

Kognitivní rozvrhy monismu a dualismu

Rozdíl mezi evolucionistou a theologem, eventuálně dalšími typy ontologických pozic, vyplývá z aktantových rozvrhů pro jejich kognitivní strategie a cíle. Theolog je tu reprezentantem dualismu jako vyjádřeného postoje, který v jiných případech může zůstat neartikulovaný, zamlčený nebo nevědomý. Nevědomě duální prekoncept zaznamenáme u řady filosofů, kteří opustili theistickou pozici, avšak nedospěli k artikulovanému monismu. Důvodem je, kdysi, včera i dnes, ontologická bezradnost. „Nevědomý“ dualista především neví, jak vlastně monismus modelovat. Neumí si představit, jak by mohl fungovat, protože vychází z mechanických modelů přírody, charakteristických pro myšlení minulosti. Duch a hmota jsou pak něco jako síla a stroj. Ve světovém kontextu je typickým představitelem takové filosofie Henri Bergson, v kontextu českém vedle jiných, rovněž inspirovaných Bergsonem, především Karel Čapek. Vedle toho působí u nás i filosofie F. Nietzscheho: „vůle k moci“ a „nadčlověk“ jsou příznačným tvarem sociálního darwinismu.

Aktantové rozvrhy jsou součástí strukturální metody Algirdase Juliena Greimase, jenž je vypracoval pro „filosofa klasického věku“ a „marxistického filosofa“. Naše tabulky, k nimž se pokusíme přiřadit i pozici Martina Heideggera jakožto typického představitele konzervativního myšlení dvacátého století, který požívá nemalého renomé dodnes, jsou jejich organickým pokračováním. Pro názornost předpokládejme, že první čtyři (klasický filosof, marxista, evolucionista a theolog) mají společné zaměření, totiž zájem o přírodu a vesmír. To nijak neodporuje žádným z těchto pozic. „Klasický filosof“ je pro nás Goethův Faust jako reprezentant renesanční filosofie, určené trojúhelníkem ontologické komunikace „příroda ↔ Bůh ↔ magie“. Je tedy dualista, zatímco marxistický filosof je monista.

Greimas definuje šest aktantů na třech sémantických osách. Na ose touhy to jsou subjekt a objekt dění, na ose komunikace adresant a adresát zprávy a na ose pragmatičnosti adjuvant a oponent, tj. zdaru napomáhající či přímo pomáhající, a naproti němu zdar ztěžující či blokuující činitel. Jde o universální akční strukturu. Každý z nás je vždy subjektem nějakého dění a o něco usiluje, každému z nás někdo či něco pomáhá, nebo toto úsilí komplikuje, a každý z nás odněkud přijímá pobídku k tomuto úsilí.¹ Pro vědce evolucionistu pak platí následující schéma:

Subjekt.....poznávající člověk
Objekt.....pravda o bytí
Adresant.....příroda
Adresát.....rozum
Oponent.....složitost přírody
Adjuvant.....vědecká metoda

Pznávající člověk chce znát pravdu o bytí a skladbě jsoucna, rozum je adresátem zprávy o přírodě a vesmíru. Jejich složitost je tím, co úsilí o pravdu komplikuje, vědecká metoda naopak tím, co mu pomáhá. U theologa a kreacionisty je obsazení na ose touhy na první pohled stejné, na zbývajících pozicích se ale významně liší. Na pozicích adresant → adresát se liší naprosto, na pozicích oponent ↔ adjuvant kontrárně. Jde tedy o protikladné kognitivní strategie a cíle, dané odlišnou psychologickou potřebou.

Subjekt.....poznávající člověk
Objekt.....pravda o bytí
Adresant.....Bůh

¹ Greimas, Strukturele Semantik : Methodologische Untersuchungen, s. 161-165.

