávají jinou víru. Nicméně v otázce jedinečnosti boha a v kritice triteismu má Korán jasno (112:1-4, 5:72-73, 37:151-159): „On Bůh je jedinečný, Bůh sám o sobě věčný.

Neplodil a nebyl zplozen a není nikoho, kdo je mu roven. Což není to jen výmysl jejich, když hovoří: Bůh zplodil. Jsou to lháři, když říkají: Mesiáš, syn Mariin, je Bůh! A jsou věru nevěřící ti, kdo prohlašují: Bůh je třetí z trojice – zatímco není Boha kromě boha jediného. Oč je slavnější Bůh než to, co lži-
vě Mu připisují. Co je s vámi, že máte takové názory? Což se nevzpamatujete?“

Bezpochyby se jedná o reakci Mohameda na dogma křesťanských církví o trojosobním bohu a spolurovnosti (soudstatnosti) boha a Ježíše Nazaretského. Toto dogma má svůj počátek v nicejském vyznání víry ze čtvrtého století, které bylo zformulováno podle předlohy Eusebia z Kaisareie: „Věříme v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, zplozeného, ne stvořeného, z podstaty Otce, jedné podstaty s Otcem.“

Důvody pro víceosobního boha se zakládají na pochybném zpracování biblických dokumentů, jež se spoléhají na spekulativní vývody jen z několika vybraných veršů při současném ignorování masivního svědectví pro unitární monoteismus. Představa „jednoosobního“ boha přitom byla základním kamenem apoštolské křesťanské církve prvních staletí našeho letopočtu.

Neexistuje pasáž Bible, která by tvrdila, že bůh jsou tři bohové. Žádný verš neprohlašuje, že jeden bůh jsou tři osoby, tři duchové či cokoli jiného, ani není verš, na němž by se dalo ukázat, že obsahuje význam „bůh ve třech osobách“. Tato skutečnost mrzela římskokatolickou církev natolik, že se dala i do padělání novozákonních textů (viz dále).

Jak se může od člověka očekávat, aby souhlasil s něčím, co se nedá vysvětlit a co se nedá pochopit? Je rozumné žá-

dat křesťanskou veřejnost, aby dogma Trojice přijala „vírou“? Hlavní proud křesťanství adoptoval doktrínu, kterou by samotný zakladatel křesťanství neznal; sám by se tak ocitl pod dohledem Světové rady církví v roli kultisty. Zatímco se církev snaží prosadit myšlenku, že Ježíš byl „synem boha“ (nikoli boží syn ve smyslu judaismu), v evangelických textech Ježíš sám sebe označuje za „syna člověka“.

Je zajímavé, jaká míra pobouření provází každou pochybnost o Trojici. To ukazuje na nedostatek vlastní důvěry pro stanovené dogma. Všichni, kdo mají proti Trojici námitky, jsou všeobecně označováni za nevěřící, což k odstranění pochybností o Trojici rozhodně nevede. Nelze uvěřit v davem uznávanou či tolerovanou „pravdu“ jen kvůli dlouhověkosti jejího tvrzení nebo pro četnost přitakávajícího davu. Neustálým opakováním tvrzené „pravdy“ skutečná pravda nikdy nevznikne.

„Slyš, Izraeli, Hospodin Bůh náš, Hospodin jeden jest.“ Toto stěžejní konstatování starozákonní knihy Deuteronomium (Dt 6:4) se stalo i krédem Ježíše, jak sám hlásal podle evangelia (Mk 12:29). Není přitom pravda, že hebrejské slovo *echad* v uvedeném verši naznačuje „složenou jednotu“ (náznak Trojice), jak bývá tvrzeno, neboť v hebrejštině vyjadřuje pouze číslovku „jeden“. Argumentace složenou jednotou je založena na prosazování názoru bez logického důkazu. Pojem *echad* se v hebrejské Bibli vyskytuje velice často, ale v žádném z případů neobsahuje ani náznak plurality.

Učení zakladatele křesťanství bylo sice novátorské, ale až do jádra židovské. Nepředstavovalo novou teologii vyžadující výklady základních pojmů, jako je bůh či boží syn. Skutečnost, že Ježíš nezapíral, že je „Synem Božím“, nelze vzhledem

k již uvedenému považovat za prohlášení za boha. Doktríny o Ježíšově božství a o osobě ducha svatého jsou židy právem považovány za naprostý protiklad jejich monoteismu. Samotný Ježíš však vzdával úctu bohu (J 14:28): „Otec větší jest nežli já.“ Zároveň přiznával svou nevševědoucnost (Mk 13:32): „Ale o tom dni a hodině žádný neví, ani andělé, kteříž jsou v nebesích, ani Syn, jedině Otec.“

Ježíšovo učení navádělo k nerespektování zásad konání stanovených tanachem. Směřovalo totiž k hledání víry uvnitř srdce, nikoli ve vnějších skutcích, respektive v plnění povinností, které na židy uvaloval tanach (zákon). To vedlo ke střetům Ježíše s tehdy mocnými vykladači zákona. Ti si však s jeho učením nevěděli rady, a proto se zaměřili spíše na nejasnosti kolem jeho osoby, což bylo téma, jež zajímalo i lid.

Ježíš se pro vysvětlení svého postavení odvolával na žalm Asafův (Ž 82:1-6): „Ve shromáždění mocných stanul Bůh a uprostřed bohů soud vynesl: Ano, řekl jsem: Vy jste bohové, všichni jste Nejvyššího synové.“ Odkaz na tyto verše použil Ježíš v situaci, kdy mu hrozilo ukamenování davem lidí (J 10:34-36): Odpověděl jim Ježíš: „Však psáno jest v zákoně vašem: Já jsem řekl: Bohové jste. Poněvadž ty nazval bohy, k nimž řeč Boží stala se, a nemůže zrušeno býti Písmo. Mně pak, kteréhož posvětil Otec a poslal na svět, vy pravíte: Rouháš se; že jsem řekl: Syn Boží jsem?“ Těmito slovy Ježíš jednoznačně vysvětlil, že synovský pocit vnímá výhradně v duchu starozákonních textů (tanachu). Uvedené verše, jež jsou zcela zásadní pro pochopení celého křesťanství, trinitáři mlčky přeskakují.

Kromě zmíněné situace se Ježíš ke své osobě vyjádřil ještě před velekněžími při výslechu u židovské velerady, kdy po-

tvrdil (Mt 26:64), že se cítí být mesiášem (ve smyslu židovské tradice božím synem), a dále při výslechu u římského prokurátora Piláta Pontského, kdy přiznal, že se cítí být židovským králem (Mt 27:11). Ani v jednom z těchto případů však nezažnělo, že by Ježíš zmiňoval svou božskou podstatu.

Jak již bylo uvedeno, titul mesiáš (kristus) neznamená bůh, ale pomazaný. Tento boží zástupce neměl být bohem ani jednou z jeho osob, nýbrž svrchovaným mluvčím boha. Měl pocházet z rodu krále Davida – stejně jako on měl být božím synem, ovšem větším než on, neboť se měl stát králem, který obnoví a pozdvihne království bohem vyvoleného lidu. Ježíš v této souvislosti upozorňoval (Mk 12:36) na Davidův žalm (Ž 110:1): „Řekl Hospodin Pánu mému: Sed' na pravici mé, dokud nepoložím nepřátele tvých za podnože noh tvých.“

Zatímco tanach je psán zejména hebrejsky (proto se mu také říká hebrejská Bible), ostatní části Bible (novozákonní texty) byly napsány již v řečtině. Z hebrejštiny ani z řečtiny však nelze významově dovozovat, že by onen Davidem zmiňovaný „Pán“ byl bohem. Mesiáš tedy není spolurovný bohu, a proto Ježíš sice mohl být (přes odpor židů) mesiášem, rozhodně však nebyl bohem. Tím se hroubí veškerá koncepce křesťanství v podání nejen římskokatolické církve, ale i Světové rady církví, která sdružuje stovky církví z více než stovky států, jež vyznávají „Pána Ježíše Krista“ jako boha.

Skutečné křesťanství má být vírou v boha, nikoli vírou v dogmata stanovená člověkem. Nápomocné k dosažení cíle může být učení Ježíše Nazaretského, které je inspirací pro překonání břemene víry v podání strnulého judaismu: víra nemá svazovat, ale naplňovat; člověk se nemá boha bát, nýbrž se z jeho existence těšit; pravidla uctívání boha tu jsou pro člově-

ka, nikoli člověk pro ně. Ježíš však zároveň upozorňoval (Mt 5:17, Lk 16:17): „Nedomnívejte se, že bych přišel rušit zákona nebo proroků. Nepřišel jsem rušit, ale naplnit. Snázeť jest zajisté nebi a zemi pominouti, nežli v zákoně jednomu tytlíku zahynouti.“ (V pozdějším znění: „Spíše pomine nebe a země, než aby přestala platit jediná čárka zákona.“)

V Ježíšově době byli příslušníci izraelského národa strženi představou vlády spolu s mesiášem ve světě obnoveném do stavu ráje, jak bylo prorokováno. Nebe jako odměna pro beztělné duše jim nepřišla na mysl. Nakonec mnoho z nich položilo život za naplnění své představy, leč bez splnění vkládaných nadějí. Neuskutečnění obnovy Izraele je důkazem pro židy, že Ježíš Nazaretský nebyl bohem slíbený mesiáš – stal se pro ně jedním ze samozvaných mesiášů, kteří již před ním selhali.

Římská nadvláda přetrvávala a ani na dohled nebyla obnova izraelského království. Podle novozákonní knihy *Skutky apoštolů* byli z vývoje dění nejistí i apoštolové, a proto kladli Ježíšovi otázku (Sk 1:6-7): „Pane, v tomto-li čase napraviš království izraelské?“ Bohužel i tehdy je Ježíš zklamal, když odpověděl: „Není vaše věc znáti časy aneb příhodnosti časů, kteréž Otec v moci své položil.“ V této souvislosti již bylo zmíněno Ježíšovo přiznání nevědomosti (Mk 13:32): „Ale o tom dni a hodině žádný neví, ani andělé, kteříž jsou v nebesích, ani Syn, jediné Otec.“ Stejně tak již byl zmíněn i Ježíšův omyl, když naopak tvrdil (Mk 9:1): „Amen, pravím vám, žeť jsou někteří ze stojících tuto, kteříž neokusí smrti a uzří království Boží přicházející v moci.“

Tímto by mohl celý příběh o Ježíšovi skončit, pokud by však otěže víry nepřevzala později vznikající církev, která pře-

tvořila učení Ježíše k obrazu svému natolik, že sám jeho autor by se v něm jen stěží orientoval. Starokřesťanská tradice sice uvádí apoštola Petra jako hlavního šířitele Ježíšových myšlenek v prvním století, ve skutečnosti jím byl jeho častý odpůrce, již zmiňovaný římský občan Pavel z Tarsu. Ten přitom původně pronásledoval křesťany právě za znevažování judaismu přiřknutím Ježíšovi titulu mesiáše (o božství nemohla být v prvním století vůbec řeč), což představovalo hrozbu zavedení náboženství izraelského národa. Ani Římané, kteří drželi izraelský národ ve své moci, neměli zájem na zpochybňování jimi tolerovaného judaismu, neboť to mohlo vést k nepokojům v zemi.

V Pavlových listech, které jsou součástí novozákonních textů, nelze nalézt, že by po přiznání titulu mesiáše Ježíšovi mělo cokoli nasvědčovat udělení titulu samotného boha. Slovo *theos* (bůh) se v Pavlových listech vyskytuje nesčetněkrát, ale pouze v ojedinělých případech se při troše fantazie dá vztáhnout na Ježíše: List Židům (Žd 1:8): „Ale k Synu dí: Stolice tvá, ó Bože, na věky věků, berla pravosti jest berla království tvého.“ List Římanům (Ř 9:5): „Jejich jsou praotcové, z nich rodem pochází Kristus. Bůh, který je nade všemi, buď pochválen na věky, amen.“ List Filipským (Fp 2:6) o Ježíšovi uvádí: „Kterýž jsa v způsobu Božím, nepoložil sobě toho za loupež rovný býti Bohu.“ V evangeliích by to samé bylo možné vyvodit snad jen z Janova evangelia (J 20:28): „I odpověděl Tomáš Ježíšovi: Pán můj a Bůh můj!“

Jednalo by se však o znásilnění rozumu, kdyby z těchto ojedinělých veršů, které navíc neuvádí názor Ježíšův, měla být dovozována božská podstata Ježíše; zvláště když on sám jednoznačně odmítl nařčení, že se vydává za boha (viz J 10:34-

36). Nepřehledné množství jiných biblických textů dokládá, jak se věci ve skutečnosti měly.

To už bychom mohli označovat za boha samotného Pavla, neboť o něm lidé říkali (Sk 28:6), že je to „nějaký bůh“. Sám Pavel byl zřetelný monoteista (nikoli triteista), jak vyplývá z listu Korintským (1 Kor 8:4-6): „Není jiného žádného Boha než jeden; my máme jediného Boha Otce.“ Zcela jasně a nezpochybnitelně o tom samém svědčí i list Timoteovi (1 Tm 2:5): „Jeden jest zajisté Bůh, jeden také i prostředník Boží a lidský, člověk Kristus Ježíš.“ Lidská podstata Ježíše nemohla být vysvětlena lepším způsobem.

Ještě na počátku čtvrtého století nebylo jisté, zda křesťanství přežije. Ze strany římských úřadů byli křesťané vystavováni pronásledování za to, že se dopustili smrtelného hříchu, neboť se rozešli s judaismem, vírou svých otců. Ani židé nechápali, proč by se jejich proroci Izajáš či Zachariáš měli zajímat o Ježíše, zakladatele pohanského náboženství. Křesťané se totiž hájili tím, že Ježíše jako mesiáše předpověděli hebrejští proroci. Za tímto účelem spojovali různé nesouvisející události, aby odhalili to, v co již předem věřili. Nezajímal je přitom historický kontext využitých pasáží tanachu, opora pro předem daný závěr byla hledána ve všem, bez ohledu na případný názor autora.

Křesťanství nakonec přežilo, a to díky jeho zrovnoprávnění s jinými náboženstvími (resp. stanovení svobodné volby náboženství) římským císařem Konstantinem ve čtvrtém století. To umožnilo následně vést teologický spor, jenž měl svůj počátek ve výkladu prologu Janova evangelia. Otázkou bylo, k čemu došlo, když se „Slovo stalo tělem“ (J 1:14). Bylo tím míněno, že se nějaká božská osoba stala osobou lidskou, nebo

to, že boží slovo bylo plně vyjádřeno v lidské bytosti? To, že „Slovem“ Jan míní druhou osobní bytost boha, je pouhá domněnka, neboť na jiném místě (J 17:3) Jan uznává otce jako jediného pravého boha.

Rozdílné odpovědi na danou otázku vedly ke sporu mezi křesťany, jenž se týkal oblastí v Antiochii a Alexandrii. Křesťané v Antiochii odmítali v duchu původního monarchianismu (pouze otec je bohem) možnost předexistence Ježíše. V Alexandrii však byl prosazován názor, že Ježíš věčně předexistoval a stal se lidským tím, že se zjevil jako muž. Tento názor v Alexandrii vytrvale vyvracel zejména kněz Arius – doménou ariánské kristologie bylo přesvědčení, že Ježíš musel mít svůj počátek.

Proti tomuto názoru vystupoval Athanasius, tehdy jáhen alexandrijského biskupa Alexandra. Arius na podporu svého názoru, že Ježíš byl pouze člověk, snesl celý arzenál biblických textů. Již jen z toho, že Ježíš oslovoval boha „Otče“, dovozoval jejich vzájemnou rozdílnost, neboť otcovství znamená dřívější existenci. Kromě toho Arius uváděl pasáže evangelií, jež podtrhovaly Ježíšovu lidskost, zranitelnost a nevševědoucnost.

Spor řešil císař Konstantin, který o jeho skutečné podstatě neměl valné ponětí (téměř až do své smrti měl úplně jinou víru; polyteismus mu byl blízký, a proto neváhal schválit jej i v křesťanství). Ve městě Nicea (nyní turecké město Íznik) se v roce 325 uskutečnil církevní koncil, na němž bylo přijato (prohlasováno jako v parlamentu) nicejské vyznání víry, ve kterém byl popsán Ježíšův vztah k bohu zcela nebiblickým pojmem „homoúsios“ (sousedstátný, tj. jedné podstaty). V dodatku nicejského vyznání víry byly výslovně odsouzeny nejdůležitější Ariovy výroky. Biskupové, kteří odmítli pode-

psat nicejské vyznání víry, byli stejně jako Arius vyloučeni z církevního společenství a posláni do vyhnanství. Tak se stal Ježíš bohem.

Aby tomu nebylo málo, následný konstantinopolský koncil konaný rovněž ve čtvrtém století ustanovil „Ducha svatého“ jako v pořadí třetí osobu boha vedle otce a syna. Teprve až v Konstantinopoli (nyní turecké město Istanbul) bylo prohlášeno, že jsou „tři osoby v jednom Bohu“. Duch svatý přitom není v hebrejské Bibli pokládán za nějakou osobu boha, nýbrž označuje samotnou mysl boha. V novozákonních textech Pavel uvádí (1 Kor 2:11): „Kdo z lidí ví, co jest v člověku; jedinež duch člověka, kterýž jest v něm? Tak i Božích věcí nezná žádný, jedinež Duch Boží.“ Pavel neměl tušení o pozdějším dogmatu, a proto volně zaměňoval pojem „duch“ a „mysl“ (např. Ř 11:34).

To nic nemění na faktu, že od doby zavedení Ježíšova božství začaly krvavé masakry, během nichž člověk buď přijal víru ve vícesobního boha, nebo čelil vyhnanství, mučení a smrti. Násilí bylo přijato jako běžná křesťanská metoda pro řešení sporů nejen mezi křesťany navzájem, ale později i jako nástroj „přesvědčování“ monoteistických židů a muslimů během křížáckých tažení vedených římskokatolickými triteisty pod vlajkou kříže.

Završení zmatků kolem osob boha dokonal chalcedonský koncil, který v pátém století prohlásil Ježíše jak za boha, tak za člověka. Víra v to, že Ježíš se pouze zdál být člověkem, setrvává u neosobní lidské přirozenosti Ježíše, v jejímž smyslu měl být člověkem, ale ne individuální lidskou osobou. Pro racionálně uvažující je nepochopitelné, že Ježíš má být podle církve považován za bytost, která je všeobecným člověkem, aniž by přitom byla určitým lidským jednotlivcem.

Jakmile se římskokatolická církev ve středověku cítila ohrožena neuznáváním jejích takto neobratně tvořených doktrín (dogmat), považovala to za bohem a Biblií danou odpovědnost, aby zničila veškerou opozici prostřednictvím inkvizice, tedy opět cestou mučení a smrti. Církvi ani v nejmenším nevadilo, že se křesťanské milosrdenství hláсанé Ježíšem zcela vytratilo. Jak směšným se v tomto ohledu stal Ježíšův výrok (Mt 5:39): „Já pak pravím vám, abyste neodpírali zlému. Ale udeř-li tě kdo v pravé líce tvé, nasad' jemu i druhého.“

Toto vše se událo z důvodu absence opory v biblických textech pro tvrzení katolické církve o trojjediné podstatě boha. V zájmu prosazení tohoto tvrzení docházelo i k již avizovanému padělání veršů. Například v Janově listu (1 J 5:7): „Neboť tři jsou, kteříž svědectví vydávají na nebi: Otec, Slovo a Duch svatý, a ti tři jedno jsou.“ Nové překlady Bible již tento podvržený verš uvádí v původním tvaru: „Tři jsou, kteří vydávají svědectví – Duch, voda a krev – a ti tři jsou zajedno.“ Za důkaz Ježíšovy víry v Trojici přitom nelze považovat jeho výzvu (Mt 28:19): „Křtěte ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého.“

Jak vše bylo jednoduché, když představitelé křesťanské církve po tři první staletí našeho letopočtu prohlašovali v duchu monarchianismu, že otec je jediným bohem. Schopnost křesťanských teologů přemluvit věřící, že dvě nebo dokonce tři osoby jsou ve skutečnosti jeden bůh, musí být hodnocena jako jeden z velkých divů náboženské historie, při němž znásilněný lidský rozum submisivně ustoupil nepochopitelné doktríně. V této souvislosti je třeba podotknout, že pokud by bůh židů zůstal bohem křesťanů, nenašel by islám takové významné místo na světě, jaké má nyní.

Pokud člověk jednou přijme za pravdivé nějaké zásadní dogma, jež jej pak provází životem, téměř jistě odmítne jakékoli jeho zpochybnění. Touha přilnout ke vzorům, které jsme během života přijali, má tendenci k budování vnitřních barikád, jež nás „zabezpečují“ proti všem námitkám, avšak mohou nás oslepit natolik, že nejsme schopni spatřit ani zřejmou pravdu. Dost možná právě proto se podle Koránu (1:6-7) muslimové modlí: „Veď nás stezkou přímou, stezkou těch, jež zahrnuješ milostí Svou, ne těch, kdo v bludu jsou!“

Křesťanství postrádalo kontakt s imaginativnějším pojetím boha prezentovaným například islámským súfismem či judaistickou kabalou. Prosazení filozofických či mystických myšlenek v křesťanství bylo vzhledem k míře přijatých dogmat vždy velice obtížné. Když se to v jedenáctém století podařilo pravoslavní, vzniklo z toho dosud nepřekonané schizma, které římskokatolická církev neunesla, a proto se terčem jejích trestných válečných výprav vedených pod zástavou kříže stali po židech a muslimech i pravoslavní.

Pravoslavné, respektive ortodoxní (pravověrné) církve mají své počátky v prvotní křesťanské církvi. Římskokatolická církev je podle přesvědčení pravoslavných tou, která svévolně opustila rodinu původní všeobecné (katolické) církve. Část křesťanů, jež byla pod patriarchou (papežem) římským, tehdy pojala úmysl založit svou katolicitu na Římu samém. Vyjádřil to i vznik nového názvu – římskokatolická církev, což je ovšem protimluv, neboť katolicita (z řeckého *katholikos*, tj. všeobecnost) nemůže být již z principiálních důvodů založena na nějakém místě či městě. Pravoslavní trvají na své pravověrné katolicitě a odmítají přijmout deformované pojetí katolicity římské.

S tímto rozkolem křesťanských církví je neoddělitelně spojeno zavedení hereze „filioque“, což znamená neevangelijní tvrzení, které bylo Římem vsunuto do vyznání víry, že „Duch svatý“ vychází i ze „Syna“. Pravoslavní taktéž odmítají nároky římského papeže na mocenský primát nad celou církví z titulu papežské neomylnosti. Vůdci pravoslavné církve (patriarchovi) náleží „primát cti“ ve smyslu „první mezi rovnými“, nikoli však titul „neomylný zástupce Boha na zemi“, který udělila římskokatolická církev svému papeži.

Pravoslavné církve považují za nemístné a neopodstatněné inovace dogmata zavedená v církvi po sedmi ekumenických koncilech (místa konání: čtvrté století Nicea a Konstantinopol, páté století Efez a Chalcedonie, šesté století Konstantinopol, sedmé století Konstantinopol a osmé století Nicea). Pravoslavní tak odmítají všechna papežská dogmata vyhlášená v římské církvi po rozkolu církví v jedenáctém století (např. dogma dědičného hříchu, učení o svátostech, neposkvrněném početí, očištění, odpustcích či nadbytečných zásluhách svatých). Tato dogmata se odchyľují od původní křesťanské víry tím, že nemají jakoukoli oporu v evangeliích. Pravoslavní s takovým vývojem (v jejich podání odklonem, resp. úpadkem) římskokatolického pojetí víry nesouhlasí a odmítají se s ním ztotožnit.

Pro pravoslavné církve je příznačný příklon k mystice a ezoterice. Jedná se například o uctívání mystických ikon, které jsou podle pravoslavných teologů předzvěstí vykoupení ze světa hmoty. Ezoterickým prvkem pravoslaví je učení o zbožštění, jež se opírá o transcendenci boží podstaty. Zbožštění představuje spojení s božskými energiemi, nikoli se samotnou boží podstatou. Třebaže pojem „zbožštění“ se vysky-

tuje v katolické teologii zřídka, jistým způsobem odpovídá pojmu „boží milost posvěcující“ zavedenému Pavlem (ničím nezasloužený boží dar, jenž je zárukou věčné spásy). Taková pasivní odevzdanost božímu plánu spolu s akceptováním dogmat stanovených prvními katolickými koncily (včetně *homousios*) tvoří důvody, proč význam pravoslaví pro obrodu křesťanství pokulhává, a to i přes jeho pozitivní vztah k mystice a ezoterice.

Absence filozofie či mystiky v křesťanství vedla k tomu, že bůh byl chápán jako bytost, jež se stala jen dalším objektem přidaným k našemu světu. V době renesance tyto středověké formy křesťanství přestávaly vyhovovat potřebám jeho stoupců. Reformátoři v šestnáctém století objevili nové způsoby nahlížení na boha a na spásu. Nabádali věřící, aby odložili okrajovou zbožnou úctu k andělům a všem svatým a soustředili se jen na samého boha. To rozdělilo Evropu do dvou válčících táborů – římskokatolického a protestantského, které se na mnoha místech světa dodnes nezabavily vzájemné nenávisti.

Reformace tedy byla reakcí na rostoucí kult oddanosti Ježíši, bohorodičce, andělům a svatým. Římskokatolické křesťanství se totiž zaměřovalo na všechno možné, jenom ne na boha (otce). Protestanti neuznávají kult svatých, tedy odmítají svatořečení lidských bytostí, neboť se jedná o stavění člověka na roveň či blízko bohu, což je v rozporu s biblickými texty. Podle nich totiž nemáme nazývat svatým nikoho jiného než boha samého.

Uctívání Ježíše namísto boha (otce) bylo důsledkem přirozené lidské potřeby mít před sebou konkrétní hmatatelnou podobu boha, jež se stane předmětem církevních obřadů či

námětem pro sepsání řady knih. To vše bylo motivováno snahou uniknout před nepříjemnou pravdou, že člověk boha nespatří, dokud bude člověkem, a proto věčně o bohu nemůže cokoli říct. Římskokatolické křesťanství nenašlo dostatek odvahy vyrovnat se s touto skutečností – oč výše stojí hinduistická *Brhadáranjaka upanišada*, jež odmítá jiný popis absolutna (boha), než jaký představuje jeho negativní vymezení slovy *néti, néti* (ani to, ani ono).

Renesanční filozofové (humanisté) se stavěli kriticky proti takové středověké křesťanské zbožnosti a chtěli se vrátit k pramenům víry. Prohlašovali, že křesťanství není soubor doktrín, ale vnitřní zkušenost. Zatímco mystikové islámu či judaismu se vydali cestou symbolického výkladu Koránu či Tóry, protestanti se naopak uchýlili k doslovnému chápání Bible. Nedůslednost v tomto přístupu však spočívala v tom, že protestanti nakonec nešli ve své revizi před první katolický koncil v Niceji, kde byl Ježíš označen za boha, byť původní záměr jejich vůdců byl zcela odlišný.

Terčem kritiky zakladatele luteránství sice bylo (stejně jako v případě předcházejícího husitství) zejména zneužívání křesťanství římskou církví pro vlastní materiální prospěch, daleko podstatnější však byla jeho kritika stěžejních dogmat církve: „Slovo Trojice se nikde v božských spisech nenalézá, ale je jen lidským vynálezem. Katolické kněžství a kanonické právo jsou zavrženy jakožto lidské instituce, které si lživě přisvojují schopnost řídit božího ducha.“ Luteránství takto podkopalo nejen římskokatolickou církví prosazovanou tradici interpretace Bible skrze staletí koncilů, ale dokonce i samotnou podstatu víry.

Obdobné unitářské požadavky se ozývaly i při vzniku kalvinismu, a to s tím, že modlení k trojjedinému bohu není

biblické: „Nemám rád tuto vulgární modlitbu – Svatá Trojice, jeden Bůh! Má to pro mne barbarskou příchut'. Zamítáme takové výrazy. Pokládáme je nejenom za neslané a nemastné, ale za světské.“ Takto se na počátku své reformační dráhy stavěl proti učení o Trojici sám zakladatel kalvinismu. O římskokatolickém vyznání víry říkal, že by se spíše hodilo jako text k písničce, než aby bylo považováno za vyznání víry křesťanů.

V této souvislosti je však nutno podotknout, že samotní vůdcové uvedených hlavních směrů reformace se zastavili v půli cesty; časem se dokonce stali velkými nepřáteli svobodomyslných názorů, které předtím sami zastávali. Když se mělo stanovit protestantské vyznání víry, bylo v mnoha případech převzato z dogmat církve římské i to, co bylo původně terčem kritiky. Právě tato skutečnost se stala důvodem pro odmítání takto realizované reformace.

Proto vyšlehl nový plamen kritického myšlení představovaný například Michaelem Servetem, španělským teologem šestnáctého století. Ten studiem dějin pochopil, že Konstantin na nicejském koncilu v roce 325 a poté i jeho nástupci podporovali falešné nauky, které způsobily, že se Trojice stala oficiálním učením církve. Paradoxem je, že Servetem prezentovaný reformační směr byl potlačen právě původními reformátory, kteří nakonec uvízli v myšlení stejně autoritářském a nesnášenlivém jako římskokatolická církev, jíž oni sami zpočátku oponovali.

Po neúspěšné reformaci se dogma Trojice stalo objektem kritiky zejména řady významných učenců. Jedním z nich byl i anglický fyzik a teolog Isaac Newton, který se na přelomu sedmnáctého a osmnáctého století zabýval otázkou vzniku

tohoto nesmyslného dogmatu a celý svůj život se zasazoval o jeho zrušení. Newton byl přesvědčen, že dějiny církve představují zfalšování původního křesťanství. Usiloval též o očistění křesťanství od prvku zázračnosti, který do původního ryzího Ježíšova náboženství vnesly až pozdější generace. Uctívání Ježíše jako boha považoval za modloslužebnictví, jímž je i římskokatolické volení a uctívání svatých, k němuž choval silný odpor.

Plně v souladu s názory Newtona jsou i slova prvního československého prezidenta Tomáše Garrigua Masaryka, jež byla vyřčena z téhož přesvědčení dvě století po Newtonovi: „Ježíš, neříkám Kristus, byl člověk, prorok. Ježíše pokládám za našeho nejvyššího učitele náboženství, Ježíše historického, ne dogmatického Krista, ne boha, ale člověka. Již Starý zákon zakazoval Boha zobrazovat, přesto jej teologové dosud zobrazují.“

Masaryk měl zásadní výhrady vůči římskokatolické církvi: „Co žádá římská církev na svých vyznavačích? Důvěřovat a slepě důvěřovat; rozum prý je nedostatečný, aby rozhodoval v náboženství. Církev žádá důvěru slepou, ochotně zaměňuje vniterné uspokojení duše, které sliboval Ježíš, za duchovní strnulost. Slepá víra vyvrcholila koncilem vatikánským v rouhavé a absurdní dogma o papežské neomylnosti.“ Vždyť i samotný Ježíš se mýlil ve svých předpovědích, proč by tomu mělo být v případě papeže jinak? Proto Masaryk odmítal věřit „slovu papežů a lidí, kteří se vydávají za vykladače a poslance boží, lidem, kteří svou neschopnost a neoprávněnost prokázali vším tím násilím duchovním a fyzickým; církev místo čestnosti, charakternosti a mravnosti šíří a podporuje nepravdu, lež a nemravnost“.

Masaryk však odhalil nejen proces tvorby církevních dogmat, ale i způsob jejich prolomení: „Proti učením, že duch svatý diktoval Starý a Nový zákon, že je to slovo boží a podobně, můžete argumentovat logicky, ale ten argument nikdy nebude tak účinný, jako když z historie dokážete, že kanonické knihy koncilem byly odhlasovány, že majoritou nepatrnou to ono evangelium bylo přijato, že nevzdělaní mniši, asiatsí patriarchové a podobní hodnostáři, většinou hodně pověřiví, odhlasovali je za slovo boží. Církev udržuje neudržitelné; teologie do slov Bible a církevního učení scholastickou dovedností vkládá, co v nich není. Pokročilejší teologové sami poznávají, že ztratili svému učení základ – zjevení a zázraků nikdy nebylo.“

Terčem kritiky Masaryka byla též „přetvářka lidí účastnících se bez víry církevního obřadnictví“. V této souvislosti uvedl: „Duchovní jsou ve velikém omylu, domnívají-li se, že ti, kdo chodí v neděli do kostela, ještě všichni věří! Církve samy se již dávno spokojují s křesťanstvím matrikovým. V církevních listech se uvažuje o tom, proč se intelligence straní církve, jako by lid ještě věřil. Každý jen poněkud myslící a energický člověk nutně přichází s církví v konflikt teoretický a praktický. Nejuvědomělejší lidé stojí duchem svým již mimo církve – domáhaje se proto úplné svobody, aby byla odklizená církevní přetvářka a lež.“

Masaryk měl jasnou představu o tom, jak napravit neutěšený stav: „Pro nás je náboženství církevní, zejména katolicismus, překonáno. Od katolicismu nelze nic očekávat. Naše náboženství musí být přesvědčením, ne vírou; to znamená odmítnutí všeho slepého důvěřování. Pryč od Říma, pryč od oficiálního křesťanství – neznamená to zavrhnout učení Ježí-

šovo, pokud se vědeckou kritikou a výkladem ještě dá zjistit a očistit od hrubých mythických přívěsků evangelií a od nesprávných výkladů všech církví. Jak byl Starý zákon překonán Novým, tak překonáme zákon Nový; jenže krok od zjeveného boha k nezjevenému, od náboženství zjeveného k nezjevenému, je mnohem těžší.“

Zjevené náboženství vzniklo podle Masaryka z přirozené (byť naivní) potřeby přenesení lidských vlastností na boha. Ideálem pro něj bylo náboženství nezjevené, očištěné od všech forem antropomorfismu. V kontextu katolicismu to podle Masaryka zahrnuje odmítnutí všech zázraků, uctívání svatých, dogmat, ceremonií, obřadů, hierarchické organizace církve, zejména však samotné nauky o zjevení boha v podobě člověka.

