

**E-LOGOS**  
**ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY/2003**  
**ISSN 1211-0442**

---

Hra  
 Michal Černý.

Je až obdivuhodné, jak do sféry lidského zkoumání - zejména během dvacátého století - vstoupila hra. Do té doby byla hra považována za cosi nevážného; nanejvýš byla hra traktována jako hra dětská, tedy cosi, co je jak filosoficky, tak i vědecky neužitečné, redundantní, ba nedůstojné, či hra umělecká, jež byla doménou básníků, tedy těch, kteří od doby Platona byli postaveni do role těch, jejichž vědění a pravda je toliko zdánlivá a nemá nárok na širší platnost; hra byla prostředkem vystoupení ze skutečnosti, snem, který se tak stal toliko hrou neužitečnou, dětskou. Ve dvacátém století však přichází John von Neumann, Alan Turing a další s matematickou teorií her a ukazují, že hry může být využito jako velmi přesného modelu chování člověka, společnosti, základním nástrojem k popisu hospodářských procesů, simulace fyzikálních systémů, vývoje inteligentních systémů et cetera. V době rozmachu matematické teorie her, jež mezitím nacházela řadu dalších aplikací, vychází Wittgensteinova Zkoumání, v nichž hra - tentokrát jazyková - nachází své místo ve filosofickém zkoumání jazyka, smyslu věty, smyslu kontextu, objasňování významu tvrzení, vztahu mezi syntaxí a sémantikou, zkoumání rozumění. Hra ovšem v obou zmiňovaných kontextech slouží jako *nástroj* zkoumání; otevírá se ovšem otázka, zdali hra sama o sobě, nikoliv jen jako nástroj k uchopení čehosi dalšího, může mít filosofickou relevanci. Hra je totiž podivný fenomén: hra, dejme tomu hra divadla, je cosi na jedné straně reálného, neboť se děje v našem světě, děje se na skutečném jevišti se skutečnými herci, skutečně ji v našem čase i prostoru sledujeme, a na straně druhé nás tato přenáší kamsi mimo skutečnost, do sféry snu, představy, nereálna, iracionálna a snad se pokouší nás přiblížit i sféře nemožného, neuskutečnitelného, nevyslovitelného, neprožitelného; a skutečně, tento rys, schopnost integrovat v sobě reálné s nereálným je bytostnou podstatou hry, neboť kdyby jeden z těchto rysů pozbyla, přestala by být hrou, stala by se buď čistým snem nebo čistou každodenní skutečností. Filosof si při pohledu na tuto dvojí a rozporuplnou povahu hry položí otázku, zdali je to jen hra, jež má takovou povahu, či zdali se podobné rysy nevykazují některé z metafysických kategorií - pak by hra, jež je všem důvěrně známa, mohla posloužit jako symbol při metafysických zkoumáních. Bůh, věčně to téma filosofických debat, vykazuje až podivuhodně obdobné rysy: na jednu stranu je skutečný, neboť je<sup>1</sup>, my dokonce můžeme chápat náš svět jako božský atribut či jeden z nekonečna božských rozměrů (Spinoza, Descartes); na druhé straně, člověk Boha nevidí *ve skutečnosti*, pouze ve své kontemplaci se Bohu přibližuje, při svém uvěznění ve fyzickém světě se přibližuje Bohu při mši svaté, svatém přijímání, modlitbě; hraje tedy - sám pro sebe - hru, která jej odvádí ze sféry reálného světa kamsi do světa nereálného, pro něj spravedlivého, věčného, dobrého. A taková hra není směšná, není redundantní, není nevážná, nedůstojná; naopak, stává se předmětem nejhlubšího uznání a nejhlubšího obdivu<sup>2</sup>.

Kategorie Boha však v moderním zkoumání ustupuje spíše do pozadí; ne, že by jednotliví myslitelé byli atheisty či programově odvrhovali své Boha důsledně zdůrazňující předchůdce, ale spíše se do popředí filosofie dostávají speciálnější, detailnější, konkrétnější otázky než je tážení po nejabstraktnějších metafysických kategoriích; logičtí pozitivisté kupříkladu odmítají o Bohu vůbec mluvit, neboť pro ně je kategorií, o níž se nic říci nedá. To bezpochyby není žádný ateismus, to je hluboká víra a hluboká úcta k Bohu; jednoduše Bůh není hoden nějakého plkání<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>Jsem, kterýž jsem. (Jsem jsem. Jsem. ) Ex 3,14.

<sup>2</sup>nejhlubší úcty a nejhlubšího obdivu - alespoň ze strany M.Č.. Nad těmi, kteří se víře a zbožnosti vysmívají, se M.Č. usmívá.