Adresát.....víra
Oponent.....vědecká metoda
Adjuvant.....složitost přírody

Základní strategie kreacionismu dvacátého století je jasná. Theolog nekomunikuje primárně s přírodou, nýbrž s Bohem, a nekomunikuje s ním rozumově, nýbrž prostřednictvím víry; rozum je usměrňován vírou, ať už vědomě, nebo nevědomě, v silné míře, nebo mírně. U renesančního filosofa „klasického věku“ nacházíme aktant „Bůh“ rovněž, ale střídavě na pozici adresanta a oponenta. Nakolik je zdvojený a obsazuje obě pozice, je to těžký soupeř, který nás vede k agnosticismu. Naproti tomu „magie“, pokud se vyskytuje (jak to vidíme u Fausta), je vždy adjuvancem. „Příroda“ (event. „společnost“) je vždy objekt. Vědecká metoda, která evolucionistovi pomáhá, je pro kreacionistu přitěžujícím faktorem, když složitost přírody mu v jeho úsilí naopak napomáhá. Vyhledává totiž „temná místa“ (Augustin), tj. o rozpory, mezery a aporie. Potom je ovšem obsazení na prvních dvou pozicích kamufláž. Subjektem kognitivního aktu není „poznávající člověk“, a stejně tak není objektem touhy „pravda“. Ve skutečnosti je tu subjektem „smrtelný člověk“ a objektem touhy „nesmrtelnost“.

Subjekt.....smrtelný člověk
Objekt.....nesmrtelnost
Adresant.....Bůh
Adresát.....víra
Oponent.....vědecká metoda
Adjuvant.....složitost přírody

Pak ovšem nezbývá než negovat biologičnost našeho bytí, například v dogmatu o „*tělesném nanebevzetí Panny Marie*“ (přijaté roku 1950)! O rok později papež koketoval s koncepcí velkého třesku, který neměl být v rozporu se „zjevením“. ² Těžko si však představit, že by tak činil podle teorie „dvojí pravdy“; třesk měl potvrzovat dogma o Stvoření! Výklad dogmatu vědou však přináší nebezpečí, že se dogma vymkne z rukou církve. To je nežádoucí, neboť zatajeným motivem „teorie dvojí pravdy“ je ontologická nerovnocennost obou pozic. Náboženský motiv, jemuž jde v důsledku o nesmrtelnost, je vědeckému výkladu vždy nadřazen. „Teorie dvojí pravdy“ tedy sleduje dvě souběžné strategie podřízené jednomu, totiž náboženskému cíli. Náboženskému cíli je podřízena i „evoluční metafyzika“ Teilharda de

² Krauss, Vesmír z ničeho : Proč existuje něco, místo aby neexistovalo nic, s. 21-23. Ztotožnění velkého třesku s aktem stvoření odmítl sám Georges Lemaître, otec modelu velkého třesku, relativistický fyzik a katolický kněz. Důvodem byla podle Krausse pozice dvojí pravdy: „Svůj náboženský názor přísně odděloval od názoru vědeckého a byl přesvědčen, že mezi obojím není žádná spojitost ani konflikt, že jsou to rozdílné paralelní interpretace světa. Podle Lemaître nedává Písmo svaté žádné přírodovědné poučení a čerpat naopak náboženské poučení z vědy by bylo jako hledat katolické dogma v binomické větě.“ Viz Barrow, Kniha vesmírů, s. 75. Pokud jde o nekonzistentnost pozice „dvojí pravdy“, těžko bychom našli ilustrativnější definici. Paralelní mentální světy tu totiž klade jeden jediný subjekt, což nutně znamená buď schizotypii, nebo neupřímnost. Jen stěží si však umíme představit, že by kněz nepodřizoval kosmologii absolutnu Boha. Pokud by totiž platily oba „světy“ současně a ve stejné ontologické hodnotě, schizotypie se mění ve schizofrenii. Protože víme, že mozek takové nesrovnatelnosti velmi špatně snáší a snaží se je zahladit (viz Ramachandran, Mozek a jeho tajemství, s. 98), je postoj „dvojí pravdy“ vždy už projektem neupřímnosti, jak věc definuje J.-P. Sartre (viz Bytí a nicota, s. 110-113), ať už vědomým, polovědomým či zcela nevědomým. Že věda neskýtá náboženské poučení, však pravda není. To, že je nenacházíme v binomické větě, znamená nutně jen jedno, totiž že náboženství není ontologickým obsahem světa. Z vědy pak plyne jednoznačně, že náboženská ontologie je neplatná. Musíme však opustit příliš úzký pojem náboženství a nahradit ho pojmem „religio“. Atheismus je religiózní postoj povýtce, vyjadřující zcela konkrétní spjatost se světem, přírodou a vesmírem.

