

ČESKOSLOVENSKÁ
AKADEMIE
VĚD
Recenzent
PhDr. Ivan Dubský, CSc.

A-PDF Split DEMO : Purchase from www.A-PDF.com to remove the watermark

Jan Patočka Kacířské eseje o filosofii dějin

ACADEMIA / PRAHA
1990

nárokem zjednat volnou cestu a místo pro svobodu, pro ono bytí tu, které je osvobozeno od běžného a zpovrchného zapomenutí na tajemství bytí jsoucího.

V čem tkví shoda dějinné teze obou jinak tak hluboce odlišných filosofii? V čem tkví, že obě filosofie přikládají centrální význam v dějinách, takže v ní spatřují vlastní počátek dějin? Patrně v tom, že obě jsou to filosofie pravdy, že pravda je jejich ústřední problém, který nemíní řešit z domněle evidentních tezí, nýbrž z fenoménů, z toho, co se ukazuje. Jenže jedna vidí pravdu jako dokonalou jasnost, která zná temná místa jen jako otázky, průchodiska pro odpovědi, kdežto druhá, inspirovaná konečností bytí, je otevřena pro věčné tajemství jsoucího, které právě v tomto jeho tajemství, inspirujícím k otázkám zůstávajícím otázkami, hledí uchovat jeho podstatnou pravdu, odhalenost bytí jsoucího, k níž tak patří nezbytně jeho zahalenost, jak je to vyjádřeno v řeckém výrazu $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$.

Heideggerova filosofie má tedy ve svém ústředí právě tak úzký vztah k filosofickému myšlení jako Husserlova fenomenologie. Hodí se však lépe za východisko filosofování o dějinách, a to pro své východisko ve svobodě a odpovědnosti v lidském bytí, nikoli teprve v myšlení. V jejím centru jsou problémy, jako vybavení z onoho propadnutí věcem, světu, do něhož dnes vládnoucí filosofie dějin jsou veskrze angažovány. Jako filosofie konečné svobody a jako připomínka toho, co je nad světem, protože jej to umožňuje, je příbuzná idealismu, ale zakládá dějinný vzmach člověka hloub a „realističtější“, protože je jedinou a důslednou doktrínou, která je s to odůvodnit samostatnost jsoucího proti subjektivismu všeho druhu, také proti tomu, který vyplývá z běžného materialistického pojetí vztahu mezi objektem a subjektem jako spočívajícího na kauzálním působení ve vnějším světě. Dovede však především objasnit povahu dějinné akce a otevřít oči pro to, oč v dějinách běží. Naše další úvahy se pokoušejí explikovat několik problémů starších i současných dějin ve světle podnětů z ní přijatých. Odpovědnost za tyto vývody nese ovšem autor sám.

3. MAJÍ DĚJINY SMYSL?

Hovoří se často o smyslu určitých lidských záležitostí, smyslu života, dějin, různých institucí, o smyslu demokracie atd., aniž je pojem smyslu sám určen a aniž se děje pokus o takové určení – zřejmě proto, že na jedné straně se pocituje potřeba takového pojmu, na druhé se sám považuje za cosi samozřejmého. Potřeba pojmu tkví v tom, že tyto všechny věci jsou problematické a že je třeba je vysvětlit, protože nás různost možných výkladů nenechává lhostejnými. Samozřejmost – zdánlivou – sdílí pojem smyslu se všemi základními pojmy tak obecnými, že jejich povaha vzdoruje běžnému způsobu určení, který podává definiční receptář tradiční logiky. Takový je pojem bytí, pojem dění, pojem zjevování. Smysl náleží nepochybně mezi takovéto tituly a je to nepochybně jeho obtížnost a současně nepostradatelnost, která působí, že se tak často sahá k osvědčenému prostředku, jak si ušetřit bližší analýzu, kterým je předpokládat evidentnost tohoto nepostradatelného myšlenkového prostředku.

Vyjdeme ve svém pokusu o rozbor od vztahu mezi pojmy smyslu a významu. Mezi logiky byl to Frege, kterému význam znamená předmětný vztah, smysl pojetí předmětu: čtyřstran a čtyřúhelník jsou dvojí smysl téhož významu, rovněž Večernice a Jitřenka. To ukazuje, že i logika může dobře potřebovat rozlišení mezi obojím pojmem, přičemž smysl souvisí úže s naším způsobem pojetí, význam je objektivnější. Ale na druhé straně se zdá, že význam omezujeme spíše na oblast *logu*, kdežto smysl je pro nás více něco reálného, co se týče např. citů a jednání; mluvíme o tom, zda utrpení má smysl – spíše než význam, o tom, jaký byl smysl jistého jednání, např. zamlčování válečných cílů německými státní-

ky za první světové války (od toho odlišíme ostře *význam* tohoto zamlčování pro prodloužení války apod.). Smysl je to, z čeho lze pochopit, že tyto cíle musily být utajovány, např. vůle změnit celý status quo dosavadního světa: význam pro... vyplývá z takto pochopeného smyslu, je jeho důsledkem. Odtud oprávnění Heideggerova určení, že smysl je to, na základě čeho se něco stává srozumitelným. Podle toho by smysl byl něco odůvodňujícího, ale ne pouze ve významu formálně logického vyplývání, nýbrž rovněž ve významu materiální srozumitelnosti. Do této materiální srozumitelnosti náleží motivace činu, ale rovněž to hlubší pozadí prožívání a jednání, o nichž je řeč, např. když mluvíme o smyslu utrpení, smyslu úzkosti, smyslu toho, že člověk je tvor tělesný. Ve všech těchto případech „smysl“ neleží nabíledni, nýbrž musíme jej získat výkladem, který odhalí, co nám původně brání jej vidět, co jej zakrývá, zkresluje, zatemňuje.

Motivace činu klade otázku vztahu mezi smyslem a účelností. Motivem činu je totiž v podstatě účel sledovaný činitelem, dále pohnutka, z níž účel vyplývá. Návist a vůle odstranit nenáviděnou osobu jsou pohnutka a účel, které diktují vraždu jako prostředek k odstranění jako účelu. Je nyní jasné, že každé účelné jednání je smysluplné, ale ne každá smysluplnost je účelná nebo zakotvena v účelech. Účel je kauzální svazek, který byl pojetím do smysluplné souvislosti lidských motivů a činů sám učiněn smysluplným. Není tedy možno smysl ztotožňovat s účelností, nebo dokonce jej z ní vysvětlovat. Na druhé straně může být jednání účelné, a přece ztratit svůj (původní) smysl: tak např. se zdá, že moderní věda svým naprostým objektivismem ztratila vnitřní smysl a odůvodňuje se toliko vnějšími účely, které vyplývají z možnosti aplikovat ji. Na druhé straně může lidské jednání být neúčelné či protiúčelné, a přece mít smysl: patologické chování hysteriků a vůbec lidí neurotických má smysl, který lze pochopit, ale není účelné. Chyby, kterých se dopouštíme v jednání, jsou pochopitelné, ale nejsou účelné, ovšem předpokládají účel a (falešnou) volbu prostředků (neadekvátních). – Chtít smysl vyvozovat z účelu a účelnosti znamená podřazovat jej kategorii kauzality, neboť účel lze

pojmut s Kantem jako kauzality představy. Není-li však smysl redukovatelný na účel, pak lze naopak zastávat větším právem názor, že účel je kauzalita pozvednutá do oblasti smysluplné, přičemž zůstává otevřeno, zdali to je jediný způsob působnosti smyslu.

Řečené klade opět otázku poměru mezi smyslem a hodnotou. Hodnoty jako pravda, dobro, krása nejsou samy o sobě účely a cíli, ale jejich uskutečňování se ovšem může stát cílem a účelem lidského jednání. V podstatě však neznamenaají hodnoty nic jiného, než že jsoucno je smysluplné, a označují to, co mu „dává“ smysl: pravda znamená, že je jsoucno srozumitelné a přístupné pochopení a vysvětlení; krása, že vstup jsoucna do lidského světa ukazuje tajemství bytí jako něco navždy úchvatného; dobro, že ve světě je možná sebeneznalá či sebezapomenutá přízeň a milost. A podobně je tomu s celou onou nekonečnou rozmanitostí hodnot, které ustavičně na nás apelují, nás přitahují a odpuzují a jež „působí“ vesměs, že jsoucno není pro nás lhostejným výskytem, nýbrž že nás „oslovuje“, něco nám říká, je předmětem pozitivního či negativního zájmu. Hodnota není tedy nic než smysluplnost jsoucna vyjádřená, jako by šlo o něco samostatného, jako by se jednalo o nějakou „kvalitu“, jak to bývalo vyjadřováno, zatímco ve skutečnosti běží o to, že se nám nic nemůže ukazovat než ve smysluplné, srozumitelné souvislosti, v rámci naší otevřenosti pro svět, která znamená veskrze, že nejsme na světě jako lhostejní přihlížitelé a svědkové, nýbrž že bytí na světě je to, o čem nám v nejvlastnějším smyslu běží.