<sup>3</sup>Wittgenstein v Tractatu řekne: "Etika a estetika jedno jsou. (...) Věty etiky nemají žádný smysl." To ovšem nelze chápat v tom smyslu, že etika by byla nesmyslná; naopak, ve Wittgensteinově životě hrála hlubokou roli. Větu je třeba chápat tak, že etika (obecně kategorie jako dobro, Bůh, atd.) není pojmutelná v jasném jazyce - ona

Eugen Fink si ve své kosmologické filosofii<sup>4</sup> vypůjčuje hru jako symbol toho, co nazývá *světem*. Nejen naším světem, který žijeme, který je heideggerovsky to, čemu rozumíme, co nám slouží, co na nás působí, nejen tractatovským světem, jenž je strukturován a ohraničen naším jazykem, nejen vesmírem, jenž je světem fyziky, nýbrž svět jako nejen neuskutečněná, ale i nemyšlená možnost, jako mez všech mezí, krajina všech krajín, prostor prostorů a čas časů. *Všechny známé a běžné způsoby, jimiž věci jsou "v" obsáhlejších, větších věcech, nelze převádět na bytí věcí "v" universu, a tím méně na bytí člověka, který rozumí<sup>5</sup> bytí, "v" celku bytí světa. Svět není nějaký předmět.*<sup>6</sup> Fink je udiven nejen fenoménem, který je ústředním bodem zkoumání jeho učitelů, nýbrž samou fenomenalitou fenoménu; fenomenalita fenoménu se stává předmětem zkoumání, ježto sama není fenomenální; její objasnění, či alespoň připodobnění a pojmové strukturování nám dá nahlédnout její povahu a tedy povahu světa. Porozumění bytí ve světě (v takovém světě) je tedy porozumění fenomenalitě fenoménu; je-li to, co se nám jeví, krajinou, v níž žijeme, které rozumíme, pak krajina všech takových krajín je Finkův svět, kosmos; ta dává fenoménu jeho fenomenalitu, jež je zkoumajícímu člověku ze své podstaty nepřístupná, uzavřená, ne-fenomenální. Fink tedy nahrazuje Heideggerovu ontologickou diferenci, tedy rozdíl mezi bytím a jsoucnem, diferencí kosmologickou, rozdílem mezi jsoucnem a světem. Bytí je bytí jsoucího, jak mu rozumíme, avšak nelze jej redukovat jen na věci samé, je třeba jej chápat spíše jako to, co věci dává být jí tak, jak je, být sama sebou; je třeba se při jeho zkoumání odpoutat od toho, jak jsme zvyklí v naší každodennosti chápat bytí jsoucího a zaměřit se na světovládu, jež dává jsoucímu být.

Přesto takové oproštění není z principu možné, neboť svět nelze myslet bez jsoucího; filosofovým úkolem je prozkoumat opačnou inklusi, že tedy jsoucí nelze myslet (a uspokojivě vysvětlit) bez světa. Svět a samo zjevování jsou pra-otci jsoucího; jsoucí svět a jeho *dynamis* potřebuje k tomu, aby se zjevilo; potřebuje svoji fenomenalitu, jež je mu dána světo-vládou, světo-pohybem. Jak ovšem tak cosi nadlidského lze vůbec formulovat, psát, myslet? Nezbyde než se vrátit k Wittgensteinovi a chápat vše psaní a mluvení o světě jako samo o sobě prázdné, avšak vyjevující to nevyslovitelné: v našem případě povahu světa. Fink užívá hry jako analogie, symbolu, připodobnění světa; není ovšem příliš jasné, jak se tato analogie může vztahovat ke světu samému, neboť vůbec není jasné, jak analogie z našeho světa, kterým rozumíme, přenést na Finkův svět, kosmos, když tento je ex definito ne-pojmový, ne-uchopitelný, ne-pojmutelný. Jedinou možností zůstává dlouhý diskurs o světě, jenž nám za sebou mezi řádky svět vyjeví, či snad přiblíží. Fink se ze sféry jsoucna snaží se nahlédnout do universa bytí a jedinou jeho výbavou není ani moudrost, nýbrž toliko láska k ní - touha porozumět, nic víc. A to je na začátek takto obtížné cesty výbava přinejmenším nedostatečná; leč, člověk větší výbavu ani mít nemůže. Přece jen nějakou výbavu má: je jí otevřenost, příkloněnost ke světu<sup>7</sup> a rozumění bytí, bytí třeba mimopojmové.

Na začátek zkoumání je třeba si položit otázku, odkud se bere lidská otevřenost k bytí, lidské rozumění bytí, lidská touha po překonávání mezí a lidská přesvědčení o překročitelnosti libovolné myslitelné meze<sup>8</sup>. Jak je člověk schopen, alespoň ve svém myšlení, meze neustále překračovat? Jak je schopen nahlížet do sfér, které jsou mimo jeho bezprostřední zkušenost? Metodou k nahlížení mimo sféru zkušenosti je hledání analogie, která přiblíží to, co je mimo sféru zkušenosti něčím, co se ve sféře zkušenosti nachází. Takovou *analogii* lze přiblížit *analogií* se zrcadlem: zrcadlo nám dokáže zprostředkovat obraz něčeho, co je za námi, co nevidíme; zpředmětní nám to v jakémsi obraze, který je ve své podstatě neskutečný, avšak odráží cosi skutečného, cosi, co je tak, jak se v zrcadle zračí;

se musí žít, musí se eticky jednat, nikoliv o tom řečnit. Etika se v jazyce jeví kdesi mezi řádky, to je jediný smysl našeho řečnění: v hromadě balastu vět se nám začne jevit to, co balastem není.