Chardin.³ Jde o zatím poslední verzi novoscholastiky; „čtvrtá novoscholastika“ je pseudo-evoluční. Méně vyhraněnou pozici, kterou ovšem nevměšuje do svých vědeckých pojednání, zaujímá J. Grygar, používající jako clony pro teologii princip neurčitosti kvantové teorie. Princip neurčitosti však má ryze fyzikální smysl a sotva připouští „dvojí ontologii“. V žádném případě neumožňuje nesmrtelnost. Proto platí výrok Roberta Pollacka: „Koincidenční takt spolu s rytmy o frekvenci čtyřicet hertzů činí z klasického filosofického problému duše a hmoty otázku čistě akademickou, neboť mysl se tak stává vyjádřením (tj. specializovanou funkcí) mozkových buněk a nervového systému.“⁴

Nastolit vše vysvětlující hypotézu je tváří v tvář složitosti bytí snadné („podbíhání laťky“; J. Zrzavý), a ovšem úlevné. Necítím se pak kognitivně inferiorní, nýbrž zcela naopak; vidíme však, že i někteří superiorní vědci tuto „linii“ ctí. Primárním důvodem je psychologicko-existenciální úlevnost, ne prostě a jen kognice jako u běžných subjektů a intelektů, a ovšem působnost tradice a výchovy. Kognitivní disonance však doprovází inferiorní i superiorní náboženský intelekt, ať už si toho jsou nebo nejsou vědomy. Pro oba je příznačný mechanismus zjednodušení, bagatelizace a vytěsnění. Kognitivní disonanci mohou nepocítovat z různých důvodů. Těmi základními jsou:

1. Intelektuální nedostačivost;

2. Vytěsnění. Pak se ovšem „oponent“ mění v „blokant“. Běžnému člověku poskytuje kreacionismus simplexní orientační schéma, které je svým intuitivním pojmoslovím snadno dostupné a téměř bezpracné.

3. Duchovně-ekonomické důvody. Člověk může do jednoduchých šablon vtěsňovat své znalosti, úzkosti i touhy a může je snadno obměňovat.

4. Duševně-hygienické důvody. Kreacionismus je výhodný i z hlediska duševní stability, a proto zůstává masovým přesvědčením nejen lidí prosté mysli. Je totiž v rámci shodě s mentálním klimatem doby.

Že většinový názor masivně působí na vědu, jsme vidíme i na Darwinových názorech, zejména ve spisu *O původu člověka*. Viděli jsme to na vlastní oči za pandemie na diletantských názorech bývalého presidenta republiky, profesora ekonomie, i mnoha jiných vědců, včetně lékařů s titulem profesora. Většinový názor si je jistý sám sebou jen a právě proto, že je simplexní, tj. „naprosto jasný“! Nutnou podmínkou narušení simplicity je poučení, což je kontradikce.⁵ S motivy 1-4 musí darwinista trvale počítat.

Dualismus jakožto negativní postoj rozštěpuje bytí v jeho celistvosti, a tím je poškozující. Dualismus se na bytí prohřešuje, nehledě k jeho kognitivní hodnotě: nauka, která nemá vlastní kosmologii a biologii, nemůže mít ani hodnověrnou antropologii a thanatologii.