Paradoxem je, že většina Čechů hlásících se k odkazu svého prvního prezidenta a zároveň k ideálům křesťanství si není vědoma jím odhalené falešnosti samotného základu tohoto náboženství. Neméně paradoxní je skutečnost, že silně věřícího Masaryka nelze označovat za křesťana, neboť ve smyslu zásad prezentovaných Světovou radou církví není víra v „jednoosobního“ boha považována za křesťanství.

Podobné názory jako Masaryk měl i švýcarský psycholog dvacátého století Carl Gustav Jung, jenž jako syn protestantského pastora silně prožíval všechny otcovy pochybnosti spojené s vírou. Sám k tomu později uvedl: „Mým problémem je zápasit s velkým netvorem historické minulosti, s velkým hadem staletí, s břemenem lidského ducha, s problémem křesťanství. Bylo by mnohem jednodušší, kdybych nic nevěděl; ale vím toho příliš mnoho prostřednictvím svých předků a své vlastní výchovy.“

Jung podvědomě toužil po tom, aby se nemusel starat o „historická břemena, která na nás navršilo křesťanství“. Zřetelně přitom chápal rozdíly mezi západním a východním smýšlením: „Západní člověk je v zajetí já a věcí a je nevědomý, co se týče kořenů našeho bytí. Naproti tomu východní člověk prožívá svět jednotlivostí a dokonce své já jako sen a svými kořeny spočívá bytostně v prapříčině, která jej přitahuje tak mocně, že jeho vztaženost ke světu je relativizována v míře pro nás často nepochopitelné. Křesťanská kultura se ve strašlivé míře ukázala jako prázdná, panuje v ní temné pohanství. Je přece nemožné, aby všechny ty protiřečící si výpovědi byly pravdivé: Jak mohou být tři jedno? Může být matka pannou? A tak dále.“

Shrneme-li vše výše uvedené, pak nelze přehlédnout, že vývoj teologie na Západě postupně přinesl polyteismus (přírodní náboženství), triteismus (křesťanství) a monoteismus (islám navazující na judaismus). Zásadní se tedy zdá být otázka počtu bohů. Pokud bychom však dokázali eliminovat potřeby svého praktického života, bylo by nám zřejmé, že otázka počtu ve vztahu k absolutnu (bohu) vůbec není relevantní, neboť patří pouze do světa smyslové zkušenosti.

V tomto kontextu, jakož i s ohledem na nutnost oproštění od nánosu dogmat, je třeba západní náboženství reformovat. Vzhledem k tomu, že cesta k bohu (absolutnu) je tím nejdůležitějším v našem životě, je nutno si připustit, že bůh rozhodně neexistuje tak, jak si existenci představujeme, a proto musíme upustit od řady svých či nám podsouvaných naivních představ. Reformované náboženství nesmí obsahovat primitivní zápecnické prvky, jež představují slepě uctívaná smyšlená lidská ustanovení (dogmata).

Za pohanské náboženství lze považovat takové, které považuje za boha to, co bohem není. Pochybné je však i náboženství, jež označuje za pohany jak nevěřící, tak i stoupence jiné víry. Jeden z posledních římských papežů v této souvislosti pronesl: „Jedině římskokatolická církev je tou pravou církví.“ Římští katolíci tak kvůli uznávané „neomylnosti“ papeže musí tento názor ctít a s nedůvěrou nahlížet na odlišně věřící, včetně věřících z řad ostatních křesťanských církví. Takové pochybné názory prostupují římskokatolickou vírou a jen málokde na světě nalézají takový odpor jako v Česku, v místě vzniku jednoho z prvních středověkých reformačních hnutí v podobě husitství.

V kontextu rozhovorů s některými nedogmaticky orientovanými českými římskokatolickými kněžími lze dospět k závěru, že: „Víra je křišťál zabalený do sraček; v dnešní době končí jedna historická podoba křesťanství, vrcholí proces jeho odcírkvenění; aby byl člověk věřícím, neznamená, že musí chodit do kostela.“ Ostatně mandát odůvodňující existenci katolické církve, jenž se nemůže dovozovat z ničeho jiného než ze slov samotného zakladatele křesťanství, tedy z evangelických textů, je až neuvěřitelně slabý, neboť zatímco stěžejní témata mají obsáhlá zastoupení současně ve všech kanonizovaných evangeliích, Ježíšovu zmínku o církvi lze nalézt pouze v Matoušově evangeliu, a to ještě jen ve dvou verších (Mt 16:18, 18:17).

Dogmata církve jsou obdobou dogmat jakýchkoli ideologií, ať už náboženských či politických. Ježíšovo božství bylo stejně jako v politice výsledkem hlasování různě zainteresovaných jedinců, ideje tak byly deformovány partikulárními zájmy. Nástrojem pro udržení masového zázemí náboženských

ideologií jsou právě zmíněná dogmata. S jejich uctíváním je „garantována“ věčná spása, v opačném případě záhuba. Stoupeneci takových ideologií si neuvědomují, že věřit neznamená pokládat za pravdivé články víry prezentované tou kterou církví, nýbrž cosi intuitivně cítit.

V této souvislosti je nutno zmínit, že v současné době dochází k rozvoji parciální identifikace s určitým náboženstvím, tj. k dílčímu, částečnému ztotožnění s ním. Religionista Halík k tomu uvádí: „Budou-li církve tento ohromný posun k parciální identifikaci s náboženskými systémy i nadále ignorovat, protože k tomuto typu věřících nemají důvěru, bude to mít fatální důsledky.“

Religionista nemůže říct, že jedno náboženství je to pravé, ale ani to, že všechna náboženství jsou si rovna. Otázkou je, zda správné náboženství může být něčím jiným než filozofií a mystikou. Podle již zmiňovaných slov Halíka bude křesťan budoucnosti mystikem, anebo křesťanem vůbec nebude. Halík přitom odkazuje na slova Eckharta, německého mystika přelomu třináctého a čtrnáctého století: „Ano, Bůh je opravdu nic. Aby ses mohl setkat s Bohem, který je nic, i ty se nejdříve musíš stát nikým. To znamená: nefixovat se na žádné něco, neztotožnit se s žádnou věcí. Nelpět na žádných ideologiích, obrazech, na žádných idolech a modlách – i naše představy o Bohu, pojmy a definice jsou takové zpředměťující a zavádějící modly.“

Halík tak upozorňuje na nebezpečí, že pokud si člověk najde vztah k bohu, je v nebezpečí, že si zbožší něco, co je třeba samo o sobě dobré, ale povýšeno do pozice boha se stává destruktivním. Za skutečný protiklad víry proto Halík nepovažuje ateismus, nýbrž pověru, modloslužbu. Zmíněný Eckhartův

apel na oproštění se od fixace na cokoli konkrétního ve vztahu k bohu (neztotožnit se s žádnou definicí) je převelice blízký východnímu smýšlení (jediná možná „definice“ absolutna či boha slovy *néti, néti*) a zároveň nesmírně vzdálený římskokatolickému vyznání víry.

Reformu náboženství je v tomto smyslu nutno provést v míře přímo úměrné množství přijatých dogmat, jemuž odpovídá i míra submisivnosti stoupenců toho kterého náboženského směru. Byť se křesťanství distancuje od materialismu, kvůli objektivizaci hmoty zůstává (spolu s ortodoxním islámem a judaismem) na jeho pozicích. Nejedná se však o materialistický monismus, nýbrž o dualismus, jenž je v ostrém kontrastu vůči východnímu monismu.

Na rozdíl od islámu a judaismu leží na křesťanství břemeno považování za boha jednoho z nás, byť z doby minulé. Proto je nutno začít reformu křesťanství přijetím správného významu pojmů „boží syn“ a „pán“, upustit od představy boha jako člověka, který kdysi pobýval na této planetě. Nejprve je tedy třeba seznámit se s historickými okolnostmi vzniku těchto pojmů, abychom pochopili, že pojmem „boží syn“ nebyl prorok, Ježíšem ani jeho učedníky míněn „syn-bůh“.

Starozákonními texty nebyl prorokován příchod na tento svět syna-boha, ale prostředníka mezi člověkem a bohem – mesiáše, který bude zasvěcen do úkolů stanovených bohem, v tomto smyslu božím synem. Žádný z těchto textů neuvádí, že by měl být mesiáš bohem či jednou z jeho osob. Možnost vtělení boha do lidské osoby je třeba razantně odmítnout, a to nejen s ohledem na uvedené, ale i z toho důvodu, že soubor nemůže být svým vlastním prvkem.

Rovněž „pán“ neznamená „pánbůh“, nýbrž ve smyslu sta-

rozákonního žalmu (Ž 110:1) mesiáš panující všem, i králi Davidovi (Mk 12:35-37). Podle vzoru kabalistů přestaňme vysvětlovat antropomorfním způsobem obsah Tóry (Gn 1:26): „Řekl Bůh: Učiňme člověka k obrazu našemu, podle podobenství našeho.“ Vždyť možnost, že by fyzický obraz člověka měl odpovídat fyzickému obrazu boha, považoval za naivní představu již starověký Xenofanés – za zopakování stojí jeho slova: „Kdyby volí a koně též dostali ruce anebo uměli kreslit a vyrábět jako lidé, koně by podobné koním a volí podobné volům kreslili podoby bohů a právě taková těla jejich by robili, jakou i sami postavu mají.“

Vymaníme-li se takto z pout vtělení boha a lidské podoby boha, máme tu před sebou neurčitěho boha muslimů. Zde je třeba vypořádat se s mylným výkladem boží jedinečnosti a uvést na pravou míru okolnosti týkající se podstaty a významu hmoty, času a prostoru ve vztahu k bohu.

Je jen přirozené a zároveň nesmírně zavádějící východisko, že boha musíme nějakým způsobem začlenit do podoby našeho kvantifikovaného světa. Proto potřebujeme označit jedinečnost boha alespoň číslovkou „jeden“, což je však zneužitím řeči, neboť ptát se na počet bohů je otázka nepatřičná, respektive zavádějící. Uniká nám totiž, že boha si nelze představovat jako stav v čase a prostoru, nýbrž spíše jako událost (naplnění principu změnou stavu). Popis události číslovkou je zjevně zavádějící, stejně jako otázka k tomu vybízející.

Obdobně je tomu i v případě představy nehmotného boha, neboť již samotný pojem nehmotného přivádí hmotu k svébytné existenci, tj. nezávislé na bohu (absolutnu). Pojem boha nesmí být pojmem uzavřeným, neboť ten redukuje podstatu na uzavřenou entitu (v křesťanství na osobu mužského rodu).

K bohu nelze dospět ani cestou v čase a prostoru, neboť to jsou jen naše mentální projekce umožňující vidění čehosi (hmoty), co je ve své podstatě pouhou iluzí.

Dalším zneužitím řeči by byl úsudek, že není-li bůh (absolutno) v čase, musí být povahy statické. Tento úsudek totiž a priori existenci času předpokládá. Avšak skutečnost, že si nedokážeme představit existenci absolutna bez jeho proměnlivosti či neproměnlivosti v čase, je pouze naší vadou (odrazem našich omezených možností), nikoli záležitostí absolutna, v němž je vše obsaženo v neprojevené podobě – stejně jako prostředí a obsah snění nemá cenu hledat v bdělém stavu, obdobně je tomu s prostředím a obsahem našeho bytí vůči absolutnu.

Jediná velká pravda je ta, kterou objevíme sami: „Zatímco víra v myšlenkový (reformační) odkaz Ježíše smyslu má, víra v Ježíše-boha smyslu postrádá, neboť nesetká se člověk s bohem, dokud sám bude člověkem.“ Důvodné je tedy věřit v boha, nikoli však v „Pána Boha“. Mnozí z vedených ke křesťanské víře toto pochopili a po překonání dětského zklamání, že jim dárky nenosí Ježíšek, sami dokázali v dospělosti odhalit i to, že pánbůh je rovněž smyšlenkou.

V křesťanství zvítězila pohanská touha ztvárnit boha do uchopitelné podoby, přání se stalo otcem myšlenky. Avšak stejně jako soubor nemůže být zároveň svým vlastním prvkem, bůh nemůže být již z principiálních důvodů částí tohoto světa. Proto je třeba odmítnout všechny náboženské směry, které tvrdí, že boha viděly či kdysi byl viděn, neboť takové tvrzení je vnitřně rozporné. Nutno je však podotknout, že ačkoli již ze samotného principu bytí je poznání boha iluzí, přesto lze intuicí (transcendentním vhledem) vnitřně prožít jeho blízkost, tedy dosáhnout stavu, jenž je vrcholem bytí.

V reformovaném náboženství není třeba božích přikázání, neboť není hříchu, není-li přestupku vůči vlastnímu svědomí; nemá v něm své místo oddanost náhražkám skutečného boha (bohům v podobě člověka, andělským či ďábelským postavám, bohorodičkám či lidem, kteří byli jinými lidmi prohlášeni za svaté) ani v něm není bůh čímkoli hmotným či nehmotným, v čase či prostoru, milujícím či přísným a žárlivým, neboť takové představy jsou jen slaboduchou projekcí lidských vlastností a možností toho kterého intelektu. Je-li již samotný pojem boha nutně spojen s antropomorfní představou, pak je lépe tento pojem nahradit jiným – absolutnem.

V kontextu reformovaného náboženství relativistické filozofie zaniká křesťanství v judaismu, společně s ním pak v islámu, aby se vše rozplynulo v duchovních myšlenkách Východu. Takové reformované náboženství lze označit za filozoficko-mystickou víru v jedinou událost, jíž je naplnění principu změnou stavu – procitnutí ve stav absolutna.

RELATIVISMUS VE FILOZOFII NOVOVĚKU

Před pojednáním o filozofii novověku je třeba se zmínit o křesťanských filozofiích středověku – o patristice a scholastice, jež byly odrazem snahy o splynutí křesťanských nauk s myšlenkovým dědictvím antické filozofie. Zatímco patristika se opírala zejména o učení Platóna a novoplatonismu (svět idejí a proces emanace), scholastika hledala oporu v aristotelské logice (axiomatický základ víry).

První forma filozofie v křesťanství – patristika (latinsky *pater*, tj. otec) sahá od apoštolské doby do počátku devátého století. Navazující scholastika se vyvíjela až do počátku šestnáctého století, kdy s nástupem protestantismu a racionalismu přestala středověká křesťanská filozofie v podstatě existovat.

Patristika byla v pátém století neodmyslitelně spojena s postavou „učitele“ katolické církve Augustina Aurelia. V jeho myšlenkovém díle nalezla vzestupující křesťanská kultura poprvé svůj filozofický výraz. V této souvislosti je však nutno podotknout, že Augustin se ke křesťanství propracoval až poté, co opustil život zmítaný smyslovými svody a kdy jeho intelekt naprosto uráželo něco takového, co představoval názor o možnosti vtělení boha do lidské bytosti.

Augustin si uvědomoval, že čím více se pokoušíme prozkoumat hlubiny našeho nitra a zakoušíme tím jeho bezednost, o to naléhavěji potřebujeme pevný orientační bod. Zásadní Augustinovy myšlenky se týkaly problému času. Zjistil, že čas nelze oddělit od našeho vědomí. Co se nám vynořuje v nepřetržitém sledu a míjí nás, to vše je před okem boha stejně přítomné. Čas může být pouze tam, kde je svět, a tudíž změna. Bůh nemohl stvořit čas až po uplynutí nějakého určitého času; svět nebyl stvořen v čase, nýbrž s časem.

Augustin se takto sice přiblížil aktuálním názorům moderní fyziky, avšak jeho stinnou stránkou bylo, že se stal strůjcem značného množství nových církevních dogmat, jež devalvují hodnotu lidského života. Zvláště učení o božské *predestinaci* (předurčení) je v rozporu se zásadou možnosti svobodného bytí. Podle Augustina je lidstvo narušeno hříchem svého prapředka (příběh Adama a Evy), a v důsledku toho je odsouzeno k údělu hřešit a propadnout smrti. Augustin ve své predestinační nauce neuznával nic jiného než boží vůli; smysluplnost aktivního bytí tak v jeho pojetí zcela mizí, neboť nic zásadního nelze změnit – vše je bohem předurčeno.

Patristická filozofie se až do nástupu scholastiky snažila uchovat platonský (božské je dáno světem idejí), respektive novoplatonský ráz (lidské je dáno emanačním procesem, na jehož počátku je bůh). V protikladu k tomu byla patristikou stanovena propast mezi stvořitelem a stvořením, opakem vůči všem druhům mystiky bylo pojetí procesu vykoupení jako reálného dějinného procesu.

Raná scholastika se vyznačovala zásadním sporem o platnost obecných pojmů, tzv. sporem o univerzálie. Směr, který obecnému přiznával vyšší skutečnost než jednotlivému (pa-

radoxně označován jako realismus), byl odrazem myšlenek Platónova světa idejí. V opozici vůči němu stál nominalismus, jenž uznával za existující výlučně jednotlivé pojmy, které nepovažoval za pouhý jev, za nímž by mohla stát hlubší idea, nýbrž za vlastní skutečnost.

Scholastika (školní nauka) původně sloužila jen účelu výchovy duchovenstva v klášterních školách. Co bylo pro víru již nezbytnou pravdou, to měla scholastika rozumově odůvodnit, a proto byla označována za služku teologie. Scholastická filozofie měla před sebou obsáhlý systém dogmat převzatých z patristiky, jejím úkolem bylo přehledně jej uspořádat a učinit srozumitelným. Nejednalo se o to, aby hledala pravdu, ale aby filozofickými argumenty dokázala vyvrátit námitky, které by proti předem stanovené „pravdě“ mohl mít rozum.

Míra dogmat, obestírající katolicismus jako neprodyšná hráz, neumožňovala scholastice dosáhnout stanoveného cíle. Až italskému teologovi třináctého století Tomáši Akvinskému se podařilo tuto hráz nikoli překonat, ale obejít. Podle něj se nad říší poznání filozofického a metafyzického klene říše nadpřirozené pravdy, kterou nelze proniknout pouhým vypětím přirozené schopnosti myšlení.

Do oboru, jenž se vymyká filozofickému zkoumání, patří podle Akvinského tajemství (axiomy) křesťanské víry: trojjedinnost boha, vtělení boha, vzkříšení těla a s tím související další základní dogmata křesťanství. Jedná se prý o nadpřirozené pravdy, které můžeme přijmout jen na základě víry. Tato rezignace na rozum se snažila opřít o základy aristotelské logiky – axiomy a metody úsudků. Akvinského nadpřirozené pravdy se tak staly základními axiomy, z nichž lze za pomoci

logických metod činit další úsudky, o samotných axiomech se však nesmí pochybovat ani je nelze dokazovat.

Prostřednictvím tomistické dogmatiky se scholastická filozofie snažila do svých základů integrovat nejen Aristotelovu logiku, ale také jeho metafyziku. V době protestantských hnutí však scholastická filozofie doznala hlubokou krizi, z níž našel východisko až v sedmnáctém století francouzský filozof René Descartes, který scholastiku obrátil naruby a sám se stal otcem novověkého subjektivismu.

S osobou Descarta bývá spojován vznik deismu (z lat. *deus*, tj. bůh), jímž je odmítáno vše, co přesahuje lidské chápání – například boží zjevení, prorocství, zázraky či dogmata církve. Svět je podle přirozené (nikoli zjevené) teologie deismu sice dílo boha (nikoli antropomorfně pojímaného), bůh však do světa nezasahuje a člověk si v něm vystačí sám svým rozumem a intuicí, aniž by k pochopení podstaty a smyslu lidského bytí potřeboval jakékoli nadpřirozené boží jevy.

Descartes byl nejen filozofem, ale též matematikem (tvůrce kartézské soustavy souřadnic a s ní související analytické geometrie) a zakladatelem moderní fyziky. V jeho době se ještě matematika a fyzika od sebe nerozlišovaly, vždyť i věda se teprve tehdy začala vyčleňovat z filozofie – sám Descartes to vyjádřil slovy, že lidské poznání je strom, jehož kmenem je fyzika a kořeny metafyzika.

Descartes patřil do poreformačního světa, v němž upadala autorita církve a biblických textů. Stal se součástí vědecké revoluce, která vyvrcholila nejen zánikem scholastické filozofie, ale také rozbitím jejího aristotelského základu. Víra v aristotelismus byla natolik otřesena, že se stalo nutností vymyslet konkurenční logiku, jež by patřila k nové filozofii.

Podle Descarta může být základ lidského poznání rozpoznán jen v rámci metafyzických zkoumání a pro správné filozofování musíme největší péči věnovat tomu, abychom jako pravdivé nepřipustili nic, co nemůžeme jako pravdivé dokázat. Proto musíme přijmout metodu pochybování a jejím prostřednictvím odhalit tvrzení, která nemohou být rozumově zpochybněna.

O tom, že by mohl zpochybnit v podstatě vše, čemu normálně věřil, přesvědčil Descarta argument souvislého snu. Věřím, že právě čtu tyto řádky. Proč? Protože mě o tom informují moje smysly. Ale není možné, že jen sním? Ve snech mi smysly předávají informace téhož druhu, jaké přijímám, když bdím. Jak tedy vím, že právě nesním?

Jelikož všechny myšlenky a názory, které máme v bdělém stavu, k nám přicházejí i ve spánku, aniž by v té chvíli byly sebemeně pravdivé, je možné, že vše, co kdy vstoupilo do naší mysli, není ve skutečnosti pravdivější než pouhý sen. Jak vím, že bůh nezpůsobil, aby nebyla žádná země, žádné nebe, žádné rozlehlé těleso, žádná velikost, žádné místo, a že se přesto zdá, jako by existovaly?

Pouhou domněnkou je, že existují přesvědčení, kterými argument snu neotřese. Nejsou jimi ani tvrzení, jež se týkají na nejvyšší obecného, například matematické výroky. Jakou mám jistotu, že má aktuální zkušenost není pouhým klamem? Je neúčelné namítat, že tato hypotéza je krajně nepravděpodobná. Vždyť stejně jako ve snu nemám ani jak se dozvědět, co je pravděpodobné, a co ne.

Descartes učinil závěr, že nemůže začít jinou premisou než takovou, o které nelze pochybovat. Metafyzika musí vycházet z pravd, jež jsou nejen evidentní, ale v jistém smyslu jsou

schopné i verifikovat samy sebe. Při hledání takové pravdy si pomohl úvahou: „I když jsem chtěl myslit, že vše je klamné, je nezbytně nutno, abych já, který tak myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otrást, usoudil jsem, že ji mohu přijmout bez obavy za první zásadu filosofie, kterou jsem hledal.“

Jádrem Descartových úvah tak je: *cogito ergo sum* (myslím, tedy jsem). I kdybych o všech jistotách včetně smyslových vjemů mohl pochybovat, uvedená věta je ve chvíli, kdy ji vyslovuji, nutně pravdivá. Samo sebe tedy potvrzuje tvrzení „já jsem, já existuji“.

Základním Descartovým východiskem byla v uvedeném smyslu metodická skepse, soustavná pochybnost zejména o významu smyslového poznání. Descartes tímto postupem dokázal rozložit scholastiku a zároveň stanovit nový směr evropského myšlení. Stal se zakladatelem novověké racionalistické filozofie a moderní kritické epistemologie (teorie poznání, resp. noetika či gnozeologie).

Descartes se neptá, co je prvním, ale co je prvním pro mne. Jsoucí je tak co do noetické platnosti druhotné, neboť primární platnost je totožná s vědomím. Descartes ukazuje v argumentu souvislého snu, že vědomí si je jisto pouze sebou samým a dále svými předměty, avšak těmi jen ve smyslu obsahu vědomí (nejedná se o věci o sobě). Tezí o primární noetické platnosti vědomí je odhalen základní stavební kámen novověké subjektivistické filozofie.

Descartovský racionalismus považuje člověka za přímý produkt absolutna, vývoj lidské společnosti je tedy pouhou fikcí. Proto jakékoli historické události, díla či osoby jsou ne-

významné oproti čistému rozumu a nezaujatému (nedogmatickému) pozorování skutečnosti, jež jsou jedinými prameny skutečného poznání. Vědění je absolutní tehdy, když se opírá o intuici, která představuje přímé a jasné vědění; každé sdělení je pak relativní, jelikož je přístupné klamu.

Klamem je celý náš smyslový svět, mimo nás totiž neznamená nic. To se týká i myšlení o smyslovém světě, neboť je možné, abych se mýlil i tehdy, jestliže počítám třeba strany čtverce. Logická evidence totiž v sobě nenese záruku své pravdivosti, jelikož nemám jistotu, že počet jako takový není založen jen na nás samých a mimo nás význam nemá (viz počet bohů v pojednání o reformě náboženství).

Metoda pochybování má však svůj nedostatek, jenž spočívá v tom, že musím zůstat uzamčen uvnitř svého vlastního subjektivního stanoviska, zbaven veškerého poznání „objektivního“ světa. Jakékoli filozofické dokazování se totiž opírá o principy, které mohou být prověřeny pouze důkazy, jež platnost principů předpokládají. Neexistuje perspektiva vně lidského rozumu, z níž bychom mohli rozum posuzovat. Podstata těchto obtíží a způsob jejich řešení se staly předmětem Kantova díla (viz dále).

Descartovský racionalismus zpochybnil veškerá smyslová poznání natolik, že jedinou jistotou zůstala existence pochybujícího já. Vědomí toho, že myslím, je v tomto smyslu považováno za jediné východisko pro poznání absolutna. Tímto sice vymizela složitá aristotelská posloupnost jednotlivých jsoucen zastřešených absolutnem, objevil se však problém nový. Vědomí nedokonalosti smyslového světa totiž implikuje představu dokonalosti, ale odkud se v naší mysli bere idea dokonalého? Řešení této otázky tkví v ontologickém důkazu

existence boha. Podle tohoto důkazu máme vědomí o bohu dříve než o sobě samém.

Důkazy boží existence, jež představují například kosmologický důkaz (vyvozený z nutnosti existence prvotní příčiny), teleologický důkaz (vyvozený z účelnosti a řádu ve světě) či morální důkaz (vyvozený z řádu morálního vědomí), jsou lehce napadnutelnými důkazy, neboť vyplývají z pochybné lidské zkušenosti (důkazy a posteriori).

Jinak je tomu ale v případě ontologického důkazu, jehož východiskem je zjištění, že vědomí boží blízkosti je předem dáno každému z nás. Tomuto vědomí se pak během svého života více či méně intenzivně snažíme porozumět (viz pud návratu v podání relativistické filozofie). Ontologický důkaz tak směřuje k čemusi před naší jakoukoli zkušeností, a proto je důkazem a priori.

V této souvislosti je však nutno podotknout, že obdobně se snažili zapálení teologové spekulativně posílit víru a morálku tím, že jejich ústřední ideje budou prokázány jako vrozené znaky lidské duše. Proti tomu vystupoval anglický filozof sedmnáctého století John Locke svou empiristickou teorií poznání, v jejímž smyslu není v mysli nic, co by dříve neprošlo smysly. Mysl je podle něj v době narození čistou deskou (*tabula rasa*) a smyslové zkušenosti se do ní vtiskávají, dokud vnímání nezrodí paměť a ta zase myšlenky. To implikuje závěr, že pouze materiální věci mohou ovlivnit naše smysly, a proto neznáme nic než hmotu a musíme přijmout materialistickou filozofii.

Takovému názoru však oponoval irský filozof a teolog osmnáctého století George Berkeley, podle něhož Lockeova analýza vědění prokazuje spíše to, že hmota neexistuje jinak než

jako forma mysli. Věc je pouhým souborem vjemů. Proti tomu lze namítnout, že kladivo, které nás učilo tesařině přes náš bolavý palec, je nepochybně hmotou samou. Ale ono je jen snůškou vjemů barvy, velikosti, tvaru, hmotnosti atd. Realita kladiva nespočívá v jeho materialismu, nýbrž ve vjemech, jež přicházejí i z našeho palce. Veškerá hmota je jen mentálním stavem; jediná realita, kterou známe přímo, je mysl.

Berkeley je znám svým výrokem *esse est percipi* (být znamená být vnímán), jenž stojí u zrodu imaterialismu, tedy subjektivního idealismu. Filozofie, kterou prezentuje Berkeley, vyvrací ateismus i materialismus, jenž uznáním existence hmotné substance nezávislé na mysli do ateismu nutně ústí. Na rozdíl od Platóna, který se domníval, že existuje cosi samo o sobě, jehož jsou ideje odrazem, Berkeley odmítá existenci takových věcí, jedná se podle něj o pouhé obsahy mysli.

Existují-li však ideje jen uvnitř mysli, není ničeho kromě ní: „Neexistuje žádná jiná substance než duch, čili to, co vnímá.“ Existovat (pouze) v mysli znamená být tou myslí vnímán. Proto nemůže existovat nic, co není vnímáno, a Berkeley může tvrdit, že být znamená být vnímán. To ale vzápětí doplnil: *esse est percipere* – být znamená vnímat (byť jen svou vlastní představu). Uvedené výroky stanovují základní princip subjektivního idealismu.

Za pouhou intelektuální konstrukci považuje Berkeley názor, že hmotný vesmír existoval předtím, než ho mohl kdokoli vnímat. Důkaz jeho teorie postupuje krok za krokem od premisy, že existuje nám známý svět hor, knih a písmen na této stránce, k závěru, že to jediné, co při zakoušení těchto předmětů poznáváme, jsou naše vjemy, a proto předměty samy nejsou ničím jiným než soubory vjemů, jež existují pouze v mys-

li. Tuto originální teorii Berkeley obhajuje ve svém *Pojednání o základech lidského poznání*.

Stejně jako nikdo nepochybuje o faktické neexistenci vášní či výtvorů obrazotvornosti mimo mysl, totéž platí i o vjemech a předmětech, které mysl ustavuje. Není možné, aby existovaly mimo to, co je vnímá. Vzhledem k tomu, že bytí smyslové věci spočívá v tom, že je vnímána, a jelikož schopnost vnímání má jediné vědomí (duše), není žádné jiné substance nežli ducha, respektive toho, co vnímá.

Samotného ducha nelze vnímat, lze jej poznat pouze z účinků, jež vytváří. Existenci Berkeley přisoudil jen bohu, který duchům (vědomím) umožňuje mít představy, jež pro ně ustavují věci tohoto světa. Berkeley uváděl, že nesprávnost chápání prostoru a hmotného světa je způsobena chybným užíváním jazyka a zbytečnými, bezobsažnými pojmy (analýza jazyka se stala předmětem zvýšeného zájmu až v pozdější analytické filozofii, zejména v souvislosti s Wittgensteinovým pojetím).

Třebaže Berkeley nemohl mít ve své době ani ponětí o kvantové fyzice, jeho názor, že veškeré dění se odehrává pouze v mysli, je jedním z možných řešení hádanky odkryté kvantovou fyzikou. S obdobným pohledem na vnější dění přišel ještě před kvantovou fyzikou také Kant.

Německý filozof osmnáctého století a zakladatel německého klasického idealismu Immanuel Kant vystupoval proti Lockeově empiristické teorii poznání a navázal na Descartovu radikální metodickou pochybnost, z níž vyplývá, že jedinou jistotou je pochybování samo (myslím, tedy jsem). Z této sebejistoty subjektu vychází i německý klasický idealismus, jenž se ji však snaží rozvinout a využít v celé šíři lidského poznávání a prožívání (etiku nevyjímaje).

Podle Kanta není lidská mysl pasivním voskem, do kterého vjem a zkušenost vštěpují svoji absolutní vůli. Locke se mýlil, když řekl: „V intelektu není nic, co by nejdříve neprošlo smysly.“ Pravdou je, že: „Nic, kromě intelektu samotného.“ Takto byl vymezen předpoklad pro Kantův názor, že svět má řád nikoli sám od sebe, nýbrž kvůli myšlení. Zákony myšlení jsou zároveň zákony věcí, protože věci jsou nám známy pouze prostřednictvím tohoto myšlení. V důsledku toho jsou zákony logiky a zákony přírody jedním a tím samým. Výsledkem je přesvědčení, že disponujeme věděním, které je nezávislé na smyslových zkušenostech a jehož pravda je pro nás jistotou ještě před získáním zkušenosti.

V této souvislosti se Kant zabýval i ontologickým důkazem boha. Původce důkazu, Anselm z Canterbury, stavěl na spekulativní myšlence, že nelze myslet pojem dokonalé bytosti, jež by neexistovala. Jelikož takto by bylo možno dokazovat existenci čehokoli, zhostil se napravení této myšlenky nejprve Descartes, který na rozdíl od Anselma pojem boha nevytváří, ale nalézá ve své mysli od počátku hotový pojem nejdokonalějšího jsoucna s tím, že příčinou přítomnosti tohoto pojmu v lidské mysli je právě ono nejdokonalejší jsoucno. Kant pokračoval v kritické úpravě tohoto důkazu – podle jeho úvah nelze boha myslet jako objekt, nýbrž jako a priori danou ideu směřující za tento svět („za“ nikoli ve smyslu prostorovém, ale např. jako život, který vězí „za“ snem během spánku).