Pojem hodnoty je důležitý v naší souvislosti jistou svou stránkou – tou, která se podává jako něco samostatného, jako pozitivní jsoucno, které za všech okolností je tím, čím jest. Idea krásy a idea dobra u Platóna jsou tím, co „činí“ všechno jsoucí v míře účasti na ní krásným a dobrým. Jsoucna mohou tak sama být problematická, ale ideje nikoli. Smysluplnost jsoucna je tak zaručena, i když jednotlivé jsoucno může propadnout znehodnocení.

Smysluplnost jsoucna je nezlomena, pokud hodnoty samy zůstávají takto neproblematické, ať již jsou pojaty tak jako u Platóna

jako to, co dává jsoucnu smysl, nebo jako v novoplatónsky ovlivněné křesťanské teologii at vyplývají z dokonalosti Boha stvořitele. Pokud je hodnota chápána jako věčný zdroj smysluplnosti, idea nebo Bůh jako to, co dává smysl věcem, lidským činům i událostem, je zde stále možnost vykládat zkušenosti o ztrátě smyslu jako defekty nikoli toho, co smysl dává, nýbrž toho, čemu je poskytován. To je výhoda, která znamená hráz proti nihilismu smyslu. Slabou stránkou je zde však to, že je nutno rekurovat k metafyzickým pojmům, zatímco smysl a jeho ztráta jsou fenomény konkrétní zkušenosti. Rekurovat k metafyzice znamená považovat smysl za něco hotově daného a vzdát se nadobro otázky po jeho vzniku (nikoli časově-empirickém, nýbrž strukturně-filosofickém).

Jinak je tomu, vezmeme-li zkušenost o ztrátě smyslu, která nepochybně se v našem životě vyskytuje, s plnou vážností. Tato zkušenost potom neukazuje pouze naši nedostatečnost, naši neschopnost smysl pojmout, smyslu porozumět, nýbrž radikální možnost, že by se veškeren smysl ztratil, že bychom mohli stát před jeho nulovým bodem. Věci nemají smysl *samy pro sebe*, nýbrž jejich smysl vyžaduje, aby někdo měl „smysl“ pro ně: smysl není tak původně ve jsoucnu, ale v této otevřenosti, v tomto porozumění pro ně; porozumění, které však je proces, pohyb, který se neliší od pohybu samého jádra našeho života. Jistěže jsou to věci samy, které jsou krásné a pravdivé, ale nikoli pro sebe samy: teprve my to jsme, kdo má možnost uvést je ve vztah k jejich vlastnímu smyslu, protože jsme tak, že náš vlastní život může pro nás samy nabývat smyslu, kdežto věcem tento vztah k nim samým není dán, „nemá pro ně smysl“.

Je-li tomu tak, nejsme to potom my sami, kdo dává smysl věcem? Není náš vztah k nim přes vztah k sobě samým „osmyslováním nesmyslného“? Existuje-li zkušenost smysluprázdnosti, neznamená to potom, že vše záleží na nás a na otevřenosti, kterou jsme? A jsme-li uzavřeni, takže nám „věci nic neříkají“, pak že mlčí toto osmyslování a svět se ukazuje v nicotě smyslu? A dá-li se ukázat, že tato zkušenost je zároveň základním otevřením se pro celek svého života, pro svobodu své existence, neznamená to tím

více, že původ všeho smyslu, jeho nulový bod, je v nás a v naší moci?

Avšak myšlenka, že tvoříme smysl tak, že je v naší moci smysluplnost či smysluprázdnost jsoucna, je v rozporu s myšlenkou otevřenosti pro jsoucnu a jeho smysl, která je fenomenálně založena. Zejména již není osmyslování věcí naší vůle a libovůle. Není věcí naší, neleží v naší dispozici, aby se věci nejevily za určitých okolností beze smyslu, a korelativně k tomu opět aby nás smysl z věcí neoslovoval, jsme-li proň otevřeni. Ale jsme otevřeni neměně pro jsoucnu smysluplné jako pro nesmyslné, a je to *totéž* jsoucnu, které se ukazuje jednou smysluplné a podruhé nesmyslné, nic neříkající. Co to znamená jiného než *problematičnost* veškeré smysluplnosti? Co jiného znamená však tato problematičnost než to, že sama naše otevřenost pro věci a bližní nás varuje, abychom se neoddávali sklonu k absolutizaci určitých způsobů chápat smysl a jim příslušných smysluplností?

Zde je nyní třeba několika poznámek k vztahu mezi pojmem smyslu a pojmem bytí. Mezi obojím je dalekosáhlá analogie a rovněž hluboký rozdíl. Jako smysl, tak i bytí má tu stránku, že náleží jednak jsoucnům, která celou svou povahou jsou možná toliko vztahem k nim, tak i takovým, která opět bytostně jsou takového vztahu prosta. Jako jsou to bytosti původně vztažené k vlastnímu bytí, jež uvádějí věci pouze se vyskytující ve vztah k jejich bytí tím, že je chápou jako něco a že o nich pak soudí, tak rovněž tyto bytosti otevřené pro bytí uvádějí je ve vztah k jejich vlastnímu smyslu tím, že je chápou v jejich významnosti, a to nejen kontemplativně-esteticky, nýbrž svým praktickým konáním. Nyní je však ukázáno fenomenologicky, že výslovný vztah k bytí získáváme jediné tak, že věci ztratí svou významnost, že tedy „ztratí smysl“. Smysluplnost věcí a náš výslovný přístup k bytí, jeho odhalení, by se tak vylučovaly. Bytí by vystupovalo teprve tam, kde smysl končí, a bylo by tak čímsi svou povahou nesmyslným.

Nyní ukázal W. Weischedel,¹⁸⁾ že smysluplnost není nikdy možná jako jednotlivá, jako charakterizující tu kterou jednotlivost bez další souvislosti. Každý smysl jednotlivý poukazuje na celkový,

každý smysl relativní na absolutní. Poněvadž smysl věci je neodlučný od naší otevřenosti pro věci a jejich významnost, lze tedy říci, že tam, kde tato otevřenost chybí, nemůže nás oslovovat svět, a následkem toho lidský život jako pobývání na světě není možný. A dále z toho vyplývá, že tedy není možný lidský život bez buď naivní, nebo kriticky získané důvěry v absolutní smysl, v celkový smysl univerza jsoucího, života a dění. Kde je lidský život konfrontován s naprostou nesmyslností, nezbyvá mu než kapitulovat a vzdát se sama sebe. V. Mrštík proto mluví o „oně hrozné nehybnosti sebevrahů“.¹⁹⁾ Antinomie smyslu a nesmyslnosti, smyslu a bytí zdá se tak poukazovat k tomu, že život je možný toliko stálou iluzí totálního smyslu, která se v určitých zkušenostech právě ukazuje iluzí. Pravda by se tak ukazovala zároveň jako zásadně nepřátelská životu, v nesmiřitelné opozici a boji s ním.

Víme, že boj pravdy se životem, byť odůvodněn filosoficky jiným způsobem, je jednou z podstatných tezí Nietzscheho. U Nietzscheho ovšem pravda znamená právě absolutní smysl a ten je v rozporu s povahou jsoucího, kterou je vůle k moci, stálé dění, ježto sebezpřekračování, život. Přes tuto různost pojmů lze říci, že Nietzsche vytušil rozpor mezi bytím jsoucího a absolutností smyslu, i když právě tento absolutní smysl vykládá jako něco životu nepřátelského, tedy z našeho hlediska nesprávně. Tento rozpor je mu signálem, symptomem nihilismu, znehodnocení nejvyšších hodnot, úpadkem toho, co dosud dávalo životu smysl. Řešení této situace mu pak zdánlivě přináší přiznání k nihilismu, prohlášení světa za nesmyslný ve jménu života, který je tvůrčí, a je následkem toho s to organizovat část jsoucího tak, že získá *relativní* smysl.

Jsou-li však hoření rozbory antinomie bytí a smyslu, smyslu a nesmyslu konstruovány správně, pak řešení problému nihilismu pomocí relativního a partikulárního smyslu jsou nemožná, jsou to iluzorní řešení. Život se ve svém praktickém rozvíjení nemůže opřít o relativní smysl, který spočívá na nesmyslu, poněvadž relativní smysl nemůže nikdy osmyslit nesmyslnost, nýbrž je vždy jím stržen do nesmyslnosti toho, na čem spočívá. Pravdivý život

v naprostém nihilismu, u vědomí nesmyslnosti celku není možný, stává se možným pouze za cenu iluzí.