<sup>4</sup>viz lit. (1); na ni se ve zbytku textu odkazuje již bez čísla

<sup>5</sup>nikoliv však nutně pojmově, pozn. M.Č.

<sup>6</sup>(1), str. 35

<sup>7</sup>v Lidových novinách 12.12.2002 píše Miloš Rejchrt: "Poptáváme se po výstižných symbolech. Hledáme ujištění, že náš život má smysl, že je zasazen do širších a hlubších souvislostí, než které je analytický rozum schopen odhalit. Toužíme po přesahu, po napojení našeho bytí na zdroje a prameny vyvěrající hlouběji než v nás samých. Ptáme se po spoji útržků bytí v celek."

<sup>8</sup>k tomu jsem se vyjádřil ve svých textech "Úvahy o filosofii" a "Komentáře k úvahám o filosofii" v rámci kursu Filosofie II; diskutuji tam problematiku meze ve filosofii, vědě, umění a víře (z poněkud pozitivistických posic, což doc. Pavlíka patrně příliš nepotěší).

obraz v zrcadle je reálný i nereálný zároveň, reálný proto, že cosi reálného odráží, nereálný proto, že zračí-li se v zrcadle kupříkladu knedlo-zelo-vepřo, není možné si na něm v zrcadle pochutnat. Podobné rysy ovšem vykazuje hra: spojuje reálné s nereálným, je sama o sobě reálná, stejně jako je reálné zrcadlo, avšak to, co hra předvádí, je cosi nereálného, neboť kdyby hra předváděla jen a jen reálné, přestala by být hrou. To co hra ukazuje ve své ne-reálné složce, je ovšem možné, neboť kdyby to nebylo možné, nebylo by lze, aby to hra zpředmětnila. Na hru tedy můžeme nahlížet - v metafysické analogii - jako na zrcadlo, které nám do našeho momentálního konkrétního světa odráží to, co v našem konkrétním reálném světě sice není, ale být může; hra je tedy zrcadlem, které odráží paprsek vycházející ze světa možnosti a směřuje jej do našeho reálného světa; a v našem reálném světě si tento paprsek zpředmětňujeme v symbolu hry. Nemusíme přitom užívat zrcadla, proti němuž lze leccos namítat; vodní hladina je přírodním zrcadlem; i příroda si umí *hrát*. Chápe-li Fink svět jakožto krajinu všech krajin a mez všech mezí, lze říci, že hra - či podobenství zrcadla - nám dává možnost nahlížet do ostatních krajin, které jsou uvnitř krajiny všech krajin. Ovšem otvírá se otázka, zdali sám svět, tedy krajina všech krajin, je sama krajinou; jinými slovy, zdali je svět uvnitř sám sebe, zdali pochází sám ze sebe, zdali je sobě příčinou, zdali má substantiální charakter. Ve filosofické tradici byl standardní postup zkoumání od "obyčejných" jsoucích věcí, od obyčejných světských jsoucen ke jsoucnům vyšším, abstraktnějším, ideálnějším, až tato extrapolace skončila u jsoucna nejvyššího - obvykle nazývaného Bůh. Ptejme se, zdali Bůh traktovaný jako jsoucno ve-světě (neboť i Bůh je cosi, co je součástí *našeho* světa, neboť mu rozumíme, nebo alespoň se snažíme porozumět, působí na nás, pomáhá nám, pomáhá nám alespoň při touze rozumět sobě, světu, smyslu apod.) je nějakého Božství vůbec hoden; vždyť svět jako krajina všech krajin, svět jako původ samé fenomenality všech fenoménů nemůže být chápán jako jsoucno, neboť by tím stěží vysvětlilo sebe samého, stěží by vysvětlilo, jak je možné, že jsoucno, jako objekt ve světě - i když třeba jen v možnosti - může být původem celého světa samého, něčeho, co jsoucnem není a být nemůže. Logický pozitivista by použil analogii s logickou teorií: nahlížíme-li na svět jako na universum (teorie), nemůže tato teorie sama o sobě mluvit, nemůže pojmut své universum jako svůj objekt, vždy může hovořit jen o objektech v universu, může říci, že cosi platí pro všechny objekty universa (v našem případě: krajiny, možné světy a jejich jsoucna, včetně jsoucen jen v potenci), či že existuje alespoň jeden objekt, či že žádný takový není; nemůže ovšem říci nic o universu jako celku, nemůže říci, že celé universum je takové či jiné. Pokud bychom chápali svět tedy jako úhrn všech možných světů, byl by svět nejvyšší teorií, jejíž universum tvoří všechny možné světy; ovšem dle dříve řečeného nemůže taková teorie o světě mluvit. A bylo-li by lze konstruovat teorii ještě vyšší, jejímž universem by byl souhrn všech teorií, jejichž universy jsou souhrny možných světů, bylo by lze se tázat, kdy takový "nekonečný regres" skončí. Logika takové situace zná a dobře ví, kolik vnitřních paradoxů takové úvahy mohou skýtat; proto pro popis takových super-teorií nevolí prostředek logický, nýbrž mimologický, a tím je metajazyk, který stojí mimo všechny teorie a proto o nich může tak dobře hovořit, zdůvodňovat, avšak teorie samy o něm hovořit nemohou. Při zkoumání světa se dostáváme do obdobných problémů: metajazykem pro zkoumání světa ovšem neslouží přirozený jazyk, nýbrž analogie, symbol. Zrcadlo. Hra. Přirozeným způsobem si přibližujeme neuchopitelné uchopitelným, přirozeným způsobem říkáme, že svět se má ke jsoucnu jako metajazyk k logické teorii. Není jiného prostředku, neboť tak abstraktní pojem, jako svět, je sám symbolem, analogií, ukazuje nám, že svět (kosmos) se má k našemu světu jako se má náš svět k našemu malému, konečnému, omezenému, nedokonalému jsoucnu, které se v našem světě nachází; nedokážeme-li nahlédnout v našem světě, proč, jak a z čeho toto malé, konečné, omezené, nedokonalé jsoucno je (tj. jeho fenomenalitu), nezbyvá, než hledat alespoň symbol k vytouženému porozumění; stoupáme tak po Wittgensteinově žebříku, který bude třeba, až světu porozumíme (pokud tak vůbec lze - a zde se otvírá problém mystična), odkopnout; jednoduše hledáme analogie proto, abychom "nic neřekli" a přitom se nám vyjevilo to, co říci nejde - jak rozumět světu.