Jakýkoli pokus vědy nebo víry vyjádřit to, co je skutečnou realitou, musí skončit v pouhých hypotézách. Jestliže se například pokouší rozhodovat, zda je svět konečný, nebo naopak nekonečný, je opomíjeno, že bez jakéhokoli omezení jsme puze k představě něčeho nekonečného, ač je nekonečno samo

nemyslitelné. Obdobně si neumíme představit věčnost, jelikož si nedokážeme uvědomit nějaký bod v minulosti bez pocitu, že i před ním něco bylo. Problém není ve vnějším světě, neboť ten je sám o sobě pouhou iluzí, a proto úvahy o jeho věčnosti či konečnosti jsou zbytečné; problém je v nás samých, v naší logice, jež často klade zavádějící otázky.

Existuje snad nějaký únik z těchto slepých uliček myšlení? Existuje, pokud si budeme pamatovat, že prostor, čas i příčina jsou jen způsoby vnímání, které musí vstupovat do všech našich zkušeností, protože jsou jejich nosnou strukturou. Čas nemůže být vnímán sám pro sebe, tedy izolovaně, ale pouze ve vztahu k jsoucnu – neplyne čas, nýbrž proměnlivé jsoucno v něm. Shodný princip se týká i prostoru.

Kant relativizuje význam času a prostoru, když je považuje za nutné rámce pro smyslové vnímání a racionální myšlení; nepokládá je za objektivně dané „věci o sobě“, jak se mylně domnívá běžné praktické rozvažování. K tomu, aby se smyslové vjemy staly jevy, je třeba nejprve je zasadit do rámce apriorních forem – času a prostoru. Je to tedy teprve myslící já, vědomí sebe, jež utváří jevy v prostoru a čase.

Kantovský relativismus takto zpochybnil existenci času a prostoru jako samostatných věcí o sobě, za původce těchto zdánlivě objektivních atributů skutečnosti označil vědomí. Jedná se tedy o apriorní formy, které jsou obsahem vědomí před veškerou smyslovou zkušeností. Reálný čas vně lidského vědomí neexistuje, neboť čas bez závislosti na vědomí je iluzorní. Sice lze myslet čas bez reálného objektu, není však možné myslet objekt a přitom nebýt nucen ho nějakým způsobem mentálně vepsat do dimenze času. Podobný princip lze hledat i v případě prostoru.

Prostor a čas jsou tak pouhé mentální struktury, které pochází z nás, nikoli z věcí. Poznání je proto úkonem, při němž lidský duch vnucuje své formy nějaké nepostižitelné danosti. Zatímco v rovině vnímání se uplatňují tyto formy stanovením prostředí vjemu, v rovině chápavosti se projevují stanovením kategorií, z nichž nejzřetelnější je předmětnost (tvar). Pak již nastupuje třetí rovina vnucování forem – logika, jež dá tvaru v prostředí smysl. Logické zákony jsou dány rozumem a předurčují vidění našeho světa – teprve když rozum stanoví kategorii příčinnosti, mohu se ptát po příčinách konkrétních jevů skutečnosti.

Zákonitosti přírody tedy nejsou uloženy v přírodě, ale v mysli samé. Základem kantovského relativismu je tak teze, že svět nám není dán, nýbrž je organizován rozumem. Ne nadarmo je význam kantovského relativismu pro filozofii srovnáván s kopernikovskou revolucí v astronomii. Kantovým ústředním dílem *Kritika čistého rozumu* začíná nové pojetí filozofie, a to zejména v oblasti epistemologie.

Fiktivnost atributů vnímané skutečnosti (hmoty, času a prostoru) kantovský relativismus odhaluje obdobně tak, jako to exaktním způsobem později učinila teorie relativity. Ve smyslu teorie relativity není pravda, že kdyby z vesmíru zmizela veškerá hmota, čas a prostor by zůstal; spolu s hmotou by totiž zmizel čas i prostor. Podle kantovského relativismu čas ani prostor nepocházejí z věcí, nýbrž z vědomí, jež je navrhuje, a proto se zánikem vědomí zaniká též čas i prostor. Jelikož kvantová fyzika spojila hmotu s činností vědomí pozorovatele, nabízí se s ohledem na uvedené skutečnosti podotknout, že fyzikou by měla být častěji využívána živná půda, kterou jí připravuje metafyzika, jež překračuje hranici (metu) fyziky

jako takové (metafyzikou se rozumí jádro filozofie zahrnující ontologii a přirozenou teologii).

Jedinou stinnou stránkou Kantovy filozofie se stal tzv. kantovský dualismus, podle něhož vědomí vlastního subjektivního jsoucna dokazuje existenci skutečného (objektivního) světa, byť nepoznatelného ve formě „věci o sobě“. O vysvětlení tohoto mylného úsudku se postarali až následovníci Kanta – Fichte s Hegelem.

Německý filozof přelomu osmnáctého a devatenáctého století Johann Gottlieb Fichte rovněž vycházel z toho, že nikoli věc, substance, nýbrž vědomí musí být principem, z něhož má být vyvozen celý svět. Fichte však Kanta v noetickém i ontologickém smyslu předstihl, když dospěl k závěru, že „já je všechno; pochopit svět věcí znamená pochopit strukturu vědomí, poznávání přírody je tedy prostředkem sebepoznání“.

Podle Kanta poznáváme svět v rámci forem prostoru, času a substance. To však nejsou objektivní reality existující „venku“ nezávisle na nás, jsou to výtvoři našeho rozvažování, bez nichž bychom nemohli svět chápat. Zatímco Kant považoval za relevantní otázku, jaký je svět skutečně coby nepoznatelná „věc o sobě“, Fichte odmítl existenci takového světa s odůvodněním, že já je všechno a svět je pouhým produktem vlastní mysli. Co nemůže mysl poznat, to neexistuje; nikoli však kvůli tomu, že by to bylo nepoznatelné, jak se domníval Kant, ale zkrátka proto, že to není!

Fichte tak překonal kantovský dualismus v subjektivistickém smyslu, když veškerou realitu považoval za čirý produkt aktivního já. Aby ušel solipsismu, rozlišoval Fichte já individuálního od já absolutního. Svět je pak tvořen činností individuálního já, jež koinciduje (viz átman) s já absolutním (viz

brahma). Fichte se tak svými názory ocitl v blízkosti závěru upanišadového relativistického pojetí světa.

Při výkladu způsobu vznikání objektů (resp. světa) Fichte důsledně uplatňoval princip, v jehož smyslu já proti sobě klade non já, avšak v podstatě se já klade skrze non já. Svět věcí (non já) dokáže člověk zprvu popsat jen jako neidentický s já, až s učiněním poznání lze nejen odhalit identitu já a non já, ale i pochopit svět jako prostředek pro sebeuvědomění já. To už se ale Fichte svými názory přiblížil hegelovské dialektice.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel byl německý filozof přelomu osmnáctého a devatenáctého století, jenž završil veškeré dosavadní myšlenky německého klasického idealismu. Hegelovým hlavním přínosem je objev podstaty světa jako jednoho nesmírného dějství, jež si duch vytvořil, aby jeho prostřednictvím našel cestu sám k sobě. Hegel pojímal umění, náboženství a filozofii jako tři vzestupné formy sebepoznání ducha (absolutna) – ve filozofii idea (absolutno, bůh) myslí sama sebe.

Tohoto poznání Hegel dosáhl prostřednictvím tzv. fenomenologie ducha (jeho hlavní dílo nese též název). K jejímu pochopení je třeba nejprve rozlišit pojem „fenomén“ od pojmu „bytí“. Zatímco fenomén (při filozofickém užití) znamená to, jak se věc jeví, bytí pak představuje to, jaká věc skutečně je. Fenomenologie je tedy studiem způsobu, jak se nám věci jeví; fenomenologie ducha je pak studiem způsobu, jak se nám jeví duch, respektive jak se duch jeví sám sobě. Hegel sleduje vývoj úrovně vědomí směrem k formám, které postihují skutečnost stále úplněji, až dosáhnou vrcholu v „absolutním poznání“.

Skutečnost je konstituována duchem, jenž si to zprvu neuvědomuje; považuje realitu za cosi na sobě nezávislého, ba

dokonce za něco vůči sobě nepřátelského. Tomu odpovídá nejnižší forma vědomí, kterou provází jistota na úrovni smyslové zkušenosti (smyslová jistota). Vědomí v této formě nedělá nic jiného, než že se zmocňuje toho, co se v daném okamžiku vyskytuje proti němu. Smyslová jistota prostě zaznamenává data přijímaná našimi smysly.

Vyšší formě vědomí odpovídá stav, kdy se vědomí již aktivně snaží dát hrubým datům smyslové zkušenosti určitou jednotu a souvislost. Vědomí na této úrovni svým rozvažováním odhaluje určité zákonitosti, které se zpočátku jeví jako zákonitosti spoutávající objekty smyslové zkušenosti, avšak s vývojem dochází k poznání, že tyto objekty i zákonitosti až příliš souvisí s činností samotného vědomí. Vědomí se tehdy pokouší porozumět svým vlastním výtvorům, má za svůj předmět sebe samo.

Od tohoto okamžiku se vědomí mění v sebevědomí. Hegelova zásadní myšlenka je, že sebevědomí nevyžaduje jakýkoli předmět, ale jiné sebevědomí (má-li člověk vidět sám sebe, potřebuje k tomu zrcadlo; má-li si sebe uvědomit jako sebevědomou bytost, musí mít možnost pozorovat jinou sebevědomou bytost). Hegel přitom odmítá názor, že tu jsou nesčetné různé reality odpovídající jednotlivým myslím. Jsou-li tu miliardy odlišných individuálních myslí, nebude žádná jednotlivá mysl schopna považovat mnoho skutečností za svůj praktický výtvor, neboť velkou část skutečnosti budou představovat praktické výtvary jiných myslí.

Svoji formu idealismu nazývá Hegel absolutním idealismem. Vyjadřuje tím odlišnost nejen od objektivního idealismu, ale též od „klasického“ subjektivního idealismu. Pro Hegela je tu pouze jedna skutečnost, protože je tu jediný duch,

jehož praktickým výtvozem tato skutečnost je. Partikulární myslí jednotlivých lidských bytostí jsou navzájem propojeny, sdílejí jeden společný univerzální rozum, respektive ducha samého. Není však idea kolektivního ducha fundamentálně náboženskou ideou? Neměli bychom v ní vidět koncepci boha?

V teologické rovině Hegel uvádí: „Duch, který ví sám o sobě, je v náboženství bezprostředně své vlastní čisté sebevědomí. Pokud se v náboženství duch představuje sobě samému, je ovšem vědomím, a skutečnost, která je v náboženství obsažena, je podobou a přioděním jeho představy. Duch zjeveného náboženství dosud nepřekonal své vědomí jako takové, či abychom totéž vyjádřili jinými slovy, jeho skutečné sebevědomí není předmětem jeho vědomí; duch sám a momenty, které se v něm rozlišují, spadají do živlu představování a pod formu předmětnosti. První skutečnost ducha je sám pojem náboženství, respektive náboženství jakožto bezprostřední, a tedy přírodní náboženství; v něm ví duch o sobě jako svém předmětu v přirozené čili bezprostřední podobě. Druhá je však nezbytně ta, vědět o sobě v podobě překonané přirodnosti, čili v podobě osoby. Je to tedy náboženství umělé, neboť k formě osoby se pozvedá podoba vytvořením vědomí, které má ten následek, že vědomí nazírá ve svém předmětu své konání čili osobu. Třetí skutečnost konečně překonává jednostrannost obou předchozích; osoba je právě tak něčím bezprostředním, jako je bezprostřednost osobou.“

Teprve když duch dosáhne poznání faktu, že skutečnost je jeho vlastním výtvozem, tehdy se může vzdát šmátrání kamsi za její hranice (hledání Kantových věcí o sobě), neboť již ví, že taková snaha je principiálně nesmyslná. Absolutního poznání je dosaženo tehdy, když duch zjišťuje, že to, co se

snaží poznat, je on sám. V důsledku tohoto poznání přestává být svět vnímán jako něco cizího, co obsahuje nepoznatelné věci o sobě, a začíná být vnímán jako něco svého – prostředek sebeuvědomění jediného ducha (absolutna). Absolutno se prostřednictvím jím utvořeného světa snaží pochopit sebe samo.

Hegel k tomu uvádí: „Sebevědomí nalezlo věc jako sebe a sebe jako věc; tj. pro ně jest platné, že je o sobě předmětnou skutečností. Věc je já; vskutku je v tomto nekonečném soudu věc překonána; není ničím o sobě; má pouze význam ve vztahu, pouze prostřednictvím já a jeho vztahu k věci. Rozum je duch, když jistota, že je vši realitou, je povýšena na pravdu, a když je si vědom sebe jako svého světa a svého světa jako sebe. Krásná duše je vědění ducha o sobě samém, o své vlastní průhledné jednotě – sebevědomí, které ví, že duch je toto čisté vědění o čistém bytí v sobě, nejen názor božství, nýbrž jeho sebenazírání.“

Na rozdíl od stálého světa je Hegelův svět nekonečná souvislost plná protikladů a změn, jež nepatří tomuto světu jako věci o sobě, ale vědomí (duchu), které jej v konečném důsledku samo utváří. To je podstata hegelovské dialektiky, jež smazala dualismus přírody a myslící bytosti. Byl jí rozpracován systém, v němž duch prochází rozličnými stadii, než dojde k sebeuvědomění, tj. zjištění, že to, čím se zabývá, je on sám. Tímto vrcholí způsob vyjádření relativity a subjektivity vnějšího světa. Nejvyšší formou absolutního ducha se stává filozofie, jež je ideou, která myslí sebe samu. Dějiny filozofie jsou v tomto smyslu dějinami absolutního ducha.

Hegelovská dialektika tedy nekopíruje dřívější pojetí dialektiky jako pojmu pro metafyziku nebo pro umění vést pole-

miku, nýbrž je jí definováno učení o úloze rozporů pro vývoj. Vývojem rozumí logický proces, kdy se vše uvnitř systému vyvíjí, ale ve vztahu k systému jako takovému se nic nemění. Počáteční a koncový stav koresponduje, třebaže na jiné úrovni. Stav je vyjádřen kategorií kvality, která přechází v novou kvalitu při dovršení míry definované určitou kvantitou. Nová kvalita přitom zcela neguje předchozí stav věcí, a to s předpokladem nové následné negace. Vývoj tak lze přiblížit tvarem spirály, v níž jsou cyklicky získávány původní stavy, avšak na jiné úrovni a ve zcela odlišné podobě.

Ke změně těchto stavů nedochází kontinuálně, nýbrž skokem (obdoba kvantového skoku v poznání, jak jej prezentuje kvantová fyzika). Cyklická a diskontinuální dialektická koncepce takto vyvrací koncepci evoluční, jejímž základem je linearita a kontinuita vývoje. Stejně jako kantovský relativismus předpovídal závěry pozdější teorie relativity, která zpochybňuje existenci vzájemně nezávislého času, prostoru a hmoty, hegelovská dialektika se stala předzvěstí kvantové fyziky, jež (obdobně jako elejské či upanišadové relativistické pojetí světa) namísto kontinuity, linearity a determinismu dění zavádí vývoj ve skocích a cyklech, které se odehrávají v rovině pravděpodobnostní (nikoli deterministické), a to v přímé souvislosti s okolnostmi pozorování.

Hegelovská logika v tomto smyslu neklade přítomnost konečna či nekonečna do statické jednoty těchto pojmů, nýbrž do dynamického procesu překonávání konečného v procesu dějin. V zániku konečného je shledáván projev nekonečnosti. Hegel tak opouští Parmenidovu myšlenku nemožnosti vzniku či zániku, zůstává s ním však v jednotě názoru o iluzornosti takových změn a o identitě jako základním schématu bytí.

Všechny teorie poznání aristotelského typu předcházející Descarta a německý klasický idealismus a priori předpokládaly nutnost postupného rozvíjení teorií v teorii komplexní, jež měly dospět k odhalení podstaty reality a jejího vztahu k absolutnu. Německý klasický idealismus nejprve prostřednictvím kantovského relativismu otočil aristotelskou teorii poznání naruby, aby vzápětí hegelovskou dialektikou stanovil novou teorii poznání, jež vztah reality a absolutna vystihuje v nečekaných souvislostech, které nemohly být odhaleny teoriemi aristotelského typu.

Teorie aristotelského typu již z principu vylučovaly jinou možnost (axiom vyloučení třetí možnosti), než aby se absolutno (pokud existuje) nacházelo buď vně, nebo uvnitř skutečnosti. Zatímco aristotelská logika vede k alternativě hypotetického sídlení boha buď kdesi na nebesích, nebo na tomto světě, hegelovská logika oproti tomu připouští třetí možnost – svět je iluzí boha. Tím se blíží kvantové logice, která zpochybňuje správnost dvouhodnotové klasické (aristotelské) logiky, v níž musí být správné buď tvrzení, nebo negace tvrzení (systém jedniček a nul) – třetí možnost neexistuje. Se sídlem absolutna (boha) je tomu obdobně jako v případě já, jež vězí za obsahem snění během spánku a není přitom součástí tohoto obsahu ani nepřebývá kdesi za hranicemi vymezenými obsahem snění.

O iracionálním základu světa přesvědčil mnoho pozdějších myslitelů nejen Hegel, ale i německý filozof devatenáctého století Arthur Schopenhauer. Ten tezí „svět jako představa“ vyjadřuje svou návaznost na dílo Kanta, jež označuje za vstupní bránu ke své vlastní filozofii. Svět není podle Schopenhauera nic jiného než výtvar našeho vnímání a rozumu, a proto exis-

tuje pouze skrze a pro vnímající subjekt. Skutečnost o sobě není nic než vůle – vůle k životu (odtud teze „svět jako vůle“); žít znamená toužit a toužit znamená trpět. Cesta ke spáse, úniku z utrpení, vede přes poznání povahy vůle; toto poznání pak přivádí k popření vůle.

Schopenhauer svůj originální pohled na svět obhazuje ve svém ústředním díle *Svět jako vůle a představa* slovy: „Žádná pravda není jistější, nezávislejší na všech ostatních a méně potřebná důkazu než ta, že vše, co pro poznání existuje, tedy celý tento svět, je pouze objekt ve vztahu k subjektu, názor nazírajícího, slovem – představa.“ Před vydáním svého díla nakladateli uvedl: „Mé dílo je nový filozofický systém, nový v celém významu tohoto slova. Naprosto důsledně rozvíjí myšlenky, které doposud ještě nikoho nenapadly. Tato kniha, v níž jsem se ujal obtížné práce sdělit tyto myšlenky jiným, bude podle mého pevného přesvědčení jednou z těch, které se po svém vydání stanou pramenem i podnětem pro stovky jiných knih.“

V této souvislosti je však třeba podotknout, že Schopenhauerova teze „svět jako představa“ nevyjadřuje nic jiného než Kantovo učení, v jehož smyslu jsou nám všechny věci dány pouze jako jevy, nikoli jako skutečné věci o sobě. Zásadně se však Schopenhauer s Kantem rozcházel v možnosti existence „věci o sobě“, k níž Kant dospěl kauzálním úsudkem, tedy pomocí kategorie, jež platí pouze v oblasti jevů. Její pomocí se k podstatě věcí přiblížit nelze, neboť ať je jakkoli usilovně zkoumáme, výsledkem jsou vždy pouhé obrazy a jména. Jediné místo, jež nám umožňuje vstoupit do nitra světa, je v nás samých.

Realismus se podle Schopenhauera mýlí v předpokladu, že objekty kauzálně působí na subjekty. Svět není cosi mimo

nás, co nás určuje, nýbrž je naší představou. Pravdu podle Schopenhauera nemá ani filozofický idealista, pokud tvrdí, že subjekt zapřičiňuje objekt. Objekt je představa subjektu, žádný z nich není příčinou ani následkem druhého. Kauzalita je totiž formou objektu, což je funkce způsobu smyslového názoru poznávajícího subjektu.

Podle Schopenhauera není možné vyřešit metafyzickou záhadu a odhalit utajenou podstatu reality tím, že začneme prověřováním hmoty a až následně se zaměříme na myšlení. Kdybychom se na materialismus dívali nezkresleným pohledem, pak by nás po dosažení poznání jeho podstaty musel přepadnout záchvat neutišitelného smíchu. Materialista je jako baron Prášil, jenž sedě na koňském hřbetě odlehčoval koni tím, že jej nohama táhl nahoru a sám sebe přitahoval vzhůru za cop. Skutečnou podstatu věcí nikdy neodhalíme zvenčí; ať se budeme snažit jakkoliv, nikdy nedojdeme k ničemu jinému než k představám a jménům. Pokud se nám však podaří nalézt základní podstatu naší vlastní mysli, najdeme tím klíč k vnějšímu světu.

Svět je celou svou podstatou skrz naskrz vůlí a zároveň skrz naskrz představou. Sama tato představa předpokládá formu, totiž objekt a subjekt, a tím je relativní. Po zrušení této formy zůstává vůle, která je podle Schopenhauera vlastní věcí o sobě. Každý nachází sám sebe jako vůli, v níž spočívá vnitřní podstata světa. Přitom svět má svou existenci jen ve vztahu k vědomí subjektu, a proto je subjekt v tomto smyslu sám celým světem. To, co se poznává jako podstata subjektu, tvoří podstatu celého světa. Přemítáme-li pod noční oblohou o uplynulých a příštích tisíciletích, často se ztrácíme v nekonečné velikosti světa. Pak právě poznání, že veškerý pozoro-

vaný svět je pouze naší představou, je východiskem z pocitu vlastní nicotnosti. Velikost světa, která nás dříve znepokojovala, spočívá náhle jen v nás samých.

Dominantou člověka a jím utvářeného světa je podle Schopenhauera vůle. Naše myšlenky jsou jen hladina hluboké tůně, o vzniku myšlenek nemůžeme vydat žádné svědectví. Jejich iniciátorem je totiž vůle, která v našem tajuplném nitru pohání svého služebníka – intelekt. Vůle je jako statný slepec, jenž nese na ramenou vidoucího, ale chromého člověka. Pouze zdánlivě jsou lidé přitahováni něčím, co je před nimi; ve skutečnosti jsou poháněni zezadu. Žene je nevědomá vůle k životu. Zatímco pro idealisty je poslední a absolutní skutečností racionálně či intuicí odhalené absolutno, pro Schopenhauera je tímto absolutnem slepá vůle, rozumu se vzpírající iracionální základ světa. Pokud je svět vůlí, pak musí být světem utrpení, protože vůle samotná znamená chtění, jehož uspokojení je vždy menší než jeho apetit. Dokud bude naše vědomí naplňováno vůlí, budeme zmítáni virem přání, neustálými nadějemi a obavami, a proto nenalezneme trvalý mír a spokojenost.

Pouze tehdy, když vůle pozná svou vlastní podstatu, může zrušit samu sebe, ukončit utrpení, dosáhnout spásy. Popření vůle v důsledku poznání podstaty světa (svět je uvnitř, nikoli vně nás samých) a s tím související odmítání požitků plynoucích z takového světa je v podání Schopenhauera velice blízké závěrům hinduismu či buddhismu.

Schopenhauer stejně jako Buddha ve svém mládí hluboce prožíval strast všeho žití. Zmítání pudy a tužbami nenalézáme trvalé štěstí a klid. Z každé uspokojené žádosti roste nová – a přichází nové zlo. Bolest je vlastní realitou života. Slast a štěstí představují jen něco negativního, totiž nepřítomnost

bolesti. Život je zlem, neboť bolest je jeho základním stimulem a realitou; potěšení je pouze negativním odpadnutím bolesti. Život je zlem, protože jakmile chtění a utrpení umožní člověku na chvíli spočinout, je nuda okamžitě tak blízko, že nezbytně vyžaduje rozptýlení, a tudíž utrpení. Pokud by bylo všechno zlo odstraněno a soutěživost by byla potlačena, nuda by se stala stejně nesnesitelnou jako bolest.

Všichni víme, že náš život neustále spěje vstříc smrti. V mládí se tím ale nezabýváme – ještě vystupujeme na horu, na jejíž druhé straně číhá smrt. Jakmile překročíme střed života, jsme jako rentiéri, kteří však již nežijí z úroků, ale z kapitálu. Stejně jako se naše chůze stává zadržovaným pádem, obdobně i náš život je ustavičným oddalováním umírání. Existuje nějaké východisko z tohoto údolí strastí?

Ani sebevražda jím není. Fenomén sebevraždy je totiž daleko vzdálen popření vůle, je to naopak silné přitakání vůli. Sebevrah totiž chce život, odmítá pouze momentální utrpení. Však právě utrpení, od něhož se odtahuje, bylo to, co ho mohlo jako umrtvování vůle dovést k jejímu popření a ke spáse. Sebevrah se tedy podobá nemocnému, který nenechá dokončit započatou bolestivou operaci, jež by ho mohla zachránit, a místo toho si raději podrží nemoc. Sebevražda sice zahlazuje individuální jev vůle, ale nikoli vůli samu. Vůle si vzápětí vytvoří nové ztělesnění.

Sebevražda, záměrné zničení fenomenální existence, je tedy hloupým a zbytečným aktem. Bída a zápas totiž trvají i po zdánlivé smrti jedince a musejí trvat tak dlouho, dokud bude vlastní já ovládáno vůlí. Nad strážněmi života není možné zvítězit, dokud nebude vůle zcela podřízena vědění a inteligenci – to je jediné východisko.

Byť se vědění rodí z vůle, může vůli ovládnout. Čím víc toho totiž víme o svých vášních, tím méně jsme jimi ovládáni. Člověk se může stát čistým poznávajícím subjektem díky oproštění se od vůle. Buď dočasně – uměním, jehož vrcholem je filozofie, nebo trvale – cestou starých Indů, tedy askézí jakožto prostředku záměrného umrtvování vůle. Slabost Schopenhauera pro indické upanišady již byla zmiňována – i jejich studiem lze podle něj vůli překonávat.

Svět je pochopitelný pouze jako představa, bez vědomí poznávajícího subjektu by nebyl žádný svět. Jediným způsobem, jak se od takového světa osvobodit, je popřít vůli, která tento svět objektivizuje. Tohoto popření lze dosáhnout též soustředěním se na poznání, že vše je vůle a že projev vůle v jevech, s nimiž je neodlučně spojeno utrpení, je pro rozumného člověka nepřijatelný. Nic nás tak neochrání před vnějším nutkáním jako kontrola sebe samého. Takto vědoucí filozof však vidí natolik daleko, že nedokáže vidět to, co je před ním. Z toho pramení jeho nespolečenskost a nepraktičnost. Uvažuje o nadčasových univerzálních otázkách, kdežto ostatní myslí jen na to, co je dočasné, specifické a bezprostřední.

Nic nemít, stát se skrze popření vůle ničím, to znamená dosáhnout hlubokého klidu. Popření vůle nás zprošťuje všeho, a proto tomu, kdo takového popření dosáhl, je sám svět ničím, neboť ten je jen objektivizací vůle. Schopenhauer takto sice chápal skutečnost jako bytostné zlo, kde se vůle projevuje jako touha, jež je zdrojem utrpení, avšak na druhou stranu podle něj skutečnost umožňuje určitý únik skrze sebepoznání. Naučit se s tímto vědomím žít a nalézt mír v takových filozofických myšlenkách, to je završením našeho bytí.

Schopenhauerovými myšlenkami byl ovlivněn německý filozof a filolog devatenáctého století Friedrich Nietzsche, který vedl ostrou kritiku vůči evropskému myšlení ovládanému křesťanstvím. Důvodem kritiky byla skutečnost, že naivní křesťanské představy božského světa spolu s dogmatismem zejména vůdčí římskokatolické církve vedou při snaze o rozumové odůvodnění církvi stanovené víry až k nihilismu věřících.

Zejména opovrhování rozumem při hledání cesty k bohu s pochybným odůvodněním, že vše je již dáno posvátnými texty a církevními dodatky, se stalo terčem jeho kritiky: „Naprostá většina lidí nepokládá za opovrženímhodné věřit tomu či onomu, aniž si před tím uvědomí důvody, ba aniž je před tím vůbec hledá. Nenávist k rozumu je projevem špatného intelektuálního svědomí.“

Římskokatolické křesťanství, které bylo vždy úhlavním nepřitelem vědění, je podle Nietzscheho souhrnem převrácení přirozených hodnot. Křesťanství v obecné rovině proměnilo svět v slzavé údolí, oslabilo člověka smyšleným dědičným hříchem, vykupitelským mýtem a těžiště položilo do nedosažitelného onoho světa. Namísto toho, aby se křesťané tázali, jak lze vášně zduchovnit a vtisknout jim božský řád, podryli kořeny vášně a zároveň i kořeny života.

„Tím končím a vynáším svůj ortel: Soudím křesťanství, vznáším proti křesťanství nejstrašnější žalobu, kterou kdy pronesla žalobcova ústa. Křesťanská církev všechno poznamenala svou hnilobou, každou hodnotu učinila bezcennou, z každé pravdy udělala lež a z každé čestnosti podlost. Ať se mi už nikdo neodvažuje říkat něco o jejím požehnání pro lidstvo.“ Těmito slovy se Nietzsche rázně vypořádal s křesťanstvím; přitom je však nutno podotknout, že Nietzsche často zdůrazňoval,

že ve svém srdci nebyl nikdy dříve proti křesťanství zaujat, ostatně sám pocházel z rodu, který bral křesťanství naprosto vážně (jeho otec byl luteránský pastor). Přesto je skoro až s podivem, že prezident České křesťanské akademie Tomáš Halík označuje Nietzscheho za svou velkou lásku, geniálního filozofa a prorockou postavu.

Nietzsche sice původně vycházel z učení Schopenhauera (sdílel s ním přesvědčení, že rozum je služebníkem vůle), časem se však s jeho názory rozešel. Zatímco Schopenhauer setrval u pesimistické vůle k životu, Nietzsche naopak přivedl vůli k moci: „V téže době jsem pochopil, že můj instinkt směřuje k opaku nežli Schopenhauerův: k oprávnění života.“ V důsledku toho Nietzsche bezohledně rozbíjel staré hodnoty, jež demaskoval jako hodnoty falešné, aby vzápětí vytyčil hodnoty a ideály nové. Otevřel tak cestu silným a zdravým instinktům, které se pod vládou otrocké morálky nemohly projevit navenek.

Berkeley, Schopenhauer a Nietzsche svou tvorbou ovlivnili českého filozofa dvacátého století Ladislava Klímu, jehož filozofie se zakládala na solipsismu a egodeismu. Myslet boha a být bohem, to je nejvlastnější centrum Klímovy filozofie. Absolutní subjektivismus je podle něj nejvíce povznášející, krásnou, lákavou a příznivou filozofickou možností: činit individuum vším, i bohem. Svět je vůle k příjemnosti; chtít a sobecky chtít je totéž, a proto bytí a sobectví je tautologie.

Za každou hmotou podle Klímy vězí totéž, co se skrývá za mozkem, tedy vědomí: „Jen duševní stavy existují a nic mimo ně samozřejmě existovat nemůže, protože pojem existence je výhradním majetkem a součástí vědomí, takže odtržení od něho je beze smyslu. Již ze subjektivního hlediska existují jen

duševní stavy, neboť mimo naše myšlení (mimo naše já) nic pro nás existovat nemůže. I hmota (zevní svět) je naším duševním stavem, naší představou. Příroda sama zákonů nemá, to jen duch, jenž ve bdění je zákonné, přesné, spoutané povahy, vnáší tyto do přírody.“

Čas a příčinnost jsou podle Klímy základní fikce vědomí. Z těchto fikcí pak působením dalších fikcí, jež představují prostor a hmota, logicky a jedině možně následuje fikce pohybu jakožto znázornění aktivity duševních stavů. Klíma byl o pravdivosti svých slov natolik přesvědčen, že troufale prohlásil: „Kdo nepochopí, že hmota je pouze duševní stav, je, mírně řečeno, idiot; druhý je ten, kdo nepochopí, že původ ke vzniku tohoto duševního stavu mohly dát opět jen duševní stavy.“

Není snad naše vědomí snu zcela podobno? Není náš život pouze ostrým, přesným, probudit se snažícím druhem snu? Sen je reálný jako bdění. Kdybychom snu neznali, jistě by jej věda předem prohlásila za nemožný. Věda generalizuje tento nám známý, mizerný kousek světa, aby si nějak mohla přírodu vysvětlit. Přitom utíká před neodbytně nutnou myšlenkou, že se potýká jen s výplodem momentálního duševního stavu. Proto Klíma uvádí: „Vážná věda musí za svůj základ vzít na prostou ideálnost přírody, jinak je nutně jen ohromnou akumulací lží, nesmyslů a nepočestnosti!“

V této souvislosti je zajímavý komentář předního českého filozofa přelomu tohoto tisíciletí Zdeňka Neubauera, jenž byl velkým přítelem Tomáše Halíka: „Ladislav Klíma je jedním z největších zjevů dějin myšlení, jeho dílo je velkou filozofií v nejsilnějším, nejvzácnějším slova smyslu, splňující nejvyšší nároky na podstatné a pravdivé myšlení. Neváhám Klímu

označit za apoštola – svědka a hlasatele – vzkříšeného Boha z vlastních sil.“ Není proto divu, že Neubauer prohlásil Klímu i za největšího českého filozofa.

