

Kolem Masarykovy filosofie náboženství³⁴⁶

Ve chvíli, kdy v kritice racionální teologie *Kritiky čistého rozumu*³⁴⁷ dospěla tato dosud vrcholná metafyzická disciplína ke svému konci, koncipuje Kant teologii novou, podstatně morální, o níž praví Henrich ve své důležité knize o ontologickém důkaze,³⁴⁸ že je základem nové zjevené teologie dění, slova, která chápe Boha pouze z jeho vztahu k člověku, a že patří k prehistorii pragmatismu a rovněž Feuerbacha a Nietzscheho.³⁴⁹ Kantova morální teologie sama není zjevená; nauka o postulátech je ryze racionální, ovšem bytostně na *praktickém rozumu* vybudovaná. Mohlo by se říci, že ve chvíli, kdy metafyzika jako nauka o nejvyšším jsoucnu z hlediska jeho esence, jeho vnitřního určení, je u konce, vzniká nová nauka o Bohu, koncipovaná z hlediska smyslu lidského života v rámci celkového smyslu universa.

Podmínkou vzniku této nové teologie je moderní mechanismus ve chvíli, kdy zbaven doprovodu racionální metafyziky musí se, pojat metafyzicky, zvrátit v ryze materialistickou nauku o přírodě bytostně

³⁴⁶ Srv. náčrt k této studii *Humanita a nihilismus* v Příloze III tohoto svazku. (Pozn. vyd.)

³⁴⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík, Praha 2001. (Pozn. vyd.)

³⁴⁸ D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960, str. 187, pozn. 1.

³⁴⁹ Zde chceme ukázat na jinou filiaci, která nicméně ústí rovněž u Nietzscheho.

zbavené všeho smyslu. Mohlo by se mluvit o nové teologii a metafyzice smyslu. Nikdy dříve nebylo nejen třeba, nýbrž možno uvažovat o „smyslu“ světa a života, než v této chvíli.

Je nyní přirozené, že se filosofie neodpoutala ihned od metafyzických problémů, a následkem toho se neobrátila ihned bezprostředně k pojmu smyslu a jeho soustavnému průzkumu.

Prvním a hlavním myslitelem smyslu, který sám tohoto pojmu nijak soustavně neužívá ani jej nerozebírá (ač běží o jeden ze základních pojmů lidského rozumu), je tedy Kant; smysl světa a života ukazuje se mu v pojmech účelu a hodnoty. Jelikož tento základní pojem smyslu není dosud vydělen ze svých reflexivních objektivací a fixací (jako právě účel, hodnota), nemůže se problematika smyslu rovněž systematicky rozvinout a eventuálně ukázat celou šíři svého spektra: je stále více vázána k pojmům tradiční metafyziky a jejím bytostně antickým, platónsko-aristotelským základům.

Nesmírného³⁵⁰ významu pádu této racionální teologie Kantem jak pro filosofii, tak pro život si při studiu moderních duchovních dějin nebýváme často plně vědomi. Podceňujeme totiž důležitost a systematickou hodnotu této racionální teologie v rámci moderního rozvrhu jsoucna jako jsoucího. Je v tom jistý anachronismus, který sám tkví v tom, že úspěchem v odkrývání jsoucna se od nás vzdaluje bytí těchto jsoucna, základ porozumění jim. Navykli jsme si považovat matematický rozvrh přírody za samozřejmý základ všeho výkladu přírody i ducha. Neúspěšný protiklad – pendant tohoto rozvrhu, v němž tkví matematický naturalismus dnešního „vědeckého“ nazírání, pro nás již neexistuje a nevidíme, že bez něho by se byl tento názor nemohl v rámci křesťanského pohledu na svět, tehdy platného, vůbec rozvinout.³⁵¹

³⁵⁰ Počínaje tímto místem se v autorově pozůstalosti zachovalo několik stránek jeho vlastního překladu tohoto textu do němčiny pod názvem *Kant – Do stojewski – Masaryk*. Jednotlivé odchylky uvádíme v poznámkách pod čarou v překladu I. Chvatíka. Viz též *Ediční komentář*. (Pozn. vyd.)

³⁵¹ Je míněním zajisté dobře odůvodněným, že křesťanská potřeba jistoty o spáse individuální duše je předpokladem Descartova posunu v zásadních pojetí pravdy, který od pravdy-revelace (a tradice) přechází v pravdu-jistotu. Má tedy Descartovo filosofické východisko s křesťanskou tradicí jistý společný terén, který umožňuje, zvláště při svůdné průhlednosti matematického důkazu spirituálního světa jako praeambulum fidei, aby celek této nově koncipované filosofie se ujal v soudobém křesťanstvu. Úspěch nebyl okamžitý, bránil tomu

S touto racionální teorií ožila v moderních lidech naděje, že nalezená nová racionální metoda dokáže základní pravdy křesťanské, preambula fidei, zbavené všech neracionálních příměsí (což nesměšoval celý středověk nějakým způsobem vědění a věření?), prokázat jednou provždy a priori s matematickou jistotou. Týž způsob nazírání zaručoval imaterialitu a svobodu duše, existenci a pravdivost boží (inteligenci jako základ světové stavby, smysluplnost světa, bytí ve svém fungování mechanického, pravdivost lidského poznání, bytí podstatně v našich „idejích“ uzavřeného), tedy věčnost, to vše, co Kant později přeznačil titulem postulátů. Příznačný je tu argument, kterým Descartes vyvrátil Henrichem tak zvanou logickou námitku proti ontologickému důkazu: že by platila proti vši matematice, proti všemu poznání a priori. Význam této racionální teologie vyvrací jako naivnost pozdního osvícenství hojně dnešní pokusy spatřovat v ní Descartovo subterfugium,³⁵² kterým chtěl ochránit svou fyziku proti církevnímu nátlaku. Pěkné subterfugium, pěkný klam, kterému uvěřili na sto padesát let nejpřednější myslitelé „staletí géníů“! Důvody skrývat světonázorové důsledky krachu těchto argumentů měli spíše protivníci, kterých od samého počátku nechybělo, a stačí číst odpovědi Descartovy k námitkám Hobbesovým³⁵³ a zvláště Gassendiho³⁵⁴ (kde se vyskytuje hned ona „empirická“ námitka, již tak vydatně užil Kant), aby bylo jasné, že Descartes nepohrdá ani rétorickými prostředky, jak svému názoru zajistit přednost. Takové „larvatus prodeo“³⁵⁵ by hraničilo se špatným charakterem! Pouze výjimky jako Pascal věděly o nebezpečích „Boha filosofů a učenců“. Dokud se bojovalo, byl boj při vši rostoucí skepsi nerozhodnut a bylo lze se domnívat, že důkazy „věčnosti“ jsou učenecká specialita, která se substance lidsky důležitých představ nedotýká.

tradicionalismus theologů, lpících na svých návycích, a navyklá opatrnost těchto strážců církevní autority; byl však čestný a časem se prohluboval.

³⁵² „úskok“ (Pozn. vyd.)

³⁵³ Srv. *Třetí námitky a autorovy odpovědi*, in: R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Praha 2003, str. 146–169. (Pozn. vyd.)

³⁵⁴ Srv. *Autorova odpověď na Páté námitky*, in: R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, cit. vyd., str. 291–320. (Pozn. vyd.)

³⁵⁵ „vystupování na veřejnosti v převlečení“ (Pozn. vyd.)

Ale také okolnost, že Hegel a Schelling jako následovníci a protivníci Kantovi obnovili ontotheologickou metafyziku, zakryla do značné míry pochopení, že Kantem započal v metafyzice věčnosti nový styl, orientovaný na smyslu světa a života, a že tento nový styl, který Kant založil svým prvenstvím praktického rozumu a úvahami *Kritiky soudnosti* o posledním účelu, bude nyní nadlouho půdou diskuse o metafyzických otázkách, a to v přijímání i odmítání Kantova řešení.

Výjimečný význam knihy Henrichovy zdá se nám spočívat v tom, že naplnila konkrétním obsahem onen pojem racionalistické ontotheologie, který v mínění pozdější doby poklesl v pouhou nevyplněnou intenci.

Jak velice působil uvedený anachronismus i u velkých myslitelů nedávné doby, je zvláště patrné na Husserlově *Krisis*. Její § 3 zdůrazňuje, že ono veliké nadšení pro osvětu, které charakterizuje 17.–18. století, pochází z myšlenky nové universální racionality, osvědčené napřed v matematice, pak v matematické mechanice a fyzice vůbec. Tento motiv se však dostal do krize, protože nová racionalita (matematicky universální) „mohla se vykázat nepochybnými úspěchy pouze v pozitivních vědách. Jinak tomu bylo v metafyzice. [...] Obecná filosofie [...] vzala na sebe podobu význačných, bohužel však nikoli sjednocených, nýbrž navzájem se střídajících filosofí [...] Víra v ideál filosofie a metody, dirigující myšlenková hnutí od počátku nové doby, byla otřesena.“³⁵⁶ Čtenář musí nabyt dojmu, že důvodem skepse bylo střídání, rozpor různých soustav; ale tímto důvodem nebyly rozdílnosti, nýbrž naopak otřes toho, co tyto soustavy spojovalo, totiž racionální důkazy boží existence, především karteziánský důkaz na základě pojmu *ens necessarium*.³⁵⁷ Způsob, jak skutečnost byla během moderního

³⁵⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, in: *Husserliana*, sv. VI. Haag 1962, str. 8. – [Překlad citace J. P.]

Srv. české vydání: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1972, str. 32. (Pozn. vyd.)

³⁵⁷ Obsah zbytku odstavce je v německém textu formulován takto:

»Způsob, jak skutečnost byla moderní vědou a filosofii postupně zbavena smyslu, byl tedy ve skutečnosti dalekosáhle odlišný od toho, jak tento proces líčí Husserl, a mohli bychom se snad dokonce odvážit domněnky, že Husserlova alternativa objektivistického fyzikalismu a subjektivního transcendentálního

myšlenkového dění zbavena smyslu, byl tedy dalekosáhle odlišný od toho, jak tento proces líčí Husserl, protože Husserlova alternativa objektivistického naturalismu a subjektivistického transcendentalismu, která podle něho tvoří osu moderního boje o smysl jsoucna, nechává úplně stranou onu predominantní metafyzickou problematiku, která ve skutečnosti plní celá staletí, zatímco Husserlem zmíněná alternativa vystupuje až spolu s jejím zhroucením, tj. u Kanta. Úloha Kantova v moderním transcendentalismu, ale spolu s tím i úloha Descartova, jsou následkem toho zkráceny.

Zatímco v ontotheologii mluví se o Bohu jako jsoucnu, ens, ať již jako maximum nebo jako necessarium, připisují se v morální theologii Bohu jen takové vlastnosti, které jsou ve vztahu k mravnímu určení světa,³⁵⁸ jako inteligence, dobrota, spravedlnost, stvořitelství a spravování světa (tedy všemohoucnost).

Jednou z nejdůležitějších stránek této theologie je *harmonie* (mezi přírodou a mravností, blažeností a zákonem), neboť na této harmonii spočívají vesměs postuláty praktického rozumu; tato harmonie pak je podmínkou snahy působit energicky za uskutečněním ideálu nejvyššího dobra, tj. vlastního účelu čistého praktického rozumu, tedy za uskutečněním blaženosti lidí ve shodě či pod podmínkou plnění mravního zákona. Bůh jako garant tohoto uskutečnění harmonie, ležící v nekonečnu jako úběžný bod, je nezbytná podmínka posledního světového účelu.

„[...] a tak je zde čistý mravní důvod praktického rozumu, abychom přijímali tuto příčinu (ježto přijímat ji můžeme bez rozporu), ne-li z jiného důvodu, tedy alespoň abychom nebyli v nebezpečí, že tuto snahu budeme v jejích následcích považovat za zcela marnou, a následkem toho ji necháme ochabnout.“³⁵⁹

lismu je tu spíše zavádějící než osvětlující, neboť je vlastně diktována stanoviskem, které má blízko k novokantovství (teprve poté, co rozštěpení na subjekt a objekt bylo uznáno jako filosofický termín ve vlastním smyslu, stalo se možným pochopit Descarta jako transcendentalistu).« (Pozn. vyd.)

³⁵⁸ D. Henrich, cit. d., str. 187.

³⁵⁹ I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, in: *Werke*, vyd. E. Cassirer, Berlin 1912–1922, sv. V, § 86, str. 527; [česky: *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Praha 1975, str. 224].

Důležitá je též pro další rozvoj problematiky myšlenka, že postuláty nesmějí být od sebe odděleny a že mají všechny týž konečný úmysl, aby totiž svět a mravní jednání v něm se neukazovaly bezúčelnými. Vzhledem k tomu, že v nesmrtnosti (nezbytné k nekonečnému zdokonalování) a v existenci Boha stvořitele a prozřetelného správce světa je postulován duchovní život za mezemi pozemského života, lze morální theologii charakterizovat též *ideou nesmrtnosti* či věčnosti.

V této trojjediné ideji věčnosti je jeden motiv, vlastní osmyslení života, totiž mravní existence člověka jako nekonečná zodpovědnost a vážnost k posvátnému zákonu povinnosti, čerpán z úvahy o podstatě lidství jako nadempirické v praktické oblasti. Druhé dva postuláty mají předpoklady empirické: faktickou diskrepanci, disharmonii mezi mravní zásluhou a blažeností, a bezúčelnost přírodního světa bez inteligentního původce a správce.

Kant načrtl rovněž obraz spravedlivého, který se „pevně přemluvil“ k přesvědčení, „že *neexistuje* takový Bůh a (*poněvadž co se týče objektu mravnosti, vychází to najedno*)³⁶⁰ – rovněž žádný život budoucí“³⁶¹ – bude to takový nějaký Spinoza, a ten pak bude postaven před alternativu: buď popírat mravní účel světa a považovat svět za prostý vši hodnoty (a přitom oslabovat úctu k mravnímu zákonu neexistencí ideálního posledního účelu, tedy rovněž se prohřešovat proti mravnímu smýšlení) – nebo přijmout tento mravní účel se všemi předpoklady a důsledky.

Co zde Kant takto líčí, mohlo se v jeho době zdát dramatem pouze jednotlivců, kteří pronikli problematikou rozumu a skepse až k dialektice čistého praktického rozumu. Neminula dlouhá doba, a matematický rozvrh přírody zbavené vši transcendentní opory a osmyslované jen vztahem k relativním lidským cílům, tj. technicky, zapůsobil doširoka na masy, neudržované již v klidu důvěrou v dobré intelektuální svědomí svých horních vrstev (tzv. vzdělaných). Problematika Kantova Spinozy se stává problematikou moderního člověka vůbec. Básníci cítí

³⁶⁰ Podtrženo námi. Zdůrazňujeme zde kantovský původ oné „nejvyšší ideje nesmrtnosti“, kterou u Dostojevského ve *Výrostku* vykládá Versilov. [Srv. F. M. Dostojevskij, *Výrostek* (Knižovna klasiků. Spisy F. M. Dostojevského, sv. 9), přel. T. Hašková, Praha 1961.]

³⁶¹ I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, cit. vyd., § 87, str. 536 [česky: *Kritika soudnosti*, cit. vyd., str. 228].

mohutné dramatické napětí, které je v ní obsaženo. Teoretický rozum ve své neúplatnosti rozvrhuje obraz účeluprázdné a hodnoty zbavené přírody, universa posléze němeého a „absurdního“, předmětu Pascalova děsu. Tato neúplatnost je sama příkaz mravní. S vlastním mravním zákonem neupadá sice do logického, ale přece faktického konfliktu. Musí totiž vést k tomu, že morálka ve světě, kde empirie bude dogmaticky pojata jako skutečnost sama, bude vypadat jako něco nejen bezcenného, nýbrž ze stanoviska konečného výsledku v empirických podmínkách hodného opovržení, za kazatelství bez úspěchu. Věda (bez opory kritické filosofie) stává se morálkou podmíněným chováním, které člověka mravně ohrožuje, ba může jej dokonce mravně zničit. V každém případě je to jablko sváru, pramen rozervanosti, svod a pokušení. To vše nikoli náhodou, nýbrž s nezbytností: nejopravdovější tragédie.