³ „Z této pozice se pak zejména příchod člověka jeví jako nutná událost. Dokonce i ti, kdo již v jednorázový tvůrčí akt nevěří, nýbrž přijímají evoluční vysvětlení mnohotvárnosti života (včetně člověka), mohou považovat za zcela věrohodné, že evoluce probíhá podle určitých přírodních zákonů, jež znamenají nepřetržitý vývoj od nižšího k vyššímu stupni, vrcholící nakonec člověkem. Ať nikdo nenamítá, že se k takové víře hlásí jen představitelé 'evoluční metafyziky' jako jezuitský páter Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), jenž se mimochodem významně zasloužil o výzkum fosilního člověka. Tito myslitelé přijali pro evoluci 'bod omega'. K tomuto bodu se neustále posouvá vývoj, ve kterém je za vlastní 'šipku evoluce' považován člověk.“ Wuketits, Přírodní katastrofa jménem člověk, s. 45. V originále má kniha název „Evolution ohne Fortschritt“, evoluce bez pokroku.

⁴ Pollack, Chybějící okamžik : Jak nevědomí utváří moderní vědu, s. 51.

⁵ „Mnohokrát bylo s naprostou jistotou vysloveno přesvědčení, že původ člověka nebude nikdy odhalen. Avšak takovéto přesvědčení plyne mnohem častěji z nevědomosti než z poznání. Ne ti, kdo vědí mnoho, ale právě ti, kdo vědí málo, tvrdí s takovou jistotou, že ten či onen problém věda nikdy nevyřeší.“ Darwin, O původu člověka, s. 19. Kant při psaní Kritiky čistého rozumu evidentně věděl příliš málo. Pak ovšem i všichni ti, kteří z něj vycházeli a vycházejí.

Antropologie a thanatologie křesťanského kreacionismu vychází ze starověkého mýtu; kreacionistická filosofie představuje sublimát křesťanství.⁶ V těchto aspektech je Martin Heidegger poplatný tradici, z níž vyšel a které se zřídá. Biologičnost existence je u něho dalekosáhle uzávorkována, a stejně tak její kosmický rozměr. Tím se ovšem problematizuje i jeho antropologie a thanatologie, vymezená dějinností existence a její rozpřažeností mezi zrozením a smrtí. Redukce kosmicko-biologických entit hrozí nastolením falešného vědomí.

Vydeme-li od aktantu objekt (objekt touhy), jímž je v obou dosavadních aktantových proklamacích „pravda“ (pravda o bytí), pak je jasné, proč se kreacionismus, nehledě k jeho historické fázi a složitosti argumentace, nachází v trvalé defenzivě. Je tomu tak proto, že člověk „vždy již“ vykládal svět jako celek, tedy že předmětem, který spojuje babylonské astronomy s dneškem, je hvězdné nebe a *kosmologie*. Kosmologie, nehledě k jejímu historickému stupni, je superiorní produkt mozku, který na historické scéně působí přinejmenším šest tisíc let. Proto může Jiří Grygar smysluplně říci, že metodické pozorování nebeských těles vedlo ke vzniku přírodovědy.⁷ Jde právě o „metodičnost“, a ta spočívá v nároku verifikace, která podléhá hlediskům pozorovatelnosti a testovatelnosti. Periodicita zatmění Slunce včetně jeho předpovědi byla u babylonských kněží pozorovatelná a testovatelná entita, která čekala v náboženském hávu na přírodovědné vysvětlení (které přišlo už u Thaléta). Objektem kosmologie byl odnepaměti vesmír jako *empirický* objekt; objekt astro-nomie je neměnný. Vyjádřeno metaforicky, kosmologie je zlatým lanem, na němž se závěsný vozík přírodních věd a vědy vůbec sune pomalým tempem od předthalétofských dob k Aristarchovi, Ptolemaiovi, Koperníkovi, Galileovi, Keplerovi, Newtonovi, Einsteinovi a Planckovi. Pokud si uvědomíme principiální důležitost kosmologie, neudívá nás, že v oceánu mytologií vznikla věda, že vůbec *mohla* vzniknout! Mytologie je vyprávění „o původu“, mimo jiné o původu vesmíru. Bylo by podivné, kdyby se obě entity, mytologie i kosmologie, v závislosti na rozšiřujících se znalostech a horizontech jsoucího nevyvíjely.