Teze takto pojatého nihilismu však nejsou o nic méně dogmatické než teze naivní nezlomené víry ve smysl! Nejenže důsledně provedená skepse musí obsahovat rovněž skepsi ke skepsi, a věst tak aspoň až do definitivního důkazu ke stavu nepodloženosti. Ale je nutno se též dotázat samotného fenoménu ztráty smyslu, co vlastně znamená. V Heideggerově analýze základního vynacházení, kterým je úzkost, se dovidáme, že v ní se otvírá možnost a též – *byť jen na okamžik* – skutečnost postavení před nic. Proč jen na okamžik? Protože úzkost neznámá nic než okamžik krize, z něhož je nutno buď se vrátit do světa zpět, a to znamená ke smyslu a významnosti, nebo odejít do „strašné nehybnosti“ naprosté hluboké nudy, *taedium vitae*, z něhož není cesta zpět. Vrátit se však neznámá vrátit se k věcem tak, jak byly. Nikdy již nebudou těmi neproblematickými, nezlomenými věcmi, kterými se jevíly dříve. Je to s nimi podobně, a přece zase jinak než s osvobozeným obyvatelem jeskyně u Platóna: i ten se musí vrátit zpět, ač není zcela jasné, proč: zde naopak je návrat sám něco pochopitelného, neboť návrat znamená sám život. Ale vychýlení ze zajetí, z běžné zaujatosti zde není objevení kladného povýtce, objevení věčných, a tím vši relativity prostých bytností, nýbrž objevení bytí jsoucího v zámezi všeho jsoucího a jeho významnosti, bytí, které není nic jsoucího, nýbrž právě z hlediska jsoucího pouhé nic, pouhý *div* – divnost toho, že jsoucí jest, to, co umožňuje onen krok zpět vůči všemu jsoucímu, na jehož základě lidský život je tím, čím je, stálou distancí k jsoucím věcem a možností v tomto spatium a na jeho základě vztahovat se k nim.

Projít zkušeností ztráty smyslu znamená, že smysl, k němuž se snad vrátíme, nebude pro nás prostě faktem v přímé nezlomenosti, nýbrž že bude reflektovaným, důvod hledajícím a zodpovídajícím smyslem. Že následkem toho nebude nikdy ani dán, ani nadobro získán. Že vznikne nový poměr, nový způsob vztahování k tomu, co je smysluplné: že smysl se může objevit pouze v činnosti, která vyplývá z hledajícího nedostatku smyslu, jako úběžný bod proble-

matičnosti, jako nepřímá epifanie. Nemýlíme-li se, pak je toto nalézání smyslu v hledání, které vyplývá z jeho nepřítomnosti, jako novém rozvrhu života smyslem Sókratovy existence. Stálé otrásání naivního povědomí smysluplnosti je novým způsobem smyslu, objevením jeho souvislosti se záhadností bytí a jsoucná vcelku.

Nejen individuální život, projde-li zkušeností ztráty smyslu a vyvodí-li na jejím základě možnost a nutnost docela nového sebevztahování ke všemu, dospívá k celkové „konverzi“: možná, že vlastní podstata oné césure, kterou se snažíme stanovit jako oddělení předdějinné epochy od vlastních dějin, je v onom otrášení naivní jistoty smyslu, která ovládá život lidstva až do oné specifické proměny, kterou znamená skoro současný – a v hlubším smyslu vskutku jednotný – vznik politiky a filosofie.

Ne že by předdějinné lidstvo bylo ve svém určení toho, co je smysluplné, nějak náročné – je naopak skromné v hodnocení člověka a lidského života, přece je mu svět nějak v pořádku a ospravedlněn; zkušenosti smrtelnosti, živelných a společenských katastrof jím neotřásají, pro jeho smysluplnost postačuje, že bohové si rezervovali to nejlepší pro sebe: věčnost ve smyslu nesmrtelnosti. Hodnotě univerza není nijak na újmu, že v něm existuje smrt, bolest a utrpení, právě jako mu nevádí, že v něm zacházejí zvířata a porosty, že všechno podléhá rytmu vzniku a zániku. Nevylučuje to za extrémních okolností pocit paniky před smrtí, uvědomí-li si člověk před tváří mrtvého přítele, že jej čeká totéž: ale hledání jiného smyslu, např. života věčného, je pouze záležitostí nějakého poloboha, nikoli ve vlastním smyslu věcí lidskou. Člověk – skutečný člověk – vrací se z takovýchto dobrodružství do svého lidského okolí, k manželce a dítěti, pod svůj vinný keř a k svému krabu, k malému rytmu svého života, začleněného do velkého vlnobití, v němž vládou a rozhodují docela jiné bytosti a moci. Lidská záležitost je obstarávání života pro sebe a své blízké, je to, co člověku sugeruje jeho vázanost k této stále údržbě života, je tato skromnost, která jej učí smířovat se s údělem služby životu a s trudem práce, která nikdy nekončí. Za tuto cenu může

člověk žít ve smíru se světem a nepovažovat svůj život za nesmyslný, nýbrž toliko za excentrický vůči tomu, co o něm rozhoduje, za přirozeně smysluplný tak jako život květin na poli a zvířat v lese. Jako bez oživení jimi byl by svět bez lidí pro pravé kosmické bytosti chudý a neradostný. Tak se vyjadřují bohové sami, zděšení výsledkem onoho zpusťování, kterému vydali svět potopou.

Historie liší se od předhistorického lidství *otrášením tohoto akceptovaného smyslu*. Je nesprávným položením otázky, ptáme-li se, co toto otrášení způsobilo; právě tak marné, jako kdybychom se ptali, co způsobuje, že člověk odchází z krytosti dětství do svézodpovědnosti dospělého věku. Člověk předhistorické epochy couvá do akceptovaného smíru s univerzem na základě svého uskrovnění, jak ukazují taková testimonia, jako je Gilgamešova panika nad smrtí druhá, podobně jako dospívající může ustupovat do bezpečí infantilismu. Možnost otrášení naň doléhá, ale je odmítána. Dává přednost skromnému začlenění do univerza, a tomu odpovídá též jeho společenská existence v pospolitosti, která se neliší od univerza sama a jeho určujících sil. I to, či lépe ten, kdo vládne řídí lidí, je božské povahy a lidé ve vlastním smyslu slova jsou určeni k jeho službám, od něho a jeho prostřednictvím pak dostávají všechno to, co tělesně i smysluplně potřebují ke své existenci. Neexistuje žádný specificky lidský okres jsoucná, který by byl vyhrazen člověku a jeho snaze zodpovídat sám za sebe, nejméně jím již je říše lidí. Tam, kde se tedy lidé pokusí o vytvoření takového spatia, nemůže již naprosto odolávat ona skromnost akceptovaného smyslu, která charakterizuje dosavadního člověka. Tím, že přejímá za sebe a za druhé zodpovědnost, klade člověk implicitně otázku smyslu nově a jinak. Nespokojuje se již vázaností života k sobě samotnému, užívou jako průběžným obsahem a službou v potu tváře jako svým údělem bytosti, jejímž smyslem je epizodičnost a podřízenost. Prvotní otrášení akceptovaného smyslu není následkem toho pádu do nesmyslnosti, nýbrž je naopak objevení možnosti dosáhnout smysluplnosti svobodnější, náročnější. – S tím je pak v souvislosti ono výslovné užasnutí nad jsoucňem vcelku, nad divností toho, že univerzum *jest*, v němž podle starých filosofů je vlastní pathos

a vznik filosofie. Lidé, kteří nesetrvávají ve skromnosti pasivně přijímaného smyslu, nemohou se spokojit onou úlohou, která je jim tak uložena, a k tomu náleží bytostně rovněž ona nová možnost vztahu k bytí a smyslu, která nespočívá v hotové, předem přijaté odpovědi, nýbrž v tázání, a tou je právě filosofie. Tázání však předpokládá zkušenost záhadnosti, problematičnosti, a tato zkušenost, které před-historické lidstvo *uhýbá*, před níž se uchyluje do mýtu sebehlubšího a pravdou těhotného, rozpoutává se v podobě filosofie. Tak jako se v politickém jednání člověk vystavuje jeho problematičnosti, tomu, že jeho důsledky jsou nedohledné a každá iniciativa přechází vzápětí do cizích rukou, tak se ve filosofii člověk vystavuje problematičnosti bytí a smyslu jsoucího.