Předvést člověka v tomto mravním ohrožení a oslabení i v duchovním boji, kde mu kyne spása v podobě konečně uznané absolutní účelnosti – není to problematika, která se modernímu básníku musí jevit jako podstatná pro soudobého člověka vůbec? Vskutku metafyzika a theologie smyslu byla nejdříve ze všeho uchopena a vyjádřena básníky, ještě než ji dokázali filosofové zvládnout svými prostředky. Předvést, jak „se cítíme mravním zákonem nuceni snažit se o všeobecný nejvyšší účel, ale že jsme zároveň my i celá příroda neschopni tohoto cíle dosáhnout“³⁶² jak potom ochabujeme v úsilí o tento poslední účel, když se omezujeme na empirično, pozemskost, přirozenost a snahu o vlastní blaženost; že však člověk na této cestě nedosáhne ani posledního účelu své přirozenosti, „neboť jeho přirozenost není toho druhu, aby ustala ve vlastnění a požitku a v nich došla uspokojení“³⁶³ – takový je možná, vyjádřeno výrazy Kanta samého, smysl velkého moderního básnického díla, díla o smyslu lidského života, předvedeného na životě muže, který prošel skepsí, zhroucením nároku rozumu na absolutnost, pochybovačstvím až k negaci a na pokraj sebevraždy, který

³⁶² Tamt., str. 527: (wie) „nach einem allgemeinen höchsten Zweck zu streben wir uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber und die gesamte Natur, ihn zu erreichen unvermögend fühlen ...“ [Srv. cit. čes. překlad, str. 224.]

³⁶³ Tamt., str. 510: „denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitz und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden...“ [srv. cit. čes. překlad, str. 213].

v bezmezném sobectví došel až k zničení druhých, aby se vždy znovu vzhopil ve snaze očistit se a proniknout k nejvyššímu cíli.³⁶⁴

Jme zajisté oprávnění mluvit zde o filosofii smyslu života, o metafyzice smyslu, je-li jasné, že beze smyslu není žádné lidské počínání možné, a platí-li na druhé straně, že bez absolutního a totálního smyslu každé osmyslování se hrouť.³⁶⁵ To vše je Kantem, jak se nám zdá, implicitně předpokládáno; ovšem Kant soudí zároveň, že smysl musí být založen na něčem absolutním, na celkovém účelu stvoření. Z tohoto důvodu musí se Kantovi – a Goethovi v jeho stopách – jevit život bez zaměření na nejvyšší cíl nesmyslným. Zdali smysl a účel jsou totéž a jak se k sobě mají, o tom Kant, jemuž výslovná problematika smyslu je cizí, se nevyslovuje, a tím na dlouhou dobu problematiku fixuje na oblast účelnosti. Vzhledem k tomu, jak kritická filosofie problém určuje, lze pak říci: Člověk, který si žádá absolutního poznání, ale neméně, ba ještě více ten, který svou skepsi stupňuje v negaci nejvyššího účelu a postulátů s tím spojených, proviňuje se překročením hranic lidského konečného rozumu a vzpourou proti účelu lidskému životu uloženému: titanismem a nihilismem, které jdou spolu ruku v ruce. Nihilismus a „nadčlověctví“ jsou pak nerozlučné. Masaryk tvrdí,³⁶⁶ že slovo „Übermensch“ pochází od Goetha, básníka *Fausta*.³⁶⁷

³⁶⁴ Srv. J. Patočka, *Smysl mýtu o paktu s ďáblem*, in: *SS-4/UC-I*, str. 510–525; dále též: *Faustovská legenda včera a dnes*, in: *SS-5/UC-II*, str. 105–119. (Pozn. vyd.)

³⁶⁵ Obsah dalších dvou vět je v německém textu formulován takto:

»To je Kantem implicitně předpokládáno, a je třeba dodat, že zde musíme dát königsberskému mudrci za pravdu: mravní smysl lze pojmut jedině jako absolutní a totální, nikdy jako relativní, a je-li účel a smysl totéž, pak také musí být život bez zaměření na absolutní účel označen za nesmyslný.« (Pozn. vyd.)

³⁶⁶ Srv. T. G. Masaryk, *Světová revoluce. Za války a ve válce. 1914–1918*, Praha 1925, str. 417 [též in: *Spisy TGM*, sv. 15, Praha 2005, str. 283].

³⁶⁷ V německém textu zde následuje krátká úvaha o Dostojevském, jemuž je v českém textu věnována dlouhá pasáž končící až hvězdičkou na str. 395:

»Taková interpretace Goethova myšlenkového světa nikterak nezamýšlí snižovat básníkův význam jakožto myslitele. Jeho význam spočívá podle našeho mínění v tom, že tuto problematiku převzal tam, kde z čistě spekulativní oblasti přecházela do skutečnosti, kde se záležitosti etiky začaly týkat společnosti a kde vztah jednotlivce a společnosti začínal být nejasný.

Vcelku: Kant tedy nahrazuje absolutní ontotheologii morální theologií – vztaženou k lidskému životu. Běží mu o to, aby starší objektivní božský řád nyní nahradil lidsky založeným, ale neméně nosným, přesvědčivým, nadsubjektivním.

Bází pro tuto novou budovu je mravní zákon a respekt k němu jako neztratitelné umožnění dobrého v lidské přirozenosti. Zde je, pro co je možno žít, zde je základna „smyslu lidského života“.

V protestu proti tomu, že člověk je postaven do bytí, aniž by byl dotázán, odhaluje tak Dostojevskij bytostnou nahodilost lidské existence; tento pozoruhodný fenomén zodpovědnosti za předanou, převzatou existenci v její bytostné situovanosti – se všemi jejími spoluurčeními, s jejím temným odkud-kam, s jejím „bytím v...“, kterému nelze uniknout, a v němž je obsažena vykloněnost do nicoty. Protest nihilisty odkrývá tedy lidskou existenci v jejích bytostných strukturách. Odhaluje však také v samých základech lidského bytí obsažené puzení člověka dostat se z této vždy již existující izolovanosti ven. Izolovanost obyčejné každodenní lidské existence je skepsí a tvrdohlavým vzdorem zesilována a v tomto zesilování se problém izolovanosti odhaluje jako základní lidské dilema.

Proto není při hledání mravního postoje tím rozhodujícím povinnost a úcta před morálním zákonem, nýbrž osobní vztah a láska. Láska, konkrétní podoba účelné jednoty, jednotného životního účelu nikoli pro izolované jednotlivce a skupiny, nýbrž v úběžňku pro lidstvo vůbec, je jakožto něco dosaženého prožitým cílem života. Proto je ale láska ve své bytosti univerzální. Je ovšem mylné interpretovat to jako pocit mystického sjednocení. Ale je srozumitelné, že láska znamená život, překonání skepse a strachu před smrtí, posílení vůle k životu, navazování nejjedinečnejších, nejneopakovatelnějších vztahů. Naproti tomu již odpírání lásky, sebesprosazování, může i ve vztahu neseném láskou působit smrtelně.

Toto vše není uchopováno abstraktní teoretickou reflexí, nýbrž spíše prakticko-básnický pozorováním konkrétních postav. Dostojevskij tedy, aniž by proniknul k abstraktně-pojmovému uchopení struktur, které uvedl ve svém díle v život, rozvrhnul v čistě básnické praxi novou ideu lidské existence, ideu náhodné, bytostné od konce určené bytosti, která izolovanost a v ní obsaženou alternativu vražda-sebevražda překonává milující otevřeností k druhému, rozvrhnul ideu konečné svobody, která je vždy ohrožená, která si nikdy nemůže být jista vítězstvím, protože se neustále nachází v pokušení podlehnout úpadku.

Konečná bytost, která je ale zároveň navázána na postuláty praktického rozumu – tento paradox musí v pozorovateli vzbuzovat dojem kolísání, nejistoty, nevěry. Někteří také tvrdili, že Dostojevskij je v jádře nihilista, skeptik, který dilema nihilismu nepřekonal. (T. G. Masaryk, *The Spirit of Russia* III, str. 54 nn., který vidí světový význam Dostojevského v tom, že předvedl jako ni-

Kant však tento pojem smyslu nerozebírá, nerozebírá „to, k čemu“ se vztahuje naše volní chování, naše konkrétní praktické jednání, nepodává jeho fenomenologii.

Místo toho se soustředí na pojem účelu, a to nikoli jako subjektivního „kvůli čemu“ se dá žít, nýbrž jako objektivního cíle, který lze buď poznat nebo v něj věřit, cíle, který si nevytyčujeme *my*, nýbrž který je pro to, co my si vytyčujeme, věcnou oporou. Tato opora sice nemá u Kanta objektivně-metafyzickou hodnotu, ale je možnouází pro *morální teleologii*.

Tak místo aby rozebral, na čem spočívá možnost jakéhokoli „kvůli čemu“, zabývá se konstrukcí věcné teleologie, která může poskytovat praktickou oporu lidskému mravnímu jednání, aby se nepovažovalo za marné a rozporné.

Tento způsob odůvodnění vede k metodě postulátové, která činí z *transcendentních pojmů* boha tvůrce a prozřetelnosti a osobní nesmrtnosti předměty zkušenosti mravní svobody odůvodněné víry. Bez těchto *skutečností*, bez objektivních účelů tkvících v těchto pojmech, je lidský život bez opory, jeho smysl je ohrožen.

Pojem rozumné sebelásky – ve shodě s mravním principem jednat z respektu pro nepodmíněný zákon – nicméně ukazuje, že Kantův mravní subjekt, v němž obsažen účel universa, je do sebe uzavřen – neméně rozumnou sebeláskou než pouhým principem blaženosti jako maximou. Jak je možný zvrát v pohnutkách, jak je možná náprava padlého, zlého člověka – nelze pochopit.

Problém může být však formulován ještě dramatičtěji a samo Kantovo položení otázky může se stát předmětem útoku. Má-li být účel světa a života zavěšen na úběžník poslední harmonie, za níž směřuje nekonečné úsilí o mravní dokonalost, pak to implikuje uznání disharmonie a zla jako fakta. Neznamená to však, že je možno položit otáz-

kdo jiný povahu skepse a touhu po víře. – Pozn. J. P.) Možná však mělo toto tvrzení nakonec svůj důvod v tom, že celá problematika morální theologie a s ní související filosofie životního smyslu nebyla kriticky analyzována natolik, aby se dobrali pojmového nahlédnutí možností syntézy konečnosti a životního smyslu, která Dostojevskému v konkrétní podobě života tanula na mysli. Tato paradoxnost konečné bytosti, která je ve svém životním smyslu odkázána na smysl absolutní a totální, možná poukazuje na nutnost revize kantovské výstavby morální theologie, což je filosofický úkol, který ještě stojí před námi. « (Pozn. vyd.)

ku, zda poslední účel světa a života, účel stvoření, je opravdu mravní? Zdali je morální účel vsutku tím, co může světu dát smysl, zda nevede pouze k eternizaci toho zlého, které je jednou připuštěno jako komponenta smyslu? Na první pohled může být takový protest proti morálnímu smyslu universa charakterizován jako vzpoura proti Bohu. Avšak nemůže být tato otázka naopak kritickým podnětem, aby určité sklerotizované, eternizované rysy empirického světa a jeho pojmu blaženosti nebyly považovány za ingredience nejvyššího ideálu?

Takovouto argumentaci proti „morálnímu názoru světa“, implikujícímu přijetí běžného pojetí života s jeho rozdrobením egoisticky se distancujících a uzavírajících subjektů-monád a s jeho vypočítavým pojetím zásluh, vin a trestů snaží se podle našeho názoru podat ve svém díle F. M. Dostojevskij. (Myslitelé německého idealismu vystupovali proti Kantovi s podobnými argumenty; Dostojevskij je zde však původní.)³⁶⁸ Tato polemika je nejpatrněji rozvinuta v rozhovoru, který Ivan Karamazov vede v románu *Bratři Karamazovi* s Aljošou.

Rozhovor Ivana Karamazova s Aljošou v kapitole *Vzpouza* v 5. knize II. dílu slavného románu může být považován za pojmově ostrou diskusi Kantovy morální teologie. Tato teologie, jak výše ukázáno, je vybudována kolem pojmu účelu světa a života, kolem možnosti působit pro uskutečnění ideálu nejvyššího dobra, kolem fenomenologie mravního života, citu úcty, vděčnosti, poslušnosti a pokory a kolem pojmu harmonie mezi mravní zásluhou a blahem, mezi duchovností a smyslovostí.

³⁶⁸ Podotkneme předem, že účelem těchto řádek není celkový výklad Dostojevského – nemůžeme se zde snažit vypít moře, nýbrž ukázat pouze, jak se určité literární epizody Dostojevského díla zařazují do souvislosti morální teologií otevřené – a za druhé, že základní motivy Dostojevského životního myšlení: „podzemí“, paradox provinilosti bez viny (vina „všech za všechny“) a obrat k pozitivnosti, k všeobecné lásce, se vysvětlují poměrně přirozeně z mnohem pozdější analytiky lidského pobytu na světě; naznačit tím zároveň možnost, že tyto motivy, které světoznámost Dostojevského díla musila učinit tématem meditace dalších filosofů i básníků, nebyly možné bez souvislosti s dalším rozvíjením filosofie životního smyslu, třebaže pojmové, ve vlastním smyslu filosofické ujasnění toho všeho u Dostojevského naprosto chybí. Nicméně neexistuje možná autor 19. věku, jehož „psychologie“ by se tak zřetelně zpěchovala každému výkladu z hlediska „výskytu“ (z toho, co je prostě konstatováno) a jež by vyžadovala naléhavěji zásadní obrat přístupu k duševně-duchovnímu způsobu bytí, ke způsobu bytí člověka.

Zdá se nám proto, že názor T. G. Masaryka, podle něhož v tomto rozhovoru běží o teleologický argument a o theodiceu tradičního metafyzického typu,³⁶⁹ neobstojí. Teleologický argument a theodicea patří k oné ontotheologii, s níž se Kant vypořádal v *Kritice čistého rozumu*, když ukázal, že všechny metafyzické argumenty stojí na téže iluzi, realizující ideál čistého rozumu. Theodicea předpokládá nahlédnutí do povahy poslední reality, do „věci o sobě“, překročení mezí konečnosti. Ivan však nehovoří ani o harmoničnosti universa, ani o „harmonii sfér“. Když říká: „Usoudil jsem, [...] že nedovedu-li pochopit [...] tohle (tj. že se rovnoběžky mohou v nekonečnu setkat – J. P.), kdepak bych pochopil Boha. Přiznávám pokorně, že mi chybějí schopnosti k řešení takových otázek, můj rozum je euklidovský, pozemský, kdepak bych tedy mohl posuzovat věci, které nejsou z tohoto světa,“ mluví jako kantovec. „To všecko jsou otázky úplně cizí rozumu stvořenému s představou jen tří rozměrů. Uznávám tedy Boha, a nejen s ochotou, protože nadto uznávám i jeho svrchovanou moudrost a jeho cíl, nám už naprosto neznámý.“ Zde se tedy zcela ve stylu *Kritiky soudnosti* mluví o nejvyšším účelu universa. „Věřím v uspořádání, ve smysl života, věřím ve věčnou harmonii, ve které prý my všichni splyneme, věřím ve slovo, k němuž svět spěje [...]“³⁷⁰ Že se zde mluví v kantovských termínech a že „harmonie“ zde není žádná harmonie sfér, nýbrž konečný cíl světa a života, kvůli němuž nutno věřit v život věčný, vyplývá z futurální formy, které je tu použito.

Jiný výraz pro totéž je „světové finále“, „okamžik věčné harmonie“, který postačí pro všechna srdce k uspokojení všech rozhořčení, k vykoupení všech zločinů a vši krve, kterou lidé prolili...³⁷¹ Dostojevského harmonie je Kantův poslední účel universa, dosažitelný jen na věčností způsobem nám nepochopitelným, ale mravně jistým.

³⁶⁹ Srv. T. G. Masaryk, *The Spirit of Russia*, III. díl, vyd. G. Gibian a R. Bass, přel. R. Bass, New York–London 1967, str. 8–9 [česky: *Rusko a Evropa III*, in: *Spisy TGM*, sv. 13, Praha 1996, str. 26.]

³⁷⁰ F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, sv. I, přel. P. Voskovec, Praha 1965, str. 271.

³⁷¹ Neběží o to, zda Dostojevskij interpretuje Kanta přesně, ale je jasné, že všechny tyto představy jsou odvozeny z nauky o postulátech.

Ve shodě s tím je nutno interpretovat Ivanova slova, že věří v Boha a poslední cíl: věří v ně, pokud je aktivní, pokud působí ve světě, pokud život něco jako doufání v poslední účel vždy předpokládá. Ale je poslední cíl stvoření vsutku a *nutně* ten, který nám vnucuje Kantův imperativ? Zde Ivan hledí ukázat, že i logika postulátů je hypotetická, a nikoli apodiktická. Postuláty a jejich konsekvence, ideál nejvyššího dobra, mravní cíl universa jsou nikoli, jak by Kant nám chtěl vsugerovat, absolutně nutné; jsou nutné jen *pod podmínkou*. Pod podmínkou, že vůbec chceme jednat a že smyslem jednání je štěstí jako odměna mravní zásluhy. Pod podmínkou, že o „smyslu“ jednání bylo rozhodnuto. Ale „smysl jednání“ – toť přece znamená, že disharmonie, zlo, bolest, ač nikoli nutné apodikticky, nýbrž jen fakticky, jsou přece uznány a že svět byl vybudován s jejich pomocí a na nich. Lze pak sice zajisté říci: mravní smysl světa je za tuto cenu. Má-li existovat něco jako mravní zásluha, musí být utrpení a bezpráví. Má-li svět znát morální život a jeho hodnoty, pak je něco takového nutné. *Ale je nutné, aby svět měl mravní smysl?* Je moralita mravní zásluhy nutná a tak ospravedlnitelná? Jakmile takto vstoupíme do oblasti morality, vstupujeme rovněž do sféry Boha, s nímž se vyjednává, sféry mravního Boha s jeho odměnami a tresty, s mravní sférou jako oblastí „do ut des“,³⁷² se zásluhami, vinou a odplatou, s transcendentálním účetnictvím.