Sklony k solipsismu měl i Klímův současník – rakouský filozof dvacátého století Ludwig Wittgenstein, jenž proslul rozpracováním analytické filozofie. Tato filozofie vychází z hlediska, že svět je nám dostupný zejména prostřednictvím jazyka – rozumíme mu jako účastníci nějaké komunity, která hraje stejnou řečovou hru, jež však má svou pravdivost pouze uvnitř jí samé, a tím je ve svých možnostech omezena. Tato hra nás vede třeba k tomu, že považujeme absolutno za statické, což je ale protimluv; nikoli však z důvodu, že by bylo povahy dynamické, nýbrž proto, že se jedná o zneužití omezených možností řeči, neboť pojem „statický“ předpokládá existenci nestatického, tj. dynamického. Wittgenstein směřuje k takovému relativistickému pojetí světa, v němž neplatí tvrzení, že slovo se řídí stavem světa, ale jeho opak.

Určování vlastností absolutna, naivní antropomorfní úvahy o bohu nevyjímaje, je dalším zneužitím řeči, která nedokáže užívat jiné než uchopitelné pojmy. Příkladem může být již zmínované stanovení počtu bohů – ponecháme-li stranou polyteismus, včetně křesťanské anomálie, pak se všichni shodují na možnosti existence pouze jediného boha. A právě v tom je ta potíž – přiřazení počtu je opět pouhou slaboduchou projekcí lidských představ opírajících se o zdánlivě svébytné vlastnosti vnějšího světa; ten však má svůj původ výlučně ve vlastním já, v činnosti vědomí. Myšlenky Wittgensteina ve své finální fázi směřovaly k subjektivnímu idealismu a solipsismu.

Descartes a jeho následovníci takto v novověku způsobili odklon materialisticky laděné západní filozofie zpět k elej-

skému či upanišadovému poznání iluzorní podstaty vnějšího světa, jehož základem je činnost vědomí. Takový posun v evropské filozofii získal mocného spojence v teorii relativity a kvantové fyzice, které jej odůvodnily exaktními důkazními prostředky. Po staletích vzájemného odloučení spatřuje metafyzika svůj odraz ve fyzice. Je možné, že by zas spolu utvořily jedinou disciplínu, v níž by fyzika vyrůstala z kořenů metafyziky?

TEORIE RELATIVITY A KVANTOVÁ FYZIKA

Moderní fyzikální teorie, které vznikly díky níže uvedeným fyzikům dvacátého století, nás nutí k tomu, abychom se při zkoumání vnějšího světa nezabývali jen pozorovaným objektem (non já), ale i okolnostmi pozorování – zejména pozorujícím subjektem (já), neboť se jedná o určující faktory pro výsledek pozorování.

Teorie relativity je nerozlučně spjata s americkým fyzikem německého původu Albertem Einsteinem, držitelem Nobelovy ceny. Jeho teorie vznikla nejprve ve své speciální a následně i v obecné podobě. Speciální teorie relativity vyjadřuje zvláštní případ Einsteinova obecného principu relativity, kdy lze zanedbat vliv toho, co je v newtonovském smyslu považováno za silové působení.

Aristotelův pohled na vesmír jako na geocentrický útvar, tedy nehomogenní a anizotropní povahy (s existencí privilegiovaných bodů a směrů – v případě Aristotela daných Zemí), byl překonán v osmnáctém století Newtonem, který díky své mechanice vystavěné na objevu silového působení dokázal platnost homogenního a izotropního eukleidovského prostoru, v němž privilegiované body či směry neexistují a poloha

se mění v závislosti na změně trojice prostorových souřadnic v kartézské souřadnicové soustavě. Einstein však svou teorií relativity překonal nejen veškeré dosavadní představy o prostoru, ale i o času a hmotě.

Speciální teorie relativity vznikla v době, kdy se řešila zdánlivě bezvýchodná rozepře mezi dvojicí hypotéz v teorii světla, jež se navzájem vyvracely. Podle jedné z nich jsou světelné paprsky unášeny pohybujícími se tělesy, a proto nacházíme-li se v těchto tělesech (vztažných soustavách), sledujeme šíření světla všemi směry o shodné rychlosti. Tuto hypotézu však vyvracela představa jiná, jež předpokládala takové šíření světla pouze v základní (nepohybující se) vztažné soustavě, ze které lze zároveň pozorovat, že v okolních pohybujících se vztažných soustavách není rychlost šíření světla v různých směrech shodná.

Která z hypotéz je tedy pravdivá? Odpověď na tuto otázku je podstatou nejen teorie relativity, ale i její filozofické nadstavby v podání relativistické filozofie: pravdivé jsou obě! Výsledky pozorování jsou totiž předurčeny místem pozorování, tedy volbou té které vztažné soustavy; s přechodem do jiné soustavy jsou výsledky téhož pozorování různé! Například tytéž jevy, jež jsou z pohledu jedné vztažné soustavy hodnoceny jako jevy současné, mohou být z pohledu jiné vztažné soustavy v čase rozdílné.

Teorie relativity ukázala, že při pozorování z různých vztažných soustav je nutná transformace nejen v trojici prostorových souřadnic, jak předpokládá eukleidovská geometrie, ale ještě ve čtvrté souřadnici, kterou představuje čas. Není tedy možné zabývat se zvlášť prostorem a zvlášť časem, nýbrž jednotným časoprostorovým kontinuem. Rychlost šíření světla

byla v důsledku učiněného poznání přijata za limitní rychlost pohybu, jež je pozorovatelná ve všech vztažných soustavách o stejné velikosti.

Einstein dokázal, že vztažné soustavy pohybující se rovnoměrným přímočarým pohybem (inerciální soustavy) jsou vzájemně rovnocenné. Neexistuje tedy základní (absolutní) vztažná soustava, s níž jedinou by měly být všechny jevy porovnávány. Ve všech inerciálních vztažných soustavách probíhají fyzikální děje sice stejně, avšak rozdílně při porovnání výsledků pozorování z různých vztažných soustav.

Například hodiny pevně spojené s objektem běží při jeho relativním pohybu jinak než hodiny umístěné v odlišně se pohybujícím objektu. Ať už se jedná o hodiny na principu mechanickém či jiném, vždy v případě změny pohybových podmínek hmotných systémů, v nichž se tyto hodiny nalézají, zjišťujeme odlišný tok času oproti hodinám, jež jsou umístěny v jinak se pohybujícím systému. S rychlostí pohybu (pohyb představuje změnu polohy v prostoru a čase) jsou však spojeny i vlastnosti hmoty (v případě extrémních rychlostí např. změna délky či hmotnosti), a proto způsob existence hmoty přímo souvisí s časem a prostorem.

Pravdivost uvedených skutečností byla dokázána experimentálně; exaktním způsobem tak bylo prokázáno, že realita je jiná, než jak se nám jeví. Tento závěr ještě umocnila obecná teorie relativity. Zatímco podle speciální teorie relativity platí, že neexistují věci bez času a prostoru, podle obecné teorie relativity zároveň platí, že neexistuje čas ani prostor bez věcí (hmoty).

Speciální teorie relativity sice předpovídala i chování zrychlovaných těles v přítomnosti konstantního nebo nulové-

ho gravitačního pole, nebyla však schopna přesně popsat pohyb těles v gravitačních polích, ve kterých se těleso dostávalo do míst s různým gravitačním potenciálem. Základní princip obecné teorie relativity – fyzikální zákony ve vztažné soustavě pohybující se se zrychlením a v soustavě, na kterou působí gravitace, jsou shodné (princip ekvivalence) – má velice významné důsledky pro prostor a gravitaci jako takovou.

Představme si dělovou kouli položenou na pevně napnuté trampolíně. Koule je pochopitelně do trampolíny zabořená. Nyní cvrkněme přes trampolínu kuličku. Kulička se nebude pohybovat po přímce, ale po křivce stáčející se kolem koule. Jsou dvě možnosti, jak tento jev analyzovat. Zastánce klasické newtonovské fyziky by mohl říci, že tu působí tajemná síla, která vystupuje z koule a vstupuje do kuličky a nutí ji ke změně dráhy. Relativista žádnou takovou sílu nevidí, podle něj povrch trampolíny působí na pohybující se kuličku tak, že se kulička začne v pohybu stáčet kolem koule.

Pokud bychom nahradili kouli Sluncem, kuličku Zemí a trampolínu prostorem, pak Newton by řekl, že Země kolem Slunce táhne neviditelná síla – „gravitace“. Einstein by však konstatoval, že žádná gravitační přitažlivost neexistuje; Země je na dráhu kolem Slunce stáčena proto, že na ni tlačí zakřivení samotného prostoru. Jinak řečeno – gravitace nepřitahuje, nýbrž prostor přitlačuje.

Gravitace tedy souvisí se zakřivením prostoru. Ukazuje se, že pojem „síla“ je klam – vedlejší produkt geometrie. Nestojíme na zemi proto, že by nás zemská gravitace stahovala dolů, ale v důsledku toho, že Země zakřivuje časoprostorové kontinuum kolem našich těl; na podlahu nás tak přitlačuje samotný prostor. Zdání, že zde působí gravitační síla přitahující blízké

předměty, tedy souvisí s přítomností hmoty, která zakřivuje prostor kolem sebe. Je-li prostor zakřivený, připadá každému, kdo se v jeho rámci pohybuje, že na něj působí tajemné síly, které ho postrkují tím či oním směrem.

Představme si mravence žijící na dvojrozměrném povrchu již zmiňované trampolíny zatížené dělovou koulí. Mravenci vidí jen to, co se děje na povrchu, a nemají ani tušení o prostoru pod sebou a nad sebou. Mravenci si vysvětlují stáčení drah ke kouli záhadnou silou. My ovšem ze své třetí dimenze vidíme jasně, že se mravenci pletou. Naše situace v reálném světě je však obdobná jako v případě mravenců na trampolíně. Příčina zakřivení dráhy Země by byla zřejmá, pokud by bylo možné vidět svět z hlediska čtvrté dimenze. Tehdy bychom pochopili, že žádná gravitační síla neexistuje. Slunce vytváří ve čtyřrozměrném časoprostoru prohlubeň; důvod, proč kolem Slunce obíhá Země téměř v kruhu, je prostě ten, že jde o nejkratší možnou dráhu zakřiveným prostorem.

Neplatí tedy, že hmota k sobě přitahuje další hmotu prázdným prostorem, jak to viděl Newton, ale hmota deformuje (zakřivuje) časoprostor a ten zas působí na hmotu. Hmota říká časoprostoru, jak se má zakřivovat; zakřivený časoprostor zas říká hmotě, jak se má pohybovat; hmota, která se právě pohnula, říká časoprostoru, jak má měnit své zakřivení atd.

Z následujících stránek se dozvíme, že newtonovská fyzika je pouhou aproximací fyziky relativistické a kvantové. Třebaže z praktického hlediska setrváváme při výpočtech u silového působení, respektive u newtonovské fyziky jako takové, bylo nutno vzájemné prolínání účinků hmoty, času a prostoru zmínit, neboť má zásadní filozofické důsledky.

Teorie relativity přináší řadu paradoxů. Podle speciální teorie platí, že s velikostí rychlosti inerciální soustavy vzdalující se Zemi dochází z pohledu pozorovatele na Zemi k zjištění pomalejšího toku času ve vzdalující se soustavě. Zároveň však platí, že rovnoměrný přímočarý pohyb je relativní, a proto lze hovořit též o tom, že Země se vzdaluje od „nehybné“ soustavy. Pak ale platí i obráceně (pomineme-li nerovnoměrnost pohybu Země), že zpomalený je tok času na Zemi, nikoli v „nehybné“ soustavě. Co je tedy pravda?

Odpověď na tuto otázku zní stejně jako v předchozím případě: pravdivé jsou oba úsudky! To však znamená, že pro pozorovatele na Zemi i ve zmíněné soustavě paradoxně platí, že prvému plyne čas pomaleji než druhému a zároveň druhému pomaleji než prvému.

Pokud bychom chtěli provést konfrontaci obou pozorovatelů, tj. přivést soustavu a Zemi zpět k sobě a porovnat čas naměřený v obou soustavách, pak si musíme uvědomit, že opouštíme oblast inerciálních soustav (oblast speciální teorie relativity), a to v důsledku brždění, otáčení a zrychlování pohybující se soustavy – čas bude plynout pomaleji v té soustavě, která se pohybovala se zrychlením, respektive nerovnoměrným pohybem. Na tok času má totiž vliv nejen pohyb, ale i to, co je označováno jako silové působení, jež zahrnuje například zrychlení, odstředivou sílu či gravitaci, díky nimž také dochází ke zpomalení toku času.

Teorie relativity nejprve prostřednictvím své speciální části prokázala závislost toku času na rychlosti pohybu, aby následně svou obecnou částí odhalila závislost toku času na zrychlení, jež představuje i newtonovská gravitace (resp. gravitační potenciál).

Možnost změny toku času v důsledku kombinace rychlosti pohybu a zrychlení si lze představit při pohybu po blízké oběžné dráze nesmírně hmotného tělesa, kdy se obíhajícímu pozorovateli zpomaluje tok času nejen v důsledku rychlosti pohybu, ale zároveň i v důsledku odstředivé síly. Vliv gravitace je sice obdobný na povrchu obíhaného tělesa i na blízké oběžné dráze (právě díky její blízkosti), rozdílné jsou však odstředivé síly (síla představuje zrychlení), a proto dochází ke zpomalení toku času obíhajícímu pozorovateli z obou uvedených příčin.

Z filozofického hlediska je nesmírně důležitý ten poznatek, že pozorovatel, který je v daném smyslu ovlivněn odlišným pohybem, odstředivou silou či gravitací, nic ve vztahu k toku času nepocítuje! Pouze při pohledu do světa takto neovlivněného pozoruje, že se tam tok času zrychlil (naopak z tamního pohledu čas běží zcela normálně, avšak tok času ovlivněného pozorovatele je identifikován jako zpomalený).

Důležitost tohoto poznatku tkví zejména v tom, že v extrému lze z našeho místa sledovat v jiné vztažné soustavě natolik rychlý tok času, že doba počátku dění probíhajícího v této soustavě (mimo nás) se téměř neliší od doby jeho konce, třebaže obdobné dění v našich podmínkách (např. délka lidského života) trvá desítky let. Takové exaktně doložitelné závěry o relativitě toku času umožňují (při zohlednění dále uvedených vazeb hmotného časoprostoru a pozorujícího subjektu) pochopit relativistické pojetí podstaty světa i cestou fyziky, v předešlých kapitolách zmiňované cesty metafyziky a mystiky tímto získávají mocného spojence.

V souvislosti s relativitou toku času nebude od věci zmínit temné hvězdy (černé díry), které v důsledku jejich mimořádné

hmotnosti nemůže opustit ani jejich vlastní světlo. Tyto útvary obepíná jakási magická kružnice nazývaná horizont událostí, kde se časoprostor zakřivuje neuvěřitelným způsobem. Z oblasti uvnitř horizontu událostí se nemůže dostat nic, světelný paprsek nevyjímaje. Pozorovatelé, kteří by z bezpečné vzdálenosti sledovali náš pád do černé díry, by v místě dosažení horizontu událostí pozorovali, jak světlo odrážené či vyzařované od nás je gravitací protahováno, takže by to vypadalo, jako bychom zamrzli v čase. Tito pozorovatelé by sledovali, jak se pořád vznášíme nad černou dírou, ač by atomy našeho těla byly již dávno rozdrčeny.

Obecná teorie relativity vykládá gravitační pole jako geometrický fenomén, pro nějž platí, že libovolný objekt s vlastní hmotností zakřivuje prostor, ve kterém se nachází, a toto zakřivení se projevuje jako newtonovská gravitace. Neznamená to tedy, že by gravitace způsobovala nebo byla způsobována zakřivením časoprostoru, ale jde o to, že gravitace je zakřivením časoprostoru! Proto bývá obecná teorie relativity označována jako gravitační teorie; ta originálním způsobem spojuje nejen hmotu a prostor, ale zejména překonává silová působení v podání newtonovské mechaniky.

Einstein se zabýval též teorií světla a zjistil, že světlo je nejen vlněním ve smyslu zjištění britského fyzika Thomase Younga v devatenáctém století a následného popisu rovnicemi, jejichž autorem byl v témže století skotský fyzik James Clerk Maxwell, ale světlo má též kvantovou povahu (šíří se v podobě kvant, tj. fotonů). Tím dal základ ke vzniku kvantové fyziky, kterou zpravidla rozdělujeme na kvantovou mechaniku a kvantovou teorii pole, jež sice užívají rozdílné metody při praktických výpočtech, avšak jsou postaveny na stejných postulátech.

Výchozím postulátem je kvantum, které prostupuje celou kvantovou fyziku stejně tak, jako provází klasickou fyziku kontinuum. Tento postulát nabyl svého zrodu již s příchodem dvacátého století, kdy německý fyzik Max Planck, držitel Nobelovy ceny, objevil základní fyzikální konstantu, dnes nazývanou Planckova konstanta. Byla tím zpochybněna tehdejší teorie elektromagnetického záření, jež předpokládala čisté vlnový charakter světla. Planck zjistil, že záření emitované a pohlcované jednotlivými atomy zahřátého tělesa se nešíří spojitě, ale v kvantech. Energie takového kvanta záření je přímo úměrná jeho frekvenci, přičemž konstantou úměrnosti je právě zmíněná Planckova konstanta.

Toto překvapivé poznání se stalo inspirací ke smělému kroku Nielse Bohra, dánského fyzika a také držitele Nobelovy ceny. Bohr prezentoval svou představu o atomu, která měla v konečném důsledku revoluční dopad na chápání celé reality. Představa „planetárního“ modelu, v němž elektrony obíhají kolem jádra atomu, se sice nezdála být neobvyklá, potíž však byla v tom, že na takto pohybující se elektrony působí v každém okamžiku zrychlení, neboť vektor jejich rychlosti neustále mění směr.

Ve smyslu klasické fyziky tak nutně musí se zrychlením docházet k vyzařování části energie podle frekvence oběhu elektronu kolem jádra atomu. To způsobí postupné přibližování elektronu k jádru atomu až do stavu zhroucení (u planet k takovému zhroucení nedochází, neboť vyzařování není třeba uvažovat, konstantní vzdálenost je zajišťována v newtonovském smyslu rovností gravitační a odstředivé síly).

Vysvětlení věci přineslo zkázu celé klasické fyzice – Bohr totiž odůvodněně konstatoval, že elektrony se mohou pohy-

bovat pouze na konkrétních oběžných drahách (energetických hladinách). Zavedením diskontinuity drah elektronů sice bylo zabráněno spirálovitému pádu elektronu do centra atomu, pro newtonovskou fyziku to však znamenalo úplnou katastrofu, neboť podle ní musí být dráhy obíhajícího tělesa libovolně (kontinuálně) měnitelné.

Nicméně z takového Bohrova modelu atomu bylo najednou možné vysvětlit, proč záření z atomů nemá ve smyslu klasické fyziky kontinuální, nýbrž kvantový charakter (kvantum energie v závislosti na rozdílu energetických hladin elektronů). Došlo tak k potvrzení Einsteinovy kvantové hypotézy, že světlo je nejen vlněním, ale má také kvantovou povahu (šíří se v podobě fotonů).

Navíc francouzský fyzik Louis de Broglie, další držitel Nobelovy ceny, vyslovil smělou domněnku, že nejen světlo, ale i samotná hmota může mít jak částicové, tak i vlnové vlastnosti. Šlo o odvážnou a převratnou myšlenku, protože přesvědčení, že hmota je výlučně souborem částic, se do té doby zdálo být nevyvratitelné.

Možná se zdá být podivné, že by hmotné předměty vnějšího světa mohly mít zároveň formu vlny, avšak existence hmotných vln byla experimentálně prokázána prostřednictvím elektronových mikroskopů (zatímco běžné optické mikroskopy nedokážou rozlišit podrobnosti menší, než je vlnová délka světla využívaného při pozorování, u elektronových mikroskopů tomu tak není, neboť u nich jsou optické čočky nahrazeny elektrony, jež pracují na vlnových délkách nesrovnatelně kratších).

Pád klasické fyziky se pod tíhou těchto objevů zdál být nevyhnutelný. Nicméně v zájmu udržení platnosti newtonov-

ské fyziky při běžných praktických podmínkách Bohr stanovil princip korespondence, podle něhož se chování kvantově mechanických systémů limitně blíží k chování podle klasické fyziky. Tím byl vymezen vztah mezi kvantovou mechanikou a mechanikou definovanou Newtonovými zákony, které ztrácí svou platnost při popisu chování elementárních částic. Zjednodušeně lze říct, že klasická mechanika je aproximací kvantové mechaniky pro dostatečně „velké“ objekty.

Dalším z principů kvantové fyziky z dílny Bohra je princip komplementarity. Bohr považoval oba uvedené obrazy – částicový a vlnový – za dva komplementární (vzájemně se doplňující, přitom zcela rozdílné, současně nepoužitelné) popisy téže reality. Určitá věc tedy nemůže být pozorována jako částice, tj. jako substance omezená na velmi malý objem, a zároveň jako vlna, tj. jako pole rozprostřené v prostoru. Díky komplementaritě obou nekompatibilních obrazů získáváme správný, byť podivný obraz reality. Takovou realitu nelze označovat za objektivní, nýbrž za cosi mezi možností a uskutečněním (nikoli deterministické, spíše pravděpodobnostní paradigma reality). Toto zjištění vede ke změně způsobu chápání světa.

Kvantová fyzika vědecky doložitelným způsobem ukazuje, že svět nelze rozložit ve smyslu deduktivního usuzování na nezávisle existující nejmenší části. Bohr o tom napsal: „Izolované hmotné částice jsou abstrakce, jejichž vlastnosti lze vymezit a pozorovat jen pomocí jejich interakcí s jinými systémy.“ Bohr z tohoto důvodu často používal namísto pojmu pozorovaný objekt pojem fenomén (ve smyslu toho, co se pozorovateli ukazuje v rámci celkového uspořádání experimentu). Jakákoli změna způsobu pozorování vede k novému fenoménu, který nemůže být s předchozím kauzálně propo-

jen. To už se ale blížíme k nejzávažnějšímu principu kvantové mechaniky, jímž je princip superpozice.

Tento princip podrobně rozpracoval britský fyzik Paul Dirac, rovněž držitel Nobelovy ceny. Z podstaty tohoto principu vyplývá, že objekt může být před učiněním pozorování ve více různých stavech současně. Tím dochází k prolomení jednoho ze základních zákonů (axiomů) aristotelské logiky – „tertium non datur“ (třetí možnost neexistuje).

Přijetí principu superpozice je spojeno s kvantovým paradoxem, podle něhož tatáž entita může mít zároveň dvojí vlastnost téhož charakteru. Princip superpozice dovoluje skládat fyzikální stavy, které v klasické fyzice skládat nelze. I kdyby elektrony či jiné elementární částice byly částicemi dále již nedělitelnými, přesto by se podle principu superpozice mohla každá taková částice před učiněním pozorování vyskytovat na různých místech zároveň.

Zdánlivě nelogické konstatování lze vysvětlit prostřednictvím pokusu, kdy ze zdroje dopadají elektrony přes stínítko se dvěma otvory (štěrbínami) na fotografickou desku. Pokud by se elektrony chovaly jako částice, pak by měly být hromaděny za každou ze štěrbin. Tak tomu však není – stopy jejich dopadu se postupně hromadí nejen za štěrbinami, ale i mezi nimi. Vytváří obrazec se střídavou intenzitou (interferenční obrazec), jenž je obdobou vln na vodní hladině. Takový obrazec může vzniknout jen tehdy, když se elektrony chovají jako vlnění, tj. dochází ke sčítání amplitud v případě, že maximum vlny přicházející z jedné ze štěrbin se na fotografické desce (detektoru) setká s maximum vlny, která přichází ze štěrbin druhé. K obdobné situaci dochází na řece při vlnách po průjezdu dvou lodí – některé vlny znásobí svou výšku, jiné se zase vzájemně utlumí.

Problém však nastává při popisu situace, k níž by došlo, kdybychom vyslali pouze jediný elektron. Pokud by prošel jednou ze štěrbin, měl by být zobrazen na detektoru za touto štěrbinou. To už ale uvažujeme o elektronu jako o částici, což ovšem předchozí výsledky pokusu vylučují.

Vysvětlením celé věci je právě princip superpozice. V jeho smyslu může jediný nedělitelný elektron projít zároveň oběma štěrbinami! Pokud dojde k tomu, že v souladu s předpoklady klasické fyziky elektron projde pouze jednou ze štěrbin, je to dáno tím, že došlo k takovému zkolabování vlny, kdy její část zmizela. Pravděpodobnost, že spatříme interferenční obrazec u částice procházející jedinou štěrbinou, je stejná jako šance, že uslyšíme tlesknutí jedné ruky.

K čemu vlastně při uvedeném pozorování došlo? Vnější svět se pokusil částici změřit, tj. lokalizovat. To, že vnější svět (pozorovatel) o superpozici ví, vedlo k jejímu zničení. K zániku superpozice stačí jediný foton světla použitého k pozorování, jenž se od částice odrazí a zanese o ní informaci vnějšímu světu (vědomí pozorovatele provádějícího měření).

Tedy už jen samotný fakt, že pozorujeme, kterou štěrbinou částice prochází, stačí ke zničení superpozice, v níž by částice procházela oběma štěrbinami současně. Zdá se to být neuvěřitelné, ale je tomu tak. Kvantové chování však v každodenním životě nepozorujeme, a to proto, že v našem světě je pozorování činěno při působení nespočetného množství fotonů odrážejících se každý zlomek vteřiny od vnímaných objektů.

Prokázání možnosti průchodu nedělitelné částice různými místy zároveň má opět zásadní dopad na chápání reality. Zatímco je pro nás pochopitelná skutečnost, že se mohu dostat do stejného místa po absolvování různých drah, a proto mohu

o svém pohybu uvažovat jako o skládání různých pohybů, zcela opačně na nás působí tvrzení, že v případě elementárních částic nemohu zjistit jakýkoli jejich „mezistav“ – elektron není někde „mezi“, je pouze určitá pravděpodobnost, že je „zde“ či „tam“. Částice se tak mohou vyskytovat ve zvláštních stavech, ve kterých vykazují současně dvě nebo více vlastností téhož typu – například se mohou nacházet zároveň „tady“ i „tam“ (dokud ovšem neprovedeme pozorování).

Elementární kvantové bity (nejmenší jednotky informace získané odpovědí ano-ne na jednu položenou otázku) tedy nejsou jen nuly a jedničky, ale kombinace (superpozice) těchto stavů. Tímto je položen základ kvantové logiky, která překonává aristotelskou logiku obdobně tak, jako kvantová mechanika překonala mechaniku newtonovskou.

Zatímco v původní řecké filozofii byla podstata světa ztožňována s určitou látkou jako voda, vzduch či oheň, v aristotelském pojetí látka sama nebyla realitou. Tou byla možnost (*potentia*), a to možnost přeměny prostřednictvím formy ve skutečnost. Ve smyslu tohoto pojetí reality je socha potenciálně obsažena v mramoru, než ji sochař zhotoví.

Takové starověké pojetí podstaty světa má až překvapivě blízký vztah k novověké kvantové fyzice, která díky experimentálně prokázané možnosti přeměny elementárních částic v částice jiné v důsledku jejich srážek prokázala relevanci úvah o potenciální možnosti přechodu energie ve hmotu, jež má na rozdíl od energie již svou formu. Proměnlivost hmoty tedy vyplývá z kinetické energie elementárních částic – aristotelské úvahy o realitě jako možnosti přeměny prostřednictvím formy ve skutečnost tak byly kvantovou fyzikou exaktně odůvodněny.

Na vnější dění (objekt) lze v tomto smyslu důvodně nahlížet jako na naplnění možnosti zkolabování určité energie ve formu v podobě částic, jež ze subjektivního hlediska vybočují z původní jednoty objektu. Na obdobném principu však funguje i obsah snění během spánku, kdy vědomí naplní možnost fiktivního prostředí snu a vytvoří (kolaps zdánlivě vnější energie) ve snu iluzorní předmět, který s koncem snění zaniká v subjektu procitnuvším ze spánku. Vzhledem k tomu, že naplnění možnosti uvedeného kolapsu je v přímé vazbě na pozorující subjekt, vynořuje se náhle jako spojovací článek nerozdělitelný vztah subjektu a objektu. V důsledku tohoto zjištění nalézá vše svou původní jednotu, tj. identitu subjektu a objektu, já a non já.

Kvantová fyzika nám takto poskytuje nikoli deterministickou, nýbrž pravděpodobnostní představu světa. Závěry kvantové fyziky jsou ve vztahu k chápání reality natolik revoluční, že docházelo ke snahám o jejich vyvrácení. Nejznámějším oponentem byl paradoxně jeden ze spoluautorů kvantové mechaniky – Einstein. Ten je v této souvislosti znám především jako autor citátu: „Bůh nehraje v kostky.“ Tím Einstein vyjádřil svůj odmítavý postoj k pravděpodobnostnímu charakteru kvantové mechaniky.

Einsteinovo přesvědčení, že kvantová mechanika je neúplnou teorií, nemění nic na faktu, že se v dlouhých diskusích s Bohrem zasloužil o upevnění Bohrovy tzv. kodaňské interpretace kvantové mechaniky. O tom, že byl jejím odpůrcem, svědčí Einsteinova slova: „Jestliže ideje o zavržení striktního principu kauzality potvrdí svoji oprávněnost, měl jsem se raději stát ševcem, nebo spíš zaměstnancem hery než fyzikem.“ Mezi další známé osobnosti, které nebyly spokojeny se stavem kvantové mechaniky, patřil Schrödinger.

Držitel Nobelovy ceny Erwin Schrödinger byl rakouský fyzik, jenž proslul v kvantové fyzice svou vlnovou mechanikou. Zajímavý je v této souvislosti vztah Schrödingera k hinduismu – podle jeho názoru učení védanty zachycuje objevy kvantové fyziky. Pozorovatel je součástí pozorovaného objektu, a proto každý pozorovatel vidí něco jiného, neboť v jistém smyslu pozoruje sám sebe.

Existuje vůbec svět oddělený od toho, jak jej vnímáme? Jakožto filozof se sklonem k mystice se Schrödinger hlásil k odpovědi podané védántou: „Svět je vnímající duch; svojskost je všeobecná a totožná se světem; mnohost jednotlivců je iluze.“ Tyto myšlenky nacházel nejen v upanišadách, ale i v kvantové fyzice a v Einsteinově relativizaci podstaty času, prostoru a hmoty.

Jak již bylo uvedeno, kvanta vypovídají o současné existenci hmotných vln, jež lze při pozorování zachytit v podobě hmotných předmětů. Jestliže má hmota vlastnosti podobné vlnám, jak tedy zní rovnice, kterou se tyto vlny řídí? Na tuto otázku hledal odpověď právě Schrödinger.

Klasičtí fyzikové měli bohaté zkušenosti s formulováním rovnic mořských a zvukových vln. Jejich vlnová rovnice popisuje šíření takových vln prostorem a umožňuje předpovědět jejich výšku v kterémkoli místě i čase. To Schrödingera inspirovalo k sestavení rovnice vln hmotných.

Schrödinger při tvorbě vlnové rovnice vyšel z představy hmotných vln, jak ji nastínil Louis de Broglie. Pokoušel se přitom zbavit kvant a kvantových skoků, a proto nahradil elektrony v atomu trojrozměrnými hmotnými vlnami. Schrödinger tak popsal atom jako systém, který se neskládá z atomového jádra a elektronů, nýbrž z atomového jádra a hmot-

ných vln. Vlna, jež obíhá kolem jádra, je analogií částice, která se pohybuje po dráze, jejíž obvod je přesným celočíselným násobkem vlnové délky.

Kvantoví fyzici se od doby objevu Schrödingerovy vlnové rovnice museli potýkat se znepokojující filozofickou otázkou: Je-li hmota vlnění, co se potom vlní? Má-li vlna dostatek času, rozprostře se nakonec po celém vesmíru. Pokud by Schrödingerova vlna doopravdy představovala elektron, pak by se pomalu rozptýlil, a vesmír by se tudíž rozplynul. To však bylo v rozporu se vším, co fyzikové o elektronech věděli.

Někde byla zásadní chyba. Až německý fyzik, držitel Nobelovy ceny a Einsteinův velký přítel Max Born našel originální řešení. Born si byl vědom toho, že Schrödingerova rovnice určuje chování vlnové funkce, avšak neuvádí, co vlastně vlnová funkce je. S předpokladem, že popisuje pohyb elektronu, se Born neztotožnil a vyložil vlnovou funkci jako amplitudu pravděpodobnosti výskytu elektronu. Jestliže Schrödinger chápal vlnu spojenou s pohybem částice jako reálný objekt, podle Borna je třeba rozkmit vlnové funkce považovat za míru pravděpodobnosti výskytu částice v daném místě.