V historické epoše tedy lidstvo neuhýbá problematičnosti, nýbrž přímo ji vyzývá a slibuje si od ní přístup k větší hloubce smysluplného života, než je ta, která byla vlastní lidství před-historickému. V obci, polis, v životě věnovaném obci, životě politickém, buduje prostor pro autonomní smysluplnost ryze lidskou, smysluplnost vzájemného uznání v působnosti, která má význam pro všechny své účastníky a neomezuje se na pouhé udržování života tělesného, nýbrž je pramenem života, který se překračuje v paměti činů, kterou zaručuje právě obec. Je to život v mnohém ohledu riskantnější, nebezpečnější než ono vegetativní uskromnění, s nímž počítá před-historické lidství. A právě tak je riskantnější ono výslovné tázající hledání, kterým je filosofie, než ono ponorné uhadování, kterým je mýtus. Je riskantnější, poněvadž právě tak jako jednání je iniciativou, která se vzdává sebe samé v témž okamžiku, kdy je výslovně uchopena – dává se do rukou nekončícího soupeření náhledů, jež původní úmysly myslitelů vede do netušeného a nepředvídatelného. Je riskantnější, poněvadž celý život jednotlivý i společenský zatahuje do oblastí změny smyslu, do oblastí, kde se musí cele proměnit ve své stavbě, poněvadž ve svém smyslu. Právě to a nic jiného znamená historie.

Filosofie neotřásla skromným smyslem malého životního rytmu, diktovaného fascinací tělesným životem a jeho poutaností k sobě samotnému, aby člověka ochudila, nýbrž s vůlí jej obohaco-

vat. Člověk se měl zbavit akceptovaného smyslu, aby se pozvedl k tomu, co dosud dávalo smysl veškerenstvu a jemu samotnému tak jako jiným závislostem, rostlinám a živočichům a co rozhodvalo o smyslu věcí, protože bylo nehynoucí, a proto božské. Filosofie nabídla novou podobu toho, co nehynie – nikoli jen stálost, nesmrtnost, ustavičnost, vlastní bohům, nýbrž věčnost. Ta se jí představila nejprve v podobě onoho nehynoucího, z něhož je vznik a zánik všemu jsoucímu, jeho objevování, vzházení a zacházení, zapadání do temna – v podobě $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. K její noci náleží rozbřesk kosmu, pořádku věcí, jako to, co neumenšuje, nýbrž podtrhuje tajemství bytí a jsoucen. Ale jako životu svobodné polis byla dopřána jen krátká lhůta k tomu, aby se rozepjal ve své svobodné odvaze, nebojácně směřující do neznáma, tak také filosofie, vědomá své spojitosti s problémem obce a vycitující již v zárodcích její nebezpečí a konec, snahou o definitivní a nové osmyslení je vedena k tomu spatřovat v temnu pouze nedostatek světla, v noci oslabení dne – je vedena k tomu, stát se v průběžném jasu definitivní jistoty probíhající teorií, názorem jsoucna, který jeho smysl vyčerpává v nové definitivě. Ve chvíli, kdy o zahnutí polis je rozhodnuto, přetváří se tak filosofie v to, co bude její podobou po tisíciletí, přetváří se v metafyziku u Platóna a Démokrita, v metafyziku dvojí podoby, metafyziku shora a zdola, metafyziku logu a ideje na jedné straně, metafyziku věcí v jejich ryzí věčnosti na druhé, obojí s pretencí na definitivní jasnost a poslední výklad věcí, obojí opřenou o onen vzor jasnosti, jež znamenal objev matematiky, onen zárodek budoucí přeměny filosofie ve vědu.

Ve spojitosti s tímto matematickým motivem, motivem toho, co je pravda nahlédnutelná jednou provždy, přesně a kýmkoli za všech okolností, je ten motiv Platónova metafyzického myšlení, který se nazývá $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ a znamená odluku, propast mezi světem pravým, přístupným přesnému a přísnému nahlédnutí rozumu, a nepřesným, jevícím se, dojmovým, v přísném smyslu nezachytitelným světem toho, co každodenní zkušenost vyhledává za jedinou skutečnost – našeho okolí, světa kolem nás. Tento na první

pohled podivný, bizarní názor, vyhlašující za pravou skutečnost to, o čem zdravý lidský rozum a zdrcující většina lidí pranic neví, je ve skutečnosti jedním z historicky nejpůsobivějších metafyzických motivů, bez něho by neexistovaly nejen pro nás dnes pochybné disciplíny jako theologie, ale především ne celá moderní věda, zvláště matematická přírodověda a všechny ony dalekosáhlé aplikace na ní založené. Lze dokonce říci, že Platón vyniká nad Démokrita a překonává jej právě touto myšlenkou. Přes všechno zdání opaku jde moderní věda spíše za Platónem než za Démokritem.

V historickém vývoji má však na prvním místě význam tato dualita metafyziků, kterou představují zjevy Platón – Démokritos: znamená, že metafyzika nemá jednu podobu, nýbrž dvě již ve svém vzniku, a k těmto dvěma se brzy druží třetí zásadně odlišná podoba, totiž Aristotelova. Filosofie ve své metafyzické podobě sice tedy setřásá ono tajemství, které bylo východiskem onoho otřesu, který jí dal vznik – ale ono ji dostihuje znovu v této podobě záhadu plurality metafyzických konceptů, základně odlišných nařízení povahy jsoucího jako takového.

Úzkou souvislost mezi metafyzickou filosofií a politikou dokumentuje pak Platónova doktrína tím, že za svůj přední úkol si vytyčuje konstrukci státní obce takové, že filosofové, lidé, kteří si umínají žít na bázi pravdivosti, v ní budou moci žít a neupadnou s ní do konfliktu, smrtonosného jak pro ně, tak pro ni. Aristotelés podá pak první myšlenkové založení politiky na bázi polis, ale zásluhou Platónovou zůstane, že i tam, kde tato báze v západním životním kontextu bude odstraněna – jak se to stane v helénismu a při přechodu římské civitas v principát –, zůstane stát něčím, co je od ostatního světa odděleno příkrou hranicí, neboť stát bude patřit do souvislosti „pravého“ světa a z něho čerpat sankce svých institucí a počínů.

Že filosofie není s to dát člověku vyšší životní smysl veskrze pozitivní, nezlomený, bezprostředně srozumitelný beze vší záhadnosti, k níž vede otřes prvotní skromné smysluplnosti, že metafyzika zavádí, svede do nejistot místo slibovaného anebo doufaného kladu, je zkušenost, jež se prosazuje s velikou silou právě v údobí,

kdy člověk zbavený praktického smyslu své existence v obci obrací se dovnitř, aby tam našel to, co mu život v obci, a to znamená rovněž v kosmu, jehož je obec částí i obrazem, odepřel. Mezi člověkem a kosmem vzniká tak hráz nedůvěry, která postihuje rovněž filosofii jako orgán smysluplnosti. Význam křesťanské zkušenosti je nyní v dějinách ten: co není s to zaručit filosofické badatelství se svým nárokem na pevnou *ἐπιστημη*, kterou však skepse popírá, co nedokáže člověk nejvyšším úsilím, je Bohu lehké, a víra, oslovení člověka Božím slovem a odpověď na toto slovo, zatlačuje vztah ke kosmu do druhořadosti a posléze nevýznamnosti. Nic v tom nevadilo křesťanské teologii, že výklad tohoto oslovení člověka Bohem se odehrával ve sféře transcendentního chórismu, vytvořeného kdysi za zcela jiným účelem Platónovou metafyzikou. Transcendence boží, která nemá nepochybně myšlenkový podklad v ideovém pokladu Izraele, je dědictví „pravého světa“, kdysi vytvořeného Platónem a theologicky transformovaného Aristotelem. Křesťanská víra je smysl nikoli člověkem hledaný a jím autonomně nalézáný, nýbrž diktovaný z onoho světa; proto k ní patří bytostně též něco, v řeckém životě v této formě se nevyskytujícího, totiž uvědomení bídy člověka, sama od sebe neschopného smysl vytvořit a sobě dát – prvek, který je křesťanskému postoji společný se starou skepsí, ale v radikálnější podobě a bez oné rezignace, která skepsi charakterizuje. Křesťanský člověk se tváří v tvář lidské bídě smyslu, a to absolutního a celkového, nevzdává, nýbrž tvrdí jej tím energičtěji, čím názorněji je tato bída předvedena.