Ivanův argument je analogický Kantově argumentaci proti racionální theologii. Jako je Kantovo vyvrácení ontotheologie založeno na nemožnosti dát obsah pojmu nutné bytosti, tak je Ivanovo vyvrácení morální theologie založeno na nemožnosti prokázat, že mravní účel universa je apodikticky nutný.

Mravní účel universa nemá apodiktickou závaznost, ani když netvrdíme relativitu morálky, mravních norem. Právě onen princip *výkupu*, či harmonie, za kterou se *platí*, je možnou diskvalifikací mravního účelu universa.

Takový je též smysl jinak na první pohled těžko srozumitelné okolnosti, že Ivan argumentuje *utrpením dětí*. Tato okolnost byla některými interprety (mezi jinými prof. E. Kragem)³⁷³ považována za sentimentálně rétorický manévr. Ve skutečnosti (i když vezmeme v potaz

³⁷² „dej a bude ti dáno“ (Pozn. vyd.)

³⁷³ E. Krag, *Dostoevsky. The Literary Artist*, Oslo–New York 1976, str. 282.

nalezenou analogii mezi fakty o utrpení dětí uváděnými Ivanem – na nich spočívá jeho argumentace – a mezi Taťániným rozhodnutím z řeči o Puškinovi)³⁷⁴ má argument o dětech, které neznají rozdíl mezi dobrým a zlým, a přece je jejich utrpení „zakalkulováno“ do konečného mravního cíle universa, zcela přísný smysl. Dospělí, jednající, se již rozhodli tím, že jednají, pro tento mravní smysl, provedli svou sázku a dali se všanc. „Nemluvím o utrpení dospělých, ti jedli jablko, k čertu s nimi a ať je taky všechny čert vezme, ale co tihle malí!“³⁷⁵ Malí, nevinní jsou mimo dobro a zlo v morálním smyslu, mimo morální universum, ale jsou zataženi do logiky morálního účelu světa: kde je zde jaká nutnost, není tímto faktem uvedena veškerá vnitřní nutnost morálního světa zvenčí v pochybnost?³⁷⁶ Neukazuje se tu nutnost koncipovat všechno znovu a jinak? Není nutné jinak pojmout Boha než z hlediska morálního zápasu, není tento zápas dokladem toho, že jsme uvěřili v Boha nedobře, že jsme jej strhli do svých rozporů a protikladů? Nerýsuje se zde v konkrétní podobě slovo: (morální) Bůh je mrtev? Morální Bůh, Bůh Kantových postulátů bude pak skutečně postulát trpícího člověka, ale ne v transcendentálním, nýbrž v empirickém smyslu. „Chci vidět vlastníma očima, jak laň ulehne vedle lva a jak zavražděný vstane a obejmě se s tím, kdo ho zavraždil. [...] Na této touze se zakládají všechna náboženství a já jsem věřící. Ale jsou také děti, a co si s nimi mám počít?“³⁷⁷

Ivan se zřídka „harmonie“ (tj. budoucí, v nekonečnu ležící) a jejího Boha, morálního Boha. „Ta nestojí za jedinou slzu třeba jen toho zmučeného dítěte [...]. Nestojí za ni, protože slzy tohoto dítěte zůstaly nevykoupeny. Ale musí být vykoupeny, jinak nemůže být ani harmonie.

³⁷⁴ Srv. F. M. Dostojevskij, *Puškin. Skica*, in: *Deník spisovatele* (srpen 1880), sv. II, přel. L. Zadražil, Praha 1977, str. 477–493, zvl. str. 484 n. (Pozn. vyd.)

³⁷⁵ F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, sv. I, cit. vyd., str. 279. (Pozn. vyd.)

³⁷⁶ Bylo by lze odpovědět: pro ty nevinné děti má věčná prozřetelnost rezervován teprve jejich vlastní morální život; nebije tu však právě do očí nesmyslnost, bezúčelnost jejich utrpení? Na druhé straně: je-li možná věčná blaženost bez mravní zásluhy, kde je mravní smysl universa?

³⁷⁷ Tamt., str. 281.

Ale jak? Jak je vykoupit? Což je to možné? Snad tím, že budou pomstěny? K čemu je mi pomsta a k čemu je mi peklo pro trýznitele?³⁷⁸ Není zde jasné, že protest proti „duchu pomsty“ je zde zároveň popřením „morální theologie“, právě tak jako u Nietzscheho?

Ivanův výrok, že věří v Boha (ovšem ne v Boha morálního) je z celé diskuse nejtěžší pochopitelný. Snad lze vyslovit následovně domněnku: vyvrácení morálního účelu universa nechává toho, kdo jej vyvrátil, tvářit v tvář dvěma možnostem: buď je zde jiný, dosud nepochopitelný smysl, nebo vůbec žádný smysl není, a pak ovšem ani mravní ne, je nemožno argumentovat kategorickým imperativem a zbývá jen vlastní libovůle – která má dvě podoby, objektivní, kde odstraňuji druhé z cesty svého blaha, a subjektivní, kde odstraňuji sebe.³⁷⁹ „Všechno je dovoleno“³⁸⁰ pak podává definici nihilistického řešení, druhé ponechává nicméně ještě v rezervě; naději v tuto možnost, která stále ještě zbývá, bylo by snad možno označit jako víru v Boha – uznání Boha, který nezakalkuloval do světa zlo.

Ivanova alternativa nechává svého původce ve skeptické nerozhodnosti. Jako by zahlédl kladné řešení, ale nebyl s to se k němu odhodlat; chybí mu skutečný přístup, přechod od možnosti ke skutečnosti, a proto zůstává prakticky v nihilistické pozici. Skeptik Ivanova druhu představuje zvláštní odrůdu „podzemního“ člověka.³⁸¹ Podzemní člověk se trápí tou základní skutečností, že druzí jsou mu peklem, že jej odcizují sobě, ale toto odcizení že tvoří zároveň celý obsah jeho vlastního života, takže se od nich nemůže odpoutat. Dostal se do područí

³⁷⁸ Tamt., str. 282. (Pozn. vyd.)

³⁷⁹ Logika subjektivní libovůle je podána ve *Verdictu* (F. M. Dostojevskij, *Deník spisovatele*, říjen 1876) jako logika ateismu a sebevraždy. – [Srv. česky: *Rozsudek*, přel. L. Zadražil, in: *Deník spisovatele*, sv. I, Praha 1977, str. 550.]

³⁸⁰ Srv. F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, I. díl, 2. kniha, kap. 6, cit. vyd., str. 83; srv. též *Zločin a trest*, přel. J. Hulák, Praha 1966, str. 258. (Pozn. vyd.)

³⁸¹ K následující pasáži srv. F. M. Dostojevskij, *Zápisky z podzemí*, in: F. M. Dostojevskij, *Hráč a jiné prózy*, přel. R. Havránková, Praha 1964, str. 120–251. (Pozn. vyd.)

„druhých“ – kterých? Nikoho určitého, nýbrž do područí anonymní druhosti. Druzí jsou mu záminkou k tomu, aby se „bavil“ drážděním, ponižováním jich. Ponižováním nikoli ze zlomyslnosti, nýbrž z pochopení vlastní prázdnoty a nicoty. Distancovat se, udržovat druhé ve vzdálenosti a podřadnosti – ale eo ipso propadnout této snaze tak, že se stane mým obsahem, mnou samým – že se stanu záporným, mrzutým, nesnesitelným anonymem. Tato záporná průměrnost je odkázána k tomu, aby chápala každé hnutí druhého z tohoto hlediska: aby odhalovala tutéž snahu distancovat, předstihovat, zadržovat druhého, onu stálou anonymní konkurenci všech. Je-li mou podstatou, mým bytím tato konkurence, pak jsem vskutku v plném smyslu bez všeho vlastního obsahu. Mučivost podzemního stavu je v tom, že anonymita, v níž většina lidí stále a pohodlně žije, je u podzemního člověka *pochopena*, aniž se jí může vzdát a jí ze sebe svléci. Podzemní člověk je odcizen a ví o tom, ale toto vědění je sterilní, je chorobné, je pouhým seberozdíráním, které je nuceno se vyžívat v sobě a v tomto sebemučení nalézat svůj obsah, svou rovnováhu, polohu, z níž není úniku, tedy spočinutí, upokojení, a v něm rovněž jakousi zvrácenou slast, sebepožitek – požitek z vlastní nicoty.

Podzemní člověk je „strašně samolibý“. Je zamilován do sebe, je dráždivý a vztahovačný, nezměrně citlivý na své vlastní já, ač toto já je falešné, nicotné, cele dané onou stálou konkurencí: zároveň ví o této nicotnosti a chápe se jako nicotný původ vlastní nicotnosti, ponižuje se sám, předchází tak každé ponížení, kterého se mu může dostat zvenčí.

Podzemní člověk chápe „normálního“, samospravedlivého, o sobě a svém právu přesvědčeného jako omezence. Ví o něm dobře, že nemá za mák více kladného obsahu, že žije rovněž na cizí úkor, že žije z anonymních druhých, ale neví o tom. V tom má podzemní člověk vědomí převahy, ale ta mu nedává žádnou výhodu, žádnou sebejistotu v akci, takže mu nezbývá než stáhnout se do sebe a svého perverzního sebe-trýznění.

V jistém smyslu je podzemní člověk dále než naivní anonym: ví, že není nikdy ospravedlněn, nýbrž vždy nicotný, vždy vinen, že pro něj neexistuje žádná omluva, že zodpovídá i za to, čeho není původcem, právě svou situací člověka určeného zvenčí, bez obsahu a bez možnosti, aby kdy bylo jinak. Podzemní člověk naráží stále na tuto zeď – do své situace je postaven, ale přijímá ji, přijímá zodpovědnost za ni a tím potvrzuje svou „vinu“.

Podzemní člověk je „bez vlastností“, nemá nic pozitivního, nepochybného, neodvolatelného: vždyť každé jeho určení je dáno zvenčí, ale zároveň je jeho dílem – je nesvobodně svobodný, „odsouzen ke svobodě“.

Ačkoli nemá žádný kladný obsah, ač každý svobodně si jen „navléká“ a opět jej svléká, stává se podzemní člověk vytrvalým obhájcem vlastní záporné svobody, bojovníkem proti „zákonům přírody“, proti vymlouvání se na něco věčného a definitivního.

Vcelku je podzemní člověk onen negativní anonym, který se mučí svým záporným vztahem k druhým, tím vztahem soutěživého napětí, který nás definitivně rozděluje do uzavřených, navzájem se dohánějících a brzdících monád. Skepse, v níž žije, je ve skutečnosti negace, zápor možnosti jednotčího, společného smyslu – krom uvedeného distancování ve vzájemné podrobenosti. – Z toho důvodu se mu také nic nejeví tak naivním jako snaha definovat nějaké přesné, pevné lidské „zájmy“, z nichž by se lidská povaha, snahy, budoucnost daly pro futuro spojit a zharmonizovat. To všecko podléhá jeho skepsi vsutku šířávé, jejímž předním předmětem, jak uvedeno, je „normální člověk“.

„Normální člověk“ je anonym, který se nevypracoval k pochopení své zápornosti. Žije na povrchu věcí, a proto nezná „podzemí“, život je mu jasný, žije za bílého dne – nevidí, že to, co považuje za skálopevné věci, jsou jeho vlastní svobodné projekty a počiny.

Podzemní člověk se probojoval k svobodě, ale naprosto záporné, nicota je obsahem jeho jsoucnosti. Že musí být protivníkem všech liberálních idejí, protivníkem determinismu, utilitarismu, myšlenky pokroku do neurčita, je z předchozího jasné. Může se podzemní člověk nějakým způsobem zbavit své zápornosti? Může dospět k vyřešení své mučivé situace?

Domníváme se, že náznaky tohoto procesu existují; Dostojevskij se nepochybně nemínil spokojit pojetím existence jako ryzí nicoty, nýbrž mínil dospět ke kladu, k překonání oné podzemní etapy. Jedním z nejúhrrnějších vylíčení tohoto překonání je povídka *Sen směšného člověka*.³⁸² Tuto povídku považujeme za jakýsi klíč k pojetí „životního obratu“ u Dostojevského. „Směšný člověk“ je opět druh podzemního. Trápí ho strašně, že vypadá směšně, snad od samého narození; čím více se

³⁸² F. M. Dostojevskij, *Sen směšného člověka*, přel. J. Tafel, in: týž, *Deník spisovatele* (duben 1877), sv. II, cit. vyd., str. 137–155. (Pozn. vyd.)

učí, tím lépe ví, že je směšný. To znamená, že je v područí druhosti: žije tím, jak ho druzí vidí a čím je v jejich očích, je tím, kým je viděn, vidí se sám a žije si sám jako jejich oběť – oběť směšnosti. Zatímco „podzemní“ chápe, že druzí jsou neméně záporní než on sám, ač nedovede odtud čerpat pro sebe žádnou výhodu, je „směšný člověk“ od základu obětí pohledu druhých, který mu dává celé jeho odcizené já. Toto odcizené já je zároveň jeho tajemstvím, jím trpí, ale zároveň je skrývá s nesmírnou citlivostí a studem – který nosí masku hrdosti. Podstatné je, že tento stud a hrdost rostou, až se stávají nesnesitelnými. Nesnesitelnost se projevuje jako vystřídání této citlivosti naprostým otupením, opakem – hlubokou nudou, lhostejností. Není jiné obrany proti této bolestné přecitlivělosti než naprostá, bezmezná apatie, hluboká nuda. Když není nic, co nezraňuje, má duše nicméně k dispozici něco, čím se rovněž celkově ohraňuje a brání. Tak se v nás poměrem ne k jednotlivostem vnějším nebo vnitřním, našim vlastním životním pochodům či epizodám, nýbrž k jakémusi předběžnému, vše to ovládajícímu celku, vynořuje *hluboká nuda*, hluboký ne-zájem, ne-citlivost vůči všemu a všem. „Je ještě daleko, když nás nudí jen tato kniha, ono divadlo, tohle zaměstnání nebo ona prázdň. Propuká, když ‘nám je nudno’. Hluboká nuda, jež se válí v propastech pobývání na světě jako mlčenlivá mlha sem a tam, shrnuje všecky věci, lidi i nás samy v podivnou lhostejnost. Tato nuda zjevuje jsoucno v celku.“³⁸³ Do takové hluboké nudy se ponoří „směšný člověk“, když se ho zmocňuje „jistota, že na světě je všecko jedno“. Nezáleží na tom, jestli svět existuje nebo je-li kolem úplná prázdnota. „Náhle jsem celou bytostí vnímal a cítil, že kolem nic není.“³⁸⁴ Zvláštní nicota! Věci nezmizely, ale je to tak, jako by zde nebyly – takže vzniká dokonce cosi jako pochybnost, zda se mnou, s mým vědomím, já, nezmizí všechno vůbec! To není jen reminiscence ze Schopenhauera: je to vyjádření oné zkušenosti, ne že nic není, nýbrž že „nic“ je zde. Právě tak, jako věci nic neřkají, je tomu i s vlastními „stavy“, s bolestí, s citem smutku: jsou jakoby zvadlé, nedotýkají se „mne“, jsou mi cizí jako vnější věci, jež ztratily význam.

³⁸³ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in: *Gesamtausgabe*, sv. 9: *Wegmarken*, Frankfurt 1976, str. 110. [Srv. česky: *Co je metafyzika*, přel. I. Chvatík, Praha 1993, str. 47.]

³⁸⁴ F. M. Dostojevskij, *Sen směšného člověka*, cit. vyd., str. 139. (Pozn. vyd.)