Něco takového je v klasické mechanice nemyslitelné, neboť v ní je budoucí stav systému deterministicky předurčen stavem stávajícím (stavem částic a silového působení). Kauzalita v kvantové mechanice mizí a namísto ní je tu pouhá pravděpodobnost, byť šířená v souladu se zákony kauzality. Šance (pravděpodobnost) nalézt částici v kterémkoliv daném bodě je dána Schrödingerovou vlnou (absolutní hodnota kvadrátu vlnové funkce představuje pravděpodobnost nalezení částice v konkrétním bodě prostoru a času).

Schrödingerova vlnová funkce, která je řešením kvantové pohybové rovnice hmotných vln, se stala jedním z nejproslulejších vzorců celé kvantové fyziky. Dokázala prostřednictvím standardních diferenciálních rovnic vyřešit mnohé z nejpálčivějších otázek, které vědce mátlly již od časů starých Řeků.

Einsteina však Bornův objev významu Schrödingerovy vlnové funkce zděsil. Cítil se podvedený, neboť jeho přítel opustil determinismus, nejuctívanější princip celé newtonovské klasické fyziky, jenž v podstatě tvrdí, že pokud víme všechno o přítomnosti, dokážeme vše říct o budoucnosti. Do vzniku kvantové mechaniky spočíval Newtonův přínos fyzice zejména v jeho tvrzení, že bude-li znát stav sluneční soustavy v daném okamžiku, dokáže pomocí pohybových zákonů předpovídat změnu polohy planet. Newtonovi stoupenci přirovnávali vesmír k obrovskému orloji – na počátku času bůh natáhl hodinový stroj, který od té doby stabilně tiká podle Newtonových pohybových zákonů.

Nyní bylo vše popřeno a naopak tvrzeno, že vývoj vesmíru se předpovědět nedá, neboť nelze určit budoucí stav elementárních částic, z nichž je vesmír složen. Není možné například spočítat, kdy se rozpadne atom uranu; lze pouze zjistit pravděpodobnost určitého stavu. Taková představa se nelíbila nejen Einsteinovi, ale ani Schrödingerovi, který nechtěl slyšet o tom, že by jeho rovnice měla představovat pouhé pravděpodobnosti. Upozorňoval přitom na skutečnost, že teorie kvantové mechaniky není kompletní bez zákonů, jež popisují stav, kdy vlnová funkce kolabuje.

Tuto neúplnost deklaroval myšlenkovým experimentem, jenž je znám jako případ Schrödingerovy kočky. Představme si kočku uzavřenou v neprůhledné krabici. V krabici je také

umístěn přístroj obsahující radioaktivní nuklid a nádobu s jedovatým plynem. Pokus je navržen tak, že po jedné hodině je padesátiprocentní pravděpodobnost, že se nuklid rozložil. Pokud přístroj detekuje rozpad nuklidu, uvolní plyn, jenž otráví kočku.

Podle principů kvantové mechaniky se nuklid, který není pozorován, nachází v superpozici stavu rozloženého nuklidu a stavu nerozloženého nuklidu (existuje jakoby v obou stavech zároveň). Z toho vyplývá, že i celá soustava by se měla nacházet v superpozici stavů – rozpadlý nuklid, mrtvá kočka a nerozpadlý nuklid, živá kočka. Avšak pokud otevřeme krabici, uvidíme jen jeden z těchto stavů; kočka rozhodně nemůže být zároveň živá i mrtvá. Otázkou proto je, kdy soustava přestává existovat jako superpozice stavů a nastává pouze jeden z nich. Jaké zákony popisují stav, kdy vlnová funkce kolabuje a kočka zemře nebo zůstane naživu?

Podle kvantové mechaniky je to až měření (v daném případě otevření krabice), co rozhodne o výsledku pozorování (stavu kočky). Jinak řečeno, objekt není v určitém stavu (např. živý nebo mrtvý), dokud nebyl pozorován. Zatímco solipsisté jásají, neboť se tím potvrzují jejich stanoviska, Einsteina důsledky takových zdánlivých protimluvů velmi trápily: „Tohle nemůže dovolit žádná definice reality.“ Schrödinger na toto téma v jednom rozhovoru s Bohrem prohlásil: „Pokud se nedokážeme vyhnout těm zatraceným kvantovým skokům, zalituji, že jsem kdy měl něco společného s kvantovou teorií.“ Což Bohr okomentoval slovy: „Ale my ostatní jsme vám velmi vděční, že jste tím posunul atomovou fyziku o rozhodující krok vpřed.“

Schrödingerova rovnice je parciální diferenciální rovnicí, tj. rovnicí, která obsahuje kromě proměnné též parciální deri-

vace (velikosti změny) vlastní funkce. V souvislosti s kvantovými skoky je třeba uvést, že diferenciální rovnice mají tu významnou vlastnost, že vedou k hladkým a spojitým změnám veličin, jež popisují. Ve Schrödingerově rovnici tak není ani stopy po nějakých prudkých změnách, resp. nespojitostech. Potíž je však v tom, že Schrödingerova rovnice řeší pouze část popisu dynamiky kvantových systémů. Nezahrnuje totiž pozorování systému, tj. vnější akt měření, který vede právě k těm podivným skokům ve vývoji, jímž systém prochází.

Při sledování elektronu se do okamžiku měření vše vyvíjí hladce podle Schrödingerovy rovnice – je zachována rovnováha mezi možnostmi, že částice se nachází „zde“ či „tam“. V okamžiku pozorování však musí být náhle rozhodnuto o jednom z možných stavů. Elektron, který původně nebyl ve vlastním stavu polohy, nýbrž ve stavu, jenž byl superpozicí takových vlastních stavů, se náhle nalézá v naprosto odlišném stavu – ve stavu výsledku určitého měření s přesně určenou hodnotou polohy.

Každý akt měření vede k náhlé změně, dochází ke kolapsu vlnové funkce do konkrétního stavu. Pravděpodobnost, která byla původně rozprostřena v prostoru jako vlnová funkce a zahrnovala „zde“ i „tam“, se náhle zhroutila do sebe samé. V tomto místě se přerušuje Schrödingerův kontinuální popis jevu a dochází ke kvantovému skoku.

Z porovnání Schrödingerovy rovnice a diferenciálních rovnic užívaných v klasické fyzice vyplývá, že zatímco v klasické fyzice můžeme zadávat více počátečních podmínek, například kromě polohy též rychlost, v případě Schrödingerovy rovnice (resp. v kvantové mechanice vůbec) můžeme na počátku zadat buď jenom polohu, nebo rychlost. To vede k neurčitosti,

kterou definoval jako princip kvantové mechaniky německý fyzik Werner Karl Heisenberg, také jeden z držitelů Nobelovy ceny.

Heisenberg krátce před tím, než Schrödinger dokončil vlnovou mechaniku, vytvořil teorii, jíž dal název maticová mechanika. V rámci této teorie jsou do čtvercových matic uspořádány pravděpodobnosti přechodů mezi jednotlivými kvantovými stavy systému. Po určitou dobu nebylo zřejmé, že vlnová a maticová mechanika jsou jen různými popisy téže základní fyzikální teorie, ale právě to se nakonec ukázalo být pravdou. Heisenbergovy a Schrödingerovy nekompatibilní formalismy jsou totiž komplementární a oba patří k rovnocenným základům kvantové mechaniky. V přirovnání k divadelnímu představení lze konstatovat, že zatímco v podání Heisenberga obstarávají veškerý pohyb herci, ve Schrödingerově případě jsou herci nehybně na místě a pohyb kulis vyvolává iluzi pohybu herců.

Heisenbergův princip neurčitosti dokazuje, že čím přesněji určíme polohu částice, tím nepřesněji určíme její rychlost. V klasické mechanice je částice přesně popsána, jsou-li známy kromě její hmotnosti též polohové souřadnice a rychlost. Pak lze pohyb částice popsat pomocí Newtonových rovnic, neboť tímto víme o částici vše (kauzalita či determinismus jsou v klasické mechanice samozřejmými principy). V kvantové fyzice tomu tak není, protože nelze zároveň změřit polohu a rychlost částice. Příčina tkví v tom, že pokud bychom chtěli zjistit, kde se nachází například elektron, musíme se na něj nejprve podívat, tedy posvítit si světelným paprskem. V tom okamžiku ale dojde ke srážce fotonu obsaženého ve světelném paprsku s elektronem, čímž dojde ke změně jeho stavu. Neurčitost sem tedy vnáší samotný akt pozorování.

Pokud chceme měřit polohu částice s větší přesností, musíme zmenšit vlnovou délku světelného paprsku určeného k pozorování, neboť mikroskop dává obraz, jehož neostrost je stejná jako vlnová délka užívaného světla. Jelikož součin vlnové délky a frekvence je konstantní (roven rychlosti světla), potom zmenšení vlnové délky znamená zvětšení frekvence. S tou je přímo úměrně spojena energie světla (fotonu), a proto je srážka s pozorovaným objektem (elektronem) silnější; zvětšuje se tak míra nekontrolovatelné změny rychlosti elektronu. Dozvíme-li se tedy, kde přesně částice je, pak nám princip neurčitosti nedovoluje stejně přesně zjistit, jak se pohybuje. Platí však i naopak, že čím přesněji známe rychlost částice, tím nepřesněji jsme schopni určit její polohu.

Pro popis přírody nám tedy může sloužit jak souřadnicový, tak hybnostní obraz (hybnost představuje součin rychlosti a hmotnosti). Můžeme použít jeden či druhý obraz, ale nikdy současně oba komplementární obrazy. Důsledky odhalení takových alternativních a vzájemně se doplňujících způsobů popisu přírody (non já) přesahují nejen rámec běžné logiky, ale i kvantové fyziky jako takové – stávají se hlubokým filozofickým principem.

Richard Feynman, americký fyzik a držitel Nobelovy ceny, v souvislosti s dopady kvantové fyziky na běžnou logiku prohlásil konstatováním: „Domnívám se, že mohu s jistotou prohlásit, že kvantové fyzice nerozumí nikdo.“ Nepřekonatelným problémem se navíc zdá být skloubení kvantové fyziky s Einsteinovou gravitační teorií. Kvantová mechanika, jež spolu s kvantovou teorií pole utváří kvantovou fyziku, totiž dosud není kompatibilní s teorií relativity.

Zatímco speciální teorie relativity zachází s časem a prostorem rovnocenně, v kvantové mechanice jsou čas a prostor dvě různé entity. To se v samotné Schrödingerově pohybové rovnici kvantové mechaniky projevuje tím, že ačkoli obsahuje prostorovou souřadnici v druhé derivaci (parciální diferenciální rovnice druhého řádu), časovou souřadnici obsahuje pouze v derivaci první (parciální diferenciální rovnice prvního řádu).

Proto došlo ke vzniku relativistické kvantové mechaniky, jež je důležitým krokem mezi nerelativistickou (klasickou) kvantovou mechanikou a kvantovou teorií pole, která již dokáže popsat systém, v němž vznikají, rozpadají se a anihilují částice. Jako první zformuloval relativistickou kvantově-mechanickou rovnici již zmiňovaný Dirac. Zatímco Schrödingerova rovnice byla nerelativistická, a proto platila pouze pro částice pohybující se nižší rychlostí vůči rychlosti světla, Diracovy elementární částice se již plně řídí Einsteinovou teorií.

Poté Dirac postoupil ještě o krok dál. Zjistil totiž, že Einstein jedno řešení svých rovnic přehlédl. Pokud počítáme druhou odmocninu z nějakého čísla, je třeba zavést jak kladné, tak i záporné řešení. Proto správné znění slavné Einsteinovy rovnice „energie je rovna součinu hmotnosti a kvadrátu rychlosti světla“ musí být za rovnítkem uvedeno v kladné i záporné hodnotě. Dirac tvrdil, že toto dodatečné znaménko minus připouští existenci nového druhu zrcadlového vesmíru – takového, v němž částice mohou existovat v podobě antihmoty. Na základě toho byla objevena první antičástice hmoty – antielektron, resp. pozitron.

Dirac též proslul tvrzením, že pomocí různých řešení Schrödingerovy rovnice lze vysvětlit i celou chemii, čímž tuto vědu

snížil na pouhou aplikovanou fyziku. Středoškolští studenti chemie, kteří se dnes musí naučit nazpaměť kvantová čísla a označení orbitů, jež obklopují jádro atomu, se vlastně učí řešení Schrödingerovy vlnové rovnice.

Původní předpoklady kvantové mechaniky, že základními objekty jsou bodové částice, se časem ukázaly jako příliš omezující. Jestliže se totiž v rámci kvantové teorie pole počítal výsledek srážky dvou částic, docházelo ke zjištění nekonečných hodnot. Vzhledem k tomu, že se bodové částice mohou přibližovat na nulovou vzdálenost a síla jejich vzájemného působení je přitom nepřímo úměrná druhé mocnině vzdálenosti těchto částic, nekonečnu se nevyhneme, jelikož limitně dělíme nulou. Problém nekonečna byl vyřešen prostřednictvím teorie strun, která již nepracuje s bodovými částicemi, nýbrž s jednorozměrnými strunami.

Dalším důvodem pro vznik strunové teorie byla skutečnost, že jak na běžícím pásu byly objevovány stále další a další subatomární částice, a proto vyvstaly obavy, že jejich světu nikdo neporozumí. Vznikaly tak úvahy, jak by bylo možné podívat se na částice ze zcela jiného úhlu pohledu. Podle teorie strun platí, že pokud bychom měli supermikroskop a mohli se podívat přímo do elektronu, nespatříme bodovou částici, nýbrž vibrující strunu. Vibruje-li struna jinak, čili vydává-li jiný tón, změní se na odlišnou subatomární částici. Žádná částice přitom není fundamentálnější než ty druhé – všechny jsou jen různými vibračními rezoncemi strun.

Smršť částic objevených v uplynulých desetiletích představuje pouze tóny, které na struně znějí, chemické zákonitosti jsou pak pouhé melodie přehrávané na strunách. Teorie strun tedy zjednodušuje pohled na hmotu. Podle této teorie je svět

považován za složeninu bodových částic jen proto, že naše přístroje jsou příliš hrubé na to, aby nepatrné strunky odhalily. Zatímco ve smyslu teorie relativity gravitace přímo souvisí s geometrií časoprostoru, teorie strun usiluje o vybudování samotné hmoty z geometrie. Za tímto účelem je však nutno zavádět nikoli čtyřrozměrný, nýbrž desetirozměrný časoprostor (devět prostorových rozměrů), případně jedenáctirozměrný hyperprostor.

Zastánci teorie strun se domnívají, že tato teorie jednou dokáže sjednotit teorii velkého a malého, tedy obecnou teorii relativity a kvantovou fyziku. Problémem teorie strun je však skutečnost, že roky intenzivního úsilí nejlepších vědců zatím nepřinesly jedinou ověřitelnou zásadní předpověď. Stoupenci strunové teorie ale namítají, že i když rozhodující experiment, který by teorii potvrdil, lze očekávat možná až v daleké budoucnosti, žádný z dnešních experimentů teorii neodporuje.

Kvantová fyzika má oproti teorii strun za sebou již celou řadu exaktně ověřených a v praxi hojně využívaných výsledků. Záhadou přesto zůstává otázka okolností kolapsu vlnové funkce v pozorovaný objekt. Se zajímavým řešením tohoto palčivého problému přišel americký fyzik Hugh Everett, který přijetím originálního východiska dokázal eliminovat zdánlivou nutnost odhalení zákonů, jež popisují stav, kdy vlnová funkce kolabuje. Zatímco podle tradiční kodaňské interpretace kvantové fyziky je z kvantové superpozice realizován při měření právě jeden z možných výsledků, Everett tento problematický závěr odstranil úžasně odvážným způsobem – tvrdil, že realizovány jsou všechny možnosti.

Každá z těchto možností se sama o sobě neustále množí tak, aby se mohly uskutečnit všechny možné výsledky každé-

ho měření. Podle této představy žádná redukce vlnové funkce nenastává – jsoucnost (univerzum) je nahrazeno multiverzem paralelních světů. V těchto světech neexistuje souvislost konkrétní přítomnosti s kteroukoliv konkrétní minulostí. Nový stav věcí se mění skokem a neguje vše předchozí (viz hegelovská dialektika). Otázka možnosti existence objektivního světa tak ztrácí na významu díky relevanci pouze aktuálního světa vnímajícího subjektu.

Na počátku úvah o kvantové fyzice byla představa, že za elektron můžeme považovat něco, co obíhá kolem jádra atomu po kruhové dráze; na konci těchto úvah však shledáváme, že tomu tak není – elektron je jakoby rozmazán v prostoru způsobem, který nelze popsat slovy klasické mechaniky. Do okamžiku pozorování má navíc vše jen pravděpodobnostní ráz, pro nějž díky principu superpozice neplatí zákony naší běžné logiky.

Prokazatelný fakt skutečnosti takových logicky neuchopitelných objektů a principů nutně mění představu o naší realitě. Heisenberg si byl vědom důsledků kvantové mechaniky, a proto neváhal konstatovat, že elementárním částicím nelze přiřknout jejich reálnou existenci. Má-li však být taková částice základem tohoto světa, pak je zpochybněna celá jeho materiální podstata – tento svět nemá reálnou existenci!

FILOZOFICKÉ DŮSLEDKY RELATIVISTICKÉ FYZIKY

Filozofie začíná tehdy, naučí-li se člověk pochybovat, a to zejména o svých vlastních pečlivě opatrovaných předsudcích a dogmatech. Otázkou je, jak se pro nás staly jistotou – zda je nezlodila nějaká potřeba, která je maskována pod rouškou přesvědčení. Všechny předsudky a dogmata jsou stejné povahy, protože jejich společným jmenovatelem jsou zmatení „věřící“, kteří si všímají jen toho, co se podle nich vyplnilo, zavírají však přitom oči před případy selhání předsudků a dogmat, třebaže ty bývají mnohdy častější.

K plnému intelektuálnímu vědomí musíme být nejen schopni porozumět světovým názorům druhých, ale též vědět, proč zastáváme ten náš. Na základě čeho se domníváme, že je pravdivý? Řada z nás přijímá názory jiných, aniž by přitom uvnitř sebe hledala důvody pro jejich přijetí. To je odrazem nevíry v sebe sama, že sami můžeme být tvůrcem vlastního světového názoru a kritikem názorů podsouvaných nám k přijetí. Ukázkou bezbřehé intelektuální bídy jsou kupříkladu ty náboženské směry, v nichž není prostor pro úvahy, neboť vše je již předem dáno „získaným“ projevem toho kterého, vždy však „zaručeně“ pravého boha.

Ale nemusí to být jen náboženské vlivy, co utváří náš pohled na svět, absence obsáhlejší zkušenosti člověka se světem vede k jeho posuzování zejména pod zorným úhlem vědy. I tato cesta je však zavádějící, neboť věda již rezignovala na pochopení světa jako celku a místo toho jej tříští do mnoha nepřehledných dílčích oborů, což vede ke ztrátě zájmu o souvislý celek bytí, tedy i k odsouvání do pozadí otázky podstaty a smyslu života a k pasivní odevzdanosti osudu.

Rozčarování pramenící z uvedené roztržičnosti poznání má svůj odraz v inklinaci k realismu, a to ve všech jeho rozličných podobách – jednou z nich je naturalismus. Podle naturalismu hmota existuje věčně, boha není, vše je uzavřený systém, v němž je svět jednotou příčin a účinků. Svět tedy nemá hlubší význam, stejně jako jej nemá vlastní existence. Jediné pozitivní, na co mohou naturalisté poukázat, je existence člověka uvnitř uzavřeného systému. Naturalismus je východiskem celé řady dalších filozofických směrů, kupříkladu materialismu.

Materialismus je filozofický směr, jenž tvrdí, že jediná věc, která existuje, je hmota. To v podstatě znamená, že každý jev je výsledkem interakce hmoty. Na určitém vyspělém stupni organizace hmoty může podle materialismu dojít ke vzniku vědomí, a proto lze všechno duchovno zredukovat na materiálně. Gnozeologie tohoto směru je čistě empirická, jeho vyznavači neuznávají duchovní ani posmrtný život. Jako teorie náleží materialismus k třídě monistické ontologie (uznává jediný princip); odlišuje se tím od ontologických teorií založených na dualismu či pluralismu, avšak na rozdíl od rovněž monisticky založeného subjektivního idealismu nepovažuje za základ všeho bytí subjekt, nýbrž objekt (hmotu).

Obdobným směrem se ubírá i marxismus, tj. filozofický směr, který vyrostl na kořenech materialismu a jehož základem je historický a dialektický materialismus, tedy (podle vlastního tvrzení marxismu) učení o nejobecnějších zákonech a hybných silách vývoje lidské společnosti, jež vedou k historicky podmíněným přeměnám společensko-ekonomických formací podléhajícím základním dialektickým zákonům. Marxismus odůvodňuje svá stanoviska mimo jiné též dialektikou zavedenou Hegelem.

V této souvislosti je však nutno podotknout, že se jedná o dialektiku otočenou vzhůru nohama, neboť zatímco Hegel ve své dialektice shledával možnost proměny reality v absolutno v důsledku sebeuvědomění ducha poté, co pochopí, že to, co vnímá, je on sám, Marx se oproti tomu snažil dialektický princip aplikovat na realitu samou – svět jako dialektický proces přeměn jednotlivých společensko-ekonomických formací v konkrétní historické době v důsledku působení ekonomických vztahů.

Ve vztahu k filozofii jako takové doznal marxismus obdobného údělu, jaký potkal scholastiku. Stejně jako se scholastika krkolomným způsobem snažila o spojení dogmatismem spoutané křesťanské věrouky s antickou filozofií, obdobným způsobem marxismus usiloval o aplikaci Hegelových dialektických zákonitostí (o vztahu vědomí a reality vůči absolutnu) na vývoj lidské společnosti uvnitř jí samé (vztah reality vůči téže realitě na jiném stupni vývoje). Přehlédnuta přitom byla skutečnost, že podle dialektiky to, co platí pro celek, zdaleka nemusí platit pro jeho části, neboť celek (absolutno) není souhrnem svých částí.

Standardní vyústění úvah naturalismu však nepředstavuje marxismus, nýbrž nihilismus a existencialismus. Nihilismus je

popřením možnosti dosáhnout poznání, které by mělo hodnotu. Z pohledu nihilismu nemá žádné tvrzení prokazatelnou platnost, a proto nic nemá smysl. Člověkem odhalované příčiny a účely jeho vlastní existence jsou v očích nihilistů nicotné, neboť příčina či účel jsou pojmy vlastní pouze lidem, nikoli vnějšímu světu. Nihilismus je tak vlastně naturalismus domyšlený do krajního důsledku. Zatímco naturalisté své poznání přivedli k závěru, že jediné, na co mohou poukázat, je existence člověka uvnitř uzavřeného systému, nihilisté zpochybňují i tuto samotnou existenci. Ti, kteří zažili pocity zoufalství, úzkosti a nudy spojené s nihilismem, si jen těžko dokážou představit, že by někdo dobrovolně přijal nihilismus za svůj světový názor.

Reakcí na pasivní nihilismus je existencialismus, jehož myšlenky se pro lidstvo staly významné zejména v době po první světové válce, kdy nihilismus výrazně ovlivňoval životy a názory lidí. Existencialismus oproti naturalismu přisuzuje existenci ve světě smysl, avšak svět sám podle něj význam nemá; svět je pouze prostředkem k nalezení smyslu bytí – nezáleží na tom, jaký svět je, ale jen na tom, že je. Ve světě má tedy hodnotu pouze to, že v něm já nabývá své vědomí.

Existenciální filozofie má podobu teistickou a ateistickou. Za předchůdce ateistického existencialismu se dají považovat názory Nietzscheho, v plné síle se však tato forma existencialismu projevila až s příchodem francouzského existencialismu, představovaného zejména Camusem a Sartrem.

Francouzský spisovatel dvacátého století Albert Camus sice odmítal označení „existencialista“, nicméně jeho spisy, díky nimž získal Nobelovu cenu za literaturu, značně přispěly k popularizaci tohoto filozofického směru. Absurditu spočí-

vající v protikladnosti lidské potřeby smyslu na straně jedné a lhostejného světa na straně druhé vyjadřuje Camus mýtem o Sisypovi. Sisyfos se odmítl podrobit autoritářským bohům, a proto byl potrestán příkazem, že musí neustále tlačit do sva-hu obrovský balvan, který se mu vždy znovu skutálí dolů. Si-syfos je Camusův absurdní hrdina, jenž se nevzdává, přijímá svůj osud jen proto, aby mu vzdoroval.

Sisyfos dává smysl bytí za okolností, které (zdá se) zbavují lidský život veškerého významu. Když vznášíme otázku smys-lu života, zároveň rozvířujeme absurditu, neboť sotva myšlení zaujme názor, vzápětí jej zpochybňuje. Nicméně neukojitel-ná touha po odpovědi nemá mizet, vždyť právě ta z nás činí existující lidské bytosti. Existence nás sice nikdy neuspokojí, ale život má smysl, pokud mu ho svým odhodláním dáme. Camus shledával cíl v tom, abychom žili jako Sisyfos – napří-klad umělecký či filozofický tvůrčí náboj nás může pohnout tímto směrem.

U Jeana-Paula Sartra, francouzského filozofa dvacátého století, jemuž byla udělena Nobelova cena za literaturu, kte-rou však odmítl přijmout, se setkáváme s definicí existencia-lismu: „Jedině u člověka předchází existence podstatu, člověk sám určuje, kým je.“ Sartre to vysvětluje tak, že jestliže bůh neexistuje, je tu alespoň jedna bytost, tedy člověk, jenž nej-dříve existuje, ale až poté sám sebe definuje. Zpočátku není člověk ničím, až posléze se stane něčím a jen on sám určí, co to bude (člověk se člověkem stává podle toho, jak nakládá s vědomím vlastního já). Existencialismus tak člověku přisu-zuje svobodu, tedy atribut, který nihilismus nezná.

Podle Sartra jsme svou existencí odsouzeni ke svobodě. Aniž by se nás kdokoli ptal, jsme vrženi do života, který utvá-

říme svým svobodným rozhodováním. V poslední instanci nás naše úsilí přivádí k pokusu dosáhnout naprosté totožnosti se sebou samým, kdy dokonale chápeme sebe sama, nejsme již od sebe neustále vzdáleni. Úplné dosažení tohoto cíle by znamenalo stát se bohem, bytím v sobě pro sebe. Podle Sartra neseme zodpovědnost učinit ze světa to nejlepší, čeho jsme schopni. Tato zodpovědnost je děsivá, a proto naše svoboda bývá úzkostná, takže se nelze divit přirozené snaze z ní uniknout.

Druhou podobou existenciální filozofie je teistický existencialismus, který vznikl v devatenáctém století a jeho zakladatelem byl dánský filozof a teolog Søren Kierkegaard. Teistický existencialismus nezačíná u boha jako teismus, ale ve svobodném rozhodování sebe samého o způsobu nakládání s vědomím vlastního já, tedy stejné východisko jako v případě ateistického existencialismu.

Kierkegaarda popuzovala skutečnost, že v jeho době byl každý křesťanem, aniž by byl křesťanem opravdovým. Co má společného s evangelickým křesťanstvím víra v to, že v Ježíši se stal bůh člověkem? Víra, jež pro rozum navěky zůstane paradoxem, ba absurditou; víra, která nám může být dána pouze shůry jako milost, přitom však znamená skok do oblasti mimo všechen rozum. Kierkegaard to komentoval slovy: „Tím, že se nepodílíš na veřejné bohoslužbě, jaká teď je, máš o jednu velkou vinu méně: činit Boha bláznem tím, že se za novozákonní křesťanství vydává něco, čím není.“

Významným činem teistického existencialismu je zpochybnění historie jako celku. Kritická studie Bible vedla k odmítnutí zázraků, neuznání Mojžíše jako autora Tóry, zejména však vedla ke shledání Bible jako nespolehlivého zdroje. V tomto

prvním kroku teistický existencialismus zpochybnil přesnost křesťanské historie. Vzápětí ale přišel druhý krok, který umožnil, aby se vše stalo záležitostí víry, nikoli dějin. Tímto krokem byla úplná ztráta zájmu o jakoukoli historii, a to s ohledem na zpochybnění reálnosti světa jako takového po vzoru myšlení starověkých Indů.

Existencialismus takto odtrhl náboženství od historie a zaměřil se na vnitřní význam víry. Nejsou důležité pochybné události (např. biblické příběhy) v ještě pochybnějším prostoru a čase, důležitá je pouze víra. Takové názory jsou samozřejmě zdrojem odporu teistů vůči svým existencialistickým kolegům. Podle jedněch opomíjení historických faktů vede ke ztrátě víry, podle druhých k jejímu kvalitativnímu posunu.

Teistický existencialismus se dostal na pole subjektivismu po vzoru myšlenek východních duchovních vůdců. Až s poznáním blízkosti boha (absolutna) a možnosti přerodu v něj prostřednictvím skutečné víry nám bude zřejmá iluzornost tohoto světa, včetně jeho fiktivní historie. Ideje Východu vedou obdobně jako teistický existencialismus k poznání, že dějiny jsou iluzorní, vůči podstatě bytí nemají jakýkoli význam. Úkolem nás lidí, kteří máme naplňovat svou božskou přirozenost, je dějiny překonat.

Židé a křesťané jsou na Východě přehlíženi, neboť lpí na historickém základu své víry. Zatímco pro ortodoxní křesťanské smýšlení ztrácí víra smysl, pokud by nebylo podstatné, zda Ježíš žil, zda konal zázraky, zda byl bohem a zda vstal z mrtvých, pro východní smýšlení je celá tato rozprava zbytečná – včerejší události samy o sobě žádný význam nemají.

Jednou z cest, jak se lze vymanit z pout naturalismu, je kromě existencialismu či východního mysticismu též světový ná-

zor filozoficko-teologického hnutí New Age, který lze označit za západní verzi východní filozofie. Jestliže je v teismu prvotní formou existence bůh a v materialismu hmotný svět, pak podle hnutí New Age je prvotní formou existence vědomí já.

Já má v rukou veškerou realitu – dívá se na jemu známý svět, vytváří ho, naplňuje ho. Samo já ukrývá pravidla, jež vládnou hře jménem realita. Není rozdíl mezi zdáním a skutečností – zdání je skutečnost. Proto je třeba zabývat se zkoumáním změněných stavů vědomí, zejména spánku a snů, respektive nalézt filozofický výklad významu snění pro pochopení podstaty a smyslu lidského bytí.

Pravděpodobně největším přínosem filozofie v obecné rovině je to, že se jejím prostřednictvím učíme zpochybňovat materialistické návyky, které nám náš praktický život intenzivně vštěpuje. V případě filozofií, pro něž je vzorem vědecké poznání, jsou uznávány jen dva zdroje poznání: smyslové vnímání a logika. Lidé však mají ještě další prostředek poznání – intuici. Intuice je přitom základním zdrojem poznání, protože při ní celá naše mysl působí integrálně. Smyslové poznání či logika jsou pouze částečnými funkcemi mysli. Intuitivní poznání povstává z bezprostředního splynutí mysli se skutečností; je to poznání bytím, nikoli pomocí smyslů či symbolů; je to uvědomění si věci skrze totožnost.

Fyzikové se vždy zajímali zejména o poznání racionální, mystikové zas o poznání intuitivní; změnu přinesla až moderní fyzika. Zatímco východní mystika nepotřebuje exaktní vědecká východiska, novodobá fyzika (týká se i fyziků hnutí New Age) při jejich užívání poukazuje prostřednictvím svých závěrů na nutnost prolnutí s mystikou. Je totiž zjišťováno, že struktury, které vědci v přírodě pozorují, jsou záhadně propo-

jeny se strukturami naší mysli. Vědecké výsledky jsou podmíněny myšlenkovým rámcem samotných vědců – to je nesporný závěr nové fyziky představované zejména fyzikou kvantovou.

Částice nejsou základními stavebními kameny tohoto světa. Jsou to pouhé idealizace, které mají praktický, nikoli však ontologický význam. Východní mystici se ubírají cestou shodnou s kvantovými fyziky v tom smyslu, že svět nevidí jako soubor fyzikálních objektů, nýbrž jako síť vztahů mezi různými elementy téhož celku. V této souvislosti stojí za připomenutí slova Bohra: „Izolované hmotné částice jsou abstrakce, jejich vlastnosti se dají definovat a pozorovat jen prostřednictvím jejich interakcí s jinými systémy.“

Nutno podotknout, že i z materialistického hlediska je hmota prázdnotou, neboť ji tvoří téměř prázdný prostor. Veškerá hmota je soustředěna v neuvěřitelně malém jádru atomu – stotisíckrát menším než celý atom. Navíc struktura molekul neumožňuje těsné spojení atomů. Proto „skutečná“ hmota tvoří pouhý nepatrný zlomek její zdánlivě faktické podoby. Pokud by nastala možnost, jak z atomů a molekul lidských těl vymáčkout zmíněné „prázdno“, bylo by celé lidstvo srovnatelné s objemem jediné kostky cukru! Je-li tedy hmota téměř stoprocentní prázdnotou, pak je lépe posuzovat ji spíše jako melodii utvořenou z hudebních not, jak činí teorie strun.

Aristotelská představa o řádu světa (kámen padá k zemi proto, že to tak má být) ztratila půdu pod nohama s příchodem newtonovské koncepce sil, která ji úspěšně nahradila. Když bylo objeveno, že pojem síly, který spojujeme s pocíťovaným působením na dálku, znamená pouhé působení polí, jejichž projevem (kazem) jsou částice, musela newtonovská koncepce sil ustoupit teorii relativity. Od té doby se na hmotu

můžeme dívat jako na ekvivalent takových oblastí zakřiveného prostoru, kde je pole o určité intenzitě. Tím hmota ztrácí svou individualitu a stejně jako prostor i ona zaniká do spojovacího článku, jímž je pole. O jaké pole se však jedná?