Na tomto podkladě, kde otázka smyslu je vyřešena v pozitivním smyslu vykázaním filosofie a zaražením skepse slovem z jinak nepřístupného „pravého“ světa, roste potom jednak nové společenství, jednak nové poznávající vyrovnání s univerzem všeho, co jest. Nová obec, která ovšem není již veskrze lidským dílem, ale na níž lidé přece svobodně se podílejí: společenství nikoli pouze lidí mezi sebou, lidí, kteří si jakožto podílíci vzájemného uznání zaručují duchovní trvalost v paměti slávy – nýbrž společenství s Bohem, který je jejich věčnou pamětí a názorem jejich duchovní

bytnosti. Obec, v níž při vši hierarchii jsou si lidé rovni před tváří poslední „pravé“ skutečnosti, v níž jsou proto teprve skutečnými podílíky na smyslu, který nevytvořili, ale který musejí napomáhat uskutečňovat.

Tento koncept nové obce je přirozeně plný potencialit historického zformování. Ve své nejstarší podobě je řešením mravního dilematu Římské říše, jejíž existence, život v ní a povinnosti k ní převzaté vyžadují vyšší, absolutní sankci. Konstantinovský způsob, při němž se kryje světské a duchovní společenství, takže ciceronský nápad, podle něhož nejlepší stát, stát „pravého jsoucna“, a římská *res publica* jsou jedno a totéž, zde na nové dogmatické základně a rovině římského voluntarismu dochází monumentálního uskutečnění, je pouze jednou z těchto potencialit, takovou ovšem, že ve svých důsledcích působí až do dnešního dne, byť v „sekularizované“ podobě. – Ani islám není beze vztahu k myšlence posvátné obce pravého jsoucna, aspoň v hlavách některých svých filosofických představitelů, kteří se snaží myšlenku profetie a její vztah k říši arabského zákona uvést ve vztah k Platónově nauce o filosofu-státníkovi (*al-Farábí*, *Ibn Sína*). Nejvýznamnější a nejbohatší svými důsledky je však rozbujení této tematiky v okruhu západního středověku, kde tvoří vlastní problém, kolem něhož krouží úsilí jak lidí politicky, historicky působících, tak duchovních. Zde není reální rámec smysluplného života prostě již dán tak jako pro Římana pozdní císařské doby světový stát nebo pro islám říše jeho zákona; vztah mezi obcí pozemskou a obcí pravou řeší se postupem staletí různě na podstatně stejné základně víry – byť s odlišným pojetím vztahu víry k jiným přirozeným stránkám a silám člověka.

Zde je potom třeba pochopit nové místo a význam, jehož se v soustavě křesťanské víry a křesťanského dogmatu dostává metafyzice. Je sice pravda, že přestala být místem, na němž se hledá smysl veškerenstva a na němž se domníváme jej autonomně nacházet. Ale metafyzické uvažování a metafyzické tázání nabývá toho smyslu, že v rámci vyčteném vírou a jí *zaručeném* je možno získat do určité míry porozumění toho, co víra přináší. Rozumové po-

znání tak dosahuje transcendentních cílů bez obav, že zbloudí, a na druhé straně je možno oddat se všem odvážnostem spekulace bez toho, že by nás zavedla do skeptických krajin, kde číhá nesmyslnost. Rozum jako přirozený orgán pochopení pravdy tak sice ztratil své vůdčí místo v životě, ale lze zastávat názor, že tím dokonce může sám získávat: získává pevnou půdu pod nohama, získává jistotu a s ní smélost.

Středověké univerzum je zprvu pod vlivem antického konečné v prostoru, ale tenduje k prostorové nekonečnosti; zato je bytostně konečné v čase a jeho čas je odvozen z dějin spásy, které patří bytostně k jeho pojetí životního a dějinného smyslu, uzavřeného mezi stvoření, pád člověka, spasení a soud.

Na toto křesťanské pojetí smyslu dějin a veškerenstva zvyklo si evropské lidstvo tak velice, že nedovede upustit od některých jeho podstatných rysů ani tam, kde mu již přestaly být významné základní křesťanské pojmy Boha stvořitele, spasitele a soudce, a že smysl hledá v sekularizovaném konceptu křesťanském, kde člověk či lidstvo nastupuje na místo boží, i nadále. Karl Löwith, který upozornil s tak velikou silou na to, že antický kosmos je vystřídán jako pramen smyslu sblížením mezi Bohem a člověkem v křesťanské éře, vidí v této poutanosti všeho smyslu na dějiny i v moderní době jeden z pramenů moderního zoufání nad smysluplností: neboť jsou-li dějiny místem smyslu, pak opírat se o ně je tolik jako chtít se chytat vln za ztroskotání.

Jiným křesťanským pramenem nihilismu je podle téhož autora vztah k přírodě jako oboru věcí, který je dán člověku k dispozici, aby jím vládl a spravoval jej. Myšlenka, jež původně znamenala pečování o věci člověku svěřené, stává se v moderní době doktrínou vlády a vykořisťování klenotnice přírody beze všeho ohledu nejen k přírodě samé, nýbrž i k budoucímu lidstvu.

Nejdůležitější je však, že příroda není pro křesťanského člověka nezbytně oním konkrétnem, do něhož je ponořen a k němuž patří jako jedno z podstatných míst zjevování jeho tajuplné povahy, nýbrž přinejmenším od dob nominalismu předmětem vysuzování a konstrukce. Příroda není dána a zjevná, nýbrž je nám vzdálena

a cizí, z prostředků vlastního ducha ji teprve musíme vysoudit. Místem smyslu a bytí je Bůh ve svém vztahu k lidské duši: příroda je místem chladné abstraktní úvahy. Proto v otázce přírody nenavazuje moderní člověk na antiku, hlavně ne na antiku řeckou s jejím estetickým pojetím geometrie, nýbrž na křesťanský způsob pohledu na ni s chladnou distancí a nedůvěrou. V poslední fázi křesťanského pohledu na přírodu je boží blízkost k lidské duši pojata jako boží záruka za to, co se nyní stává – a vlastně již stalo – hlavním aktuálním zájmem určujících osobností: za existenci přírody a matematicky zřetelných koncepcí o ní, oněch koncepcí, které dovolují ne tak ji nazírat jako vypočítávat. Příroda jako taková, příroda jako samostatné jsoucné, přestává zajímat, přestává být předmětem názoru, stává se něčím formálním – předmětem matematické přírodovědy.

V matematické přírodovědě příroda není to, co se samo od sebe ukazuje, není fenomén, nýbrž je předmětem konstrukce a experimentu, který dává přírodu v rámci přísně vymezených anticipací, jež nemohou jako takové být realizovány, ale umožňují výpočet. Nikde v přírodě nelze konstatovat setrvačný pohyb v přísném smyslu, a přece princip setrvačnosti v ní platí a bez něho není exaktní kinematika myslitelná. Odtud pak vychází při nesmírném, přímo zázračném úspěchu matematických metod ve fyzice a přírodovědách vůbec nový střízlivě odvážný pohled na celek skutečnosti, který neuznává žádné jiné jsoucné než to, k němuž se dospělo takovouto matematickou rekonstrukcí smyslového světa, v němž se přirozeně pohybujeme. Ne bez přispění křesťanského konceptu smysluplnosti vzniklo tak v lůně společnosti západní Evropy křesťanstvím odchované pojetí skutečnosti nejen pozvolna se odvracející od vlastního pramene křesťanské smysluplnosti, pro které pojmy jako Bůh, stvoření, pád, spasení nemají smysl, nýbrž které ponenáhlu dospívá k úplnému rozchodu mezi realitou a smysluplností: skutečnost ve vlastním smyslu slova, skutečnost účinného vědění je smyslu-prázdná a smyslu-prostá.

Matematická přírodověda se stala svou použitelností a svou skutečnou působností v nejrůznějších oborech života nezbytnou

součástí skutečnosti dnešního lidstva, skutečností, bez níž nedokážeme žít. Nelze-li však žít bez ní, žít ve fyzickém smyslu, není tím ještě řečeno, že dovedeme, že dokážeme žít s ní a na jejím výlučném základě. Má-li pravdu Weischedel se svou tezí, že u vědomí naprosté bezesmyslnosti se doslova fyzicky nedá žít, a je-li matematická přírodověda toho stylu, jak se vytváří od tří set let, od vzniku moderního mechanismu, pro stále ještě narůstající počet současníků normou jsoucnosti, pak je pochopitelné, že při všem vzrůstu prostředků k životu je náš život nejen prázdný, ale vydán pustošivým silám.