„Směšnost“ znamená u tohoto člověka právě bezvýznamnost, nedostatek možností, kterých by bylo možno si vážit, pojímat je „vážně“. Všecko je nějak citově „vztaženo“ ke mně, a já sám – na mně, na tomto prázdnu, se tento pohyb láme. Svou vlastní prázdnotu cítím a vidím jako nicotu věcí, „o nichž se původně zdálo, že je jich kolem spousta, ale pak se chápe, že ani dříve tam nic nebylo“,³⁸⁵ že tato nudná bezvýznamnost se vztáhla na všechny dimenze času. – Existuje názornější ilustrace toho, co v díle soudobého myslitele bylo charakterizováno jako „základní vynacházení v úzkosti“,³⁸⁶ přičemž mezi úzkostí a „hlubokou nudou“ je rozdíl pouhého odstínu? Co jiného ukazuje vynacházení se v úzkosti než zhroucení významnosti, zhroucení smyslu všech věcí, s nimiž jsme se dosud setkávali, a to na základě zhroucení světa, v němž jsme žili? Co potom zbývá? Dověřit tuto nicotu neméně lhostejným aktem – odstraněním sebe. A odstraněním sebe – možná – i všeho vůbec? V takové náladě se vtírají zlomky načtených schopenhauerovských „filosofemat“. Ale důležité nejsou tyto myšlenky samy, nýbrž to, že krajní naladěnost, v níž významnost věcí i sebe je nemožná, jim dává zvláštní konkrétnost, netušenou dříve naléhavost. Je ovšem potřebí k poslednímu, z lhostejnosti odkládanému rozhodnutí přece jen jakéhosi pohybu, jakéhosi vytržení z nehybnosti. Hvězdička – lítost nad zkrchlou holčičkou, posléze hrubě zapuzenou, dávají tento impuls – ale pak zase odklad, v němž „směšný člověk“ upadá v sen.

Jak to, že lítost nad zkrchlou holčičkou a její úzkostí je s to prolomit aspoň zčásti hlubokou nudu, přešlou v onu napjatou úzkost, v níž všechno ztratilo svou významnost, takže „nic je zde“? Jak to, že nešťastné dítě, s nímž se směšný setkává jako s čímsi ve světě, neztratilo všecku významnost? Jak jinak než tím, že úzkost spočívala na přecitlivělosti, přecitlivělost na odcizené propadlosti anonymní druhosti, anonymní druhost však sama byla poměrem k druhému, byť zkrasleným a pochybeným? Veškeré porozumění, celá významnost všeho spočívala nakonec na porozumění druhému jako takovému. Celá pyramida propadlosti a odcizenosti vyrostla na tomto původním základě,

³⁸⁵ Tamt., str. 138. (Pozn. vyd.)

³⁸⁶ Srv. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, str. 184; česky: *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, J. Němec a M. Petříček, Praha 2002, § 40, str. 218. (Pozn. vyd.)

a v epizodě „směšného“ s holčičkou jako by se objevil záchvěv tohoto porozumění, pochopení otázky, na níž závisejí všechny odpovědi, pochopení té prvotní výhybky, po níž se od té doby jelo vždy dále do utopení a nicoty. V tomto prvním prolomení se „nic“ ještě nestalo něčím pozitivním, neukázalo se jako „pravda“, jako sice ne nějaká skutečnost, ale klíč ke všem. Pocítilo se pouze, že se toto *nic*, tento nedostatek každého významu, který by mohl oslovit a dát nám tím život, jako by posunulo. Odvracelo nás, stálo mezi námi a všemi věcmi a především bytostmi téhož způsobu jako my. Jako by nás vyzývalo k vstupu, jako by nás fascinovalo děsem své prázdnoty a nutilo, abychom se pustili poslední větvě, na níž ulpívá křečí strnulá ruka. Ale přece touto výzvou se cosi *otevřelo!* Nebyli jsme *zbaveni*, nýbrž je tu něco více, co umožnilo ustoupit na krok proti všemu, co zde bylo, o čem bylo možno říci, že to jest, že je přítomné a může být nepřítomné, přijít a odejít! Otevřela se propast, ale propast je přece prostor! Nelze-li v něm kráčet, lze v něm zajisté *letět!* A děs z prázdna: nepochází z toho, že toto „nic“ chápeme, že s ním chceme zacházet, jako by bylo *věcí*, které se lze držet, po ní kráčet, s ní manipulovat, jí vládnout?

Ve snu je „směšný“ tam, kde jsme ve snu: u toho, co nás vpravdě zajímá, takže jsme jisté prostorové distance „přeskočili“, a zároveň i některé časové. „Směšný“ je u své sebevraždy, provede ji, střelí se do srdce. Po vyhasnutí významu dochází k vyhasnutí tělesné přítomnosti věcí: jen záporné počítky se zachovaly: temno, chladno, pak i vlhko... a bolest, snad do nekonečna pokračování v tomto deficientním způsobu existování?

Nyní však nastává hluboká výzva z rozrušeného srdce (k „Vládcí všech věcí“ – zároveň prosba, modlitba i pohrdání a prokletí – výzva, která ukazuje, že pohyb nebyl ještě dokonán: je zde stále ještě oddělenost, z níž mluví „hrdost“ a „pohrdání“, ale pomalu se též odpoutává): a nyní nastává *let*. *Let* znamená, že se srdce, vlastní jsoucno, vlastní pobývání *odpoutalo*. Odpoutalo se od věcí, od své oddělenosti a falešné bytosti, která se stavěla ve jménu „druhosti“ proti druhým. Proto v oslovení onoho neznámého, který jej nese, zaznívá poslední narážka na oddělenost: „Ty víš, že se tě bojím, a pohrdáš mnou za to.“³⁸⁷ – ale až se úzkost a její bolest stupňuje, pohrdání zmizelo – a náhle se obje-

³⁸⁷ F. M. Dostojevskij, *Sen směšného člověka*, cit. vyd., str. 145. (Pozn. vyd.)

vilu Slunce – známý a nevýslovně líbezný pocit! „Sladké, líbezné vytržení mi rozechvělo duši, známá síla světla, toho, z něhož jsem se zrodil, rozezvučela mi srdce a vzkřísila je, a já pocítil život, poprvé od svého pohřbení.“³⁸⁸

Je nyní jasné, že neběží o nějaký fantasticko-mystický obraz, nýbrž o ten hluboký obrat od jsoucích věcí a jejich odkrytí k hlubší, všeosvěcující pravdě Bytí, vynoření rozdílu mezi jsoucnou a bytím, který sám utváří vlastní bytí té bytosti, která se zve člověk, je tajně připraven jako základní možnost ve stavbě lidského života a uskutečňuje se na podkladě krajních zkušeností, k nimž trojjednost odcizení od sebe, druhých, Bytí tvoří vstup.

Proto také ta zvláštní okolnost, že se nemluví o *jisté* pravdě, o nějaké větě, která vyjadřuje něco věčného, jsoucího, o žádném „poznání“, k němuž došlo. „Směšný“ poznal „Pravdu“; co poznal, nelze sdělit, není to obsahem žádné věty, nepopisuje žádnou skutečnost, věc či děj. Takovým způsobem lze mluvit o *pravdách*, ale nikoli o Pravdě. Platónův osvobozený zajatec také nepoznává žádné jednotlivé pravdy, nýbrž Pravdu, a jeho těžký vzestup je rovněž osvobození. Není při něm užito metafory letu, ale je zde rovněž dvojí zatmění – tam, kde zajatec musí odvykat dosavadnímu přítí, kde není dosud přizpůsoben novému, prudkému světlu napřed dne, potom slunce. „Směšný“ poznal Pravdu, která není předmětem důkazů ani pochybností, protože důkazy a pochybnosti jsou věc *pravd*, a nikoli Pravdy. Pravda je pramen všech pravd, ale nepotřebuje jich.

Co je tedy *Sen směšného člověka*, provedeme-li podrobnou interpretaci? Nic jiného než svědectví o dvojí podobě, dvojí základní možnosti, v níž člověk žije a může žít. Původně žije v odcizení od sebe, druhých a Bytí. Odcizení, oddělení: člověku jsou cizí věci, jsou mu pouhými instrumenty, nářadím, krámem, kterým disponuje, který ovládá a jenž patří do jeho běžného života potřeby a spotřeby: věci se mu zde ukazují jen ve vztahu k němu – a že se vůbec ukazují, souvisí s tím, že zapadají do mezer, které jim vyhloubil předem jeho „svět“, aby je při práci, oddechu a kterémkoli jiném zaměstnávání a konání nalezl na jejich místě. Avšak toto fungování je fungování *pro sebe*, pro jednoho každého v jeho oddělenosti a vzájemném napětí. Věci jsou sice pro

³⁸⁸ Tamt., str. 146. (Pozn. vyd.)

nás, ale znamenají vždy použití života druhých, přivlastnění, odcizení od druhých předpokládají, s ním počítají a k němu vedou. Všecko je obráceno ve věci a hlavní věcí, hlavním majetkem, který si nechceme dát odcizit, jsme my sami, odtud naše uzavřenost, odtud ona utajeně-veřejná konkurence všech se všemi, odtud během života vždy důraznější postoj jednoho proti druhým.

Jen tím, že taková je povaha toho života, který prvotně povrchně žijeme, je též možný obrat, vnitřní proměna, která, aniž by byla závažným zásahem shůry nebo zvenčí, je s to odhalit pozadí tohoto zdánlivě samozřejmého, většinou nenápadného a nepozorovatelného dění. Podzemní člověk nemá poslední slovo. Lze vůbec říci, že Pravda je v člověku, že je lidská? Světlo se přece neukázalo v člověku, nýbrž nad ním; člověk není jejím tvůrcem, nýbrž někým, kdo od ní je buď opuštěn nebo k ní připuštěn – tam, kde se dokáže vzdát všeho, na čem lpí jako na svém.

Bytí se původně objevilo jako ono „Nic“, onen šok, kterým odumřel najednou jako bleskem všecek provoz na liniích automaticky provozovaného relativního smyslu, který si svou konečnost zastíral. „Nic“ se naopak objevilo jako blesk Bytí. Tento blesk (Hérakleitos říkal „Všecko kormidluje keraunos“, tj. hrom s bleskem)³⁸⁹ není jen studené světlo, v němž všechno strne. Bytí se naopak objevuje jako to, co všechno otvírá: vždyť nyní se odehrává onen div, že všecko *jest*. Toto otevření všeho, právě když z prvotního odštěpeného „kvůli“ a „k čemu“ nezbylo *nic*, ukazuje, co *vždy ještě zbývá*, co vždy znovu otvírá přítomnost a s ní spolu všecko to, k čemu se lze přimknout: odkazuje nás k němu; tento div, na jehož základě stojíme uprostřed ne již nástrojů, prostředků, krámů, nýbrž uprostřed *jsoucna*, je spojení, otevření, které lze proto označit slovem láska. Bytí se k nám obrátilo, jako by se vrátilo – a spojilo nás se sebou, s druhými, s věcmi, s námi samými.

Krajní vynacházení hluboké nudy, v němž se ozvalo nejprve volání svědomí, volání vrátit se z provozu hladkých samozřejmostí do úzkostiplného pološera nepohodlného odkud-kam, přešlo v akutní strnulost z objevení „nic“. To právě odkazuje k jsoucnu, ukazuje na ně – nikoli jako k něčemu, čeho bychom se mohli zoufale zachytit, nýbrž co jako by nyní teprve mohlo dostat pokyn, aby se zjevilo, aby se ukázalo.

³⁸⁹ Hérakleitos, B 64. (Pozn. vyd.)

„Úzkost odhodlance nestrpí, aby byla stavěna v protiklad k radosti, nebo dokonce k pohodlnému potěšení poklidného způsobu, jak se životem nechat unášet. Takové protiklady nechává daleko za sebou, je však v tajném spojení s jasností a štědrostí tvůrčí touhy“.³⁹⁰

Proto v té chvíli může „směšný člověk“ snít sen o nové zemi a nových lidech, ozářených tímto novým světlem, o lidech šťastných a láskyplných; tito lidé jsou prosti všeho položení jedněch proti druhým, jejich život se nebuduje jako druhotná syntéza na základě prvotní monadizace; jejich „jiné pochopení“ v podstatě je to, že Bytí nerozděluje, nýbrž původně sjednocuje a uvádí v soulad. Harmonie, kterou morální účel světa klade do nekonečné dálky, je pojednou rázem zde.

Ale zároveň s tím se vynořilo: ti noví lidé rovněž umírají, ale nějak smířeně, nikoli s děsem. Umírají poznávše plnost, a nikoli prázdnotu. A na této plnosti záleží, nikoli na pokračování do neurčita. Pokračování naopak není platno nic, je-li pokračováním ve lži, v prohřešení a v celém dalším průvodu zla a zloby. Tomu učí pokračování snu, které přináší historii pádu a opakování pozemského neštěstí. Nikoli prázdne opakování, nýbrž pochopená plnost. A co na tom, že to byl sen! Vždyť sen je neméně přítomností světa a věcí než bdělý stav. A hlavní pochopení: Bytí není žádná věc ani bytost, nýbrž je to, co otvírá věci i bytosti, co k nim poutá nepřemožitelnou silou lásky; a láska nepatří mezi věci a obsahy světa, nýbrž patří na stranu nesmrtelného Bytí.

Bytí není to, co milujeme, nýbrž to, čím milujeme, co dává milovat, na základě čeho necháváme věci být, čím jsou, spatřujeme jejich spočívání v sobě samých a nevztahujeme je prvotně a zásadně k sobě samým.

Mýtus zlatého věku, jehož vylíčení nyní následuje, má své centrum v poměru člověka tohoto zlatého věku k věcem a k vědění o věcech. Vědění, které mají tito lidé, není naše věda – není to rozbor, analýza věcí s problematickým dotazováním na skrytou podstatu života. Právě tato podstata je nějak „jasná“, ne snad naším pojmovým způsobem, nýbrž je to něco jako laskavé uchopení, jehož nejbližší příklad v našem světě je umělcova láska, nechávající věci rozvinout se v sobě samých; láska, která mluví se stromy jako se sobě rovnými, která jako by byla příbuzná hvězdám a přitom je zavázána neméně hlubokou vděčností

³⁹⁰ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, cit. vyd., str. 118 [cit. čes. překl., str. 59].

zemi. A jako v umění, je i zde celek, na jedné straně svět, do jehož jasu všechno stoupá, na druhé hlubina země, z níž se jedno každé jsoucno vynořuje a do ní se opět ukládá.

Proč po mýtu zlatého věku, kde lidé nechápou na základě rozebírání a původně odcizené vědy, nýbrž kde se oddávají Bytí, které je zaplavuje proudem lásky, která ponechává celé celým, následuje opět mýtus prvotního hříchu a pádu? Je to tím záhadnější, že po probuzení z tohoto mučivého zakončení snu o zlatém věku zbývá nicméně zjevení Pravdy, které pádem není nijak zaplašeno a rozptýleno. Odpověď je přesto možná: ani „lidé zlatého věku“, ani ti, kdo jednou „poznali Pravdu“, nejsou chráněni před opětovným propadnutím tomu, co odděluje, odcizuje, tvoří předpoklad pro všecka, i ta nejtěžší provinění. Proč však se nedovíme nic zvláštního, žádnou událost, která tu byla podnětem pádu? Poněvadž žádná událost není s tímto následkem souměřitelná: právě tak, jako je nesouměřitelné rajské jablko; tak se vkrádá prvotní „hřích“ jako hra, jako pouhá závrať, pokušení „co kdyby“ na křižovatce mezi pravdou a lží. Ale ať je záminka sebenepatrnější, život dostal nové celkové předznamenání: co dosud probíhalo ve znamení kladu, děje se nyní ve znamení záporu, neboť lež rozděljuje, vždyť je možná jen ve znamení snahy oddělit a rozdělít se – oddělit se od věcí, oddělit se od druhých, postavit se jako pán nad Bytí, které podstatně nepodléhá nám. Rozumí se, že lež je sama již vina, je následek, a ne příčina; příčinou je ona možnost povolit, spustit se, kterou i šťastní v sobě mají – jakožto svobodné bytosti. Kierkegaard soudil, že tato možnost je nicota, obsažená v úzkosti. Úzkost by tak byla dvojsmyslná: úzkost pádu a úzkost „letu“ a obratu. Tato dvojsmyslnost je docela přirozená: úzkost pádu je nicota, která hlídá šťastné, úzkost letu a obratu, radikálnější, hlídá žití vůbec a ozývá se zprvu jako hlas svědomí, který ze ztracenosti odcizení volá život k sobě samému, který není možný jinak než tím, že se pustíme každé opory v něčem jsoucím, uskutečníme krok, skok, pád či let do prázdna – v němž jedině může Bytí ukázat svou přítomnost.