Kvantová fyzika předznamenala, že by bylo chybné toto pole považovat za čistě materiální, neboť má přímý vztah k pozorujícímu subjektu. Ve smyslu relativistické filozofie se jedná o obecné pole, jež je ve své podstatě ryze mentální, tedy je produkováno vědomím a určováno možnými způsoby sebeuvědomění – v případě člověka se jedná o poznávání a prožívání. Zatímco v rovině poznávání mluvíme o fyzikálních polích (např. gravitačních či elektromagnetických), v rovině prožívání o polích emocionálních. Všechna tato pole tvoří obecné pole (obsah vědomí), které působí integrálně, tedy uvedené složky nerozlišuje.

V důsledku kolapsu obecného pole dochází k subjektivnímu výskytu částic, s nímž je spojen (stejně tak subjektivní) tok času a rozlehlost prostoru. Hmota, čas a prostor jsou tedy tatáž entita, nikoli samostatné elementy skutečnosti, nýbrž různé projevy téže racionálně poznávané a emocionálně prožívané iluze. Obdobně je důsledkem kolapsu obecného pole vysněný obsah snu, který rovněž provází všechny základní složky – hmota, čas, prostor a emoce; přitom je však nepochybné, že se jedná o celek, jenž nemá smysl rozlišovat na jednotlivé složky.

Pokud by uvedená vize měla být platná, pak by z jejího úhlu pohledu bylo zcela zřejmé, jak musí být namáhavé (resp. zbytečné) úsilí fyziků definovat pole utvářející částice v rovině čistě materiální. Jako marná snaha se tak jeví hledání formalismu, který by dokázal popsat změnu jedné částice v druhou

či samotný vznik částice. Příčinou je činnost vědomí, jež může nekontrolovatelně (vědecky nepopsatelně) částice utvářet.

Kvantová teorie pole i Einsteinova teorie gravitace ukazují, že částice jsou jen jakési „sraženiny“ souvislého pole. Pole je „prázdnota“, z níž jedna částice vytváří druhou. Absurdita tohoto tvrzení mizí s přijetím vědomí jako tvůrce pole; díky tomu mohou částice vznikat z prázdnoty a zanikat do ní. Nejedná se přitom o prázdnotu ve smyslu absence hmoty v prostoru, nýbrž o momentálně prázdnou projekční plochu vědomí (obdoba bezesné fáze spánku). V souladu s tímto zjištěním chápou buddhisté objekt jako událost (hnutí mysli, kolaps pole), nikoli jako věc nebo substanci. Co buddhisté pochopili mystickým prožitím, to v současnosti objevuje věda prostřednictvím důsledků nových fyzikálních teorií.

Při zkoumání světového názoru založeného na moderní fyzice se neustále přesvědčujeme o tom, že myšlenka o základních stavebních kamenech světa se už obhájit nedá. Třebaže v minulosti měla tato koncepce mimořádný úspěch při vysvětlování fyzikálního světa pomocí atomů, vždy se ukázalo, že každá elementární částice je složenou strukturou. Konečnou základní složku hmoty se nikdy nalézt nepodařilo, a to právě z důvodu, že taková složka zkrátka neexistuje! Proč ale před námi stále leží otázka vnitřní struktury částic? Je to tím, že již samotné uvědomění si částice způsobuje díky struktuře naší vlastní mysli, že tato částice má vnitřní strukturu!

Řecká filozofie věřila, že geometrie je přírodě vrozená, a proto má božský původ. Slovy Platóna: „Bůh je geometr.“ Až Einstein přivedl vědce (filozofy Kant) k tomu, že geometrii vnesla do přírody naše mysl; je tedy ukryta v našem intelektu, nikoli v přírodě samé. Kvantová fyzika spolu s východní filo-

zofii neidentifikují jako produkt mysli pouze geometrii, ale celý vesmír. Mysl, která tuto skutečnost pochopí (uvědomí si, že se stala součástí iluzorní hry vedené s cílem najít její pravidla), nevzdoruje toku života zaobíráním se jeho atributy, nýbrž s ním pluje – obdobně jako taoistický mudrc v proudu taa.

Východní mystici jsou přesvědčeni, že všechny vnímané věci a události vznikají z určitého stavu vědomí a posléze do něj zanikají. Hinduismus má za to, že veškeré struktury a tvary kolem nás vytváří naše mysl pod vlivem májy; naše sklony připisovat jim hluboký význam považuje za základní iluzi člověka, kterou označuje jako stav nečisté mysli. Takový náhled sdílí i buddhistická jógáčárová nauka, jež učí, že všechny námi vnímané formy jsou pouze projekce, stíny mysli, neboť existuje jen vědomí – předměty vnějšího světa, jejichž obrazy se vědomí zaobírá, nejsou skutečné.

Jedním z hlavních cílů východní mystiky je osvobodit lidskou mysl od slov (obdoba částic). Taoisté mluví o síti slov či pojmů, ovšem mají na mysli síť propojenou nikoli směrem do vnějšího světa, nýbrž do světa vnitřního. Každý pokus o vysvětlení vnějšího světa pomocí slov je předem odsouzen k neúspěchu, neboť jsme chyceni do vlastní pojmové sítě. Uspořádání vnějšího světa je totiž odrazem světa vnitřního, nikoli naopak.

Moderní fyzika nás učí, že každé slovo nebo pojem, byť by se zdál jakkoli jasný, má jen omezenou míru použitelnosti. Mnohem lépe pochopíme svůj obraz skutečnosti než skutečnost samu, protože máme sklony zaměňovat své pojmy za skutečnost. Jedním z hlavních cílů mystiky je zbavovat nás této záměny. S problematikou pojmů (pojmového jazyka) se

západní vědecké myšlení vypořádává mnohem obtížněji než východní mystické směry. Mystický jazyk je daleko méně omezen logikou a „zdravým“ rozumem, je plný kouzla a paradoxních situací.

Příznačné pro mystický jazyk je jeho užívání až do extrémní podoby, aby byla zdůrazněna paradoxnost jazyka jako takového. Tzv. kóany (iracionální hádanky) je však možné nalézt i v moderní fyzice (např. princip komplementarity či superpozice). Řešení kóanu může zabrat i několik let a přijde teprve tehdy, když žák pochopí jisté principy a dosáhne určité duchovní úrovně. Jestliže se tak stane, řešení kóanu je zcela zřejmé (stejně jako pochopení principů a důsledků kvantové fyziky).

Pokud kvantová fyzika položila přírodě prostřednictvím experimentu určitou otázku, dostávali odpověď ve formě nějakého paradoxu. Východiskem se stalo přijetí paradoxů jako přirozených důsledků situací, v nichž se pokoušíme popsat dění pomocí tradičních fyzikálních pojmů. Pro východní myšlení žádné překvapení, neboť zde je díky výuce způsobu zacházení s kóany známo, že je třeba naučit se klást správné otázky, aby rozpory pominuly.

Základním paradoxem kvantové fyziky je, že částice mohou být zároveň i vlnami. Nejedná se přitom o normální trojrozměrné vlny jako v případě šíření zvuku nebo vln na vodní hladině, nýbrž o vlny pravděpodobnostní. V této souvislosti je nutno podotknout, že to, co se trojrozměrnou vlnou přenáší, je vzruch způsobující vlnu, nikoli jednotlivé částice hmoty. Například u vlny na vodní hladině (příčné vlnění) se částice vody nepohybují spolu s vlnou vpřed a ani u zvukové vlny (podélné vlnění) tomu není jinak, neboť částice vzduchu os-

cilují dopředu a dozadu, aniž by přitom postupovaly s vlnou vpřed. Obraz šířících se vln tedy zcela odporuje obrazu pohybujících se částic, a přesto se jedná o totéž!

Pokud jsou podle kvantové fyziky částice též vlnami, pak by se v kvantové mechanice nemělo mluvit o jakékoli dráze částic. Tak tomu skutečně je, ale úplně z jiného důvodu. Vlny spojované s elementárními částicemi jsou vlny pravděpodobnostní, tj. abstraktní matematické veličiny, které určují pravděpodobnost nalezení částice v konkrétním místě. S tím souvisí podivný druh fyzikální reality – sklon k bytí a nebytí zároveň! Částice není zde či tam (dokud neprovedeme pozorování), nemění svou polohu ani nezůstává v klidu. Mluva o dráze částic je tedy zneužitím řeči.

Atomy si již nelze představovat jako určitý počet elektronů obíhajících kolem jádra atomu, nýbrž jako systém pravděpodobnostních vln. Jádro atomu již není souborem protonů a neutronů, neboť jsou objevovány další elementární částice – mezi nimi i ty, které vedou k anihilaci se svou antičásticí, čímž dochází k zániku obou částic, tj. k zániku hmoty. Splnutí částic a antičástic se projevuje energií, z níž se v souvislosti s pozorováním mohou utvářet částice nové.

Diracova relativistická rovnice, jež popisuje chování elektronů, odhalila základní symetrii mezi hmotou a antihmotou. Ze symetrie plyne, že každá částice má svou antičástici. Pokud je dostatečná energie, mohou samovolně vznikat páry částic a antičástic. Může též dojít ke vzniku více stejných částic z jediné částice – to je z pohledu klasické mechaniky paradoxní tvrzení (kóan), neboť pro ni je příznačné východisko, že složené objekty se skládají ze svých menších dílčích částí a že z dále již nedělitelné částice nemůže vzniknout více takových částic.

Složitá síť vztahů mezi jevy tohoto světa má svůj principiální původ v jejich vztahu vůči pozorujícímu subjektu. Tímto je odhalován nejzáhadnější a přitom vše vysvětlující vztah, jenž odkrývá podstatu světa v podání relativistické filozofie: „Subjekt při vnímání pouze identifikuje kolaps subjektivně vnějšího pole v iluzorní částice, nepozoruje tedy jakékoli objektivní vnější dění. Částice mohou v závislosti na způsobu (energii) pozorování zanikat do ničeho a naopak vznikat z ničeho.“ Co je v případě snění během spánku považováno za samozřejmost, to by nám mělo být inspirací pro pochopení dění v takzvaném reálném světě.

Hmota tedy neexistuje na nějakém určitém místě, spíše vykazuje „sklony k existenci“ v závislosti na stavu (pozorování) subjektu. Tento závěr podporuje i Einsteinovo zjištění, že hmota je jen jistá forma energie, a proto částici nelze považovat za statický objekt ani ve smyslu teorie relativity. Přitom pojem současnosti (přítomnosti) má podle teorie relativity význam pouze z pohledu té které vztažné soustavy; s přechodem do jiné soustavy je všechno jinak – jevy pozorované ve vztažné soustavě jako současné mohou být z pohledu jiné vztažné soustavy identifikovány jako jevy v čase rozdílné.

Zatímco v klasické fyzice předpokládáme, že budoucnost a minulost od sebe odděluje nekonečně malý časový interval, jenž nazýváme přítomným okamžikem, podle teorie relativity tomu tak není, neboť se jedná o časový interval, jehož velikost závisí na podmínkách pozorování. V limitních podmínkách by bylo možné uvažovat existenci systému, v němž není minulosti ani budoucnosti, vše je pouze přítomností.

V této souvislosti není od věci uvést Augustinův názor: „Jen pro nás ubíhá čas, jen my jej očekáváme jako budoucnost.

Bůh však není v čase. Čas byl stvořen současně se světem, patří tedy ke světu, a nebyl tudíž čas dříve, než existoval vesmír.“ Obdobně i Kantova filozofie odhalila, že prostor a čas náležejí k našemu vztahu k přírodě, nikoli k přírodě samé. Jak již bylo uvedeno, relativita toku času vede v extrému až k tomu, že lze z našeho místa sledovat v jiné vztažné soustavě natolik rychlý tok času, že doba počátku dění probíhajícího v této soustavě (mimo nás) se téměř neliší od doby jeho konce, ač v našich podmínkách trvá (např. lidský život) desítky let.

Teorie relativity sice prokázala relativitu toku času, jakož i relativitu hmoty a prostoru, nicméně udržovala tyto elementy v deterministickém duchu newtonovských tradic při zachování jednoznačnosti popisu, tj. bez zohlednění okolností pozorování a s platností kauzálních vztahů.

V tomto ohledu teorii relativity předčila kvantová fyzika, která vnesla do popisu přírody pojem náhlé změny, jež souvisí s vlastním pozorováním. Přechod od možného k faktickému tak nastává skokem až během pozorovacího aktu. Pravděpodobnostní funkce přitom nepopisuje nějaký určitý děj, ale souhrn možných dějů. Až pozorování samo mění pravděpodobnostní funkci, a to nespojitě. Kvůli této nespojitosti hovoříme o kvantovém skoku v poznání.

Kvantová teorie, jak to vyjádřil Bohr, nám dává jasně najevo, že při hledání harmonie v životě nesmíme nikdy zapomenout na to, že ve hře života vystupujeme nejen jako diváci, ale zároveň též jako herci. Teprve akt pozorování (měření, resp. vnímání) stanovuje náhlou změnu, kterou představuje kolaps (skok) vlnové funkce do konkrétního vnímaného jevu.

Kvantový skok, v jehož důsledku nalézáme stav věci, tvoří spolu s principem superpozice nejpřitažlivější záhady kvan-

tové fyziky. Díky svému ontologickému podtextu směřují k takové podstatě bytí, kterou odhalil již dávno před vznikem kvantové fyziky Berkeley, když dospěl k závěru, že veškeré bytí se odehrává pouze v mysli. Všechna tvrzení o minulosti této „objektivní reality“ tedy nedokazují jakoukoli faktickou minulost, nýbrž jen deklarují skutečnost, že se v knihovnách dají nalézt knihy, které obsahují vzájemně si odpovídající tvrzení. Takové knihy však mohou být „objeveny“ i během našeho snění ve spánku.

Kodaňská (Bohrova) škola kvantové fyziky se přesto snaží „dostatečně velkému“ světu ponechat objektivitu. Za tímto účelem se snaží rozlišovat mezi mikrosvětlem a makrosvětlem, což je již na první pohled dost problematické. Nicméně i kodaňská ortodoxie přiznává, že konkrétní obraz světa má převelice úzkou vazbu na okolnosti pozorování: podoba světa je závislá na pozorujícím subjektu – to, jakým způsobem bude pozorováno, je určujícím prvkem toho, co se stane. Tyto skutečnosti přiměly Bohra k rozchodu s tradičními pojmy objektivit a kauzality. Jelikož mezi nespojitými subatomárními stavy nebudeme nikdy schopni pozorovat kauzální spojení a vzhledem k tomu, že nelze provádět experimenty bez zásadního vlivu pozorovatele, není důvod na těchto pojmech dále lpět.

Prostřednictvím principu superpozice, podle kterého se do okamžiku pozorování může částice nacházet na různých místech současně, nás kvantová fyzika vede též k nutnosti přehodnotit axiomatický základ celé naší logiky. Logický výraz „nebo“ dostává trhlinu tehdy, když prokazatelně neplatí ani jedno z opačných tvrzení. Superpozice v kvantové fyzice ukazuje, že je zde ještě třetí cesta, kterou aristotelská logika

nezná. Z tohoto důvodu dochází v současné době ke vzniku kvantové logiky, jež zdaleka přesahuje rámec binární (dvoustavové) logiky. S tím souvisí i problém samotné řeči.

Bylo by jistě velice obtížné porozumět kvantové fyzice, kdyby již teorie relativity předem nevarovala před nekritickým používáním pojmů převzatých z klasické fyziky, respektive z běžného praktického života. Největší problém, pokud jde o užití řeči, pak přinesla kvantová fyzika. Pojem komplementarity duální povahy světla vedl k tomu, že bylo raději užíváno dvojznačné řeči. Používání klasických pojmů (např. dráha elektronu) má pouze omezenou oblast využití, objektivizace nad tento rámec je zneužitím řeči. Fyzikové se proto postupem času naučili považovat dráhy elektronů a podobné pojmy nikoli za skutečnost, nýbrž za možnost.

Třebaže musíme závěry kvantové fyziky tlumočit nám známou řečí, jež odpovídá pojmům klasické fyziky, je nutno mít na paměti, že vzhledem k odhalení nepřesnosti takových pojmů, respektive s ohledem na zjištění omezení pojmů relacemi neurčitosti, je nutně nepřesný i náš slovní popis. Je zcela nemožné popsat to, co se událo mezi dvěma po sobě následujícími pozorováními (např. elektronů). Přirozeně se snažíme tvrdit, že elektron musel někde po tu dobu být a musel opsat nějakou dráhu, avšak to je opět zneužitím řeči.

Hovoříme tak pouze o možnostech či tendencích, ale to jsou pojmy, s nimiž se klasická fyzika, kterou pojmy kopírují, neumí vyrovnat. Vše je způsobeno tím, že zatímco klasická fyzika považuje objekt za nezávislý na subjektu, kvantová fyzika prokazatelně našla jejich vzájemnou vazbu: to, co se děje, závisí na tom, zda a jak se díváme. Předpoklad klasické fyziky, že můžeme popsat svět, aniž mluvíme o nás samých, je

pouhou iluzí. S pádem klasické fyziky dochází k pádu jejího ideálu – objektivního popisu světa.

Navyknout takovému pohledu na svět bude nepochybně snazší těm, kteří nejsou prostoupeni naivně materialistickým či objektivně idealistickým způsobem myšlení. Z toho je patrné, že evropskému stylu myšlení bude tento způsob nazírání činit daleko větší obtíže než filozofickému cítění východní části světa. O tom svědčí i uctívané teologické doktríny judaismu, křesťanství či islámu, jejichž autorství nepochybně náleží lidstvu, ač je tvrzen autorský podíl toho kterého, vždy však „zaručené“ pravého boha. Tyto doktríny (dogmata) vedou ke slepé (nekritické) víře stoupenců toho či onoho náboženského směru svázaného teologií božského zjevení.

Lidstvo by se mělo naučit rozlišovat mezi „poznáním víry“ a „slepou vírou“, neboť je nepochybné, že většina takzvané věřících sotva kdy může mít zdůvodněné mínění o správnosti jednotlivých článků jejich (resp. jimi akceptované) víry. V této souvislosti stojí za zopakování slova Nietzscheho: „Naprostá většina lidí nepokládá za opovrženímhodné věřit tomu či onomu, aniž si před tím uvědomí důvody, ba aniž je před tím vůbec hledá. To je odrazem špatného intelektuálního svědomí.“

Slepá víra není hodna člověka, vždyť takto lze snadno uvěřit i protichůdným tvrzením (co jedna víra přikazuje, to druhá zakazuje). Uvolnit místo pro pravou víru – to je zásadním úkolem nejen filozofického poznání, ale též poznání vědeckého. Vzájemnou vazbu obou uvedených poznání trefně vystihl Born slovy: „Jsem nyní přesvědčen, že teoretická fyzika je vlastně filozofií.“ Mnozí proti tomu namítají možnost vzniku bezbožnosti – na to lze odpovědět dalším citátem Borna:

„Lidé, kteří tvrdí, že studiem věd se člověk stane ateistou, musí být dost hloupí.“

Kde se lidský rozum ztrácí, tam věda zavádí pojem přírodních zákonitostí. Tyto zákonitosti jsou sice mnohem přijatelnější než implicitně stanovená dogmata jednotlivých náboženství, nicméně je třeba si v této souvislosti uvědomit, že naše vědecké poznatky jsou nicotné oproti skutečné podstatě. Přitom každá oblast poznání je v současnosti mnohokrát složitější než v minulosti – zjevená teologie se pod tíhou důkazů hroutí, neboť antropologie hovoří v řádu milionů let, kosmogonie dokonce v horizontech miliard let, fyzika objevila celý vesmír v jediném atomu, biologie zase mikrokosmos v jediné buňce, fyziologie odhaluje v každém orgánu nevyčerpatelné zdroje poznání, psychologie pak totéž nalézá v každém snu.

Specialisté jednotlivých disciplín poznání se uzavírají před zbytkem světa, aby se mohli plně soustředit na ten jediný úsek, který je zajímá. Perspektiva zmizela, vědění roztříštěné do tisíců izolovaných částí již nevytváří moudrost. Každé odvětví vědy si vyvinulo technickou terminologii srozumitelnou jen těm, kdo se zabývají danou částí oboru. Jak se lidé dozvídají o světě čím dál více, zjišťují, že jsou čím dál méně schopni sdělit laické veřejnosti, co se to vlastně dozvěděli. Ti, kteří chtějí vědět, nechápou ty, kteří vědí. Vědění se pro lidskou mysl stalo příliš obsáhlým.

Přitom odpověď na otázku, proč se nám nedaří nalézt podstatu základních elementů reality, je tak blízko. Stačí přijmout snění jako paradigma veškerého dění. I ve snu můžeme rozebírat tisíce detailů jeho obsahu, včetně zdánlivě svébytných „archeologických“ důkazů toho, že vnější svět (prostředí snu) předchází bytí (snící vědomí). S okamžikem procitnutí do sta-

vu bdění však shledáváme, že vše bylo pouhou iluzí produkovanou vědomím, včetně „objevů“ učiněných během snění.

Řešení uvedené otázky je tedy nasnadě. Podstatu základních elementů reality nemá smysl hledat, neboť ony žádnou reálnou podstatu nemají! Jsou jen produktem mysli, a proto budeme-li vycházet z objektivitu reality, jejím rozbořem nalezneme elementy další – tím se rozvine spirála nekonečného poznávání. Zpochybníme-li však objektivitu reality, pak se začnou její atributy slévat zpět v původní celek. V této souvislosti stojí za připomenutí text *Kéna upanišady*: „Když je mysl narušená, vytváří se mnohost věcí, když se však mysl zklidní, mnohost věcí se ztrácí.“

V tomto smyslu máme v závislosti na úrovni dosaženého poznání ve své moci nalézt to, co nalézt chceme. Buď se z principu pudu sebezáchovy v tomto světě zaměříme na realitu a budeme se jí zaobírat v širokém spektru její množící se iluzorní rozmanitosti, nebo z principu pudu návratu k absolutnu budeme v důsledku učiněného poznání vyvíjet aktivitu opačným směrem. V souvislosti s pudem návratu k absolutnu se nabízí citovat Halíka: „Věřím, že do nejhlubší struktury každé lidské bytosti je zakomponován vztah k absolutnu.“

Odvrácení od světa není myšleno ve smyslu rezignace na tvorbu praktických hodnot využíváním vědeckých poznatků, nýbrž jako upozornění na skutečnost, že veškerý technický pokrok spočívá jen v důmyslnějším využívání předmětu poznávání. Nejedná se tedy o tvůrčí pokrok (tvorba principiálně nových hodnot), ale o vhodnější využívání hodnot stávajících. Vědecké poznatky bývají vázány pouze na poznávaný objekt, nikoli na poznávající subjekt. Až s prolomením této bariéry je možné nalézt zdroj takové energie, jež není energií čistě fyzi-

kální, avšak na rozdíl od ní nás dokáže přivést tam, kam vše směřuje a z čeho pochází.

Vědomí hraje zásadní roli v aktu pozorování – samo je strůjcem pozorovaného. Americký fyzik Eugene Paul Wigner, držitel Nobelovy ceny, v této souvislosti poznamenal: „Právě výzkum vnějšího světa vedl k závěru, že nejvyšší realitou je obsah vědomí.“ Díky tomu, že kvantová mechanika smazala rozdíl mezi pozorovaným a pozorovatelem, lze konstatovat, že svět skočil do své existence v okamžiku, kdy pozorovatel (bytost s vědomím) provedl první pozorování.

Pokud v opuštěném lese padne strom, vzbudí nějaký zvuk i tehdy, není-li tam nikdo, kdo by jej slyšel? Berkeley by se solipsisty odpověděl záporně, neboť by popřel samotnou existenci stromu v důsledku toho, že vnější svět je pouhou představou vědomí – neobsahuje-li představa vědomí daný strom, pak nelze hovořit o existenci stromu, natož o zvuku jím vydaném. Život je v tomto smyslu snem, který nemá žádnou faktickou existenci, neboť věci „existují“ jen tehdy, je-li vědomí, jež je vnímá, respektive navrhuje.

Stoupenci klasické Newtonovy fyziky by odpověděli na uvedenou otázku opačně – fyzikální zákony podle nich existují objektivně, nezávisle na lidském pozorování. A najednou přijde kvantová mechanika a učiní filozofický skok – realita neexistuje bez pozorování! Jinými slovy, teprve proces pozorování vytváří realitu. Tento závěr je přitom založen (na rozdíl od solipsismu) na platných matematických vztazích, které jsou neobyčejně úspěšné při výkladu dějů v mikrosvětě, jenž je základem našeho makrosvěta.

V této souvislosti je však nutno podotknout, že Bohrova kodaňská interpretace kvantové fyziky dosud ještě tápe při

hledání odpovědi na otázku, zda objekty existují dříve, než vykonáme pozorování (měření). Jediné, co se podle ní zdá být nepochybné, je skutečnost, že koncový stav objektu je určen procesem pozorování. Co se děje předtím, je pro ni záhadou.

Zdá se být nelogické, že by věci vznikaly až pozorováním, tedy v důsledku kolapsu (zhroucení) vlnové funkce, ale kvantová fyzika i teorie relativity nám nejednou ukázaly, že vlastní logiku nesmíme přeceňovat. Ačkoli téměř nikdo nepochybuje platnost kvantové mechaniky samotné (díky řadě experimentálních ověření a praktických využití), přesto uvedené otázky zůstávají největší filozofickou záhadou novodobé fyziky.

Je obtížné uvěřit, že by realitu vytvářel sám proces jejího vnímání, že by vše vznikalo teprve v okamžiku pozorování. Co by bylo s minulostí? Odpověď slovy Einsteina: „Minulost je jen iluzí, třebaže iluzí houževnatou.“ Svět není existující entita, která by měla svou historii – vše je přítomností, vzpomínky nevyjímaje. Je-li s námi prostřednictvím vědomí hráno iluzorní divadlo, pak je třeba zjistit, proč tomu tak je. Jistě má nějaký smysl, nepochybně máme cosi nalézt. Ale oč se jedná? Odpověď přináší relativistická filozofie, jež spojením poznatků fyziky a metafyziky odhaluje takový vzájemný vztah vnímajícího jedince a jím uvědomovaného světa, že odpověď na otázku podstaty a smyslu života z něj přímo vyvěrá.

RELATIVISTICKÁ FILOZOFIE

Před formulováním již naznačených tezí relativistické filozofie je nutno předložit nástin problematiky týkající se relativismu jako takového, a to zejména ve vztahu k otázkám filozofickým.

Filozofický relativismus má svůj původ v přirozené potřebě lidského ducha myslet ve vztazích. Opakem vztahového myšlení je absolutizace, jež spočívá v nedůvodném ochuzování myšlenkových obsahů a v jejich následném neadekvátním obohacování.

Ochuzování se při absolutizaci děje potlačováním myšlení ve vztazích. Náhradou za potlačené vztahy je absolutizovaný objekt vzápětí obohacován o nové, často účelově vykonstruované vlastnosti, a to především o výlučnost, neomezenost a dokonalost. Tak vzniká dogma, tj. řádně neodůvodněná teze, z níž se odvozují teze další, o ní samé se však nepřipouští pochybovat.

Dogma tedy nese znaky axiomu, tj. tvrzení, jež je východiskem pro soudy a úsudky (premisy a teorémy) a které, ačkoli se nedá dokázat, je předem pokládáno za platné (nepochybnitelné, evidentní). Považování dogmatu za axiom (viz katolická filozofie v podání scholastiky) je však zdrojem

vad mnohých ideologií (souborů přesvědčení určitého společenství, ať už náboženského, politického či jiného zaměření, nezřídka deformovaných partikulárními zájmy jeho mocenských center).

Co činí relativismus obtížně pochopitelným, je nutnost opustit pojem substance. K tomu ale musí dojít, neboť základem relativismu jsou pouze vztahy. V této souvislosti je třeba podotknout, že filozofický relativismus, který by vycházel jen ze základního předpokladu vyjádřeného tezí „vše je relativní“, je naivní formou relativistického přístupu k filozofii (pomíne-li zjevnou vadu teze samotné, neboť dokazuje nepravdivost svého vlastního obsahu). Obdobně je tomu i v případě naivního realismu, tedy u přesvědčení, že všechno se má ve skutečnosti přesně tak, jak se nám to jeví.

Nesrovnatelně vyšší úroveň poznání než naivní realismus zaručuje klasická přírodověda, třebaže programově zůstává v těsném vztahu k takové skutečnosti, jaká se nám jeví. Přírodovědecké poznání má však jisté limitující meze, které jsou dány možnostmi pozorujícího subjektu, jež zahrnují nejen omezenost smyslových orgánů, ale zejména principy lidského myšlení, tedy logiku.

Skutečná věda se tak musí prioritně zabývat myšlenkovými procesy pozorovatele, až poté skutečností samou. V důsledku toho můžeme dospět k více než jedinému vědecky přijatelnému způsobu popisu téže skutečnosti. Důkazem toho je teoretická fyzika, jež je považována za královnu přírodních věd a která v důsledku poznání nutnosti přijetí pozorovatele a podmínek pozorování jako určujících faktorů pro výsledek pozorování dospěla k závěrům o variabilitě vnějšího světa v závislosti na uvedeném.

Způsoby vědeckého popisu světa jsou poučné i pro filozofii, avšak ta jimi není vázána či omezována, neboť překračuje horizont vědy. Úvodní kapitoly této knihy popisují, jak se filozofie v antice postupně odvracela od materialismu, aby dosáhla poznání, které bylo v té době vlastní i východní části světa – zde prostřednictvím upanišadového relativistického pojetí nevládl svět vnější, nýbrž vnitřní. Na tyto základy pak navázal ve filozofii novověku relativismus, jenž je úzce spjat se subjektivismem – důvodnost tohoto spojení dokazují i závěry moderních fyzikálních teorií.

Z popisovaného historického vývoje je ale též zřejmé, že nebylo a není jednoduché oprostít se od jistých myšlenkových schémat, které se formují již se vznikem smyslového poznání a jsou postupně fixovány řečí při vzniku stabilních a ohraničených útvarů ve vědomí. Průmětem těchto útvarů na ontologické pole je to, co nazýváme jako „věc“. Pokud na tyto útvary nahlížíme jako na složku myšlenkových pochodů, pak pro ně užíváme označení „pojem“.

Objektivizace (absolutizace) světa spočívá v přisuzování reálné existence pojmům, které však ve smyslu uvedené geneze nutně reálně existujícími nejsou. K věci je tehdy přistupováno tak, že jsou nezávislé na vztazích, jimiž se projevují vůči vnímajícímu subjektu. V důsledku toho větnou skladbu ovládla substantiva a vnější svět začal žít svým vlastním materialistickým životem. V této souvislosti stojí za připomenutí slova Parmenidova: „Všechno je jen jméno, co smrtelníci určili v domnění, že to opravdu existuje.“

Pokud nepřipustíme, aby nástroje poznávání nabyly charakteru poznávaného objektu, tedy nepodlehly-li naivnímu realismu, pak se jen těžko zbavíme podezření, že veškeré

strukturální kresby a rysy skutečnosti jsou pouze stopy a otisky našich vlastních myšlenkových pochodů. Neexistuje tak důvod, pro který bychom měli dávat přednost materialistickým schémátům, byť korespondují s běžně užívanou logikou. Teoretická fyzika je důkazem toho, že vliv takových praktických schémat je třeba eliminovat. Filozofickou metodu, jak lze opustit materialistická myšlenková schémata substanciálního typu, představuje filozofický relativismus.

Filozofický relativismus činí všechny myšlenky substanciálního typu závislými na vztazích. Matematickou řečí lze konstatovat, že výchozí konstantu odůvodněným způsobem označuje za proměnnou: zatímco proces derivování funkcí vede ke zjištění konstant, jež vyjadřují určitý dílčí aspekt (směr) původní funkce, opačným postupem nakládá filozofický relativismus s myšlenkami substanciálního typu, když je převádí (obdoba matematického integrování) do své původní podoby na podkladě vztahů.

Substanciální struktura se tím nahradí strukturou relativistickou, jež je nadstavbou substanciální struktury obdobně tak, jako je tomu v případě kvantové fyziky vůči fyzice klasické. V důsledku této skutečnosti může filozofický relativismus ozřejmit vady světonázorových systémů substanciálního typu a zároveň stanovit meze, ve kterých je lze akceptovat (stejně jako kvantová mechanika připouští platnost mechaniky newtonovské v těch případech, kdy lze vliv kvant zanedbat).

Substanciální teorie aristotelského typu jsou konstruktivními teoriemi, o nichž platí, že z elementárních jevů a vazeb sestavují za pomoci syntézy jevy a vazby komplexnější (jednoduchost syntézy přitom mnohdy účinně zakrývá její nesprávnost). Zatímco konstruktivní teorie a priori předpokládají

nutnost postupného rozvíjení teorií v teorii komplexní, jež mají na nejvyšší úrovni dospět k odhalení podstaty bytí, principiální teorie oproti tomu neužívají metody syntetické, nýbrž analytické.