Husserl ukázal ve svém velkém díle o krizi evropských věd, jak sama matematika moderního člověka svým formálním a stále více na pouhou formu a strukturu se soustřeďujícím charakterem vede tam, kde není jasně prohlédnut metodický ráz jejího použití v přírodovědné zkušenosti, nezbytně k rozpuštění vši konkrétní nazíratelnosti v pouhý dým formulí. Přírodověda je tak nihilismem přírody, stane-li se pouhou faktologickou disciplínou nesrozumitelných, i když přehledně manipulovatelných fakt. Takováto věda nedovede odůvodnit samu sebe jako smysluplnou činnost a svůj smysl nezbytně potom přijímá odjinud, zvenčí, od „sociální objednávky“, která může být, jak známo, co do smysluplnosti přinejmenším pochybná, ne-li svědčit o témže nihilismu, jehož je sama projevem, jako vládnoucím i ve společnosti, která objednává.

Matematická přírodověda jako disciplína i jako vzor pro každé zvědčtění je – nebo byla až donedávna – jednou z hlavních bašt moderního nihilismu. Husserl líčí spíše její negativní stránku, způsob, jak rozkládá přirozenou realitu; je zde však též ona nesmírná *působnost* této vědotechniky, jež jako by z reality vydělovala a v ní spatřovala toliko libovolně použitelnou zásobárnu působností a sil. Tato síť působností, toto pojetí se nevyhýbá člověku, který sám v něm funguje jako akumulátor a relé. Společnost proto představuje týž obraz mobilizace a akumulace sil, které se pak vybíjejí v nesmírných konflagracích, jež samy vedou vždy jen k obsáhlejším, nakonec univerzálním, planetárním silovým konstelacím.

Zástupci vědeckého života se často rozhořčují nad „zneužitím vědy“ v dnešní době: ve skutečnosti věda, která ztratila vnitřní smysl, nemůže reklamovat něco, čeho se sama zbavila: v jejích vlastních očích a měřeno jejími vlastními měřítky je toto „zneužití“, ve skutečnosti relativní, a tedy nesmyslné osmyslení, něčím legitimním.

Nejen jednotlivci, nýbrž celé společnosti se brání v dnešní době nesmyslnosti pomocí derivátů starého, křesťanského smyslu, jakými jsou naše filosofie dějin, většinou mrtvě narozené, jako Comtovo náboženství Humanity nebo Durkheimův animistický pantheismus, nebo vzdorem a násilím vynucující smysl tam, kde ex datis nemůže být, jako je marxismus. Nikoli marxismus ve smyslu doktrinárním, jako kritická společenská věda, nýbrž jako „posvátná“ doktrína nových, přestrukturovaných a agresivních společností, využívajících hlodající skepse starých. Založena doktrinárně na Feuerbachově materialismu, sdílí s ním dvojsmyslnost tohoto pojmu: buď „materií“ chápat ve smyslu moderní vědy, a tedy jako něco bytostně ne-smyslného, smysluprázdného, s čímž je pak ve shodě jeho rozdělení skutečnosti na reálně působivou materiální základnu a na sekundární, v podstatě jen nedůsledností působivou ideologii; nebo po vzoru starého hylozismu, ale pak to znamená nikoli metodu konstruktivně-dialektickou, nýbrž důvěru k fenoménům jako takovým, zcela jiné zaměření filosoficko-vědecké a zcela odlišný postoj a přístup k světu. Ve skutečnosti se zde praktikuje nevědomky ona nietzschovská protismyslnost, která spočívá v receptu, není-li smyslu, pak jej vytvořit „tím, že zorganizujeme onu část světa, která je nám přístupná“. Protismyslnost, kterou jako takovou ukazuje v jasném světle Weischedelova úvaha o stupních smysluplnosti: každý jednotlivý smysl předpokládá, má-li být skutečným smyslem, smysl totální a absolutní, ale smysl relativní a částečný nikdy nemůže osmyslit celek, protože smysl partikulární může být ve shodě a může být produktem nesmyslu, kdežto jen totální smysluplnost může zabránit tomu, aby všechno jednotlivé neutonulo v nesmyslnosti. Možná, že nejstrašnější zkušenost nesmyslnosti je ta, kterou poskytuje pohled na zmar částeč-

ných smysluplností, na katastrofy celých po generace budovaných společností a duchovních světů. A je-li pravdivá další myšlenka Weischedelova, kterou jsme se snažili výše odůvodnit odkrytím jejího fenomenálního pramene v tom, co bychom rádi nazvali zdánlivou antinomií života a bytí, že totiž jednání a život jsou nemožné bez vědomí smysluplnosti, pak v tom je obsaženo objasnění toho, proč při vší rostoucí akumulaci sil a prostředků vede náš život ke katastrofám konflagrací nebo kapitulací, což v podstatě vychází v otázce nesmyslnosti na totéž. A výklad toho, proč musí právě v údobí planetárním, v údobí, kdy Evropa svou vlastní dějinnou nutností, svým vlastním zabřednutím do nesmyslnosti, odchází ze středu dějin, vládnout anonymita nihilismu a dusit veškeré křečovité pěstované naděje a jejich filosofie.

Dnešní svět ve své polarizaci může někdy připadat jako bojiště dvojího nihilismu, slovo vzato ve významu Nietzsche: jeviště zápasu mezi aktivním a pasivním nihilismem: nihilismem těch, kdo jsou ochromováni nedůslednými zbytky smysluplnosti z minula, a těch, kdo provádějí beze všech zábran přehodnocení všech hodnot z hlediska síly a moci. Přitom dominující filosofie dnešního dne, jedna veřejná, druhá tajná, mají pojetí člověka a jeho bytostných zájmů, které jej vidí jako biologický organismus, jako část hmotného světa, ale ne tak, jak tělesně *žijeme*, nýbrž jak nás vidí pohled smyslu zbavené, v podstatě přírodovědecké teorie: jako organismus, který se udržuje metabolickou výměnou s prostředím a který se reprodukuje. Tak se zdá, jako by celý pohyb dějin po veškerých elánech po absolutním smyslu v politice, filosofii metafyzického ražení, v náboženství tak hlubokého ponoru, jako je křesťanství, vyústil tam, kde začal – u vázanosti života k svému sebestravování a k práci jako základnímu prostředku jeho udržování. O této vázanosti jsme se snažili ukázat, že uspokojení s ní a v ní je tím, co člověka před-dějinné epochy odlišuje od vlastní historie. Byl by zde paradox dějin, ústících do před-dějinnosti, s nímž by se dobře shodovala ona zvláštní okolnost, že národy a civilizace, jež po tisíciletí vydržely v před-dějinném stavu (jako Čína), vstupující dnes do dějin, mohou dobře navázat na jisté

elementy svého před-dějinného života, ovšem s korekturami, a z něho dokonce čerpat snad podstatnou část oné energie, s níž vystupují na novém kolbišti.

Ale není tomu tak. Před-dějinnost není charakterizována odsmysleností, není nihilistická jako naše současnost. Před-dějinnost je smysl skromný, ale ne relativní. Je to smysl vůči člověku excentrický, ale vztažený prvotně na jiné bytosti a mocnosti. V tomto skromném smyslu může člověk žít lidsky a přitom si rozumět jako květině či polnímu zvířeti. Může žít ve smíru se jsoucnem, a ne v pustošivém zápasu s ním, který obětuje po myriádě eónů střídané možnosti života tomu nejvšednějšímu a nejnesmyslnějšímu, co se v lidské existenci objevuje.

Naše úvaha se zdá tak ztrácet v beznadějném pesimismu. Ze všech uvedených fenoménů zdá se vyzírat nesmyslnost jako poslední výsledek lidského snažení o pravdu, tj. o skutečný smysl. „Dogmatický“ nihilismus zdá se posledním slovem lidské moudrosti, která se tak zdá krýt s tím, co si představuje dnešní pan Homais.

Ale nihilismus se ukáže skutečně dogmatickým, jakmile tvrdí nesmyslnost jako poslední a nepochybný fakt a pakliže jeho pochybnost o dogmaticky kladeném smyslu neimplikuje rovněž možnou skepsi k této skepsi. Tato úvaha ukazuje pak dogmatický nihilismus jako korelát dogmatických tezí smysluplnosti, těch tezí, které vzala na svůj účet metafyzika a s ní souvisící dogmatická teologie, tím hůře, když „zjevená“.

Z tohoto hlediska nebyly by pak dějiny postupným zjevením nesmyslnosti veškerenstva, aspoň by tím nebyly nutně, a existovala by snad i možnost pro lidstvo, aby realizovalo ve shodě s tím smysluplnou existenci – pod podmínkou obrovité konverze, neslýchaného μετανοειν.