Ale proč ono rozvinutí od nepatrné závratě a svodu k nejkrvavějším vraždám, rozdělení lidského pokolení, zmatení srdcí a jazyků, k nenávisti a nenávisným spolkům? Aby se stalo zjevným, že oblast mravní, oblast lásky na jedné, viny na druhé straně, není místem úctování a pomsty. Viny se nekalkulují; v bytostném smyslu není nikdo bez viny, nejkrvavější vina se může rozvinout z atomického zárodku; a nikdo

není vyňat z možnosti nákazy, za kterou nikdy nepřestává zodpovídat. To a nic jiného znamená slavná a v očích moralisty nemožná nauka, že všichni jsou vším vinni. Všichni za všecko – nota bene: *nikdo* bez viny!, tj. žádný *člověk* bez viny. Neexistuje vyrovnání a smytí vin, existuje pouze všeobecné uznání a převzetí své viny, tj. viny všech. Toto převzetí ve vlastním smyslu je však totožné s osobním přiznáním, s neskrýváním, s odmítnutím masky všech společenských krytů, vytáček a výmluv. „Všichni jsou vinni“ se stává lží tam, kde má být úlevou, výmluvou, *ulehčením*. „Všichni jsou vinni“ je *zpřísněním*, na tento výraz má právo pouze ten, kdo *chce mít* svědomí. „Chtít mít svědomí“³⁹¹ je jediný způsob, jak v *opravdovém* smyslu slova můžeme „soudit“ druhého a „působit“ na něho.

Tak tedy v hrubých rysech bylo by snad lze předvést Dostojevského nauku lásky. Že stojí na jedné straně proti pojetí lásky–instinktu, na druhé straně proti myšlence, že mravní život je založen na rozumu, povinnosti a postulátech čistého praktického rozumu, stalo se zajisté již zřejmým. – E. Krag soudí, že je to nauka umělce;³⁹² domníváme se, že tento názor je obsažen v tom, který se zde pokoušíme vyložit, pokud umělec je otevřen přízni Bytí pro svět, pro onen celek, jehož každá jednotlivost má možnost být tím, čím jest, pokud věci neznásilňuje, nýbrž uvolňuje od jejich zařazenosti do výlučné služebnosti a zakrytí jejich vlastní jsoucnosti. Že však tato nauka není *pouze* naukou umělce, není již potřebí zvlášť dokazovat.

Láska jako instinkt i mravní imperativ subjektivizují mravní život, první teze jej podřazuje já instinktivnímu, druhá já rozvažujícímu a rozumovému – ale obojí začíná v rozdělenosti, počítá s ní a buduje na ní své ospravedlnění toho, co je dobré – mravního „pokroku“ na jedné, „postulátů“ na druhé straně.

Úmyslem předcházejícího výkladu o souvislosti mezi Kantovou filosofií účelu stvoření, mezi mravní teologií Kantovou a Dostojevským mělo být: ukázat, že z této filosofie mravního účelu veškerenstva stala se u Dostojevského cestou diskuse a polemiky vize dramatického smyslu lidského života, jež se zahlubává do tohoto fenoménu smyslu a nesmyslnosti, místo aby se snažila podepřít je o morální teologii

³⁹¹ Srv. tamt., str. 288; čes. překl., str. 325 n. (Pozn. vyd.)

³⁹² E. Krag, cit. d., str. 289.

a teleologii. Něco jiného je *vlastní výklad* tohoto procesu samým spisovatelem. Sám se domnívá, že touto cestou překračuje racionalismus evropské filosofie a nachází cestu k prosté víře trpících pokorných lidí. Jeho cílem je tedy víra prostých, vyjádřena slovy: „Třeba je v nás hřích, nepravda a pokušení, přece žije kdesi na světě někdo svatý a vyšší, kdo má pravdu a zná pravdu. Pravda tedy na světě neumírá, přijde tedy jednou k nám a ujme se vlády na celém světě, jak je slíbeno.“³⁹³ (Pozoruhodné je v této formuli, že není onen smysl požadován na prvním místě pro sebe, nýbrž hlavní je, že jest, a tito ukřivdění, nešťastní a nemocní že se cítí jako ti, kvůli nimž „pravda“ jest, nýbrž jako ti, kdo jsou ochotni trpět, pokořit se, odstranit se kvůli ní, kvůli tomu, aby existovala někde na světě.)

Je však uvedená souvislost s Kantem skutečně prokázána? Naší oporou je při tom zatím pouze interpretace rozhovoru Ivana s Aljošou v páté knize *Bratřů Karamazových*. V ní o vlivu Kantově na myšlenku Dostojevského svědčí nepřímá citace – narážka na „budoucí harmonii“. Avšak je možno dovolat se pozoruhodné studie Golosovkerovy,³⁹⁴ která celou postavu Ivana Karamazova vykládá do všech důsledků jako ztělesnění antinomie čistého rozumu a přináší též jediný snad doklad z Dostojevského korespondence, kde je Kant přímo uveden. (Hned po propuštění z káznice v únoru 1854 žádá Fjodor Michajlovič bratra Michajla o zaslání řady knih, mimo jiné i o francouzský překlad *Kritiky čistého rozumu* a Hegelových *Dějin filosofie*, a dodává: „Má celá budoucnost na tom závisí.“) Golosovker ukazuje především, jak Dostojevskij interpretuje Kantovu antitetiku čistého rozumu: veskrze z hlediska „věčnosti“, tj. oněch postulátů *Kritiky praktického rozumu*, které tvoří jednotu: svobody, Boha, nesmrtelnosti. Vychází přitom z oddílu *Transcendentální dialektiky* o „Zájmech rozumu na tomto sporu rozumu se sebou samým“,³⁹⁵ kde Kant vyslovuje celou svou ideu filosofie. Spor mezi tezí a antitezí je nutný spor lidského, po nepodmíněném toužícího rozumu, který naráží na čtyři základní problémy tam, kde se

³⁹³ F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, cit. vyd., sv. I, str. 39. (Pozn. vyd.)

³⁹⁴ J. E. Golosovker, *Dostojevskij i Kant*, Moskva 1963.

³⁹⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 463/B 491 – A 476/B 504; česky: *Kritika čistého rozumu*, cit. vyd., str. 302–309. (Pozn. vyd.)

snají ve zkušenostních řadách vystoupit k posledním podmínkám, jež a priori omezují empirickou syntézu. Filosofie zde slibuje výsledky, „které by veškeré lidské vědy nechaly daleko za sebou, totiž základ našich největších očekávání a vyhlídek na poslední účely“.³⁹⁶ Úspěch v tomto bodě by daleko předčil velkolepost matematického rozvrhu přírodovědy. Antinomie káže však filosofickému rozumu skromnost: místo kladení brilantních tezí o tom, že svět má počátek v čase a prostoru, že existuje jednoduchá duchová substance, že je nutno klást svobodnou vůli a nutnou bytost jako pramen všech nahodilostí nebo jejich antitezí, přináší pouhou úvahu o tom, zda rozpor v rozumu není pouhé nedorozumění a zda tímto vyjasněním se sice nedospěje k splnění spekulativních nároků, zato však ke „klidné vládě rozumu nad rozvažováním i smysly“.³⁹⁷ Takový je tedy Kantův účel: najít zároveň půdu pro morální teologii, o níž soudí, že to je jediná odedávna vlivná základna smyslu života, a pro nerušený provoz přírodovědy, pro smír mezi nimi toho druhu, že mravní život nebude oslabován pohledem na hodnotyprostu nezměrnost přírody, a elán přírodovědy bude naopak chráněn před dogmatismem spekulativních teologů. Zárukou obojího je potom transcendentální idealismus, jenž rozlišuje pečlivě mezi idealitou zkušenosti a skutečností věcí o sobě: zkušenostní předmětnost je pouhá představa, ovšem zákonitá a založená na formálních principech a priori, které umožňují její myšlenkové, poznatkové zvládnutí do nekonečna; zkušenostní předmětnost se nedá myslet bez rozporu jako celek, svět je pouhá idea, idea úlohy pro náš rozum, jak rozvažováním myšlenkově zvládat smyslovou empirii do nekonečna.

Je tedy v empirické předmětnosti našeho každodenního světa obsaženo něco přízračného, co způsobuje, že ji považujeme za existující zcela nezávisle na nás, a co se ukazuje klamem, nikoli individuálním (blud) nebo partikulárním, který lze eliminovat širšími souvislostmi (smyslové klamy), nýbrž klamem samotného systematizujícího a ucelujícího rozumu.

Golosovker, rozumíme-li správně, soudí, že Dostojevskij chápe Kanta v tom smyslu, že je něco ďábelského v tomto klamu našeho ro-

³⁹⁶ Tamt., A 463/B 491. – Překlad citace J. P. – Srv. cit. čes. překl., str. 302. (Pozn. vyd.)

³⁹⁷ Tamt., A 465/B 493. – Překlad citace J. P. – Srv. cit. čes. překl., str. 303. (Pozn. vyd.)

zumu, jak se projevuje v antinomiích; vlastní ďábelství je peklo rozumu, který se nemůže odpoutat od protikladných tvrzení, týkajících se „věčnosti“; transcendentální idealismus jako řešení Dostojevskému na druhé straně připadá laciným a šosáckým, neboť chce zavést idylu (na jedné straně učenou pedanterii, která chce klid k své práci, na druhé straně poslušnost absolutní kázně v „jednání z povinnosti“) tam, kde ve skutečnosti je tragédie, znázorněná hlavně na dvou bratřích Karamazových: Dimitrijovi, který spojuje neuvědoměle dvě pravdy, pravdu teze a antiteze, ve svém vášnivém konání, a Ivanovi, který se jako filosof, oddaný vášni poznání, přímo násilně vrhá do náručí antiteze, ale nemůže se přitom prakticky vzdát teze. Oba bratři shoří v žáru antinomie; Smerďakov, který spoléhá na Ivana, aby mu pro jeho zločin zaručil dobré svědomí, hyne jako oběť prakticky pojaté antiteze: člověk spolehnuvší na to, že neexistuje nic než relativní smysl, nesnese probuzené svědomí, nesnese praktickou „pravdu“ a zničí se sám. A čert, který zastává antitezi, aby fenomenální svět nepřestal existovat, je izolovaná antiteze, jež přežívá, protože nemá a nemůže mít svědomí.

Ale není zde naším úkolem reprodukovat tak náročnou a rozsáhlou interpretaci, která v sobě obsahuje celou metafyziku Dostojevského. Důležité pro nás je, že vrcholné dílo velkého autora se ukázalo interpretu ve světle antinomií jako soubor Dostojevského s Kantem. Dostojevskij pojímá antinomií rozumu pokud možno ještě vážněji než Kant, neboť nevidí v ní boj iluzivního světa smyslového se světem pravé skutečnosti, nýbrž boj dvou skutečností, dvou světů. Vždyť svět smyslový, svět zjevu, je přece ten svět, v němž lidé trpí a radují se, svět, v němž se odehrávají jejich rozhodnutí a osudy, a tento svět má tedy svou vlastní konzistenci, své vlastní jsoučno, to, které právě v běžném životě, kde nemáme tušení o jeho zprostředkovanosti, za vlastní jsoučno považujeme. Dostojevskij přijímá problémy Kantovy antinomie jako problémy skutečnosti, které vyžadují řešení ne prostě z intelektuálních důvodů, nýbrž proto, že se za nimi skrývá smysl lidského života, bez něhož lidé nemohou existovat. Ale jak spojit to dvojí: vážnost antinomie, zoufalství z její neřešitelnosti, a odmítnutí Kantova řešení, že žijeme ve světě, který není nic než fenomén? Vážnost Kantovy morální teologie je celá vyjádřena v tezích antinomie, které mají morální a heuristický význam, ale nejsou žádnými poznatky. Nejsou-li však poznatky, jak je pojímat vážně a jak s nimi spojuvat celkový životní smysl?

Dostojevskij operuje proti Kantovu morálnímu výkladu postulátů a celé teze pojmem lásky. Tento pojem, o němž se domnívá, že může sloužit za oporu křesťanského řešení, jak je představuje Zosima a Alexej, je však opřen o zcela zvláštní fenomenologii životního smyslu, která, jak se domníváme, není ani kantovská, ani tradičně křesťanská. Je to fenomenologie, kterou jsme se pokusili rozebrat ve výkladu *Snu směšného člověka*. V ní se sice nepochybně jedná o získání smyslu života, o zmar trojího odcizení, a tím o sblížení a přimknutí k bližním i věcem světa, ale kde tradiční křesťanské pojmy transcendentního božství a nesmrtelnosti jsou spíše ideály na okraji než základem, na němž vše stojí: tím je klad, otevřenost, láska. Dostojevského řešení spočívalo by podle toho možná v nalezení smyslu, který se neváže na tradiční metafyziku ani v podobě obhajované Kantem, v podobě morální teologie. Rozhodující v tomto objevení smyslu by byl onen obrat, který označuje motto celého díla, vzaté z Janova evangelia: „Pšeničné zrno, padna v zemi, nezemře-li, ono samo zůstane; a pakliž umře, užitek mnohý přinese.“³⁹⁸ Nikoli v nadskutečnosti, k níž od zkušenosti nevede přímá cesta, nýbrž v neskutečnu, v rozlišení mezi jsoucnem světa a bytím, je zárodek a klíč všeho smyslu, jak jej prožívá Zosimův bratr Markel krátce před smrtí (když ze vzdoru a negace přejde náhle k něžnosti, vděčnosti, lásce a štěstí), potom Zosima sám v době před soubojem a podobně rovněž Aljoša, když překoná vzdor, který se ho zmocňuje z nechuti nad zázrakem, který se nedostavil.

„Nezemře-li...“ Víme, že konečnost, smrt není konec v objektivním smyslu, který nikdo nemůže prožít – smrt je ona krajní možnost, která může být pouze každým jednotlivcem samotným uchopena tak, že ze vzdálené a abstraktní vzrůstá v onu velkou přítomnost nadcházejícího, která oťrese vším dosud významným na straně věcí i vlastního já, každým přáním, žádáním i odmítajícím vzdorem. Smysl se ukáže v souvislosti s tím: ne jako dar seslaný člověku shůry, ne jako odměna za zásluhy, jako odplata a vyrovnání křivd. Smysl je to, zač sami se musíme zasadit a jemu se věnovat: jsme jeho přístřeší, jeho skutečnost, která může, a smí snad doufat, že v doprovodu oné otevřenosti pro jsoucno bližních i oněch věcí, k jejichž péči nás smysl posílá a jí pověřuje, vznikne nový život, ukáže se nová země a možná i něco božského.

³⁹⁸ *Evangelium sv. Jana*, 12, 24. (Pozn. vyd.)

Dostojevskij tak objevil novou pevninu dosud neznámého smyslu, ale domnívá se, že našel jen novou cestu na známý kontinent, kontinent tradiční teologie. Křesťanská teologie mluví o lásce a rovněž Dostojevského obrozený člověk mluví o lásce; ale je v obojím případě řeč o téže věci? Křesťanská láska je na prvním místě boží láska; ale my přece potřebujeme na prvním místě dát smysl slovu „boží“. Nikoli z Boha a jeho vztahu k nám, který nechápeme, pramení smysluplnost obratu, nýbrž nejvýše obráceně: z nového smyslu, který se nám ukazuje, můžeme vytušit něco jako božství na okraji světa nově objeveného, v němž nejsme odcizení bytí, věcem, bližním, sobě. A neodcizenost, blízkost, přimknutí je přece – štěstí.

Naproti tomu je vyznačen svět „neobrozeného“ člověka odcizeností, fantasmagoričností, zapomenutostí bytí – je to svět Kantovy zkušenosti, jeho empirie, jeho antiteze. Smerďakov a Rakitin, tito nenávistníci, kteří se mstí světu za své odcizené já, jsou v něm doma; a Ivan Karamazov sice tuší, že existuje východisko a povznášá se nad antitezi vznešeným počinem z úcty k vyššímu zákonu, ale nezná ještě skutečný obrat, jeho působnost, přimknutí, které z něj vyplývá.

*

Alternativa „vražda – sebevražda“ jako patologické dilema moderní společnosti, alternativa tkvící v mravním oslabení ztrátou náboženské víry, víry ve „věčnost“, byla koncem sedmdesátých let, tedy v době, kdy Dostojevského život a literární činnost zároveň vrcholí i končí, znovu objevena a samostatně zpracována. T. G. Masaryk, o němž G. Gibian³⁹⁹ tvrdí, že v době, kdy píše své první větší dílo *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, nezdá se ještě být seznámen s Dostojevským, podnikl v uvedeném spise pokus sociologické analýzy tohoto krizového zjevu. Dílo bylo prvně publikováno 1881, tedy v roce Dostojevského úmrtí, a je pravděpodobné, že ani seznámení s Dostojevským v poslední chvíli by nemohlo mít na koncepci ani vypracování podstatný vliv. Je nepochybné, že se Masaryk opřel o sociologické práce starší, hlavně německé, a že od nich úplně nebo

³⁹⁹ G. Gibian, *Introduction*, in: T. G. Masaryk, *The Spirit of Russia*, III. díl, cit. vyd., str. XIII.

aspoň zčásti přejal myšlenku, že ztráta víry je pro moderní sebevražednost podstatnou příčinou.⁴⁰⁰ Seznámení s Dostojevským, v jehož tvorbě vražda–sebevražda jako výsledek ztráty víry ve věčnost (i když jinak pojaté než u Kanta a Goetha) hraje důležitou úlohu, vedlo pak k onomu intenzivnímu studiu slovanských literatur a duchovních dějin, jehož výsledkem je Masarykův pokus o českou národní filosofii.⁴⁰¹ Na druhé straně ohrožení moderního člověka sebevražedností a násilnictvím stalo se pro Masaryka osou celoživotní filosoficko-sociologické meditace o subjektivismu, titanismu, pesimismu jako symptomech sociálně patologických a o eruptivních důsledcích tohoto patologického stavu.