Řekli jsme, že Heideggerova filosofie nemá explicitní kosmologické ukotvení. To je z našeho pohledu krok zpět s ohledem na tradiční „theo-ontologii“ (kterou Heidegger kritizuje), a nejen s ohledem na ni, tak hned ve srovnání s Diltheyem. Kosmos heideggerovského „Dasein-pobytu“ (bytí člověka teď a tady v tomto světě) je výhradně privativní (zbavenost theoontologie). Svět se nachází ve vesmíru. Řecká filosofie milétská, athénská i hellénistická svůj kosmický rozměr a explicitní kosmologii vždy měla. Vykládat Anaximandra nekosmologicky nelze už proto, že pojmy vesmír a bytí jsou komplementární ontologické termíny. Pak ovšem bytí = prostoročas. Prostorovou a časovou souřadnici explikujeme z bytí. Proto prostor a čas tvoří jednotu, kterou nelze rozdělovat. Nemají samostatnou existenci, jak se domnívali metafyzikové všech epoch a škol. Kosmologie je základem Anaximandrové ontologie a naopak. Jen díky antické astronomii se křesťanská nauka nestala pouhou metaforou eschatologických nebes, nýbrž systematickou astronomií. Keplerův i Newtonův mysticismus je nejlepším příkladem této podvojně tradice.

Kosmického rozměru se moderní filosofie vzdává v mnoha svých směrech a školách; stává se pak nutně partikulárním výkladem v odečteném nekonečnu. „Nitro-časové“ bytí se u Heideggera vztahuje k vnitřní straně časového horizontu jednotlivého pobytu, jehož strana „vnější“ (odvrácená od reflektujícího subjektu) byla ponechána napospas theologům. To však

⁶ „Obě frakce kreacionistů sdílejí tentýž bizarní postoj k vědě: vědecké hypotézy mají být posuzovány nikoli podle toho, jak ladí s empirickou evidencí a s ostatními vědeckými teoriemi, nýbrž podle toho, zda se shodují s určitým starověkým mýtem.“ Hříbek, Darwinismus a formy kreacionismu, in Havlík, Hříbek, Nosek et alii, Z evolučního hlediska : Pojem evoluce v současné filosofii, s. 39.

⁷ Grygar, Vesmír, jaký je : Současná kosmologie (téměř) pro každého, s. 10.

znamená nechat smrt člověka jakožto jsoucna napospas theologii; ta potom obsadí „eschatologický šev“ existence fikcemi. Smrt v našem okolí nám však dává nazříť „vnější stranu“ nitročasovosti v síle, jaká je introspektivně nedostupná. Smrt je entita ryze biologická, a jako taková tvrdý ontický fakt. Nemáme žádnou jinou zkušenost se smrtí než smrt druhých. Tento „plný“ a „tvrdý fakt“ přeznačuje theologie na fakt „prázdný“ a „měkký“. V tom jí vydatně pomáhá i Heidegger. Důkaz o oprávněnosti takového přeznačení však nepřináší. Pak ovšem tvrdý ontický fakt ontologicky falšuje. Aby nedocházelo k manipulacím s „eschatologickým švem“, je nutné přeznačit časovost „pobytu“ na evoluční časovost, rámcovanou časovostí vesmíru, života a kultury. Pak je ovšem automaticky kladena „vně-časovost“, extra-temporalita vedle intra-temporality. Ryzí nitročasovost je iluzí pobytu jakožto „soli ipse“, jejímž kognitivním horizontem je kosmologická slepota.