Člověk nemůže žít beze smyslu, a to bez smyslu celkového a absolutního. To znamená: nemůže žít v jistotě nesmyslnosti. Ale neznamená to, že nemůže žít ve smyslu hledaném a problematickém? Že ke smysluplnosti v pravém, ne uskromněném, ale také ne dogmatickém smyslu, náleží právě toto žítí v ovzduší problematick-

nosti? Možná, že o tom věděl Sókratés, že právě z tohoto důvodu je jeho charakteristika soudobým myslitelem, že Sókratés je filosofem nejpravějším, třeba snad ne největším, tak výstižně hluboká. A Lessing, když ve volbě mezi „pravdu mít“ a „pravdu hledat“ dával přednost tomuto druhému, neměl snad na mysli právě zase totéž? Situace nabývá zvláštního zabarvení, když s Weischedelem – a předtím již s jeho učiteli – si jasně uvědomíme, že otázka a problematizace nejsou jen subjektivní akty a postoje, nýbrž že předpokládají problematickosti jako něco dalšího a věcného, jako situaci věcnou. A není posléze v jádru skutečnosti samé něco jako tajemno a tajemství, je tajemno a tajemství nezbytně něco subjektivně soukromého, co ve skutečnosti znamená takový jas, že je s to přezářit všecko, co je nám každodenně jasné? Není nekonečná hloubka skutečnosti právě možná pouze tím, že na její dno dohlédnout nelze, a není právě to výzvou a šancí člověka v jeho vzruchu za smyslem, který je něco více než rozkvět a zánik polní lilie v očích božských mocností?

Možnost μετανοησις v historických rozměrech závisí v podstatě na tom: je ta část lidstva, která je s to pochopit, oč v dějinách běželo a běží, která je zároveň celým postavením dnešního lidstva na špičku vědotechniky stále více donucována k přejímání zodpovědnosti za nesmyslnost, též schopna oné kázně a onoho sebezapření, kterých vyžaduje postoj nezakotvenosti, v němž jedině se může realizovat smysl absolutní a lidstvu přece přístupný, poněvadž problematický?

Ke konci resumujme.

Rozeznáváme smysl, který vzniká v porozumění a poznávání jako trvalý sediment – význam, pojem; smysluplné prostředky komunikace smyslu patří rovněž do této kapitoly, na prvním místě jazyk; za druhé smysl obsažený ve věci samé, to, čím nás věc oslovuje a odpovídá našim možnostem, abychom se s ní nebo její pomocí s jinými mohli vyrovnat, k věcem a osobám se srozumitelně chovat. O tomto smyslu třeba potom položit otázku, zda je absolutní, celkový a všeobsáhlý, nebo vždy pouze relativní k jinému, podmíněn tímto druhým (např. živočišným životem), takže

s ním stojí a padá. V rámci tohoto věčného smyslu rozeznáváme opět mezi smyslem vůči člověku excentrickým a smyslem, který má v člověku své centrum. Relativní smysl věcí našeho okolí je lidsky centrován, je relativní k lidskému životu. Absolutní smysl nemusí být v každém případě vůči člověku excentrický, není takový, jestliže to v člověku, co může smysl oslovit, odpovídá tomu, co osmysluje veškerenstvo.

Zkušenost ztráty smyslu vede k otázce, zda veškerý smysl není lidsky centrován a relativní k životu. Je-li tomu tak, stojíme před nihilismem. Smysl, který jsme se domnívali postihovat ve všem, v celku i částech nám přístupného jsoucna, ukazuje se omezeným a nicotným. Takový otřes smysluplnosti musí vést, není-li možno najít východisko z popření smyslu, ke stagnaci života. Ježto otřes daného smyslu se dostavuje zároveň se zkušeností o bytí jako o tom, co nelze považovat za žádné jsoucno, je nasnadě formulovat nihilismus jako antinomii bytí a smyslu: zkušenost vynořujícího se bytí byla by zároveň zkušeností naprosté nesmyslnosti jsoucna.

Ve skutečnosti běží teprve o odkrytí smyslu, který nemůže být nikdy vyložen jako věc, který nemůže být ovládnut, ohraničen, pozitivně zachycen a zvládnut, nýbrž který je přítomen pouze v *hledání* bytí. Proto též nemůže tak jako relativní a pozitivní smysl potkávat nás přímo ve věcech, bezprostředně s nimi. Základem tohoto smyslu je, mluveno spolu s Weischedelem, problematičnost, mluveno s Heideggerem, skrytost jsoucna v celku jako základ vší otevřenosti a každého otevírání. Toto tajemné to tedy je, co se vyjadřuje v otřesení naivně přijímaného smyslu (ať běží o relativní smysl bezprostředního lidského chování a počínání, nebo o absolutní smysl mytického smyslu). Tak vzniká otřesením naivního smyslu perspektiva na absolutní, a přece nikoli lidsky excentrický smysl za předpokladu, že je člověk hotov rezignovat na bezprostřední danost smyslu a osvojovat si smysl jako cestu.

Problematika zde načrtnutá je – to je pro naši otázku po smyslu historie důležité – platná nejen pro individuální život, nýbrž rovněž pro samotné dějiny. Dějiny vznikají otřesem naivního a abso-

lutního smyslu v téměř současném a vzájemně se podmiňujícím vzniku politiky a filosofie. V podstatě jsou rozvinutím možností zárodečně založených v tomto otřesu. Z tohoto důvodu a pro ty, kdo jsou zaměřeni na životní bezprostřednost, dějiny zdánlivě vyúsťují v nihilismu smyslu zbaveného jsoucna. V porozumění jsoucnu v jeho bytí, které je charakteristické pro moderní objektivistickou, tj. ideální asymptoty každého vztahu ke smyslu se vzdávající vědu, se tento rys zdánlivě velmi energicky uplatňuje. Tento objektivismus je však vnitřně rozporný a věda sama ukazuje příznaky toho, že jej překonává. Diskuse této otázky náleží však do jiného pojednání.

Všecky tyto „počiny“ nejsou *vědomí* s jeho strukturou subjekt-objekt, nýbrž něco základnějšího: *existence*, jejíž bytí je v *porozumění* (nikoli poznání a uvědomování!) věcem, bližním, sobě.

A jsme-li jednou u tohoto bytí v možnostech, a dokonce je-li jednou ze dvou základních možností možnost osvobodit se od vázanosti k životu a naopak, vázat život na něco svobodného, schopného převzít odpovědnost a respektovat odpovědnost, tj. svobodu druhých, nebude potom nutné právě *dějiny*, tj. nejvlastnější *výkon* člověka, vykládat z *této* dimenze jeho *bytí* – tedy nikoli z vědomí?

Požadavek, že bytí určuje naše vědomí, není splněn tam, kde lidský život se uvažuje pouze jako zařazený do „objektivních“ souvislostí. Za takových okolností se přeskakuje otázka vlastního charakteru lidského bytí, přeskakuje se celý základní problém filosofie, tj. problém bytí vůbec, přeskakuje se dimenze života, jako by život byl z jedné strany předmětný podklad, který jej podmiňuje, z druhé strany subjekt, který jej nazírá a nazíráním fixuje.

Právě historie, tato doména pohyblivého společenského bytí člověka, půda tradic, v nichž se navazuje na *výkony* kladně i záporně, popíráním i pokračováním, může ukázat *společenské bytí* člověka jako zásadně *svobodné*, přístupné nám sice do té míry „objektivně“, že můžeme *retrospektivně* konstatovat to, co z něho přešlo v pevně ustavená *fakta*, ale ne je na tato fakta redukovat a eventuálně z jistě jejich oblasti beze zbytku vykládat.

Omezili jsme se tady na základní filosofickou odpověď na kritiku naší koncepce z hlediska materialistické filosofie dějin. Nechtěli jsme podávat ani soustavnou filosofickou kritiku této filosofie dějin, ani kritiku sociologickou, ačkoli by to bylo lákavé a potřebné. Sociologické kritiky zvidavý čtenář najde dnes všude dost, ale odlišnou zásadní koncepci dějin nikoli, s tou se dnes sotva kde setká. Jestliže jsme se o něco takového svými chabými silami pokusili, dá se očekávat, že každému vyvstanou přirozené námitky z hlediska filosofie dnes vládnoucí nejen státům, ale i myslím. Pokusili jsme se proto o tento stručný výklad.