Není pochyby, že Dostojevskij Masaryka hluboce zaujal a že mu byl problémem, který zároveň inspiroval i dráždil svou nepochopitelností. Mezi koncepcemi obou o vraždě a sebevraždě je vnějšíkově vzato analogie, ve skutečnosti hluboký rozdíl.

Dostojevského vrah-sebevrah je materialistický neznaboh. Uznává pouze empirický svět ve výkladu přírodovědy, „matematické zákony“. Proto k Dostojevskému vede přímá cesta od Kanta, jeho teorie o světě fenomenálním, jeho kritiky ontotheologie, od jeho morální theologie a nauky o účelu stvoření.

Masaryk, poučen sociologií, že poměrně vzácné jsou případy sebevraždy následující po vraždě, koncipuje myšlenku opačnou: sebevražda vyplývá z moderního subjektivismu. „[...] moderní člověk je prazvláštním způsobem subjektivní. Lze říci, že na sebe bere všecku vinu života, že tresce sám sebe; ale lze také říci, že vlastní smrt je jakoby deliriem subjektivnosti, zničením osobnosti, jakmile ztratila objekt, jehož by se držela.“⁴⁰²

⁴⁰⁰ T. G. Masaryk, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, Praha 1926, str. 93 [*Spisy TGM*, sv. 1, Praha 2002², str. 78].

⁴⁰¹ T. G. Masaryk, *Studie o F. M. Dostojevském (s rukopisnými poznámkami)*, vyd. J. Horák, Praha 1932 (Prameny k dějinám vzájemných styků slovanů, sv. I). (Pozn. vyd.)

⁴⁰² T. G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, Praha 1934, str. 48 [*Spisy TGM*, sv. 8, Praha 2000², str. 31].

Tato analýza je velmi temná. Co je míněno slovem „objekt“? Praktické objektivitě se člověk zbavit nemůže, nemůže objekt, přírodu, svět zničit, nic ho o fenomén objektivitě nemůže připravit. Předmětnost ovšem pro něho může ztratit význam. Tento fenomén ztráty významu je tím, co by bylo třeba blíže rozebrat při úvaze o „ztrátě objektu“. Dostojevskij zde byl dále – svým vylíčením „podzemí“ a oné hluboké nudy, která vede k nehybnosti a nečinnosti, odhaluje lhostejnost všeho a mění se v strnulou úzkost, přítomnost „nicoty“.

Je dále též tím, že se mu ukazuje, jak tato bezvýznamnost není absolutní ztráta všeho smyslu, nýbrž takovou se jeví pouze tomu, kdo ulpěl naprosto na životě zvěčnělém a „objektivizovaném“. Otřesení významnosti se týká odcizeného života, který potom, jelikož nic jiného proň neexistuje než skutečnosti, věci a bytosti, nevidí jiného východiska než ukrátit onu mučivou bezvýznamnost. Mučivost bezvýznamnosti je však v tom, že člověk beze „smyslu“, tj. bez „kvůli“ svých činností, nemůže žít; žádný relativní smysl že neuspokojuje, než tenkrát, když je vztažen k nějakému celkovému a nerelativnímu, ať již je znám či neodhalen.

Mohlo by se tedy spíše říci, že moderní sebevražednost je důsledkem toho, že nám nepostačí ony „objektivní“ opory, kterých se tradiční člověk držel, buď si to „věčnost“ v náboženském smyslu, buď si to ona honba za sebeodcizením v požitku, stále se měnících a množících nabídkách konzumu, ve „vyzkoušení“ vůle, byť vůle k seberiskantnějšímu a dokonce patologickému, ba v krajní mezi i k sebezničení.

Subjektivismus, subjektivita nebyla by tu vlastní příčinou, nýbrž odhalovacím momentem, tím, co dopomáhá, přispívá k otřesení falešných, odcizujících opor „objektivních“, opor v „pragmatickém“ i „výskytové“ okolí, ve vnějšku.

Toto otřesení samo sebou neznamená rovněž nic nezbytně negativního (zejména nemusí vést samo sebou k sebevražednosti), jestliže otázka smyslu není vyčerpána alternativou subjekt–objekt, není-li smysl pojat zúženě jako účel, není-li lidská potřeba absolutního smyslu pojata jako v tradici Platón – Kant jako potřeba mít absolutní hodnotu v podobě trestů a odplaty, nebo jako u F. Nietzscheho jako uspokojení vůle k moci v myšlence věčného návratu téhož.

Je proto situace málo analyzována, jestliže ji Masaryk převádí na alternativu objekt–subjekt a dovozuje pak: „Moderní člověk, chce-li překonat sebevražednost, musí se stát objektivním, objektivnějším.“

Otázka otázek pro moderního člověka myslícího: který názor na svět udrží a učiní mne objektivním, udrží rovnováhu mezi mnou, subjektem, a osudem, objektem?⁴⁰³

Moderní subjektivismus by měl proti objektivismu nevýhodu jen pak, kdyby byl subjektivním idealismem; ale kritický nebo absolutní idealismus zná přece stejnou objektivitu Boha a přírody přinejmenším jako realismus. Masaryk je však, jak ještě ukážeme, proti Kantovi a pokantovskému idealismu zaujat Brentanem.

Masaryk byl značně samostatný žák Brentanův. Zdá se oprávněnou hypotéza, že od Brentana 70. let⁴⁰⁴ dostal podněty k samostatnému studiu A. Comta, takže jsou u něho nesmazatelné stopy pozitivismu s Millovými korekturami.⁴⁰⁵ Od⁴⁰⁶ Comta pocházejí hlavní koncepce jeho filosofie dějin. Od Brentana podržel odpor k německé filosofii, hlavně ke Kantovi a pokantovskému idealismu, Kant pro něho je racionalistický subjektivist, následkem toho nepřekonal Humovu skepsi, proti níž se (podle Brentana) možno prý ubránit počtem pravděpodobnosti. Má rovněž motivy předkritického racionalismu jako Brentano (duševní substance, boží existence jako předmět vědění).

⁴⁰³ Tamt., str. 49 [též in: *Spisy TGM*, sv. 8, str. 31].

⁴⁰⁴ V německém textu je k tomuto místu zařazena poznámka pod čarou:

»Brentano se v této době pokoušel s pomocí Comtova myšlenky etapovitěho pokroku ve zvědečtování a etablování vědecké psychologie („z empirického stanoviska“), která je právě na řadě, dokázat vědecký charakter filosofie. Sem patří jeho spisy jako *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet* [Wien 1874] a *Die vier Phasen der Philosophie* [Stuttgart 1895]. Viz též R. Ingarden.« (Pozn. vyd.)

⁴⁰⁵ Ty jsou zvláště zjevné v *Konkrétní logice*.

⁴⁰⁶ Obsah zbytku odstavce je v německém textu formulován takto:

»Podrzuje si však zároveň od Brentana získanou racionalistickou víru v možnost vědecky tvrdit jednoduchou (a tudíž nesmrtelnou) duševní substanci. Od Brentana měl také zásadně odmítavý postoj ke Kantovi a německému idealismu, propojený se sympatií pro empirismus (od Locka po Milla).

Comte vzbudil Masarykův zájem o problém filosofie dějin. (Inspirován Comtem – a z části víc než jen inspirován – je Masarykův systém věd nazvaný *Versuch einer konkreten Logik*, [německy 1887, čes. překl. 2001]; kritické korektury se podstatně přidružují Milla.) Předkritická brentanovská víra v možnost racionální metafyziky nedovolila ovšem bezpodmínečně přijetí Comtova schématu dějin jakožto sukcese etap: theologie – metafyzika – pozitivní věda. Pře-

Comtovu filosofii tří etap zaměnil myšlenkou dvou etap: nekriticky-autoritářské, mytické (v různých formách a na různých polích života a ducha), a kriticky-empirické, vědecké. Theologie je mu „orgánem“ mýtu, filosofie orgánem vědy. Základní protiklad dějin je tak dán: theokracie (autorita, mýtus, metafyzická filosofie) versus demokracie (vědecká metoda, protestantismus, empirismus).

Na počátku své dráhy myslitele zkoumal Masaryk sebevražednost jako symptom krize moderní společnosti a její civilizace. Není naším tématem zde podávat sociologickou kritiku díla; lze proti němu vznést mnohé námitky, které byly vysloveny proti Durkheimově tezi o sebevraždě, která má zčásti též comtovský původ.⁴⁰⁷ Důležité je, že analýzy jsou jen zdánlivě založeny na sociologické empirii, na statistickém řešení, že jsou většinou dílem filosofické spekulace. – Tak je tomu však rovněž u druhého pólu: ke konci své myslitelské dráhy se Masaryk vrátil k protikladu sebevražda – vražda a pokusil se ve své koncepci světové války ukázat, že světová válka 1914–1918 nebyla válkou jako jiné, nýbrž světovou krizí a revolucí, v níž se protiklad sebevražda – vražda rozrostl „násilnou objektivací“ ve vražednost planetárního rozměru: hluboká příčina zůstává táž jako u sebevražednosti, totiž mravní oslabení ztrátou víry, moderním subjektivismem, titanismem, pesimismem.

Masaryk tak filosofii smyslu života, vybudovanou kolem myšlenky mravního dilematu víra – nevíra, naprosto zesociologizoval. Je proto podle našeho názoru nesprávné považovat jej za myslitele existenciálního nebo za předchůdce tohoto způsobu myšlení.⁴⁰⁸ Masaryk náleží

vzal však Comtovu myšlenku střídání organických a kritických etap ve vývoji lidstva a spolu s další Comtovou myšlenkou, že překonání krize se vyznačuje harmonickým stavem všech lidských sil, si obě přizpůsobil pro své účely. U Masaryka se tedy nestřídá fiktivní imaginace a abstraktní myšlení s pozitivním, na konstatovaných faktech spočívajícím věděním, nýbrž základní dějinný protiklad tvoří nekriticky-autoritativní myšlení oproti myšlení kriticky-empirickému, a to ve všech oblastech, theologickou nevyjímaje: tedy (nakonec) theokracie (autorita a mýtus) oproti demokracii (filosofie a věda).« (Pozn. vyd.)

⁴⁰⁷ R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967, str. 344: nespolehlivost dat a nedostatečnost statistické analýzy; nedostatečná průkaznost příčinných korelací atd.

⁴⁰⁸ M. Machovec, *Tomáš G. Masaryk*, Praha 1968.

spíše jako předchůdce k těm sociologizujícím filosofům, kteří se pokoušejí soudobý stav lidské společnosti (zejména totalitarismus a jiné zjevy masové civilizace) vyjasnit posléze na základě „nihilismu“ a s ním spřízněných fenoménů (jako např. H. Arendtová).

Opíráme svou skepsi k tezí Machovcovým zvláště též o nabízející se srovnání s Dostojevským. Dostojevskij sice rovněž není *filosof existence*, nepodává pojmové úvahy ani takového druhu jako Pascal nebo Kierkegaard, jeho pojetí člověka je však toho druhu, že postavy, chování a děje, které líčí a předvádí, nejen dovolují, nýbrž přímo vybízejí k existenciálnímu pojetí, jak jsme se v předchozím o ně pokusili. Nic ani zdálky analogického nenajdeme u Masaryka, jeho filosofování se pohybuje ve sféře objektivit. Z toho vyplývá zároveň, že Masaryk může pojmout sice obdiv k Dostojevského uměleckému výkonu a jeho mravní opravdovosti, ale žádné skutečné porozumění. Proto je Masarykova interpretace Dostojevského z velké části rozpačitá. Tato rozpačitost je dalším průkazem toho, že Masarykovi chybí bytostně přístup k existenciální oblasti. Jak jinak vysvětlit, že nevidí smysl „nečinnosti“ Dostojevského hrdinů? Že mu uniká zvláštnost Dostojevského pojmu lásky a že v Zosimově náboženské nauce vidí pouze mystiku plátónského, resp. novoplátónského ražení? – Originalitu a hloubku mají hlavně Masarykovy poznámky k sociologii náboženských konfesí, zejména kritika pravosláví, které Dostojevskij nesporně idealizuje a nekriticky své konstrukci podléhá.

Vzhledem k tomu, že Masaryk objevil téma sebevraždy (a rovněž protiklad sebevražda – vražda) samostatně, bez Dostojevského, a vzhledem k tomu, že myšlenka oslabení životně-mravní energie ztrátou „věčnosti“ se vyskytuje shodně u Dostojevského, Masaryka i Nietzscheho, u těchto myslitelů krize, skepse, nihilismu, klade se ovšem otázka geneze Masarykových motivů. Slyšíme z jeho vlastních úst, že usiloval o filosofii vědeckou, že filosofie mu byla povýtce etikou, sociologií a politikou, metafyzika, „toto pokračování středověké scholastiky“, že jej odpuzovala.⁴⁰⁹ Vzhledem⁴¹⁰ k tomu, že Masaryk nikdy nikde necituje *Kritiku soudnosti*, zdá se nám nepravděpodobné, že

⁴⁰⁹ T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, cit. vyd., str. 391 [*Spisy TGM*, sv. 15, str. 267].

⁴¹⁰ Zbytek odstavce a následující odstavec až po citát ze spisu *V boji o náboženství* je v německém textu (s. 291 n.) formulován takto:

by myšlenky výše uvedené byly vyrostly z přímé meditace Kantových motivů (u Dostojevského k tomu mohlo spíše dojít buď přímo nebo nějakým prostřednictvím, například Schillerovým). Na druhé straně slovo „svou metafyziku jsem prožíval v umění, hlavně v poesii“⁴¹¹ a poukaz na Goethova *Fausta* jako na velké literární měřítko, které mu zůstává navždy (*Faustu se naučil nazpaměť*),⁴¹² by mohly svědčit o tom, že základem jeho úvah bylo Goethovo dílo. Faust – sebevrah ze skepse a vrah z nebrzděného egoismu, Faust despota, „vladař podle starého režimu aristokratického“, nadčlověk, „panská povaha“, rozpolcený diletant, který spěchá „ze zoufalství“ „od činnosti k činnosti“⁴¹³ je Masarykovi vzorem moderního člověka, jeho rozlomenosti a krize, jeho nepřekonané skepse.

Nejsou-li výše uvedené náznaky o významu dialektiky praktického rozumu a zejména o dramatickém napětí, kterým je nabitá morální theologie *Kritiky soudnosti*, nesprávné, je-li mravní zápas člověka, skepsí oslabeného ve svém úsilí o nejvyšší dobro a omezujícího se na pouhou přírodu, pro Goetha jako tvůrce *Fausta* jedním z hlavních motivů, pak by bylo snad možno tvrdit: *nepřímě* čerpá Masaryk své myšlenky o důvodu a obsahu moderní krize z Kantovy *Kritiky soudnosti*, z jejích úvah o posledním účelu stvoření a jeho významu pro mravně jednatelství člověka. Kantovsky zní potom Masarykovo vyjádření ve spisku *V boji o náboženství*: „Co do obsahu je náboženství řešením problému věčnosti; nikoli jen řešením teoretické, nýbrž zároveň praktické, neboť problém věčnosti musí člověkem být žit.“⁴¹⁴ (To asi neznamená: prostě

»Domníváme se, že je vyloučeno, že by u něho vyrostly, tak jako u Dostojevského, z přímého vyrovnání se s Kantovou tezí (která ovšem byla u Dostojevského asimilována v literární formě – Schiller byl přece od mládí jeho oblíbeným autorem a také Goethe ho silně ovlivnil). Při jeho odporu ke Kantovi a vzhledem k tomu, že nikdy necituje *Kritiku soudnosti*, zdá se nám to nepravděpodobným. Je však myslitelné, že k nim došel podobným způsobem jako Dostojevskij.« (Pozn. vyd.)

⁴¹¹ Tamt.

⁴¹² Tamt., str. 416 [*Spisy TGM*, sv. 15, str. 283]. – Tak tomu tehdy bývalo na rakouských gymnáziích obecně.

⁴¹³ T. G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, cit. vyd., str. 342 [*Spisy TGM*, sv. 8., Praha 2000², str. 160].