Při svých úvahách Fink otvírá základní otázku v *pohybu* světa, v tom věčném dění, ve vznikaní, zanikání v dynamice, která je světu vlastní; krajinu všech krajin lze tak chápat jako vládu, světo-vládu, která dává nejen světu být, tak jak je, ale dává mu i dynamis, pohyb, čas, to, že svět může být tak je a může se měnit tak, jak se mění; svět je *vše zahrnující celek času a prostoru; jsou v něm všechny prostory a právě tak všechny časy. Prostor světa zahrnuje v sobě všechna místa a všechny chvíle, trvání i změny všech nitročasových věcí. Časoprostor světa je nejobsáhlejší krajina veškerého bytí*

*jsoucna*.<sup>9</sup> Svět tedy musí být ne-prostorový a ne-časový, neboť tak by byl toliko podmnožinou sebe sama; svět tedy je, jak již bylo uvedeno, vládou nad tím, co jest a co může být. Kdyby tak byl traktován Bůh, přestal by být jsoucnem ve světě; a bezpochyby je možno tak Boha traktovat; v křesťanském pojetí by ovšem bylo takové traktování přinejmenším problematické, neboť stěží si lze představit modlitbu jako touhu po přiblížení se k takto obecnému, mimosvětskému Bohu, neboť modlitba je naopak snahou o vtažení Boha co nejloubeji do reálného světa, našeho světa, našeho osobního světa, našeho vlastního osudu; pro modlitbu je nezbytné, aby Bůh byl součástí našeho světa. Patrně díky takto se otvírajícím problémům se Fink problematice Boha vyhýbá. V Bohu spatřujeme opět toliko symbol světa. Vždyť celou Bibli lze číst naprosto symbolicky, stvoření, sestoupení Boha na zem atd. atd. lze chápat jako symbol světa. Kultovní význam Boha je ještě předfilosofický; člověk je člověkem religiozním, nakloněným k mýtu, ke kultu a člověku vlastní víra je opět projevem jeho nakloněnosti, otevřenosti ke světu, ke *kosmu*; a modlitba, kontemplace či rituální obřad jsou hry, kterými se člověk snaží ke světu přiblížit.

V předchozích úvahách jsme dospěli ke hře jako symbolu světa z její metafysické podstaty spojující reálné s nereálným; nyní se ke hře dostáváme i ze strany víry, kultu, přirozené lidské otevřenosti k mýtu, k víře, k Bohu. Fink si je velmi dobře vědom schismatu, do kterého se moderní filosofie dostala: na jedné straně konstruuje stále sofistikovanější, propracovanější a abstraktnější spekulativní systémy, na druhé straně jí svět čím dál tím více uniká; jako Heideggerův žák si je vědom Heideggerova varování, že jsme až příliš zapoměli na "jsem, kterýž jsem"<sup>10</sup> a vzdálili jsme se příliš od základního problému, kterým je samo bytí; Fink se vrací k samým kořenům filosofie a snaží se ji retraktovat ve světle své kosmologie, kdy se svět chápe ne jako náš svět, nýbrž jako kosmos, Bůh jako symbol tohoto kosmu, který dokáže být zpřítomněn v našem světě a tak dále. Tak je možno z posic moderní filosofie dvacátého století znovu otevřít metafysiku a znovu ji důsledně retraktovat. Fink se vrací k temnému Herakleitovi, který symbolisuje svět jako hrajícího si chlapce: *hra se stává kosmickou metaforou veškerého vyjevování a mizení jsooucích věcí v časo-prostoru světa; rané myšlení nazvalo tento světaběh "hrajícím si děckem, královstvím dítěte."*<sup>11</sup>