Východiskem principiálních teorií jsou originální principy, jejichž analýzou je možné dospět i ke zdánlivě nesprávným závěrům, jež odporují běžné logice. Pokud však lze takové závěry empiricky prokázat, pak je třeba smířit se s vadou užívané logiky. Odchýlení teorie od logiky může v tomto smyslu vést i k vyvrácení základů logiky. Uzavřený systém tedy dokáže revizí svého axiomatického základu dospět prostřednictvím principiální teorie až ke zjištění vad tohoto základu.

Relativistická filozofie je principiální teorií bytí, jejímž východiskem je originální princip spočívající v analogii života a snu jakožto základního paradigmatu podstaty bytí. Z této analogie je za pomoci principů odrazu možností (v oblasti poznávání subjektu) a vkladu emocí (v oblasti prožívání subjektu) odvozována a prostřednictvím důsledné analýzy jevů uvědomovaného světa též dokazována vzájemná vazba jevů (neexistence jevů jako jednotlivostí) a jejich podřízený vztah vůči poznávajícímu a prožívajícímu subjektu (neexistence jevů jako takových). Relativistickou filozofií je prezentována implementace kompatibility fyziky a metafyziky při zkoumání otázek gnozeologických (podstata světa a možnost jeho poznání) a otázek ontologických (vztah vědomí vůči absolutnu a smysl bytí).

Zatímco filozofický relativismus prezentuje myšlení ve vztazích jako filozofickou metodu poznávání světa, relativistická filozofie završuje filozofický relativismus nalezením takového vztahu, jenž celý tento svět překonává. Za tímto účelem je re-

lativistické filozofii vlastní intencionalita nikoli na substantiva, nýbrž na vztahy jevů vůči vnímajícímu subjektu.

Relativistická filozofie je s filozofickými systémy substantiálního typu spjata výchozími aristotelskými axiomy identity a sporu. To je zřejmé z respektování toho, že existuje (ať už ve skutečnosti či jen v myšlení) něco jako dělení na části, odlišnost a podobnost, různost a identita. Relativistická filozofie však neuznává aristotelský axiom vyloučení třetí možnosti – podle této filozofie totiž platí, že to, co se jeví jako sporné, může být zároveň identické.

Nelze ustrnout u substantiálního předpokladu existence já (vědomí) a non já (svět), neboť tu existuje zcela jiná možnost – ač se zdá, že já klade své vlastní bytí proti non já, neznamená to nutně, že non já je čímsi odlišným od já. Relativistická filozofie tvrdí, že já klade své bytí nikoli proti, nýbrž skrze non já, jež samo utváří. Non já tak není věcí o sobě, a proto ztrácí smysl se jím zabývat jinak než jako pouhým účelovým konstruktem pro dosažení cíle, jímž je nalezení smyslu bytí. Relativistická filozofie takto objevuje vztah, za nímž ztrácí smysl hledat dále – vztah, jenž svět překonává.

Úvaha, že stejná entita může mít rozdílné vlastnosti téhož charakteru (např. vnější svět je zároveň světem vnitřním), je obhajitelná nejen filozoficky, ale i vědecky – viz princip superpozice v případě kvantové mechaniky. Relativistická filozofie v tomto smyslu koresponduje jak se závěry moderních vědeckých teorií, tak i s principy východních filozofických směrů či teologických nauk. Ve světle této filozofie se jeví jako vytržené z kontextu podstaty bytí takové směry či nauky, které v důsledku absolutizace spojuje substantiální orientace.

Relativistická filozofie obdobně jako filozofický relativismus opouští materialistická myšlenková schémata substantiálního typu, avšak na rozdíl od něj nezůstává jen na této pozici, neboť zpochybňuje i substantiální předpoklad existence samé. Filozofický relativismus vzhledem k uvažování relativní podstaty všech vztahů bez výjimky popírá možnost existence absolutna i relevantnost jakékoli ontologie. Oproti tomu relativistická filozofie odhaleným vztahem vědomí a světa, jenž devaluje všechny vztahy v rámci světa, nikoli však vztah svět překonávající, odkrývá široké pole ontologických úvah o vztahu vědomí a absolutna.

Pro substantiálně orientovaný západní svět jsou nosnou konstrukcí filozoficko-teologických úvah konkrétní události či osoby a je provázející knižní díla. Relativistická filozofie tyto atributy přehlíží, nikoli však samoučelně, nýbrž v důsledku poznání odvozenosti vnějšího světa od vnitřního světa poznávajícího a prožívajícího subjektu (vědomí já). V souladu se závěry existencialismu tak nemá v „objektivním“ světě nic hodnotu, včetně jeho historie, ledaže by se jednalo o akt poznání příčiny uvedeného tvrzení.

Dějinná data vnějšího světa mají stejně pochybný význam jako události obsažené v našem snění. To je důvod, proč v této knize nenajdete (až na jednu výjimku) přesná data historických událostí, včetně dat narození nebo smrti autorů filozofiky, vědecky či teologicky podnětných myšlenek (v opačném případě by totiž předkládaná filozofie popírala sebe samu).

V kontextu relativistické filozofie je zřejmé, že v relativitě tonou veškeré časoprostorové konstrukce reality (popisy věcí v čase a prostoru). Přijetí iluzorní podstaty je obtížné zejména v případě času, neboť zatímco u hmoty či prostoru si můžeme

pomoci představou snění (zkuste najít předměty či místa, jež provázejí naše sny), časová dimenze se zdá být vlastní bdění i snění.

Tak tomu ale není, jelikož děj snu probíhá v dimenzi, jež náleží jen světu vysněných jevů. Vůči snícímu já se nic nemění, ač se děj snu neustále vyvíjí. Lze hovořit o bezčasovém já, které se svým hnutím (počátkem snění) rozštěpilo ve vysněný objekt a snící subjekt; vůči snícímu já je však vše v neměnném stavu. Během snění tak vládne bezčasovost, jež je z pohledu snění otočena naruby: obsahy snění se v čase mění, vše se vyvíjí, byť ve vztahu ke stavu bdění se nic nemění.

Co je pro časovost přirozenou nutností (strastiplná proměnlivost bytí), to je pro bezčasovost – z principu otočení naruby – překonaná omezenost (zůstává obsažena v neprojevené podobě). Je však třeba zdůraznit, že uvedený princip je kvalitativně zcela odlišný, než jaký představuje pojem negace. Bezčasovost totiž neznamená zastavení toku času, nýbrž jeho překonání – nastolení přítomného okamžiku, jenž nezná minulost ani budoucnost. Je to věčné nyní, jež však není v čase.

Bezčasovost tedy nelze považovat za opak dynamického projevu, neboť tím je projev statický (absence dynamiky). Ve svém souhrnu statické a dynamické projevy tvoří časovost; bezčasovost je opakem (negací) časovosti, tedy i statických jevů; negaci časovosti tak nelze zaměňovat za absenci dynamiky. Z tohoto důvodu pozbývá smyslu poukazovat na vadu učení, které akceptuje možnost dynamické povahy jsoucna při současném tvrzení nedynamické (to zdaleka neznamená statické) povahy absolutna – přesněji řečeno: při odmítání relevance časové dimenze jako takové v důsledku její identifikace coby pouhého produktu a nástroje sebeuvědomování já vůči non já.

Z filozofického hlediska tím ztrácí na významu jakákoli historie, zjevenou teologii nevyjímaje – zázraky údajně činěné duchovními vůdci pozbývají významu oproti jejich názorům, respektive názorům přisuzovaným jim vlastním já. V oblasti vědy se to samé týká například nauky o vzniku a vývoji vesmíru (kosmogonie) – s pochopením iluzorní podstaty světa ztrácí na významu hledání jeho počátku, tím však není dotčena důležitost poznání jeho smyslu.

Mezi jednotlivými věcmi skutečnosti sice lze nalézt vzájemné vztahy, principiálně se ale jedná o vztahy vůči pozorujícímu subjektu. Zaměříme-li se pouze na věci (substanciální pohled), ztrácíme tento principiální vztah ze zřetele a věci začnou žít svým zdánlivě svébytným životem. Vezmeme-li však v potaz veškeré působící vztahy, shledáme nejprve neexistenci věcí jako jednotlivostí (kvůli jejich vzájemným vztahům) a vzápětí neexistenci věcí jako takových (kvůli jejich vztahu vůči pozorovateli).

Příkladem může být sledování tzv. magických obrazů, které jsou předmětem našeho nahlížení v dvojrozměrné rovině papíru. Nejprve vnímáme samostatné detaily obrazu. Následně, po splnění určitých podmínek způsobu pozorování, se z něj náhle vynoří zcela odlišný obraz v trojrozměrné dimenzi. Díky přehlížení zdánlivě samostatných detailů původního obrazu došlo ve vědomí k jejich společnému zániku (neexistence jednotlivostí) při současném vzniku nového obrazu vyšší kvality, nepochybně však subjektivního původu (neexistence věci jako takové).

Obdobně tomu bylo i v případě teorie relativity a kvantové fyziky, kdy prostřednictvím teorie relativity byla nejprve exaktně doložena vzájemná závislost (vztah) hmoty, času

a prostoru (neexistence jednotlivostí) a následně byla kvantovou fyzikou prokázána závislost obrazu hmotného časoprostoru na okolnostech a možnostech jeho pozorování. Došlo tím k odhalení neexistence obrazu jako takového, respektive jeho závislost (vztah) vůči pozorovateli samému.

Poznání nás vede ke zjištění, že původní zákonitosti vyjadřující vztahy mezi pojmy je třeba vysvětlovat ze stále širších úhlů pohledu, neboť jednodušší definice přestávají být za složitějších podmínek pravdivé. Jedním z vrcholů poznání je zjištění jeho vlastního pochybení na samotném počátku, to když analýza vzájemných vztahů mezi pojmy vede k odhalení chyb při počátečním definování pojmů. Poznání tehdy poprvé dosáhlo samo sebe, když odhalilo, že prvotní pojmy (dané a priori tak, aby jakékoli poznávání bylo vůbec možné) jsou chybné.

Úvahy o základních pojmech a o samotném axiomatickém základu poznání vedou v konečném důsledku ke zpochybnění nutnosti identifikace jevů v rovině non já, neboť podstatou non já je shledávání fiktivní zrcadlo poznávajícího subjektu, nikoli věc o sobě. Poznání tak podruhé dosáhlo samo sebe, když odhalilo, že jeho objektem není faktická realita, nýbrž odraz jeho vlastních možností zrcadlící se v poznávaném.

Pokud lze v uzavřeném systému formalizovat logiku pomocí výrokových forem vyplývajících z řádně definovaného a vnitřně nezpochybnitelného axiomatického základu, pak takový systém může být bezesporný, ale jeho vlastní bezespornost dokázat nelze (v bezesporném systému je platné každé tvrzení, které lze ze stanovených východisek odvodit, avšak žádné z takových tvrzení nemůže dokazovat bezespornost vlastního systému). Za bezespornou není možné považovat

aristotelskou logiku, neboť v jejím případě lze za pomoci kvantové logiky zpochybnit axiomatický základ (nepravdivost axiomu vyloučení třetí možnosti).

Pojem „relativní“ znamená vztažený k něčemu. Protikladem relativního je absolutní, tj. nevztažený k něčemu. Absolutní pravdivosti, tedy poznatku, který by vystihoval přesně to, co existuje objektivně a nezávisle, nelze dosáhnout už z toho důvodu, že poznání je ve vzájemném vztahu vůči poznávajícímu. Zákonitým důsledkem vztahové povahy poznávacího procesu je tak relativnost pravdivosti. Ta se odráží mimo jiné též v množství filozofických systémů, jež jsou utvářeny alternativně na principu realismu a objektivního či subjektivního idealismu podle řešení otázky počátku jsoucna (bytí).

Realismus spatřuje počátek všeho v existenci skutečného, objektivního, na poznání nezávislého světa. Objektivní realita je podle realismu základem, od něhož je vše ostatní odvozeno. To platí i o materialismu, jenž je verzí realismu, která klade důraz na hmotu (resp. hmotnost); jedná se o speciální filozofický přístup, s nímž je spojena zejména praktičnost.

Pozici realismu do jisté míry zastává i pozitivismus, jenž rovněž uznává objektivnost reality, avšak zároveň vznáší zásadní pochybnost o možnosti poznání světa v podobě, jakou má sám o sobě, pokud taková podoba vůbec existuje. Úvahu o vlastnostech, jež by objektivně existující svět mohl či měl mít nezávisle na poznání, považuje pozitivismus za neověřitelnou, a proto zbytečnou hypotézu. Z pohledu pozitivismu tedy nelze ani vyloučit, že poznávající subjekt má v poznávacím procesu podíl na tvorbě obrazu světa. Tím se pozitivismus částečně odklání od realismu směrem k idealismu.

Objektivní idealismus považuje za počátek „světa viditelného i neviditelného“ jakési neprostorové a času nepodléhající bytí, které je náplní objektivní ideality. Ta může mít příkladně povahu prvotního hybatele, logických zákonů či souboru idejí. Zjeveným teologiím (teismus v podání judaismu či křesťanství) náleží úvahy o antropomorfních vlastnostech prvotního hybatele (teismus v podání islámu takové úvahy považuje za rouhačství, projev povýšenosti člověka troufajícího si stanovovat vlastnosti boha). Filozoficky významnější objektivní ideality mají svůj původ již v antice, a to v idejích představujících pravzory všech reálných věcí (platonismus) nebo v logice (např. v číselných vztazích – pythagorejci).

Subjektivní idealismus oproti realismu a objektivnímu idealismu nalézá počátek, skrze který je vše ostatní dáno, v poznávajícím subjektu, jenž prostřednictvím vědomí utváří realitu. Vědomí je v tomto smyslu jedinou skutečností, vědomím utvářená realita je subjektu zprostředkována jeho speciální činností – poznáváním a prožíváním.

Poznávání a prožívání představují základní projevy bytí a zároveň způsoby (prostředky) sebeuvědomění, jež jsou kanonicky spřažené (odvozené od téhož základu – proměny absolutna) a zároveň v komplementárním vztahu; v tomto smyslu se jedná o různé ekvivalentní projevy téhož. Poznávání spolu s prožíváním koexistují v absolutnu v neprojevené podobě, tedy ač to jsou z pohledu člověka faktické atributy, z pohledu absolutna se jedná o tutéž neprojevenou entitu.

Poznávání bezprostředně souvisí s nevědomostí, prožívání pak se strastí – vadné prožívání se projevuje strastí, chybné poznávání zas nevědomostí. Strast a nevědomost přitom představují různé míry výskytu téhož – nedostatku plynoucí-

ho z proměny (neúplnosti) absolutna. Pojmy štěstí či poznání jsou tedy pojmy zavádějícími, jejich podstatou je jen menší míra strasti či nevědomosti. V extrému může dojít ke stavu nulové míry strasti a nevědomosti – tento stav provází zpětnou proměnu vědomí já v absolutno a je uvědomován nemizícím pocitem maximálního štěstí a poznání.

Vědomí já není v podání relativistické filozofie produktem vysoce organizované hmoty ve stylu materialismu, nepůsobí kdesi vedle hmoty jako ve smyslu realismu, ba ani nemá svůj původ v dogmatizovaném stvořiteli, jak se domnívá objektivní idealismus prostřednictvím teismu. Vzhledem k zdůvodněnímu poznání subjektivity toku času, rozlehlosti prostoru a výskytu hmotných částic, respektive v důsledku poznání jejich odvozenosti od činnosti vědomí, je třeba uvedená stanoviska obrátit naruby.

Jednota já a absolutna nespočívá v teologické posloupnosti nadřazenosti, jak se domnívá objektivní idealismus, nýbrž v rovnocenném vztahu ve smyslu vzájemného přerodu (viz vztah átmanu a brahma). Bezpředmětná je přitom otázka, zda absolutno existuje v určitém časovém období (např. po dobu vědomí já), neboť čas patří jen vlastnímu já, nikoli absolutnu – v něm je vše (i čas) v neprojevené podobě.

Pojem možnosti, jenž označuje pouhou potenciální skutečnost, je jádrem relativistické filozofie. Obecné pole produkované vědomím je v jejím smyslu potenciálním zdrojem vzniku dění (subjektivně pociťovaného jako dění vnější), ke kterému může dojít při kolapsu tohoto pole v iluzorní částice v důsledku pozorování (analogie vzniku snu během spánku). Hmota tedy má svůj původ ve vědomí, to samé se však týká i času.

Takové zjištění odpovídá i závěrům teorie relativity, podle nichž nejen hmota, ale i způsob toku času plyne z geometrie prostoru (závislost toku času na gravitačních podmínkách, tj. závislost na hmotě spojené s geometrií prostoru). Geometrie prostoru ve smyslu relativistické filozofie odpovídá stavu obecného pole produkovaného vědomím. Změní-li se v důsledku aktivity způsobů sebeuvědomění (poznávání a prožívání) stav pole (geometrie prostoru), lze očekávat vznik, změnu či zánik iluzorních hmotných předmětů.

Takto je stanoveno východisko gnozeologie relativistické filozofie. Zatímco klasické přírodní vědy se zabývají zákonitostmi výhradně objektu, teorie poznání (gnozeologie) v podání relativistické filozofie se s ohledem na zjištění vzájemného vztahu subjektu a objektu zabývá platností těchto zákonitostí nad rámec jich samých. Poznatky tak nejsou činěny v dimenzích dalších objektů, jak činí klasické přírodní vědy, když své gnozeologické závěry opírají o popisy změn objektů v čase a prostoru jakožto dalších objektů.

Gnozeologii relativistické filozofie nelze rozumět bez nahlédnutí do světa metodologie, tj. bez rozboru základních metod lidského poznávání. Interpolace prováděné v rámci deduktivního usuzování jsou sice (ve vztahu k přesnosti úsudku) v ostrém kontrastu vůči nejistým extrapolacím realizovaným při induktivním usuzování, společně jsou však zatíženy přijetím zavádějících východisek. Není totiž důvodné považovat za správný předpoklad, že interpolace a extrapolace jsou a priori správnými východisky pro odhalování jiných, obzvláště limitních stavů.

Příkladem nepatřičnosti takových předpokladů může být svět atomů, ve kterém nelze kumulací různých atomů induk-

tivně dospět k poznání látky, neboť při nakupení určitých atomů dochází ke vzniku molekul, jež skokem nabývají takových vlastností, které jednotlivé atomy neměly. Obdobně ve světě molekul nemůžeme deduktivně poznat zákonitosti světa atomů.

Možnost náhlé změny stavu věcí (skok jako důsledek kolapsu obecného pole produkovaného vědomím) není v souladu s uvedenými logickými metodami dedukce a indukce, a proto se zdá být v rozporu s logikou jako takovou. Pochoopením skutečných – relativistických – principů logiky však jakýkoli rozpor mizí. Aristotelická logika pak ustupuje do pozadí a vůči logice relativistické se ocitá v obdobné pozici jako klasická fyzika proti fyzice kvantové.

Gnozeologie neodpovídá na otázky spojené se zkoumáním existence samotného poznání. Takové otázky se z jejího rámce vymykají směrem k ontologii, tedy mimo oblast teorie poznání směrem k teorii bytí, jež je jádrem každé filozofie; je tím, k čemu celá filozofie směřuje. Ontologie je filozofickou disciplínou, která se nezabývá dílčími předměty, nýbrž nejobecnějšími kategoriemi, jakými jsou například poznání či pravda, a jejich významem pro to, co dosahuje hranice (podstatu a smysl) samotného bytí.

Podle relativistické filozofie je veškeré bytí vztaženo (z lat. *relātiō*, tj. vztah, odtud název této filozofie) výlučně k poznávajícímu a prožívajícímu já. Zdá se, že je nezbytné, aby relativistická filozofie odpověděla na otázku, zda veškeré bytí (jsoucno) končí se zánikem vědomí já (zdaleka se nemusí jednat o okamžik nám známé fyzické smrti).

Zcela pochopitelně si nejsme jisti tím, co nás čeká s příchodem smrti. Obecně je tento okamžik spojován s totálním

zánikem (ateisté), posmrtným životem či peklem (západní náboženství) nebo s reinkarnací či konečným procitnutím (východní náboženství). Tomu odpovídají v analogii snu možnosti konce snu bez probuzení, nového snu či probuzení do stavu bdění. Stejně jako nový sen nelze považovat za život, absolutno nemůže provázet jakékoli vymezování já vůči non já, byť non já rozpoznávané i ve zcela odlišných dimenzích než v hmotně-časoprostorových (ani vlastní rozpoznávání nemusí být činěno prostřednictvím našich způsobů sebeuvědomění, jež představují poznávání a prožívání).

Tvrzení o možnosti znovuzrození na tomto světě je mylné, neboť vzhledem k poznání iluzornosti (přeludu) tohoto světa je podobno tvrzení o možnosti opakovaného „faktického“ vstoupení do předešlého (dávno již odeznělého) snu během neustávajícího spánku. Zatímco v případě snu je každému zřejmé, že sen byl pouhou iluzí, kterou nelze fakticky obnovit, v případě života to mnohdy činí obtíže – svědčí o tom například víra v reinkarnaci člověka na tomtéž světě v jiné, třeba i zvířecí podobě, byť paradoxně právě takovým vírám či filozofickým naukám náleží přesvědčení o iluzorní podstatě tohoto světa.

Analogie snu a života má svou velkou vnitřní hloubku. Stejně jako když při snění během spánku dochází jen k subjektivně pociťovanému výskytu částic v různých zdánlivě existujících místech a jakýkoli předmět se může v souvislosti s dějem snu kdykoli náhle zjevit či zmizet v subjektivním poli snu, tak na shodném principu i částice hmotného světa jsou pouze změnami obecného pole (ryze mentální pole určované v rovině poznávání a prožívání), jež je produkováno vědomím, a proto i takové zdánlivě svěbytné částice mohou s tímto polem kdykoli splynout.

Zkuste najít místo, kde se odehrává děj vašeho snu. Můžete o vlastním ději snu vyprávět, nedokážete jej však zařadit ve smyslu teritoriálním. Nijak vás to netrápí, neboť víte, že takové místo nemá smysl hledat, vždyť sen byl jen ve vaší fantazii. Sny jsou tedy součástí naší skutečnosti, aniž by přitom na ní měly jakýkoli faktický podíl (život sny obsahuje v neprojevené podobě). Analogicky lze konstatovat, že námi poznávaná a prožívaná skutečnost je součástí absolutna, aniž by je utvářela.

Takový vzájemný vztah provází i tento sen: „Viděl jsem ji, jak v zahradním altánu pohupuje se v křesle, v šatech bílých, snad svatebních. Byla krásná. Znenadání však hrozná předtucha mnou otřásla – ona není, nebyla nikdy, a proto zmizí. Rozeběhl jsem se za ní a křičel své obavy. Nemohla mi rozumět, neboť z mého volání vypadávaly slabiky stejně rychle jako myšlenky z mé hlavy. Nedokázal jsem vyběhnout po schodech altánu – před očima mizely nejen schody, ale i moje vlastní nohy. Bezmocně přihlížím, jak zakloněná v bílém padá a bez známek života vedle křesla leží; přesto odkudsi slyším její hlas: Pravdu jsi měl, snili jsme jen o životě sen!“

Možnost prolínání snů (subjektivních realit) lze přiblížit tímto snem: „Usnuli jsme vedle sebe, když tu najednou vidím, jak pootevřenými okny derou se do ložnice podivná zvířata. Vzbudil jsem ji svým výkřikem, vzápětí však ucítil její pohlazení se slovy, že to byl jen sen. Hned zrána jsem děkoval za vysvobození ze zajetí děsivého snu, ale její nechápavý výraz mi byl svědectvím nečekaného – ve snu snil jsem jiný sen, sen tedy dokáže stvořit další sen!“

Fakt, že sny mohou mít něco společného s čímisi, co nás zcela přesahuje, může být pro mnohé z nás obtížně přijatel-

ný. Subjektivismus však akceptuje přesvědčení pouze toho já, jež úvahy o významu snění právě pronáší, a to označuje snění za prostředek k pochopení podstaty a smyslu bytí, jenž nám byl dán, leč zatím bez naší adekvátní odezvy. Jeho prostřednictvím lze chápat relativizaci významu hmoty, prostoru a času, zejména však paradigma vztahu vědomí, reality a absolutna.

Již zmiňovaný psycholog Jung ke snění uvádí: „Můžeme bezpečně říci, že sen je nesmysl? Jsme si opravdu jisti, že to víme? Fakt je ten, že snům nerozumíme.“ Sen je prožíván stejně jako realita, tedy absolutně. Sen nezná logiku; kde však bereme jistotu, že takzvanému reálnému světu logika náleží? Sen nám pomáhá napojit se na podstatu vlastního bytí, na cosi, co nás vytváří!

Jung uvedené dokládá v rámci své introspekce tímto snem: „Kráčel jsem po zapadlé cestě vrchovinou, svítilo slunce a měl jsem výborný rozhled. Dorazil jsem až k poutní kapli, dveře byly otevřeny a já jsem vstoupil dovnitř. Překvapilo mne, že na oltáři nebyl ani obraz bohorodičky, ani krucifix, ale nádherně rozestavěné květiny. Vzápětí jsem si všiml jogína, který seděl v lotosové pozici pod oltářem, ponořen do meditace. Při pohledu zblízka jsem zjistil, že má moje rysy. Probudil jsem se nanejdříve vyděšen: Tak je to tedy! Já se mu zdám, a jakmile se probudí, přestanu existovat.“

V komentáři k tomuto snu Jung uvádí, že pouze pro povrchního pozorovatele je příčinou snů naše vědomí. Hlubším rozbořen totiž lze odhalit skutečnost, že sny mají (obdobně jako život) svou vlastní realitu: „Všechno je jen sen. Vím to a věděl jsem to od chvíle, kdy se mi začalo zdát, že existuji: Tento svět není skutečný!“

Zkuste se někdy podívat na vše kolem sebe, jako by to byl pouhý sen, a naopak sen, který jste si zapamatovali, zkuste znovu prožít jako realitu. Tehdy pochopíte, že ne vše je tak skutečné, jak zdá se být. Zatímco realita je odrazem vědomí, sen je odrazem odlišného stavu vědomí. Platí to však i naopak: sen je odrazem vědomí a realita odrazem jiného stavu vědomí. Konstatovanou relativitu dokazuje i zjištění (záznam provedený elektroencefalografem), že mozek nerozlišuje mezi vizuálními vjemy ve snění a při bdění, neboť pohyby očí jsou ve spánku sladěny s děním snu stejně jako ve stavu bdění. S procitnutím navíc jen stěží dokážeme uvěřit tomu, že děj snu provázel tak nepatrný časový úsek oproti tomu, jaký bychom vzhledem ke složitosti děje snu očekávali.

Pokud se podíváme do historie, zjistíme, že většina světových kultur věřila, že sny pocházejí z vnějšího zdroje, že jsou poselstvím bohů. V upanišadách se dozvídáme, že skutečný svět je méně skutečný než svět snový, v němž se odhaluje pravá podstata člověka. Mohamed považoval sny za rozhovor mezi člověkem a bohem – na základě věšteckého snu sám založil islám. Obdobně je tomu i v Bibli, kde se skrze sen zjevuje bůh, jenž tímto způsobem lidem stanovuje, co mají vykonat.

Existence vědomí a jím vytvářeného objektu (světa) je důsledkem takového hnutí absolutna, jako když se bůh náhle octne vprostřed svého snění. Podstatu světa lze z pozice takto vzniklého bytí (jsoucna) označit jako subjektivní realitu, rozumově či intuitivně poznávanou a emocionálně prožívanou ve hmotně-časoprostorové dimenzi.

Vzhledem k subjektivní povaze světa není emoce, hmota, čas ani prostor čímsi vzájemně rozlišitelným, ba ani fakticky existujícím. Pokud by tedy matematik z různých poznatků

o poznávání a prožívání hmoty, času a prostoru sestavil čtvercovou matici, vždy by shledal, že se jedná o matici singulární, neboť její determinant je roven nule (příčina singularity tkví ve vzájemné závislosti zmíněných atributů bytí). Bylo-li by možné nahlížet na uvedenou matici mimo rámec jsoucna (z pozice absolutna), pak by byla považována za nonsens, neboť v absolutnu je vše obsaženo v neprojevené podobě.

Stejně jako je v procesu poznávání dokazováno kvantovou fyzikou, že okolnosti pozorování jsou určujícím faktorem pro jeho výsledek, obdobně je v procesu prožívání shledáváno kognitivní psychologií, že pro vytváření obrazu světa je rozhodující senzitivita jedince. V obou případech shodně platí, že uvidíme to, co vidět můžeme. Jelikož je nám však dána možnost změny způsobu pozorování (viz kvantová mechanika) či způsobu prožívání (viz kognitivní psychoterapie), pak překvapivě platí, že uvidíme to, co vidět chceme!

Analogie života a snu, princip odrazu možností (svět vypadá tak, jak nám naše poznávací možnosti dovolí) a princip vkladu emocí (svět vypadá tak, jak jej emocionálně prožíváme) slouží k odhalení subjektivní podstaty poznávané a prožívané hmotně-časoprostorové reality. Předmětem našeho poznávání a prožívání tedy nejsou vnější vjemy, nýbrž v konečném důsledku pouze vjemy vnitřní, a proto nemá smysl hledat skutečnou podobu toho, co je kódováno do formy nervových impulzů a následně v mozku dekodováno, neboť nic takového objektivně neexistuje.

Relativistická filozofie svou ontologii prezentuje kromě uvedeného též prostřednictvím dvojice vzájemně se doplňujících principů, jež jsou označovány jako speciální a obecný princip relativity. Speciální princip relativity se zabývá reali-

tou jako produktem jediného (speciálního) já, obecný princip relativity pak výsledky učiněného poznání zobecňuje nad rámec omezujícího východiska speciálního principu relativity.

Speciální princip relativity směřuje k dosažení absolutního poznání hegelovské dialektiky, které završuje proces, jenž činí explicitním to, co bylo a priori dáno implicitně. V tomto poznání implicitně daná nutnost sebeuvědomování vůči reálně působícímu kontrastu umožňuje explicitně nalézt nerealitu (neexistenci) tohoto kontrastu. Obdobně je absolutního poznání ve snu během spánku dosaženo tehdy, když vržení do implicitně daného světa snů dokážeme během snění explicitně nabýt poznání, že se jedná jen o pouhé zdání.

Jelikož speciální princip relativity neuvažuje možnost existence realit různých vědomí, má povahu absolutního subjektivismu (solipsismu). V jeho případě není jiné reality než reality jediného vnímajícího já. Možnost vzájemného prolínání různých realit (snů) a řešení otázky jejich vztahu k absolutnu je náplní obecného principu relativity v podání relativistické filozofie.

Obecný princip relativity umožňuje nahlížet na skutečnost jako na jedinou (speciální) realitu a současně též jako na výsledek vzájemného prolínání různých speciálních realit, kdy míra jejich prolínání není omezena. Zatímco minimální míra vzájemného prolínání speciálních realit směřuje k absolutnímu subjektivismu, maximální míra pak ke klasickému pojetí subjektivního idealismu, ve kterém všechna vědomí tvoří a žijí jednu a tu samou fikci označovanou jako realita.

V případě obecného principu relativity tedy jiné subjekty (jiná já) mohou být pouhou pasivní součástí reality pozorujícího (aktivního) já, zároveň však tomu může být i naopak.

Toto konstatování lze přiblížit tak, že se zánikem pozorujícího já (zdaleka se nemusí jednat o okamžik fyzické smrti) může subjektivní realita přežívat prostřednictvím představ jiných já, zatímco pro pozorující já se jedná o totální zánik reality jako celku! Obecný princip relativity tedy v důsledku prolomení jedné ze zásad logiky, jež neumožňuje, aby identická věc byla zároveň ve dvou vzájemně si odporujících podobách, dokáže současně akceptovat náhledy absolutního subjektivismu i klasického subjektivního idealismu.

Pokud ve smyslu absolutního subjektivismu (první model) se zánikem vědomí mého já zanikne celá tato realita, je to tím, že vše, s čím jsem se v tomto životě setkal, bylo pouhým dílem mé fantazie. To, že nedošlo k zániku reality zánikem vědomí jiného já (jiné osoby), je zapříčiněno tím, že tato osoba byla pouze obsahem mnou utvářené skutečnosti (mého snu).

Pokud ve smyslu klasického subjektivního idealismu (druhý model) nedošlo pro mé okolí k zániku skutečnosti zánikem mé osoby, je to zapříčiněno tím, že má osoba byla jednak aktivním článkem při tvorbě vlastní skutečnosti, zároveň však byla též pasivní součástí obsahu jinými vytvářené skutečnosti, jež v jejich mysli nadále přežívá.

Otázka posouzení pravdivosti toho kterého z uvedených modelů je s ohledem na podstatu času prezentovanou relativistickou filozofií zcela nevýznamná, neboť oba modely vedou ve vztahu k absolutnu ke zcela shodným závěrům:

Pokud by byl pravdivý druhý z modelů (existence nespočtu individuálních, vzájemně se prolínajících skutečností, jež jsou tvořeny různými já, ať už v podobě vědomí lidských či mimozemských), pak tento svět (subjektivní skutečnost) může bez ohledu na zánik některého já působit i nadále, neboť je tvo-

řen různými já v toliko subjektivní časové dimenzi. Ve vztahu k absolutnu však takový svět neexistuje, jelikož absolutno není v čase (bezčasovost absolutna). Proto nelze dovozovat, že by se zánikem vědomí já mohlo absolutno působit jako protipól dál přetrvávající skutečnosti vědomí jiných já. V takové skutečnosti se vše vyvíjí, avšak ve vztahu k absolutnu se nic nemění (vše je zde obsaženo v neprojevené podobě).