⁴¹⁴ T. G. Masaryk, *V boji o náboženství*, Praha 1904, str. 22.

prožíván, nýbrž asi tak, jak Kant soudí v úvahách o posledním účelu stvoření: jenom mravnímu, pod mravním zákonem jednajícimu člověku se ukazuje, jaké jsou podmínky a fenomény mravního života, jaké postuláty rozumové a jaké city ona „věčnost“ s sebou nese.) „Náboženství je životem sub specie aeternitatis – je uvědoměním našeho poměru k světu, je uvědoměním smyslu života, je opravdovostí...“⁴¹⁵

Je za těchto okolností příliš odvážné tvrdit, že Masaryk parafrázuje určité kantovské myšlenky, aniž je si jejich původu jasně vědom? Ať máme metafyziku rádi nebo ne, ať ji čerpáme z abstraktních myslitelů nebo z básnických děl, hlavní je, že bez ní se neobejdeme, že na její půdu vstupujeme, kdykoli běží o to probírat problémy theologie, člověka a světa, konečnosti a věčnosti.⁴¹⁶ Tomuto osudu neušel Masaryk,

⁴¹⁵ Tamt.

⁴¹⁶ Dále je v německém textu (s. 292–294) kritika Masaryka formulována jinými slovy a text zůstává nedokončen:

»Přesto je třeba říci, že čerpat metafyziku z metafyziků má určité přednosti, když se právě nejedná o to, pojmově uchopit něco básnický intuitivně nazřeného, co ještě nebylo filosoficky erováno. O tom se můžeme ujistit právě na vztahu Masaryka ke Kantovi a Goethovi. Po přečtení kapitoly o Kantovi z knihy *Moderní člověk a náboženství* (série článků v časopise *Naše doba*, 1896; knižní vydání T. G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, cit. vyd., str. 82–113 [in: *Spisy TGM*, sv. 8, str. 47–60].) lze sice poukázat na to, že Masaryk na mnoha místech vykazuje zásadní neporozumění nauce královeckého myslitele, ale to zde není podstatné. Důležitá je okolnost, že nebere na vědomí *Kritiku soudnosti*. Tím lze také vysvětlit, že on, který byl jinak dosti hlubokým vykladačem literárních děl, sice viděl, že faustovská problematika se vztahuje ke Kantovi, ale viděl tento vztah převráceným způsobem a nepochopil jeho kantovský smysl. Tak lze také vysvětlit, že mu unikl pravý smysl faustovského titanismu. Masaryk téměř identifikuje titanismus se subjektivismem, považuje Kanta za subjektivistu, a subjektivismus je mu titanismem, poněvadž v něm je člověk údajně všeho. Že titanismus dogmatického nihilisty spočívá v překračování hranic kriticky prozkoumaného rozumu, že právě Faustovo zoufalství je titánské, že je vzpourou, a to právě takovou, za jakou Aljoša Karamazov označuje postoj Ivanův, který chce „vrátit vstupenku“, že tedy tato vzpoura nemá se subjektivismem nic společného, nýbrž je právě metafyzicko-objektivistickým nedovoleným krokem – o tom, zdá se, nemá Masaryk jasnou představu. Proto musí protiklad vražda – sebevražda vyložit po svém: subjektivistu se násilně objektivuje, násilně se prosazuje; anebo naopak není schopen unést bytí, které se mu vzpírá, a sám sebe ničí. Nikoli bezúčelnost, postrádání smyslu, zoufání nad marností mravního usilo-

a to v oné výše naznačené formě. Masaryk se pokusil v člancích o filosofii náboženství⁴¹⁷ podat kritiku Kanta; vychází přitom z Huma, empirismu, vyjadřuje v duchu svého „demokratismu“ odpor proti apriorismu; ale vcelku je tato „kritika“ tak hluboko pod úrovní svého námětu, že dnes pouhá reprodukce již odhaluje její neudržitelnost. V stručnosti řečeno: právě expozé historie pojmu a priori, jež se snaží podat, ukazuje, že jeho redukce tohoto pojmu na Platónův „mýtus“ se mýjí nejelementárnějšími fenomény, o něž se pojem opírá. Vztah mezi smysly a rozvažováním vidí jako pouhou opozicí, jako „přikrý dualismus“, – již v tom je nedostatečnost.⁴¹⁸ Že opozice tak příkrá není, je suché, ni-

vání, nýbrž tento vulgární hněv a vzdor by pak byly psychologickou pákou zjevu modení krize. Vždy k tomu ovšem ještě přistupuje jako motiv v pozadí ztráta víry; ale tato souvislost je zde volnější a neskýtá, na rozdíl od situace u Dostojevského, žádná nová zjištění o podstatě člověka, Masaryk nebuduje, tak jak to činí ruský nihilista, s Kantem na jeho vlastní půdě.

Kromě toho nabízí i jiná slabá místa, na která je možno zaměřit kritiku. K čemu má vlastně sloužit empirické potvrzení Kantova spekulativně získaného závěru, že energický mravní život předpokládá víru ve věčnost? Mělo by snad, jakožto získané vědecky, v době, která za věrohodné považuje výhradně vědecké metody, podírat náboženské přesvědčení? Zdá se, že tomu tak u Masaryka je. „U těch národů, kteří jsou beznábožní, je počet sebevražd velmi značný, u národů nábožných není sebevraždnosti, nebo aspoň v míře mnohem nepatrnější [...] Tato dokonalá shoda [...] vysvětluje se významem náboženství (a církve) pro celkový život národů.“ (*Selbstmord*, str. 241 [*Spisy TGM*, sv. 1, str. 175].) „Podrobnou analýzou příčin a motivů jednotlivých sebevražd byl jsem doveden k poznání, že hlavní disponující a často rozhodující příčinou sebevraždy je zeslabení charakteru ztrátou náboženství.“ (*Světová revoluce*, str. 420. [*Spisy TGM*, sv. 15, str. 285 n.]) V knize o sebevraždě vyzovuje Masaryk ze svých pozorování potřebnost náboženství; v budoucnu vznikne na křesťanském podkladě nové, nikoli zjevené náboženství, a to buď vícenásobným střídáním „katolických“ a „protestantských“ fází, anebo vůbec na nějaké nenáboženské půdě. Tato potřeba náboženství je založena na citu a instinktu, které jakožto fakta nemožou být tak snadno napadena skepsí jako mínění (srv. *Selbstmord*, str. 252 [*Spisy TGM*, sv. 1, str. 181 n.]).« (Pozn. vyd.)

⁴¹⁷ T. G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, in: *Naše doba IV*, V (1896–1898). [Knižně: *Moderní člověk a náboženství*, Praha 1934; též in: *Spisy TGM*, sv. 8, Praha 2000.]

⁴¹⁸ T. G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, cit. vyd., str. 91–96. [*Spisy TGM*, sv. 8, Praha 2000, str. 51–53.]

čím nepodložené tvrzení.⁴¹⁹ A ovšem pak už je přímo školní chybou nerozlišovat mezi poznáním a myšlením; nemohu-li *poznávat* věci o sobě, neznamená to ještě nemožnost je *myslit*. A že vědomí, zachycované reflexí, je jev (a nikoli věc sama o sobě, substance duchovní à la Descartes, inteligibilní substrát našeho života, „nesmrtelná duše“ mimo nazírací formu času), není projevem žádné skepse vůči naší subjektivní introspektivní zkušenosti. Pouze dogmatikové, kteří nepochopili dosud základní principy kritické filosofie, mohou se domnívat, že analýzou vnitřní danosti dospějí k substanciální základně duše – tak tomu bylo u Brentana.

Jsou však v Masarykově interpretaci Kanta závažné nedůslednosti, které ukazují, že Kantovu náboženskou filosofii dost nepromyslel, zatímco motivy nevědomky od Kanta převzaté trvale ovlivňují Masaryka myslitele. Masaryk chválí, že Kant položil důraz na aktivitu ducha a zejména na syntetickou činnost, na syntézu vůbec. Přitom však za hlavní a základní „omyl“ Kantovy filosofie považuje „naprostou protivu mezi smysly a rozumem“.⁴²⁰ Co však má za úkol ona syntéza, nemá-li jí být prováděno právě spojení smyslově daného a v souzení myšleného, které Kant teprve nazývá poznáním, a jak jinak má být rozebrána syntetizující činnost než tak, že se dospěje k „čistým“ komponentám, z nichž žádná neobsahuje v sobě nic z druhé? Masaryk však mluví o jistých poznacích, které dávají smysly, a jiných, které dává rozum (vlastně rozvažování)⁴²¹ – jenže v tom je právě Kantova původnost, bez níž jej nelze ani v elementární formě pochopit, že poznatek nemůže být nikdy ani ze smyslů, ani z rozumu, jsou-li uvažovány čistě a pro sebe. Masaryk pak sice říká, že „syntezí vzniká pojem dané věci, např. tohoto tělesa, v němž jsou sloučeny smyslové prvky [...], apriorní nazírací forma [...], apriorní kategorie substance a třeba ještě jiné kategorie“⁴²² – ale *jak* jsou sloučeny, co umožňuje tento sklad empirického a racionálního tak, že tím nevzniká směsice, nýbrž *předmět*, o němž jsou možné empirické i jiné poznatky – to musí být každému, kdo se pře-

⁴¹⁹ Tamt., str. 96 [Spisy TGM, tamt., str. 53].

⁴²⁰ Srv. tamt., str. 85 [Spisy TGM, tamt., str. 48].

⁴²¹ Patočka rozlišuje Kantovy termíny takto: Vernunft = rozum; Verstand = rozvažování. (Pozn. vyd.)

⁴²² Tamt., str. 87; též in: Spisy TGM, tamt., str. 49. (Pozn. vyd.)

dem nedoví, že Kantovi je myšlení nutně vztaženo k danosti, posléze k empirickým datům smyslů, záhadou, a ten zároveň nemůže pochopit, že tato nutná vztaženost je vlastním důvodem *Kritiky*, která vylučuje, aby skutečnost byla konstruována myšlením – abychom v jakémkoli stupni a způsobu mohli skutečnost „vymyslet“.

Když Masaryk vylíčil stručně povahu apriorismu od Platóna k Descartovi a Leibnizovi, dodává: „Vidíme tedy, odkud Kant má svůj přímý dualismus noetický“.⁴²³ Ale to právě *nebylo* ukázáno, neboť celá tato tradice zná právě opozici poznatků z rozumu a poznatků ze smyslů, kdežto Kant zná pouze poznatky ze syntézy. Masarykovo vylíčení tedy zavádí. Tím méně je čtenáři pochopitelné, co vlastně znamená rozum a jeho ideje a kolem čeho se točí *Kritika*, že to je právě kritika racionální theologie, ontotheologie, a to že činí pak teprve možnou a nutnou teologii morální, onu teologii, na které pak spočívá posléze rovněž Masarykovo filosofování o nezbytnosti ideje věčnosti, mravně „prožité“, pro energický mravní život, který dokáže najít cestu mezi úskalími, jako je sebevražednost a vražednost: úskalími, na nichž tak často ztroskotává moderní člověk a jež působí ve společnosti dlouhotrvající krizový stav.

Že pak Masarykova myšlenka, že Kant je svého druhu Faust, pramení z nesprávného pochopení Kanta, je nyní zřejmé: Kant by musil označit právě Faustovo zoufalství, jeho nihilistickou skepsi, za překročení hranic lidskosti, lidského rozumu, který nemůže ani popírat existenci „věčnosti“, ani ze skepse odvozovat legitimnost popření svobody a mravního zákona. Tento transcendentální negativismus, tuto zápornou metafyziku by Kant označil jako titanismus, vzpouru, překročení svých práv a mezí. Masaryk však, protože pravý vztah mezi Kantovou filosofí a Faustem nevidí jasně, vymýšlí *svou* koncepci titanismu jako subjektivismu, jako stvořitelství světa, který pak ovšem nemůže být ničím jiným než fiktivním výtvozem, v němž člověk marně hledá životní oporu, takže se v životním boji snadno vzdává. Pod tuto svou koncepci pak subsumuje Kanta-filosofa i Fausta-skeptika: musí se přitom dopustit násilí jak na pojetí Kanta – Kant není ani zdálky skeptik, nikdy mu nenapadlo pochybovat o existenci „věcí o sobě“ a o tom, že jsou to právě ty, které na druhé straně se nám ukazují ve zjevu.⁴²⁴ Není také

⁴²³ Tamt., str. 96 [Spisy TGM, tamt., str. 53].

⁴²⁴ H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience I*, London–New York 1970, str. 70.

idealista v tom smyslu, že by se domníval, že svět je subjektivní výtvar myslí v jejich vzájemném vztahu.⁴²⁵ Jeho nauka je, že poznání světa je zprostředkovanější, než soudí běžná doktrína přírodovědecká, ale též filosofie racionalistická⁴²⁶ i empiristická: ale právě vyjasnění této zprostředkovanosti řeší rozpory starší přírodní vědy i filosofie.

Ale jako se Masaryk dopouští násilí ke Kantovi, aby jej subsumoval pod svůj typ titána-subjektivisty a skeptika, tak musí provádět rovněž násilí na Faustovi a na Goethovi (neboť Fausta považuje za Goethova mluvčího). Vzniká tu jakýsi obraz Goetha rozpolceného, „obra diletantismu“, tj. v podstatě eklektismu, který „skepsi nepřekonal“, tj. zůstal skeptikem. Ale rovněž Goethe subjektivistou a skeptikem není, vždyť příroda je mu objektivní skutečností, dokonce živou, barvitou, přístupnou v originále, odlišnou od obrazu matematické přírodovědy.

Spekulace, že moderní subjektivismus je v podstatě vinen onou skeptickou krizí, která evropskou společnost připravila o víru ve věčnost, je sama na nejvyšší míru pochybná. Nejen že je obtížné představit si, že by z abstraktních idealistických nauk (zaměřených ostatně často proti materialismu, který jsoucnu bere všecku hodnotu, jelikož smysl) mohl být čerpán konkrétní motiv sebevraždy nebo vraždy. Masaryk se též konstrukcí konkrétního modelu sebevraždy či vraždy na podkladě subjektivním nezabývá. Kritizuje pouze Dostojevského za to, že jeho příběhy, kde se vyskytuje sebevraždy, neukazují totéž, co jeho abstraktní teze: že sebevraždy plyne z nevíry.⁴²⁷

Masaryk staví Dostojevského obrazy sebevraždy proti jeho „logické“ teorii sebevraždy. „Logicky“ má sebevraždy vyplývat z materialistického ateismu. Ale co rozumí Dostojevskij protikladem ateismu? Nikoli pouhé „považování za pravdu“, pouhý konvenční souhlas s „vyznáním víry“; rovněž ne racionalistickou teologii, ať metafyzickou či morální; za víru v Boha ve vlastním smyslu považuje onen existenciální obrat, kterým Bytí k nám obrací svou zář, dovoluje nám obrátit se s láskou k věcem a nechat je rozvíjet se v jeho světle. Jedině zde máme před sebou překonání izolace, odcizenosti Bytí, oddělení od druhých, věcí i sebe. Kde vládne neotřesená tradice a cit, může udržet jednotlivce v mravní i životní pevnosti. Kde je však pánem rozdělení a analytický rozum, tam je marné pokoušet se o dodatečnou syntézu, která pak nikdy nedosáhne skutečného celku; a tam nastupuje potom z rozdělení a odcizení vyplývající konkurence, podzemí, nivelizace a jejich korelát – pýcha, nadřazenost, nad-člověctví, a zde potom, v oblasti podzemí, hluboké nudy a počínající úzkosti, nastupuje naprosté neštěstí svou vládou: alternativa vraždy – sebevraždy se zde pak dostává v plné síle. Argumentace sebevraha a plány na druhotné sjednocení a oblažení všech jednou již odcizených patří u Dostojevského bytostně k sobě: jsou to tytéž zoufalé pokusy člověka dosadit sebe sama na ono místo, které náleží jenom tomu Bytí, bez něhož ničím nejsme, jímž jediné ožíváme. Racionalismus teoretický nemůže dospět k celistvosti – a to je naše věda; nic proti ní, kde se nedomnívá, že je plným věděním; racionalismus v praxi však dospívá nezbytně k desorganizaci a chaosu. Proto Dostojevskij soudí, že bez „lásky“ se společnost nemůže stát skutečně lidskou. A proto posléze argumentuje Ivan Karamazov i proti morální teologii. Dostojevského pojetí sebevraždy nezdá se nám tak nedůsledné, jak se o něm zdá domnívat Masaryk; je však složitější, je při něm třeba mít na mysli větší okřesek fenoménů; vraždy – sebevraždy patří do okruhu celého života odcizeného a upadlého, není to jediná z možností odštěpeného člověka.