Pohyb (běh) světa není žádným druhem pohybu, který bychom znali z našeho světa; jeho charakter je mimosvětský, mimo-lidský, člověku nepřístupný; přesto Herakleitova metafora, či symbol posloužil Finkovi k přiblížení světa jako toho, co bytí vládne. Podobně lze běh světa charakterisovat jako herakleitovský oheň; jako oheň, jehož světlo se nevypočitatelně, člověku nepochopitelně vrhá sem a zase jinam, tak jak běží a funguje náš svět. Podobně jako náš svět má i oheň své fyzikální zákonitosti, jako má náš svět zákon přírodní<sup>12</sup>, avšak nikdo nedokáže říci, kterým směrem oheň vyšlehně, kterou krajinu osvítl, čemu dá ve světě být, čemu dá zaniknout a čemu dá trvat tím, že jej bude osvětlovat i nadále. Oheň má, podobně jako hra, charakter spojující jsoucí a nejsoucí, neboť není těžké se ohněm popálit, avšak sotva se ohněm dotkneme, při pokusu o dotyk se oheň rozestoupí kolem ruky, chvíli šlehá na stranu jednu, chvíli na stranu druhou a lze na něj nahlížet jako na symbol nepředvídatelnosti, pohybu - dynamična, toho, co neustále vzniká, zaniká a přitom zároveň aktuálně je a přitom může nebýt. Takto bychom mohli začít nahlížet na všechny již zmiňované symboly: hru, hrajícího si chlapce, logickou teorii, oheň, Boha, svět; ano, sám výraz svět je toliko symbolem světa, neboť těžko lze přisoudit jméno něčemu mimo-světskému, něčemu, co není jsoucnem, tedy něčemu, o čem říci, zdali je nebo není, postrádá smyslu, protože jakmile bychom něčemu takovému přisoudili jméno, internalisujeme to uvnitř našeho světa<sup>13</sup>, což není možné; naopak, v našem světě to lze toliko symbolisovat, protože sám výraz *svět* je symbolem světa<sup>14</sup>.

<sup>9</sup>(1) str. 17 (předmluva M. Petříčka)

<sup>10</sup>poznamenejme, že právě uvedené schisma bylo též zdrojem ke vzniku například Vídeňského kroužku, logicky orientované filosofie, filosofie jazyka atd., neboť metafysika se stala natolik spekulativní, že přestala být *láskou k vědě*, nýbrž *strojem na sny*.

<sup>11</sup>(1) str. 77

<sup>12</sup>a mravní ?

<sup>13</sup>Hranicemi mého světa jsou hranice mého jazyka. (Wittgenstein.)

<sup>14</sup>O smyslu poslední věty lze s úspěchem pochybovat, patrně by měla být celá v uvozovkách. Dostáváme se tak do hlubších a hlubších potíží s označováním, se jmény, se symboly, s jazykem; až příliš začínáme osvětlovat symbol či analogii pomocí symbolů a analogií, které jsou dále přibližovány jen symbolem a analogií. Opět se