POZNÁMKY

- ¹⁾ H. Arendt, *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press 1958. (Pozn. vyd.)
- ²⁾ Srv. „Atrachasis“. In: *Mýty staré Mezopotámie*. Praha, Odeon 1977, str. 151 až 175. (Pozn. vyd.)
- ³⁾ W. Bröcker, Der Mythos vom Baum der Erkenntnis. In: *Anteile*. M. Heidegger zum 60. Geburtstag. Frankfurt/Main 1950. (Pozn. vyd.)
- ⁴⁾ Srv. *Epos o Gilgamešovi*. Praha, SNKLHU 1958. (Pozn. vyd.)
- ⁵⁾ Srv. tamt., str. 128. (Pozn. vyd.)
- ⁶⁾ Srv. N.-D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*. Etude sur la culture, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. Paris 1864. (Pozn. vyd.)
- ⁷⁾ Srv. H. Arendt, cit. d. (Pozn. vyd.)
- ⁸⁾ H. Diels / W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann 1951. Hérakleitos, B 51. (Pozn. vyd.)
- ⁹⁾ Srv. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, II, (Das Nachtlid). Čes. překl.: *Tak pravil Zarathustra*. Praha, Odeon 1967, str. 103-105. (Pozn. vyd.)
- ¹⁰⁾ O. Becker, La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence. *Recherches philosophiques II*, Paris 1932/33, str. 112-130. (Pozn. vyd.)
- ¹¹⁾ H. Arendt, cit. d. (Pozn. vyd.)
- ¹²⁾ H. Diels / W. Kranz, cit. d., Parmenidés, B 1. (Pozn. vyd.)
- ¹³⁾ Srv. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1095 b – 1096. Čes. překl.: Praha, Laichter 1937, str. 5-6. (Pozn. překl.)
- ¹⁴⁾ H. Diels / W. Kranz, cit. d., Hérakleitos, B 29.
- ¹⁵⁾ Tamt., Hérakleitos, B 80.
- ¹⁶⁾ Srv. tamt., Hérakleitos, B 1. (Pozn. vyd.)
- ¹⁷⁾ Tamt., Hérakleitos, B 112.
- ¹⁸⁾ Srv. H. Gollwitzer / W. Weischedel, *Denken und Glauben*. Stuttgart 1965, str. 268-274. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*. Bd. 2, München 1971, str. 165-182. (Pozn. vyd.)
- ¹⁹⁾ V. Mrštík, *Santa Lucia*, 1893. (Pozn. vyd.)
- ²⁰⁾ A. Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*. Paris 1835-40. (Pozn. vyd.)
- ²¹⁾ Srv. E. Halévy, *L'ère des tyrannies: études sur le socialisme de la guerre*. Paris 1938. (Pozn. vyd.)

- ²²⁾ F. Nietzsche, *Nachlass*, November 1887 – März 1888, 11/411; KSA 13, str. 189 (Wille zur Macht, Vorrede, Nr. 2). (Pozn. vyd.)
- ²³⁾ Viz D. H. Meadows / D. L. Meadows / J. Randers / W. W. Behrens, *The Limits of Growth*, New York 1972. Čes. překl.: *Meze růstu*. Zpráva pro projekt řešení tíživé situace lidstva zadáný Římským klubem. Nedatovaná interní publikace Ústředního ústavu geologického, Praha.
- ²⁴⁾ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 2. vyd., Paris, Alcan 1925. (Pozn. vyd.)
- ²⁵⁾ H. Diels / W. Kranz, cit. d., Hérakleitos, B 45. (Pozn. vyd.)
- ²⁶⁾ Srv. E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*. Frankfurt/Main, V. Klostermann 1970. (Pozn. vyd.)
- ²⁷⁾ Viz G. Quispel, *Faust, Symbol of Western Man*. In: Eranos Jahrbuch 1966, Zürich 1967. (Pozn. vyd.)
- ²⁸⁾ Viz tamt. (Pozn. vyd.)
- ²⁹⁾ E. Durkheim, cit. d. (Pozn. vyd.)
- ³⁰⁾ Viz E. Jünger, *Die Totale Mobilmachung*. Sämtliche Werke, 2. Abt., Essays I, Bd. 7, Betrachtungen zur Zeit, Stuttgart 1980. (Pozn. vyd.)
- ³¹⁾ Viz J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Basel 1860: Čes. překl.: *Kultura renesanční doby v Itálii*, Praha, Levná osvětová knihovna (K. S. Sokol) 1912. (Pozn. vyd.)
- ³²⁾ E. A. Poe, *The Purloined Letter*, 1844. Čes. překl.: *Odcizený dopis*, in: *Vraždy v ulici Morgue* (výbor povídek), Praha, Mladá fronta 1964. (Pozn. vyd.)
- ³³⁾ Srv. E. Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart 1982. (Pozn. vyd.)
- ³⁴⁾ Viz F. Sieburg, *Gott in Frankreich?* Frankfurt 1929. (Pozn. vyd.)
- ³⁵⁾ Viz E. Jünger, cit. d.; dále týž, *Die Totale Mobilmachung*. Cit. výše. (Pozn. vyd.)
- ³⁶⁾ Viz H. Barbusse, *Le Feu. Journal d'une escouade*, 1917, Čes. překl.: *Oheň*. Deník bojového družstva, Praha 1917. Týž, *Charté*, 1919. Čes. překl.: *Jasno*, Praha 1919. (Pozn. vyd.)
- ³⁷⁾ Srv. K. Lewin, *Kriegslandschaft. Zeitschrift für angewandte Psychologie XII* (1917), str. 440–47. (Pozn. vyd.)
- ³⁸⁾ H. Diels / W. Kranz, cit. d., Hérakleitos, B 29.
- ³⁹⁾ Tamt., Hérakleitos, B 53.
- ⁴⁰⁾ Tamt., Hérakleitos, B 80.
- ⁴¹⁾ E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*. Sämtliche Werke, 2. Abt., Essays I, Bd. 7, Betrachtungen zur Zeit, Stuttgart 1980. (Pozn. vyd.)
- ⁴²⁾ N. Mandelštam, *Das Jahrhundert der Wölfe. Eine Autobiographie*. Frankfurt/Main, Fischer 1971. Viz též čes. překl.: N. Mandelštamová, *Naděжда je jméno naděje*, který vyšel v samizdatu a další čes. překl. *Konec naděje*, Köln, Index, Společnost pro čs. literaturu v zahraničí, 1975. (Pozn. vyd.)

EDIČNÍ POZNÁMKA

Soubor těchto studií představuje nejdůležitější výtěžek autorova uvažování o filosofii dějin, v němž pokračoval po ukončení svého působení na filosofické fakultě Univerzity Karlovy v roce 1972.

Nejstarší esej Evropa a evropské dědictví do konce 19. století byl v roce 1973 věnován k narozeninám Boženě Komárkové. Ostatní eseje vznikly během přednáškového cyklu *Vznik a konec Evropy* (ve školním roce 1974–75). Tyto přednášky byly uveřejněny v samizdatovém Archivním souboru prací J. Patočky (dále AS), ve svazku *Péče o duši*, 6, Praha 1988, str. 127–214 a 321–332.

Definitivní text Kacířských esejů vyšel v samizdatových edicích *Kvart* a *Edice Petlice* koncem roku 1975.

Tiskem vyšly poprvé v Mnichově jako první svazek edice *Arkýř* v roce 1980.

Esej *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století* byl otištěn samostatně v římském časopise *Studie*, č. 61, sešit I/1979, str. 38–49.

Esej *Je technická civilizace úpadková, a proč?* byl otištěn samostatně v knize J. Patočka — osobnost a dílo, Köln, Index 1980, str. 19–45.

Autorovy vlastní překlady prvních tří esejů do němčiny, které vykazují určité odchylky od českého textu, jsou uveřejněny v AS, *Péče o duši* 5 (Dodatky a překlady). Prehistorické úvahy: *Vor-Geschichtliche Betrachtungen*. Počátek dějin: *Vom Anfang der Geschichte. Mají dějiny smysl? Hat Geschichte einen Sinn?*

Počátkem roku 1976 byla samizdatová vydání doplněna textem *Vlastní glosy ke Kacířským esejům*. Obsahují jej také všechna cizojazyčná vydání.

Ediční příprava textu Kacířských esejů vycházela z textologických zásad, které jsou dnes běžné a opírají se o současný stav jazyka. Od tohoto úzu se uchylujeme pouze v případech, kdy to vyžaduje odborné filosofický charakter vydávaného díla.

Proto sice přizpůsobujeme pravopis dnešní normě, zdůrazňující fonetickou motivaci, avšak pokud je grafická podoba relevantním odkazem na původ slova a jeho významový kontext (např. filosofie, teologie a několik dalších), přidržujeme se v pravopise principu etymologického. Tímto využitím širších mezí stanovených *Pravidly českého pravopisu* jsme se zároveň snažili zůstat co nejbližší autorovu citění.