K zániku všech sebeuvědomělých já nedochází v rozdílném čase, ač se tomu zdá být z pohledu jednotlivých já jinak. Vše je totiž nerozdílně náhle přeměněno v bezčasové absolutno (viz relativita toku času a relativita současnosti jevů pozorovaných z různých vztažných soustav ve smyslu teorie relativity). Toků času pociťovanému vědomím takového já, které se nachází ve stavu přerodu (proměny) v absolutno, totiž odpovídá natolik odlišný způsob toku času ostatních já, jež se nacházejí v odlišných stavech, že k přerodu vědomí všech já v absolutno dochází v identický okamžik, ač z pohledu jednotlivých já se tomu zdá být jinak. Absolutno však není v čase, a proto je v něm vše nerozdílně.

Pokud by byl naopak pravdivý první model (existence pouze mým já utvářené skutečnosti), pak se zánikem vědomí já (přerodem v absolutno) dojde k zániku celé této skutečnosti, neboť byla tvořena výlučně vědomím mého já. Z pohledu já tak zánikem sebe samého dochází k uvedení v neexistenci veškerého non já a vše je náhle přeměněno v bezčasové absolutno. To je ale závěr shodný s předchozím případem.

Nelze odpovědět na otázku, zda je pravdivý první či druhý z nastíněných modelů; s jistotou však lze s ohledem na výše uvedené prohlásit, že vůči dosažení absolutna se jedná o otázku zcela nevýznamnou. Způsob překonání zdánlivé nutnosti

hledání odpovědi na zavádějící otázku pravdivosti toho kterého modelu platí i pro alternativu, v níž se prolínají oba uvedené modely, když nastiňuje představu světa jako neskutečné budovy postavené ze snů, kde snícím vysněné bytosti plodí snícího tak, jako když jedna ruka kreslí druhou, aby pak obě spolu mohly kreslit. Tomu odpovídají i slova Ježíše: „Já jsem v Otci a Otec je ve mně. V onen den poznáte, že já jsem v Otci svém a vy ve mně jako já ve vás.“

Relativistická filozofie tak přináší tento pohled na realitu: Absolutno svým hnutím doznalo proměny, kterou učinilo sebe objektem (non já) a subjektem (já) zároveň. Prostřednictvím vědomí já dochází k sebeuvědomování vůči fiktivnímu kontrastu (non já), respektive skrze tento kontrast. Sebereflexe probíhá subjektivními prostředky (v případě lidského bytí poznávání a prožívání) v subjektivních dimenzích (v případě lidského bytí dimenze hmoty, času a prostoru), jež samotnému absolutnu nenáleží (obsaženy v něm v neprojevené podobě), a proto jsou zavádějící úvahy o dočasné (v dimenzi času) neexistenci absolutna po dobu jeho proměny. Absolutno je bohem a svět jeho snem, v němž působí prostřednictvím vědomí já, které usiluje o sebeuvědomění, aby tím našlo v absolutnu svou původní čistou podobu (oproštěnou od non já).

Úkolem vědomí já tedy není jen očistit sebe od závislosti na non já, ale následně též dohlédnout přes tento iluzorní svět až ke své původní jednotě v absolutnu – završit tím proces sebeuvědomění. Cestu za dosažením jednoty já a absolutna nastiňuje relativistická filozofie prostřednictvím trojice pomyslných vývojových stupňů – od závislého vědomí přes vědomí uvědomělé až k vědomí sebeuvědomělému.

Cyklus proměny (proměn) absolutna působí jako kyvadlo života. Moment náhlé změny, jenž pohyb kyvadla provází, ilustruje jeden z biblických veršů (Ž 73:20): „Jako snové tomu, kdož procítí; Pane, když je probudíš, obraz ten jejich za nic položíš.“ V pozdějším znění: „Jako sen po probuzení, Pane, zaženeš jejich přelud, až procitneš.“ V kontextu uvedeného (a předchozích kapitol) je absolutno mé pravé já, jež vězí za tímto světem tak, jako mé vlastní já vězí za snem během spánku, v němž své příběhy zažívá a po svém původu a osudu pátrá mnou vysněné já. „Pravé já, vlastní já i vysněné já, ač již z principu své podstaty vzájemně setkat se nemohou, přesto jedním a tím samým, stejné podstaty jsou!“

Díky nám známé „existenci“ vysněného já máme šanci pochopit původ našeho vlastního já a završení jeho osudu v procitnutí ve stav pravého já (absolutna). Bylo by přitom pošetilé domnívat se, že zákonitosti toku času, jež spoutávají vlastní já, budou provázet i pravé já, neboť pravé já překonává veškerý tento iluzorní svět, včetně jeho časovosti (dynamických či statických projevů).

Představa světa existujícího mimo vědomí já je jen zdáním – takový svět existuje pouze v našich představách o minulosti či budoucnosti, nikoli jako cosi v té době objektivně dané. Zatímco vůči budoucnosti takovou úvahu přijímáme, v případě minulosti nám to činí obtíže. Poznatky plynoucí z novodobých fyzikálních a filozofických teorií jsou však již stabilní základnou pro odůvodnění zbytečnosti našich obav z nicotnosti vůči zdánlivé rozlehlosti vnějšího světa (vesmíru) a jeho obsáhlé minulosti či budoucnosti.

Bez těchto poznatků lze zažívat děsivé představy o dalších miliardách let existence vesmíru po naší smrti bez možnosti

našeho zásahu do jeho dění. Teisté zbytečně očekávají vzkříšení svého těla v hrobě, neboť s časem, tělem i se světem se to má všechno úplně jinak. S koncem vědomí já (jak již bylo uvedeno, zdaleka se nemusí jednat o okamžik fyzické smrti) zaniká čas i svět stejně tak, jako když obsah snu mizí při probuzení. Budiž nám alespoň jednoduchým důkazem subjektivity času a naivity zmíněných obav upozornění na ten fakt, že se sice obáváme představ světa bez nás po naší smrti, ale proč nás neděsí představa údajných miliard let existence vesmíru před zrozením nás samých?

Poznáváním a prožíváním neodhalujeme takový vnější svět, jenž by měl nějakou svou reálnou minulost. Tvrzení dokládající historii (teologii nevyjímaje) znamenají jen konstatování, že existují knihy, ve kterých se dají tato tvrzení nalézt, nejsou však důkazem jakékoli minulosti. I ve snu se můžeme snažit dokázat objektivitu obsahu snění prostřednictvím knižních děl přesahujících nás samé – ty knihy ve snu samozřejmě „objevíme“, včetně historických „faktů“ v nich uvedených, ale to jsou jen námi vysněné texty!

Tvoříme-li například svůj vlastní rodokmen, netušíme přitom, že se pohybujeme pouze ve svých vysněných obrazech. Samozřejmě dokážeme v archivech „nalézt“ informace o svých předcích, ale kde bereme jistotu, že se nejedná toliko o dílo vysněného úkonu? I ve snu dokážeme „objevit“ budovy plné archiválií obsahujících právě to, co jsme si usmyslili nalézt!

V tomto smyslu je třeba nahlížet i na obsah této knihy, respektive na zde uvedené popisy filozoficko-teologických systémů či prezentace objevů nebo názorů rozličných osob z doby minulé – pozbývá tak na významu jejich případná kritika, neboť i zde platí, že se jedná o dílo vysněného úkonu

autora: „Relativistická filozofie všechno proměňuje v sen a dějiny v osobní příběh; žádný popis nemůže být pravdivý, jelikož popisovaného nebylo a není ho ani nyní, je to jen záblesk vlastního snění.“

Usilujeme-li o nalezení byť jen jediného argumentu potvrzujícího názor, že to, co v životě poznáváme a prožíváme, není pouhým obsahem našeho vlastního snění, aniž by zároveň tentýž argument nemohl být použit jako důkaz při snění během spánku, že vysněné je skutečné, pak záhy shledáme, že naše úsilí je zcela marné. Základní paradigma relativistické filozofie tedy není možné jakkoli vyvrátit.

Náš svět nelze identifikovat jako objektivní realitu v podobě hmoty měnící se v čase a prostoru, nýbrž jako subjektivně utvářenou myšlenku či emoci, která je uvědomována (poznávána a prožívána) kvůli možnostem já nutně v hmotně-časoprostorové dimenzi. V důsledku toho je celá hvězdná obloha shledávána jako dílo mysli, jejímž úkolem bylo dosáhnout právě tohoto poznání. Neoprostíme-li se však od dogmatismu v poznávání a neurotismu v prožívání, nelze kýženého stavu docílit, neboť v takovém případě je naše mysl strhávána závislostí na objektech tohoto světa.

Podmínkou pro dosažení cíle (naplnění smyslu života) je minimalizace entropie způsobů sebeuvědomění – poznávání a prožívání. Usilování o maximální organizaci poznatků o podstatě reality vede k relativizaci příčin strasti, což umožňuje oprostit se od břemene lpění na věcech a jevech skutečnosti (sebe samého nevyjímaje), tedy v konečném důsledku minimalizovat entropii nejen poznávání, ale i prožívání. Obdobně usilování o maximální organizaci způsobu prožívání nastoluje vnitřní klid, jenž umožňuje rozpoznat dogmata

a oprostit se od jejich břemene, tedy minimalizovat entropii nejen prožívání, ale i poznávání.

Minimalizace entropie poznávání a prožívání je podmínkou nutnou pro dosažení cíle – vnitřního prožitku absolutna. Abychom dosáhli tohoto mystického stavu, není zhora důležité, co poznáváme, nýbrž jak to poznáváme (zda se při poznávání dokážeme oprostit od maladaptace spočívající v dogmatismu, jenž vede ke „zvládnání“ situace za cenu blokace možnosti přijetí jiného názoru); zároveň též není důležité, co prožíváme, nýbrž jak to prožíváme (zda se při prožívání dokážeme oprostit od maladaptace spočívající v neurotismu, jenž vede ke „zvládnání“ situace za cenu vzniku psychické zátěže).

Bez vystoupení z bludného kruhu nevědomosti a vášně člověk poznává a prožívá non já jako objektivně existující, v opačném případě dochází k možnosti poznání podstaty bytí. Absence takového poznání je zdrojem psychických životních strastí, neboť tehdy je okolí přisuzována (vklad představ, resp. emocí) svobodná vůle a bývají mu podsouvány „zlé“ úmysly. Až s nabytím poznání podstaty této skutečnosti (světa) a jejího významu pro naplnění smyslu bytí nepřátelství non já mizí a dochází k intelektuálnímu i emocionálnímu klidu.

Za tímto účelem je třeba absolvovat cestu vystoupení z bludného kruhu nevědomosti a cestu vystoupení z bludného kruhu vášně. Cílem těchto cest je dosažení vnitřního prožití absolutna, a to nejen v důsledku racionálních úvah, ale zejména prostřednictvím mystiky (intuitivním poznáním, resp. transcendentním vhledem prožitá identita vědomí já a vědomí absolutna). Vlastní realizaci dosažení cíle je třeba provést postupným prolínáním obou uvedených cest.

Důsledkem vystoupení z bludného kruhu vášně je nabytí vědomí, které již není strháváno emocionální závislostí na věcech a jevech tohoto světa. Důsledkem vystoupení z bludného kruhu nevědomosti je zas dosažení vědomí, jež poznalo účel tohoto světa v podobě prostředku sebepoznání, které umožní procitnout zpět do stavu, jenž předcházел tomuto světu.

Podle relativistické filozofie není možná existence trojice atributů – bůh, vesmír a člověk, neboť jsou v jistém smyslu jedním a tím samým. Taková představa je blízká i myšlenkám novoplatonismu – bůh je ukryt ve vědomí já, není tedy cizím objektem, lze jej dosáhnout zastavením rozlévání emanace a postupným návratem zpět v původní jednotu, a to v důsledku toho, že duše (vědomí já, resp. člověk) nepodlehne iluzi vnějších věcí (non já, resp. vesmír) a rozpomene se na svou původní jednotu v absolutnu (bohu). V absolutnu je člověk (stejně jako jeho vesmír) obsažen v neprojevené podobě.

Se zánikem vědomí já při rozplynutí objektu v subjektu v důsledku sebeuvědomění já dochází k zániku veškeré hmoty, času a prostoru, přičemž nikoli tímto procitnuvší absolutno, nýbrž subjektivní bytí (*sen*) bylo spojeno s prázdnotou – já přestalo vytvářet fiktivní (v podstatě prázdný) obraz (svět) jako nutný nástroj pro dosažení svého sebeuvědomění. Návrat k absolutnu tedy neznamená „někam“ odejít, neboť se nenachází někde vedle nás, ale je naším pokračováním (*tat tvam asi*) – nikoli však v dimenzi času ani jakékoli jiné. Proto bůh není nějaký tvor, je to spíše událost (naplnění principu změnou stavu). Událost je přitom kvalitativně něco zcela odlišného než kvantum nutných předpokladů pro její dosažení.

Zatímco materialisté uznávají pouze hmotu, z níž se vyvinulo vědomí já, teisté uctívají osobního boha, jenž vedle sebe

stvořil hmotu a člověka. Relativistická filozofie oba tyto názory odmítá, neboť nebyl shledán důvod pro to, aby bylo vědomí považováno za produkt hmoty či aby ve smyslu zjevení teologie byl člověk stavěn kamsi vedle hmoty. S hmotou (obdobně i s časem a prostorem) se má všechno jinak, respektive naopak – je pouhým myšlenkovým produktem člověka.

Člověk má tu vlastnost, že hned promění v objektivní данost všechno, co je v podstatě jen jeho vlastním výplodem. To, co se jeho smyslům jeví jako hmota, je ve skutečnosti nahromadění subjektivní energie. Pojmy jako elektron či atom by měly být chápány spíše jako myšlenkové pochody, jež pouze v našich myslích nabývají podobu předmětů. Nemůže být takový pohled na svět, byť neodpovídá našim tradičním představám o stabilitě a věčnosti, odhalením podstaty lidského bytí? Nejedná se o ono tajemství za tajemstvím, po kterém bez ustání pátrají celé generace fyziků a filozofů?

Smyslem života je naplnění podmínek pro dosažení vnitřního prožitku absolutna jakožto vstupní brány pro návrat já k absolutnu, tj. pro opačnou přeměnu, než jakou byla přeměna absolutna v subjekt a objekt. Tyto podmínky jsou dány minimalizací entropie poznávání a prožívání, jež umožňuje dosáhnout kýženého prožitku – mystického dotyku absolutna prostřednictvím transcendentního intuitivního vhledu.

Z tohoto důvodu je „adeismus“ (nikoli však ateismus) v přímém rozporu se smyslem lidského bytí. Deismus se vymezuje vůči teismu tím, že předpokládá boha neantropomorfního a uvědomovaného nikoli na základě zjevení, nýbrž rozumem či intuicí – bůh je v jeho podání absolutnem. Relativistická filozofie odmítá nejen teismus, ale i panteismus, neboť s ohledem na poznanou iluzorní podstatu světa není jakýkoli důvod

nazývat přírodu bohem. Boha (absolutno) nelze hledat vně tohoto světa, avšak ani uvnitř něj. Absolutno s lidskou skutečností sice pojí pevné pouto, ale to nelze vykládat ve smyslu antropomorfních představ, pro něž je identifikace prostorových vazeb nutností.

Rovněž je nutno správně se vypořádat s tím, že ač absolutno podlehlo či kyvadlově podléhá proměnám v bytí (jsoucnost), nejsou mu vlastní jakékoli změny v čase – zavádějící by byla úvaha o jeho statické či dynamické povaze (že si nedokážeme nedynamické vysvětlit jinak než jako statické, je dáno jen odrazem našich možností – představa bezčasovosti je nám vzdálena ještě více než chápání čtyřrozměrného prostoru).

Ze shodného důvodu nelze boha považovat ani za cosi nadané optimálními vlastnostmi (např. dokonalost či jedinečnost). V této souvislosti je však nutno podotknout, že jedinečnost boha nespočívá v tom, že by byl jeden (opět antropomorfní úvaha o tom, že bohu náleží určitá vlastnost – počet), ale je dána tím, že představuje to jediné, co skutečně je.

Absolutno (boha) si lze z pozice bytí přiblížit jako dokonalé soukolí, jež však ze svého pohledu žádnými kolečky ani dokonalostí tvořeno není. Absolutnu je totiž cizí rozlišování jakýchkoli atributů, a proto ani analogii vztahu snu a života vůči vztahu života a absolutna nelze zaměňovat za identitu. Absolutnu totiž už ze samotného principu nenáleží strastiplná proměnlivost, jež v důsledku neúplnosti (viz dále) provází snění i žití.

Poznání absolutna není možné z pozice bytí. Naše svoboda však spočívá ve schopnosti racionálního a zejména intuitivního uvědomění (vnitřního prožití) blízkosti absolutna, tedy v možnosti pocítit „dotyk“ boha. Pak jsme připraveni žít po-

těšením z odůvodněného poznání boží existence a iluzornosti světa, v němž věci pozbývají svého bytí, když přestávají být obsahem mysli. S výjimkou dosažení cíle nejsou naše skutky významné, neboť patří do světa jevů, a proto nejsou skutečnými.

V této souvislosti je třeba uvést, že problém špatných skutků nespočívá ve skutcích jako takových, nýbrž v zátěži svědomí, jež neumožňuje soustředit se na dosažení kýženého cíle. Stejně tak i ve snění během spánku je ve vztahu k probuzení lhostejné, čeho jsme se v iluzorním snu „dopustili“, avšak je to podstatné z důvodu omezení možnosti nabytí poznání během spánku, že se jedná o pouhý sen (stržení dějem snu umocněným výčitkami svědomí spíme o to tvrději).

Relativistická filozofie neuvažuje jiné kritérium pro posuzování správnosti konání než individuální svědomí, a to kvůli své primární tezi: realita je absolutně vztažena k poznávajícímu a prožívajícímu já. Vliv na to nemá ani skutečnost, že s vývojem poznávání a prožívání hlas svědomí může doznat změn (co dříve bylo v rozporu či v souladu s naším svědomím, může být později chápáno opačně). Je-li smyslem života nabytí vnitřního prožitku absolutna, jehož dosažení je možné za předpokladu maximální organizace (minimální entropie) poznávání a prožívání, pak mravnost je znalost zrcadlící se v individuálním svědomí a spíše než správnost konání je podstatná jeho relevantnost ve vztahu k dosažení cíle.

Určujícím kritériem je přitom minimalizace strasti jedince, což zahrnuje i hřejivý pocit z „nezištné“ pomoci druhým v důsledku dosažené znalosti. Bylo by však pokrytecké odsuzovat ryzí hédonismus, jak jej uváděl Locke: „Dobré je vše, co vytváří slast; zlé je vše, co vytváří strast. Věci máme za dobré, pokud

zvyšují slast, a za zlé, pokud způsobují strast.“ Člověk totiž z podstaty bytí myslí jen na sebe sama, v sokratovském smyslu na to, jak se má zachovat v tomto strastiplném světě.

Křesťanskou morálkou je sice hlášáno jako východisko etiky blaho bližního svého, avšak rozpor s předchozím konstataváním existuje pouze do té doby, než z uvedeného východiska strháme faleš a v záslužné činnosti pro druhé shledáme projev naší vlastní potřeby cítit se dobře. Pokud se věnujeme službě jiným nad rámec svých povinností, pak (ač se většinou nepochybně jedná o záslužnou činnost) ve své podstatě pouze využíváme jiných lidí k posílení sebe samého.

Podstatou teorie morálky (etiky) nejsou a nemohou být dogmaticky stanovená pravidla konání, ale aktuální stav poznání vlastního svědomí – morálka je tedy autonomní, nikoli heteronomní. Jak již bylo uvedeno, s ohledem na iluzorní podstatu světa nespočívá problém špatných skutků (skutků v rozporu s vlastním svědomím) ve skutcích jako takových, nýbrž v zátěži svědomí, která strhává do bludného kruhu vášní, což brání dosažení stavu vnitřního prožití absolutna.

Kromě této zátěže nemají skutky provázející náš „reálný“ život jakýkoli význam, nepočítáme-li ovšem ty skutky, které jsou vedeny za účelem nabytí poznání, jež odůvodňuje uvedený závěr. Příkladem budiž pře dvou snivců o to, který z nich svými skutky dosáhl více, jestliže jeden dokázal postupně nashromáždit značné bohatství a druhý v témže čase získat nespočet přátel; při rozsoudil třetí: „Nemám bohatství, nemám přátel, postačí mi vědomí, že jste oba mým snem.“

Probudíme-li se z říše snů vedených během spánku, stanou se tyto sny neviditelnými jako hvězdy, když vzešel den, avšak jsou v nás dále přítomny, byť utlumeny pod vlivem hvězdy

zvané Slunce. Bdění představuje vedení nového snu na zdánlivě vyšší úrovni, kdy se domníváme, že máme svobodu svého bytí. Nejde o skutečné probuzení, ale jen o „probuzený spánek“ – v tomto stavu probuzeného spánku se odehrává celý náš život. Můžeme vynalézat systémy k probuzení, avšak když s tou prací začneme, stanou se tyto systémy součástí našeho snu a my budeme spát o to tvrději.

Všechno to, co lidé říkají a dělají, činí ve spánku. Nic z toho nemá hodnotu, nejedná-li se však o řeči či úkony odhalující existenci tohoto spánku. Je možné napsat nespočet knih a zaplnit jimi celé knihovny, lze vymyslet nepřeberné množství teorií – to vše ve spánku bez nejmenší možnosti probuzení. Bytí v tomto světě během života a bytí v říši snů během spánku jsou stejně subjektivní stavy. Kdyby nám nebyla známa možnost snění, byla by již jen pouhá hypotéza snění zcela jistě předem vědecky vyloučena. Však sny nám byly dány, a to proto, abychom tajemství života pochopili.

Jen to, co vede k uvědomění si vlastního snění, ať už během spánku či života, má skutečnou hodnotu. Tento závěr má zajímavou souvislost s výrokem z románu rakouského spisovatele Gustava Meyrinka, a to v podání francouzských spisovatelů Louise Pauwelse a Jacquese Bergiera: „Člověk je pevně přesvědčen, že bdí, ale ve skutečnosti je chycen v síti spánku a snu, kterou si sám utkal. Čím se tato síť více svírá, tím mocněji vládne spánek. Ti, kdož jsou chyceni do ok jeho sítě, jsou spáči, kteří krácejí životem jako stáda hovad vedených na jatky, lhostejných a bez myšlenek. Byli a ještě jsou lidé, kteří dobře věděli, že sní, průkopníci, kteří postoupili až k pevnostem, za nimiž se skrývá věčně bdící Já – lidé vidoucí jako Descartes, Schopenhauer a Kant. Ale neměli zbraně

nutné k dobytí pevnosti a jejich volání do boje neprobudilo spáče. Nepokládej se za už probuzeného. Nikoli, ty spíš a sníš. Seber všechny své síly a nech na okamžik proudit svým tělem tento pocit: teď bdím! Jestliže se ti to podaří, okamžitě poznáš, že stav, ve kterém jsi byl, se ti projeví jako dřímota a spánek. To je první váhavý krok na dlouhé, předlouhé cestě, která vede od otroctví k všemohoucnosti. Neexistuje pak znepokojivá myšlenka, kterou bys nemohl zapudit.“

Bytí v lidských podmínkách nutně provází strast a nevědomost, neboť se vznikem světa se ztrácí jednota já a absolutna, jež tento svět předcházela. Úsilí o odstranění strasti a nevědomosti je hybnou silou vedoucí k zastavení emanace a nabytí původní jednoty v absolutnu. Strast spolu s nevědomostí přitom představují části chybějící do úplnosti jednoty já a absolutna; v určitých obměnách (dány způsoby sebeuvědomění) se projevují ve všech formách existence já a non já, neboť tehdy se vždy jedná o neúplnost.

V případě člověka je nevědomost odrazem nedostatku (neúplnosti) v rovině poznávání a strast je odrazem nedostatku (neúplnosti) v rovině prožívání – tedy neúplnost ve dvou základních rovinách sebeuvědomování v rámci lidského bytí. U jiných způsobů bytí (existují-li) mohou být tyto roviny zcela odlišné povahy, ale ve vztahu k neúplnosti jednoty já a absolutna principiálně odpovídají lidskému poznávání a prožívání, nevědomosti a strasti.

Únik z nevědomosti a strasti představují cesty racionálního či intuitivního poznávání, jejichž vrcholem je filozofie. Prostřednictvím těchto cest lze dosáhnout minimalizace entropie poznávání a prožívání, čímž realita dostává novou podobu – její nepřátelskost mizí, stává se námi; strast se

zmírňuje, neboť do úplnosti původní jednoty já a absolutna chybí méně.

Štěstí tedy není věcí o sobě, nýbrž pouze menší mírou strasti; obdobně i poznání je jen zmírněním nevědomosti. Zánik strasti a nevědomosti při splynutí já s absolutnem (dosažení úplnosti původní jednoty) je tak provázen nemizejícím zážitkem maximálního štěstí a poznání. Jedná se o neutuchající pocit blaženosti, ohromující a fascinující událost (*mysterium tremendum et fascinans*). Za účelem nabytí tohoto stavu prošlo vědomí vývojem od závislého přes uvědomělé až k vědomí sebeuvědomělému.

Zatímco závislé vědomí nechápalo jednotu já a non já, považovalo vnější svět za cosi, s čím má soupeřit, a proto bylo strháváno porážkami či vítězi, pohybujíc se přitom v úvahách směrem k minulosti či budoucnosti, uvědomělé vědomí oproti tomu již žilo přítomností, v níž si uvědomovalo nesprávnost domněnky závislého vědomí, že vnější dění je nezávislé na dění vnitřním, a byť si bylo vědomo porážek i vítězství, nestávaly se již určujícími faktory pro stav vnitřní vyrovnanosti. Sebeuvědomělé vědomí pak s ohledem na znalost, že vše je vědomí samo, respektive jeho produkt, přestalo být strháváno tokem času i událostmi tohoto iluzorního světa. Teprve v sebeuvědomění dosáhlo vědomí bodu obratu, od něhož kráčí ze smyslového světa zdání k tomu, co skutečně je.

BIBLIOGRAFIE

- ARISTOTELES. *Metafysika*. Praha: Jan Laichter, 1946.
- ARMSTRONGOVÁ, Karen. *Dějiny Boha*. Praha: Argo, 1996.
- ARMSTRONGOVÁ, Karen. *Islám*. Praha: Slovart, 2008.
- ARMSTRONGOVÁ, Karen. *Historie Bible*. Praha: Slovart, 2010.
- AURELIUS, Marcus. *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda, 1975.
- BERGIER, Jacques, PAUWELS, Louis. *Žitro kouzelníků*. Praha: Svoboda, 1990.
- BERKELEY, George. *Pojednání o základech lidského poznání*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- Biblí svatá aneb všechna svatá písmena Starého i Nového zákona: podle posledního vydání kralického z roku 1613*. Praha: Biblická společnost britická a zahraniční, 1936.

BONDY, Egon [pseud. Zbyňka FIŠERA]. *Otázky bytí a existence*. Praha: Svobodné slovo, 1967.

BONDY, Egon [pseud. Zbyňka FIŠERA]. *Útěcha z ontologie*. Praha: Academia, 1967.

BONDY, Egon [pseud. Zbyňka FIŠERA]. *Indická filosofie*. Praha: Vokno, 1991.

BUZZARD, Anthony, HUNTING, Charles. *Doktrína o Trojici: sebezranění křesťanství*. Lanham: Restoration Fellowship, 2003.

CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisypovi*. Praha: Svoboda, 1995.

CAPRA, Fritjof. *Tao fyziky*. Praha: DharmaGaia, 2003.

CZENDLIK, Zbigniew, ZAHRADNÍKOVÁ, Markéta. *Postel hospoda kostel*. Praha: Argo, 2016.

ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2013.

DESCARTES, René. *Úvahy o první filosofii*. Praha: Svoboda, 1970.

DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992.

DESCARTES, René. *Principy filosofie*. Praha: Filosofia, 1998.

- DURANT, Will. *Příběh filozofie: život a myšlenky největších světových filozofů od Platona po Santayanu*. Praha: Pragma, 2003.
- EINSTEIN, Albert. *Theorie relativity speciální i obecná*. Praha: František Borový, 1923.
- EINSTEIN, Albert, INFELD, Leopold. *Fysika jako dobrodružství poznání*. Praha: Orbis, 1958.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Pojem vzdělance*. Praha: Svoboda, 1971.
- GHOSE, Chinmoy Kumar. *Védy, Upanišady, Bhagavadgíta*. Zlín: Madal Bal, 2010.
- HALÍK, Tomáš. *Ptal jsem se cest*. Praha: Portál, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Malá logika: encyklopedie filozofických věd*. Praha: Svoboda, 1992.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2004.
- HEISENBERG, Werner. *Část a celek: rozhovory o atomové fyzice*. Olomouc: Votobia, 1996.
- HEISENBERG, Werner. *Fyzika a filosofie*. Praha: Aurora, 2000.

- HEJNA, Dalibor. *Náboženství a společnost: věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada, 2010.
- HEY, Tony, WALTERS, Patrick. *Nový kvantový vesmír*. Praha: Argo a Dokořán, 2005.
- INGRAM, Jay. *Divadlo myslí: pohled za oponu vědomí*. Praha: Dybbuk, 2010.
- JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe*. Praha: Academia, 1992.
- JUNG, Carl Gustav. *Snové symboly individuálního procesu*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999.
- KAKU, Michio, THOMPSONOVÁ, Jennifer. *Dále než Einstein*. Praha: Argo a Dokořán, 2009.
- KALANDRA, Závěš. *Parmenidova filosofie*. Praha: Academia, 2013.
- KANT, Immanuel. *Žáklady metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990.
- KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2001.

- KLÍMA, Ladislav. *Svět jako vědomí a nic*. Praha: Trigon, 1990.
- KLÍMA, Ladislav. *Mezi skutečností a snem*. Bratislava: Artforum, 1991.
- KOHL, Christian Thomas. *Buddhismus a kvantová fyzika: zaměřeno na skutečnost*. Olomouc: Fontána, 2016.
- Korán*. Praha: Levné knihy, 2010.
- KUZNĚCOV, Boris Grigorjevič. *O teorii relativity*. Praha: Státní nakladatelství technické literatury, 1962.
- LAO-C'. *Tao te t'ing*. Praha: DharmaGaia, 2003.
- LUDWIG, Emil. *Duch a čin: rozmluvy s Masarykem*. Praha: Česká expedice a Riopress, 1996.
- MACHOVEC, Milan. *O smyslu lidského života*. Praha: Orbis, 1957.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Jan Laichter, 1934.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *V boji o náboženství*. Praha: Čin, 1947.
- NEUBAUER, Zdeněk. *Deus et natura*. Praha: Sus liberans, 1999.

NEUBAUER, Zdeněk. *O počátku, cestě a znamení časů: úvahy o vědě a věděni*. Praha: Malvern, 2007.

NEUMANN, Karl Eugen. *Dvacet jedna řečí askety Gótama zvaného Buddha*. Praha: Bibliotheca gnostica, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Praha: Knihy dobrých autorů, 1910.

NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. Olomouc: Votobia, 1993.

Nový zákon. Vídeň: Logospress, 1983.

PATOČKA, Jan. *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996.

PEXIDR, Karel. *Psychologie a gnozeologie*. Dobrá Voda u Pelhřimova: Aleš Čeněk, 2000.

PEXIDR, Karel, DEMJANČUK, Nikolaj. *Kauzalita*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2009.

PLATÓN. *Ústava*. Praha: Svoboda–Libertas, 1993.

PLATÓN. *Prótagoras*. Praha: Oikoymenh, 1994.

PLATÓN. *Parmenidés*. Praha: Oikoymenh, 2010.

POLKINGHORNE, John. *Kvantový svět*. Praha: Aurora, 2000.

PRABHUPĀDA, Śrī Śrīmad A. C. Bhaktivedanta Swami. *Bhagavad-gītā taková, jaká je*. Praha: The Bhaktivedanta Book Trust, 1998.

RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie I. Starověk a středověk*. Praha: Votobia, 1998.

RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie II. Novověk*. Praha: Votobia, 1999.

SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Lucilioví*. Praha: Svoboda, 1969.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1997.

SOBOTKA, Milan, ZNOJ, Milan, MOURAL, Josef. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha: Filosofický ústav Akademie věd České republiky, 1993.

SVOBODA, Karel. *Žlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962.

TESÁREK, Pavel. *Všechno je jinak*. Praha: Pragma, 2010.

- TOLLE, Eckhart. *Moc přítomného okamžiku*. Praha: Pragma, 1999.
- WILLIAMS, Paul. *Mahájánový buddhismus: základy nauky*. Praha: DharmaGaia, 2018.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia, 1998.
- ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. Praha: DharmaGaia, 1993.
- ZBAVITEL, Dušan. *Upanišady*. Praha: DharmaGaia, 2004.

Pavel Tesárek

Iluzorní svět

Vydalo nakladatelství Jakub Hlaváček - Malvern

Vydání první

Redakce a jazyková korektura: Patrik Linhart

Grafická úprava: Libor Hofman

Vytiskla tiskárna Finidr, s.r.o.

ISBN: 978-80-7530-257-1

www.malvern.cz