Svět není světem věcí a věci netvoří svět; to by bylo málo, to by byl svět jako Bůh jakožto nejvyšší jsoucnost. *A lidská hra je zvláště význačný způsob, jak se rozumějící pobyt<sup>15</sup> vztahuje k celku toho, co jest, a nechává se prostoupit jeho rytmem; v lidské hře ozařuje celek světa sebe sama a v tom, co je ve světě, v konečném, nechává vysvitnou rysy ne-konečnosti.*<sup>16</sup> Připomeňme ještě jednou, že zde se akcentuje ne-konečno jako ne-konečno aktuální, tedy ne jako potence, jako schopnost přesáhnout libovolnou mez, nýbrž ne-konečno jako limit veškerého, tedy limit všeho, včetně nekonečného, včetně nekonečného nacházejícího se uvnitř našeho světa, včetně nekonečného, které člověk reflektuje, i když ve své konečnosti není schopen pojmut. Lidská hra je tedy projevem transcendence ego, přesáhnutí sebe sama při vztahování se k veškerenstvu. Hra, která ztělesňuje pronikání konečného k nekonečnému, reálného k možnému, každodenního k metafysickému, naplňuje lidskou touhu po dosažení světa, po jeho porozumění. Položme si ovšem přirozenou otázku: jaký je vztah člověka, vztahujícího se ke světu a světa samotného? Rozhodně lze říci, že člověka a svět nelze jednoznačně oddělit. Vždyť čím by byl svět, nebylo-li by nikoho, kdo po něm touží, kdo touží se k němu přiblížit, porozumět mu; svět díky své ne-konečnosti nemůže být rozuměným světem, nýbrž to, že je světem, mu dává to, že lidské ego (uvědomění) je mu nakloněno, touží mu rozumět, touží se mu blížit. Protože svět je symbolem, musí být transcendujícího ego, které takovému symbolu rozumí, či touží rozumět. Svět nemůže být bez člověka, neboť by ztratil smysl, sama světo-vláda by se bez touhy po rozumění stala jen světo-během, snad hodinovým strojkem, či ohněm, který sice hoří, ale neosvětluje, nebyla by zároveň reálným a nereálným, neboť by nebylo toho, co nazýváme naším světem. A na druhou stranu, bez světa nemůže být člověk, neboť člověk je jsoucnem ve světě; a dokonce navíc ve své hře - ať už kultovní nebo metafysické, či prostě jen nevážné, dětské - se k celku světa vztahuje, dokonce po něm touží<sup>17</sup>. Je tedy člověk hráčem při hře jako symbolu světa? Člověk se světem splývá, alespoň v tom smyslu, že svět nabývá svého smyslu toliko v člověku, bez něj by nebylo, kdo by světu rozuměl; na druhou stranu ovšem svět nekonečněkrát člověka přesahuje. Kdo je hráčem na jevišti hry světa? Není to člověk, není to ani svět; není to hra, kde by si člověk na jevišti svět symbolisoval, svět není jevištěm, na nějž by člověk hleděl jako divák. Je to hra světa, hra bez hráčů, neboť nikoliv konkrétní projev hry, ať už tragédie, komedie, modlitba, svaté přijímání, kontemplace, rituál, nýbrž samotný fenomén hry, hry kde není podstatné, kdo je hráčem, sama hra bez hráčů je symbolem světa. Při takové hře hrající a hraný splývají; je to hra světa. Abychom opět užili podobenství, hra světa je jako šachová partie, v níž člověk vystupuje ne jako hráč, nýbrž jako střelec, jenž se snaží transcendovat z šachovnice a moci začít hrát, nikoliv jen trpně býti hrán, a svět je jako šach sám, jako možnost všech kombinací, partií a koncovek, a nejen to, jako možnost pravidel, jako možnost dát střelci možnost táhnout jako jezdec; a střelec touží po poznání šachu, po poznání takové možnosti, po poznání a porozumění světo-vládě, ohni, který mu dává být a který mu dává být uvnitř šachové partie svázané zrovna takovými pravidly, jakými jeho partie svázána je; střelec touží po porozumění bytí a přitom ví, že nikdy nedokáže opustit čtyřiašedesát šachových polí, přesto se svojí nakloněností ke světu o takovou transcendenci pokouší. A jediné, co mu pomáhá, je symbol. Hra jako symbol světa.

Doposud jsme hovořili o hře jako o symbolu pro svět, který jsme pojímali více-méně staticky; ovšem to, co Finka fascinuje, je pohyb. Je to věčné vznikání a zanikání, proměny, přechody, potáčení se z aktuality jedné možnosti do aktuality možnosti druhé; a vůbec není jasné, *proč* se tak děje. Dobrým symbolem (celá Finkova kosmologie je filosofie v symbolech) pro pohyb je právě zmiňovaný Herakleitův oheň, který si staticky ani nelze představit, včetně jeho nevypočitatelnosti a trochu i obav, které oheň působí. Má-li ovšem jako symbol světa sloužit hra, dokáže též symbolisovat kategorii pohybu? Hra ztělesněná v šachové partii to bezpochyby dokáže; vždyť essenci šachu je překvapení, nevídaná zápletka, a i když šach na první pohled vypadá staticky - hráči dlouhé minuty hledí na šachovnici bez jediného pohybu - přesto je šach plný zvratů, nepředvídatelných tahů, úhybů; kdyby nebyl, kdo by jej hrál! A podobně je tomu s hrou dětskou (opět herakleitovský symbol): kolikrát si

---

otvírá otázka, zdali by před budováním spekulativního systému kosmu nebylo třeba vyjasnit základní otázky smyslu a významu slova, věty, diskursu.

<sup>15</sup>v heideggerovském smyslu, pozn. M.Č.

<sup>16</sup>(1) str. 251

<sup>17</sup>Bylo by lze Eugena Finka podezřívát, že *on* teprve dal člověku jeho lidství tím, že jej položil do vztahu člověk - svět.

vybavíme, jak dítě spokojeně si hrající (což lze chápat jako symbol světové harmonie) najednou hračku zahodí a začne brečet - takový zvrat je symbolem zvrátů v (našem) světě.