Heideggerova „časovost“ je vymezena privativně. Nakolik se ale staví do opozice k theo-ontologii, svou vlastní kosmo-ontologii by měla mít. Bytí je vždy nitrokosmické, což by filosofie existence neměla opomíjet. „Vy hvězdy jasné, vy hvězdy ve výši! K vám já toužím tam světla ve říši, ach a jen země je má!“⁸ napsal K. H. Mácha v roce 1834. Takové impulsy nesmí filosofie, valorizující „básnění“ jako metodu myšlení, přehlížet. Neměla by přehlížet ani fakt, že autor těchto veršů odmítl poslední pomazání. Německá poezie má přitom kosmických básníků celou řadu! „Bytí k smrti“ pak přímo vyžaduje nitrokosmickou thanatologii; nitrodějinná thanatologie je nedostatečná, nehledě k tomu, že ji Heidegger nevypracoval. „Pobyt“ je bytím v kosmu a bytí je vposledku bytím kosmu. Smrt je smrtí v kosmu a v posledku kosmická událost. Heidegger se dotazuje nitrosvětského jsoucna na jeho bytí u „pobytového jsoucna“ člověk; širším rámcem nitrosvětskosti je však nitrokosmičnost. Antropocentrismus Heideggerovy pozice je zřejmý a vyplývá z vědomého rozhodnutí pro právě „takovou“ ontologii; nakolik je nevědomě i antropomorfní, zůstává otázkou. V každém případě to však je ontologie „zbytková“. Zbytkové ontologii „nezbývá“ nic jiného, než chopit se toho, co na ni ve světě vědy jaksi „zbylo“, v daném případě „pobyt-tu“. Ten však je ukrytý v clonách bytí. „Solus ipse“ je přitom introspektivní iluzí. Pobyt je všeobecný „mentální“ objekt průměrné inteligence par excellence (nikoli objekt vědecky „kognitivní“). Heidegger tu podlehl mentálnímu klimatu své doby s elegancí vědeckého diletanta. Akční rozvrh by u Heideggera mohl vypadat následovně:

Subjekt.....	poznávající člověk
Objekt.....	pravda bytí
Adresant.....	časovost
Adresát.....	dějinnost
Oponent.....	každodennost
Adjuvant.....	autenticismus

K tomu je třeba dodat několik věcí, předně že poznávajícím člověkem je tu filosof, nikoli vědec (1). Heidegger se na pravdu bytí táže v zúžené perspektivě u pobytového jsoucna (2). Všimněme si: netáže se na pravdu „o“ bytí, nýbrž na pravdu bytí, tedy přímo (3)! To však je nedostupná pozice, která zastírá antropomorfní projekci chórismem zření. Aby fixoval pravdu kvetoucího stromu (ne „o“ kvetoucím stromu), musel by se sám stát kvetoucím stromem. To však dokáže jen básnicky, metaforicky, a tedy fiktivně. Proto je jeho oponentem i racionalistická tradice, preferující ontické fenomény („každodennost“ relevantních entit). Intuice, která má vytvořit zcela nové pojmosloví (a má tedy hermeneutické zdůvodnění), však může sehrát roli ontologického adjuvantu („autenticismus“) s matoucí přesvědčivostí.

⁸ Mácha, Básně a dramatické zlomky, s. 201 a 203.

„Světlna“ rozumu ve službách „autentické existence“ je totiž funkcí „soli ipse“ a neptá se širších horizontů bytí (4), a dokonce ani horizontů pobytu, který se potom zdá být kolektivně homogenní ve smyslu jednotné vůle „lidu“ (das Volk). Nedoptává se ani dobového poznání, vědy a filosofie (5). Světlna se ale stává individuální mohutností až historickým vývojem; původně je to kolektivní entita, stejně jako mýtus, a v posledku s mýtem identická. Nakolik je však už individuální, podléhá její zisky inter-subjektivnímu ověření.

To se Heideggerově ontologii vymstí zvláště v poválečném období; na jedné straně se zaplétá do metaforičnosti („básnický bydlí člověk“), na druhé straně do složitého iracionálního pojmosloví („Geviert“, „Gestell“). Jeho „zbytková ontologie“ se dostává do stavu vyčerpanosti a nouze. V nouzovém stavu pak vyhlašuje poplach a vyzvání ontologickou smrtí vědy. V otázce „autentického pobytu“ se Heidegger shoduje s Hegelem a Marxem: odpovědí je dějinnost, ať už jakkoli pojatá, a úděl z ní plynoucí. Pak je ovšem otázkou, zda či nakolik není Heideggerova „dějinnost“ hybridem jeho monismu, jinak řečeno, zda nejde o konkrétní, v jeho případě německé dějiny v převleku universální „dějinnosti“. Potom ale i u něho může být objekt touhy (pravda bytí) kamufláž, a ve skutečnosti jde o něco jiného, totiž o „úděl“. To však je kolektivní entita; potlačený mýtus se vrací. „Autentický úděl“ vystupuje právě v „převleku“. Jinak řečeno, je to symbol.