Bud'me ovšem, na závěr, poněkud kritičtí. Je patrně přirozené snažit se rozumět našemu bytí; a zdůvodňuje-li je theologie božstvím, filosof začne pochybovat a hledat strukturu ještě obecnější, označí Boha za (ne)obyčejné jsoucné, a počne spekulovat o prostoru jsoucné, dokonce o prostoru možných jsoucné a hledat jejich meze. Protože taková sféra je mimo náš pojmový aparát, nezbyvá než filosofovat v symbolech - a to je právě moment, kdy se otvírá otázka, jaký vztah má symbol k tomu, o čem se filosof pokouší rozjímat. Podobně jako Fink by bylo lze konstruovat spekulaci, v níž nic takového jako svět není, dokonce vyloučit svět možnosti a zůstat ve světě našem, či by bylo možno skončit své bádání při Bohu tak, jak to činí theologie. V těchto kosmologických úvahách se totiž ztrácí demarkační kritérium, které by rozlišilo teorii "zdařilejší" od teorie "méně zdařilé" (Popper). Celá kosmologická filosofie se tak dostává na půdu víry; analytický rozum začíná selhávat. Aby hledání symbolu světa (pokud lze vůbec něco jako "svět" připustit) je tedy třeba chápat jako implikaci "pokud věříme ve svět, můžeme si jej připodobnit jako hru." Taková věta ovšem ve Finkovi chybí; považují za neudržitelné hledat symbol pro něco, co není (alespoň v jeho knize) dostatečně odůvodněno. Je otázkou, zdali chápání světa jako "krajiny všech krajin", "meze všech mezí" či "fenomenality fenoménu" je dobře definovaná otázka; dokonce se může stát, že takový pojem může být prázdný (podobně jako třeba "množství všech množství"<sup>18</sup>.) Problém je v tom, že dodnes neexistuje shoda v chápání Boha; jest řada různých způsobů, jak Boha chápat, a spojuje je jen ono třípísmenné slovo (z čehož pak také plyne řada zbytečných disputací); a samo chápání a prožívání Boha v sobě nutně zahrnuje natolik subjektivní prvky, že nějaké objektivní či kompromisní pojetí Boha patrně nepřipadá v úvahu. O to větším problémem je pojetí světa, který má být, dle Finka, strukturou ještě obecnější, vyšší, než je Bůh. Boha (křesťanského) lze alespoň prožít; ovšem prostor všech prostorů a čas všech časů těžko. Snad kdyby Fink připustil ztotožnění Boha se světem; avšak on tak nečiní. Proto se po právu otvírá - Finkem nezodpovězená otázka - po smyslu jeho zkoumání; patrně je to věčná touha filosofa vysvětlit nejobecnější, avšak Fink se dostává do posic, kdy je toto nejobecnější nikoliv předmětem zkoumání, nýbrž předmětem definice. Způsob je to bezpochyby korektní, často se stává, že zkoumající člověk si předmět svého zkoumání postuluje - kupříkladu matematik celý život bádá jen o tom, co si sám postuloval - avšak nemělo by se tak dít implicity, naopak by tím měl jak matematik, tak i filosof začít. Starší myslitelé existenci Boha dokazovali; dokazování Boží existence se ukázalo neudržitelným, avšak rozhodně to neznamená, že zavedení tak obecných, vágních a všeobjímajících termínů, jako je *svět*, by nepotřebovalo zdůvodnění. Předmětem pochybnosti je to, zda něco jako finkovský *svět* má vůbec nějaký *smysl*.

Po odstavci kritiky naznačme ještě jednu možnou paralelu, jeden možný symbol, jak na svět nahlížet. Saul Kripke rozpracoval modální teorii *možných světů* jako model pro modální logiku. Modální logika operuje s termíny *možnost* a *nutnost*; je schopna o větě říci, že je možné, že platí, či že je nutné, že platí. Jako model Kripke oprášil tradiční koncept možných světů; možné je v kripkovské sémantice to, co platí v alespoň jednom možném světě, zatímco nutné je to, co platí ve všech možných světech. Jako možný svět lze chápat takový svět, který není vnitřně rozporný; například není možný ten svět, kde v Berkeley College stojí čtverhranná rotunda<sup>19</sup>. Jiným možným symbolem, než je hra, kterou užívá Fink pro přiblížení jeho - poněkud problematického - rozumění *světu*, by bylo lze užít sémantiky kripkovské: *světem* (ve Finkově smyslu) by bylo lze chápat universum možných kripkovských světů. Takový model vystihuje Finkovu charakterisaci *světa* jako krajiny všech krajin, neboť jednotlivé možné světy by byly takovými krajinami a jejich universum krajinou těchto krajin, a jelikož možné světy jsou všechny ty, které jsou vnitřně bezrozporné, bylo by universum možných světů *krajinou všech krajin*; a stejně, jako se uvnitř Finkova světa vyskytuje i *naš svět*, tedy jedna z krajin, jež mezi ostatními má atribut aktuality, reality, se uvnitř kripkovského universa všech možných světů vyskytuje ten, který je *naším světem*. Další společnou vlastností je fakt, že sama kripkovská

<sup>18</sup>v dnešní terminologii: množina všech množin (Russell)