Heideggerova filosofie se tak přidružuje k jiným latentně dualistickým filosofiím, jejichž skrytý dualismus, ať už nevědomý, či vědomý, je reziduem theismu, který opustily. Bergson je příkladem vědomé, Heidegger spíše nevědomé pozice tohoto typu. U Bergsona, Heideggera i Karla Čapka je skrytým „adresantem“ ontologické zprávy „neexistující Bůh“, nikoli příroda, vesmír, věda či přírodověda. „Dějinnost“ nejsou dějiny. „Už jenom nějaký Bůh nás může zachránit,“ řekne Heidegger roku 1966 v rozhovoru pro časopis Spiegel... Přitom jde snad o neoptimističtější období v německých (a nejen německých) dějinách! Ekvivalentem ontologické bezradnosti u K. Čapka je jeho moravsko-katolický resentment.⁹ Rámec dotazování po „pravdě bytí“ je u zmiňovaných myslitelů zúžený, privativní. Nebešťané „Geviertu“ i „zachraňující Bůh“ vyžadují kosmologii.

Podle Heideggera je ontologie obsahové, avšak nezkušenostní poznání.¹⁰ To je (přínejmenším) kognitivní hiát. Dotazovat se na bytí v zúženém, privativním rámci implikuje nebezpečí zúžené, tedy onto-a-logické odpovědi. Nezájem této filosofie o Darwina a Einsteina,¹¹ o darwinismus velké syntézy a překotně se rozvíjející kvantovou fyziku a kosmologii, v úhrnu tedy o nejmodernější biologii a fyziku, je jejím Kainovým znamením. Tahle metafora platí doslova: metafyzická filosofie „zabíjí“, aniž by mohla být „zabita“. Objekt mimo biologii a vesmír totiž zabít nelze.

⁹ Jedním z konstitutivních rysů novověku je podle Heideggera odbožštění: „Odbožštění je stav *nerozhodnosti*, pokud jde o Boha a bohy.“ Heidegger, Věk obrazu světa, s. 8. Přednáška se konala roku 1938. Kurzíva ME. Pokud jde o Čapka, zásadní roli v jeho katolickém resentimentu hrají vzpomínky na moravskou babičku. Pieta pak je příčinou, proč se kolem náboženství chodí po špičkách. Odmítání teorie relativity, resp. její bagatelizace, má pravděpodobně tyto tradiční a tradicionalistické příčiny.

¹⁰ Heidegger, Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu, s. 335.

¹¹ Opět bychom těžko hledali ilustrativnější příklad, než jsou věty Karla Čapka v článku O relativismu, Přítomnost, 2/1926: „Pokud se týče relativismu Einsteinova, pravím upřímně, že mu nerozumím, tak jako nerozumím některým náboženským tajemstvím, logice dějin, nekonečnému prostoru, státnické moudrosti a jiným věcem. Pokoušel jsem se to studovat; došel jsem až k místu, kde se praví, že kdybych se pohyboval rychlostí světla, zploštil bych se z jakýchsi ciferních důvodů jako oplatka; tu jsem opustil další důkazy, velmi smířen s tím, že se nepohybují rychlostí světla.“ Viz Čapek, O umění a kultuře III, s. 25. Profesní filosof tu před širokou čtenářskou veřejností bagatelizuje superiorní vědeckou teorii, kterou měří svým nepochopením. Hovoří-li o teorii relativity, neměl by souřadně mluvit o nekonečném (absolutním) prostoru ani o náboženských tajemstvích.