<sup>19</sup>Quineův příklad, viz (4)

teorie je schopna hovořit o každém světě z universa možných světů (a dokonce i o těch nemožných), není ovšem schopna hovořit o universu všech možných světů jako celku, což je vlastnost, kterou má i Finkův svět; z hlediska kripkovské sémantiky je každý možný svět entitou, jsoucnem, předmětem teorie, zatímco universum celé stojí mimo teorii, teorie se o něm nedokáže vyjádřit, stojí na úrovni meta-teoretické a meta-jazykové. Finkův svět též není jsoucnem, neboť pak by musel být sám svým prvkem. Hovořit o něm lze též toliko na úrovni meta-jazykové; je-li tedy jazykem pro popis jsoucího náš přirozený jazyk, je meta-jazykem jazyk symbolů<sup>20</sup>. Kripkovský model má jednu zásadní nevýhodu, kterou je fakt, že Kripkův model je statický, nepostihuje pohyb, kterým je Fink fascinován, nepostihuje věčné vznikání a zanikání, věčný neutuchající pohyb a nelze jej srovnávat s herakleitovským symbolem ohně; na druhou stranu, ovšem, dává takové připodobnění Finkova světa možnost porozumět jeho struktuře lépe než vágními symboly "oheň", "hra", "krajina všech krajín", "mez všech mezi", "prostor všech prostorů a čas všech časů", "zdroj fenomenality fenoménu", "světovláda" kteréžto o vlastní struktuře finkovského světa příliš nevypovídají a spíše otevírají otázky po relevanci a smysluplnosti vlastního pojmu *svět*. Ostatně staticčnost kripkovského modelu nemusí být příliš na závadu, jelikož finkovský svět je *ex definitio* nečasový, protože sám je universem pro všechny časy<sup>21</sup>; a nečasový (!) světovládny oheň symbolisuje jen postupné věčné (zčásti předvídatelné - alespoň pomocí pravděpodobnosti - a zčásti nepředvídatelné) osvětlování temných krajín paprskem aktuality. Avšak aktualita ve Finkově zkoumání nehraje zásadní roli; aktuální náš svět je traktován proto, aby vůbec *světu* mohlo býti rozuměno, aby se nám svět nějak zračil, abychom mohli být světu nakloněni, abychom jím mohli být fascinováni, abychom vůbec měli šanci toužit po rozumnění světu; avšak takový atribut lze snadno i v kripkovském modelu zkonstruovat prostě a jednoduše zavedením predikátu "býti aktuálním", či lépe "býti entitou v aktuálním světě". Můžeme tedy uzavřít slovy, že model kripkovský sice nemá "vzrušující" atributy, jako je Finkovo oblíbené mytično, kultovno či metafysično, avšak takový model je zřetelný a vyhýbá se vágnosti, která, skryta ve Finkově brilantním slohu, dává jeho úvahám nejistotu relevance, hledání skrytých předpokladů, nejasnosti, nedostatečného zdůvodnění. Je bezpochyby inspirující a přínosné, jak Fink dokáže spojit symboliku myslitelů předsokratovských i moderních; avšak i metafysik Finkova kalibru by měl stále vzpomínat na to, že *co se dá říci, dá se říci jasně*. Tím nechci Finkovo zkoumání zatratit; spíše apelovat na to, aby bylo méně prostoru věnováno Rilkeovým veršům a více prostoru argumentaci, zdůvodňování a vyjasňování - možná by bylo na místě se inspirovat i těmi klasiky, kteří na prvním místě jejich zkoumání cítili nutnost dokázat existenci Boha a poté se teprve pouštěli do další analýsy, do připodobňování Boha, jeho přibližování člověku, či hegelianským suchým stylem. I pro tak obecnou kategorii, jakou je *svět*, platí, že nestačí toliko předvést, že ji lze rozumu přibližovat symbolem: je třeba čtenáře přesvědčit, že *svět* je vůbec něco, a že je to něco, co stojí za zkoumání.

#### Literatura.

- (1) Fink, E.: Hra jako symbol světa. Přel. M. Petříček. Československý spisovatel, Praha 1993
- (2) Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus. Přel. J. Fiala. Oikúmené Praha 1993
- (3) Spinoza, B. B.: Etica ordine geometrico demonstrata. Přel. K. Hubka. Dybbuk Praha 2001
- (4) Quine, W. V. O.: On What There Is. In: From a Logical Point of View, Harvard University Press 1953
- (5) Kripke, S. A.: Naming and Necessity, Oxford University Press 1993

<sup>20</sup>k tomu drobné vysvětlení: je přirozené že jak filosofování o jsoucnu, tak i o světě se děje v přirozeném jazyce, ovšem o jsoucnu, tedy o něčem, co je elementem světa (či našeho světa) lze hovořit přímo, o *světe* takto hovořit nelze; proto obohacujeme náš jazyk o symbolické vyjádření, analogii, připodobnění, modus "tak jako", a takto obohacenému jazyku lze rozumět jako metajazyku

<sup>21</sup>termín "prostor všech prostorů" lze interpretovat jako universum možného, avšak jak rozumět termínu "čas všech časů" ve Finkově knize zůstává nevysvětleno; není jasné, zdali jsou myšleny časy "heideggerovské", "kantovské" nebo jiné

- (6) Popper, K.: Logika vědeckého bádání. Přel. J. Fiala. Oikúmené Praha 1997
- (7) Benyovszky, L. a kol.: Úvod do filosofie. Skripta VŠE Praha 1991
- (8) Mañas, M.: Teorie her a optimální rozhodování. SNTL Praha 1974
- (9) Wittgenstein, L.: Filosofická zkoumání. Praha 1993