*

Masaryk je ve své filosofii sebevražednosti blízky Kantově myšlence, že bez „věčnosti“, bez úzce souvisících myšlenek nesmrtelné duše a prozřetelného Boha, je člověk nemocen, oslaben mravně – a Masaryk doplňuje: to se společensky projevuje jako krize, jako patologie společnosti, a ta se dá objektivně prokázat ve zjevech sebevražednosti a válečné psychózy, jaká se provalila ve světovém konfliktu. – Úmyslem tohoto objektivního, sociologického průkazu je u Masaryka nepochybně i přispět k překonání krize tím, že se ukáže nezbytnost „věčnosti“ pro mravní ozdravení – což do sebe pojímá ovšem i neporušenou vůli k životu.

⁴²⁵ Tamt., str. 69 n.

⁴²⁶ Od tohoto místa až do konce textu je zachován rukopis, který je v soukromém vlastnictví. V Archivu Jana Patočky v Praze je uložena jeho kopie. (Pozn. vyd.)

⁴²⁷ T. G. Masaryk, *The Spirit of Russia*, III. díl, cit. vyd., str. 35–40. [Česky: *Rusko a Evropa III*, cit. vyd., str. 28–31.]

Masarykovi zde tane na mysli křesťanství, které velebí v *Sebevraždě* jako velké náboženství morálního i společenského ozdravení, které provedlo v úpadkovém světě císařského Říma. Přitom je zvláštní, že mu ušel fakt, že původní křesťanství nezná nesmrtelnost ve smyslu individuální nehynoucí duše, nýbrž pouze pojmově od ní hluboce odlišné zmrtvýchvstání, *dar* života. – K tomuto tématu, nicméně z hlediska morální teologie základnímu, se Masaryk nikde nevyjadřuje. – Ale to je jen jedna z námitek, které lze vznést proti účelu, který sleduje práce o sebevraždě. Důležitější ještě je to, co vyvodil F. Nietzsche z úvah o významu křesťanství pro život. Tyto úvahy najdeme na počátku plánovaného „hlavního díla“.⁴²⁸ Víra v poslední, „pravdivé“, věčné jsoucno, trvajíc o sobě, v božství, má v křesťanství tuto podobu: dává smysl světu, osmysluje i zlo, dává nezbytné vědění o hodnotách, člověku poskytuje sebeúctu, a stupňuje tím lásku k životu i důvěru v poznání – znemožňuje skepsi. Krátce, je to prostředek sebeudržení naživu. – Skoro jako bychom slyšeli Masarykova slova: „U těch národů, kteří jsou beznábožní, je počet sebevražd velmi značný, u národů nábožných není sebevraždění, nebo aspoň v míře mnohem nepatrnější. [...] Všude tam, kde sebevraždění je nepatrné, musí působit jedna a táž příčina, která brání vzniku a rozvoji chorobné životní nálady. A příčinou tou je nábožnost.“⁴²⁹ Ale Nietzsche právě odtud, že křesťanství (naše moderní forma náboženství) je prostředkem stupňování vůle k životu, vyvozuje skepsi proti němu: je prostředkem *vůle*, ale vůle není argument, je projev subjektu a jeho zájmů. Sama tato úvaha, vycházející z *podezření*, ukazuje vnitřní rozpor křesťanství, vyjádřený tímto aforismem: „Zánik křesťanství má svou morálku (od něho neodlučnou), jež se obrací proti křesťanskému Bohu (smysl pro pravdivost, který křesťanství vypěstovalo k vysoké výši), *hnusí si faleš* a prohanost všeho křesťanského výkladu světa a dějin. ‘Bůh je pravda’ se zvrací ve fanatickou víru ‘všechno je lež’. Buddhismus činu.“⁴³⁰ Křesťanství podle Nietzscheho tak samo v sobě obsahuje jádro nihilismu, skepsi, zápor vší smysluplnosti a života.

⁴²⁸ Srv. F. Nietzsche, *Werke*, sv. XV, str. 141 [KSA, sv. 12, str. 125].

⁴²⁹ T. G. Masaryk, *Sebevražda...*, cit. vyd., str. 241 [Spisy TGM, sv. 1, Praha 2002⁵, str. 175].

⁴³⁰ F. Nietzsche, cit. d., str. 141 [KSA, sv. 12, str. 125].

Odtud nyní při podobném pozitivistickém východisku: náboženství je sebeobrana života – zcela odlišný poměr u Nietzscheho a Masaryka k otázce sebevraždění i války. Zatímco Masaryk obojí posuzuje z hlediska humanitního ideálu, lásky k člověku, zejména slabému a utlačenému, Nietzsche hlásá „tvrdou“ morálku: oba zjevy lze hodnotit též pozitivně jako odstraňování těch, kdo jsou neschopni unést svět, jaký je. Velká diference mezi stanovisky Masaryk – Kant a Nietzsche je v pojmu nihilismu, jak jej Nietzsche zavádí jako základní motiv své filosofie dějin. Krize moderního člověka není pouhý přechod mezi dvěma pozitivními, organickými stadii společnosti. Je mnohem starší, je v tom, že se člověk od počátků metafyzické interpretace světa a života (Platón – křesťanství) snaží svou touhu po osmyslení skutečnosti promítnout mimo tento svět, že „dobro“, „lásku“, jednotu, vyrovnání, prostě všecko hodnotu položil mimo tuto skutečnost do „světa pravého“, ideálního, kterým odhodnocuje tento svět.

Sebevraždění následkem toho není nutně zlé; jako projev pesimismu, pasivního nihilismu, je zároveň symptomem i radikální léčbou – jediný skutečný svět se zbavuje svých infekcí. Neboť proti všemu zásvětictví je nutno vyzvednout základní, zásadní poznatek, jehož důsledky jsou nesmírné: neexistuje žádný „druhý svět“, neexistuje platónská říše idejí, trestů a odplat nesmrtelné duše, neexistuje svět postulatů praktického rozumu, a následkem toho ovšem ani jejich základ, morální imperativ a priori, vznešená morálka má, mluveno s Nietzschem, docela nízkou genealogii. Nízká je genealogie všech dosavadních „hodnot“, i hodnoty pravdy, všechny se rodí z „nížin“ života, který ve svých základních instinktech: vůli k udržení a překonání odporu, i sebeodporu, tj. k sebepřekonání, k vyšší moci, ukazuje vlastní podstatu a základ vší skutečnosti. Ani pravda není nic než snaha života upevnit se. Život a jeho vůle chtít, chtít stále více a výše, ukazuje tělesnost a sílu jako původ a podstatu veškerenstva. Pravda věcí, poslední tajemství veškerého jsoucna–dění (nic posléze netrvá[, všecko je] v proudu, všecko je chtění a dění) je tato vůle nikoli pouze přežít, nikoli přizpůsobit se (v tom Darwin vidí falešně), nýbrž překonat, vítězit, vládnout. Nietzscheho materialismus činu není materialismus fyziky a fyziologie, nýbrž prožívané tělesnosti, antropomorfismus, který se stal metafyzickým principem.

Člověk, který překoná zásvětictví, člověk dokonale zdejší, je zároveň dovršitelem i překonatelem nihilismu. Je jeho dovršitelem, proto-

že prohlédl ono odhodnocení všech hodnot, k němuž promítnutí lidského sebepřekonávání do zasnění odpradávná poskytovalo metafyzickou bázi a historický podklad. Je jeho překonatelem, protože mu ve vůli k pozemskosti, ve vůli k moci a vůli vytanul nový počátek všeho hodnocení. Takový člověk, překonávající veškerou metafyzickou negaci novým kladem, není již rozpolcený člověk dosavadní evropské historie, je nad ním, je to nad-člověk. Na místo zasněných ideálů postaví úkol ovládnutí země, podrobení planety, vůli k vůli. Tento cíl nebude ovšem uskutečněn mírnou cestou. Co Nietzsche hlásá, je historie dvou budoucích století. Vidí je naplněna válkami, boji nejstrašnějšího dosahu i prostředků. Budou to ideologické války, v podstatě mezi „posledními lidmi“, kteří uznávají jen drobné relativní cíle, polovičatými, kteří se drží hodnot nihilismu, a mezi „novým typem“ člověka, podrobujícího se kázni vůle a zavádějícího poslušností nového řádu, jež má k dispozici veškeré síly pozemské techniky a neváhá jich využít ničivě i tvořivě. Tvůrčí, ale bestiálně tvrdá animalita zavládne světem.

Dovršení této metafyziky světskosti je nová nauka o čase a věčnosti. Na jistém místě *Kritiky soudnosti* hovoří Kant o tom, jaká je hodnota života nehledě k jeho mravnímu cíli: žádná, říká,⁴³¹ neboť kdo by chtěl, škrtne-li se všechna hodnota mravní a zůstane pouze požitek, opakovat svůj život? Dokonale světský člověk, nadčlověk, je však ten, kdo si tváří v tvář všem podrobnostem tohoto na pohled nahodilého života říká: ještě jednou! Svět, konečná zásobárna energie, ztracená v nekonečnosti času, musí se po nezměrných éonech opakovat; v tuto mechanistickou metafyziku se dá věřit, není v rozporu se žádnou podstatnou myšlenkou vědotechniky, která sama posléze vyjadřuje svět jako sílu, kterou podstatněji, „zevnitř“ chápeme jako vůli k moci. A pravda technického vesmíru je tak posléze čas, který tvoří kruh, okamžik, v němž budoucnost splývá s minulostí; čas, kde ona nekonečnost následných okamžiků, které se tradičně říká věčnost, zmizí před tvář nového času, času svobody a rozhodování o všem v celku. Intervaly mezi opakovaným životem jsou rovny neexistenci, abstraktní kvadriliony času (jak o nich mluvil též Ivan Karamazov v dialogu s ďáblem) lze prakticky odečíst: co jediné je relevantní, jsou rozhodující chvíle jednání, kdy

⁴³¹ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit. vyd., pozn. na str. 514 [česky: *Kritika soudnosti*, cit. vyd., str. 215].

spoluurčujeme veškerenstvo na věky věků, kdy tedy přejímá (nad-)člověk roli božstva, kdy se mu svět ukazuje plastickým prostředím jeho vlády.

Nietzsche touto naukou o věčném návratu téhož dovršil svou nauku jako odpověď Platónovi a Kantovi. O. Becker⁴³² ukázal (po Andlerovi a Abelu Reyovi),⁴³³ že matematicko-fyzikální argumentace Nietzscheho je opravdovým vyvrácením Kantovy první teze, a tím i nauky o antinomii čistého rozumu vůbec. Jenže tento Nietzscheho důkaz tím, že je ryze objektivně-matematický, vede k pojetí universa jako kombinační hry, která vylučuje svobodu a samo pochopení jsoucnosti světa jako vůle. Interpretace centra energie jako volného je totiž v tomto fyzikálně-matematickém důkazu věčného návratu téhož čistě epifenomenální: co se děje, jsou mechanické pochody, vůle je pouhý „překlad“ mechanismu do subjektivní řeči – obráceně to pojmout nelze, protože vůle k sebepřekonání nedovoluje onu konečnou kombinatoriku, z níž věčný návrat jediné vyplývá.

Věčný návrat fyzikálně prokázáný je tedy sotva sluchitelný, natož identický s metafyzickou podstatou světa jako vůle k moci. Vůle je otevřené chování, objektivní periodický proces je pouhý výskyt. Nietzscheův „subjektivismus těla“ musí dospět až k fyzikalismu, aby se z něho stala metafyzika naprosté světskosti a pozemskosti – tj. má-li se opřít o antitezi, o nekonečný periodický děj vyplňující bez rozporu nekonečnost času. Nikoli v transcendenci, nýbrž v naprosté pozemskosti bude potom existovat věčnost – v podobě nekonečného opakování; ale nebude to věčnost, v níž vstala z mrtvých svoboda, nová hodnota a smysl, dionýsovské božství.

Bude-li toto nekonečné opakování věčným ožíváním, a to ožíváním nás, kdo žijeme tento svůj konečný život, závisí opět na metafyzických předpokladech, které nejsou samozřejmé. Takový nesamozřejmý předpoklad je principium identitatis indiscernibilium – dvě naprosto identické podoby téhož nejsou možné. Vše by se mohlo opakovat do po-

⁴³² O. Becker, *Dasein und Dawesen* [Pfullingen 1963, zvl. *Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft*], str. 41–66.

⁴³³ Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, sv. 1–6, Paris 1920–1931; A. Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, Paris 1927. (Pozn. vyd.)

sledních podrobností, a přece nebyt totéž, kdybychom nepředpokládali platnost tohoto principu. Opakují se nesmírné periody do všech podrobností, a přece se v nich neopakuje *individuálně* totéž. Nekonečněkrát „totéž“ bylo i bude – ale jen *ἁπολύως*, nikoli *παντός*. Buď tedy jsme oprávněni klást jen jednu periodu, od níž jsou všechny ostatní nerozeznatelné, a pak je život stejně žit jen jednou; nebo není opakování opakováním přesně téhož, a individualita se nemusí opakovat.

Nietzscheho systematika pozemskosti vede tedy posléze právě na tom místě, kde se snaží uvést na scénu rozhodování o všem, božství, ke katastrofě naprosto nesmyslného, věčného periodického procesu. Problém smyslu je rozhodnut tak, že zavládá naprostý nedostatek jakéhokoli smyslu, jakékoli pochopitelnosti. Jak potom však může polemika proti metafyzice transcendentního světa vůbec vystoupit? Jak může být systém sám smysluplný? Bylo by nutno popřít sám problém, samu smysluplnost otázky smyslu, kdyby měl být „fyzikálně-matematický důkaz“ věčného návratu prohlášen za vlastní metafyzickou základnu celého systému.

Ale neplatí-li na druhé straně tento důkaz, pak je celý systém zbaven toho pilíře, který mu dává zdání nutnosti. Věčný návrat bude „ideou“, která může inspirovat jednání lidí, kteří jsou oddáni fanatismu světskosti, pretendují na to být majetníci totální a vylučné pravdy o jsoucnu, a jako taková inspirující idea vstoupí v konkurenci s jinými koncepcemi, eventuálně s onou totální neideovostí, která je vlastní podobou myšlenkové rozkolísanosti dneška.

Tato rozkolísanost se jeví navenek vágní nespokojeností všech neangažovaných, nedefinovaných, neurčitých, kteří tvoří podle rozborů Arendtové mobilizovatelnou armádu aktivního nihilismu totálních režimů. Aniž předvídal konkrétní podobu onoho spění k propasti, které pro celou evropskou civilizaci tužil a vyslovil, stal se Nietzsche myslitelem boje o planetu, zápasu planetárních rozměrů, který podle jeho slov bude nyní po staletí plnit dějiny.

Nietzsche svým „subjektivismem těla a pozemskosti“ usiluje zakončit, vyvrátit onu metafyziku účelu lidského života, jak ji koncipoval Kant ve snaze dát metafyzice po pádu ontotheologie nový směr. Pozemskost se podle něho neprosadí – jako třeba u Comta – poklidným myšlenkovým vývojem; jako je pozemskost sama nucena bojovat o nitro člověka, a to člověka vyššího, nikoli „posledního“, tak také vnějškově dospěje k vládě – zda vskutku toho docílí? – pouze bojem, seku-

lárními konflikty. V této koncepci válek dvacátého a snad i dalších staletí je něco připomínajícího Masaryka a jeho pojetí světové války jako ideového konfliktu masové a universální epochy, konfliktu, který vystává z téhož kořene jako moderní sebevražednost; u Masaryka je tímto kořenem subjektivita, která se nemá oč opřít, Nietzsche jej definuje jako nihilismus.

Nietzsche a Masaryk stojí na opačných stranách barikády: podle Nietzscheho má vinu „nihilismus“, náš osud, který spočívá v tom, že člověk se vůbec *chce* chytat něčeho nezemského, místo aby se důsledně oběma nohama postavil na pevnou zemi; podle Masaryka je Nietzscheho pozice „násilná objektivace“, kterou se mravně nepevný, své možnosti přeceňující titán–„nadčlověk“ snaží překonat svou vnitřní slabost.

Prozatím se zdá, že Masarykova filosofie kompromisu, spojující motivy pozitivistické s kantovskými, tento humanismus osvícenského ražení, byl Druhou světovou válkou odsunut stranou jako ideologická konstrukce. Na druhé straně nelze říci, že ve válkách dvacátého století by vystupovala kdekoli nadčlověcká pozemskost jako určující činitel. Války dvacátého století jsou po ideové stránce boji mezi „polovičatosťi“ humanistických a tradičních náboženství se dovolávajících formací a mezi nihilismem totality, který se sice dovolává pozemskosti, ale naprosto ne ve formě oné tvrdé kázně, kterou nezbytně prochází „nadčlověk“. Nietzscheho výzva se ozývá v tom, že pozemskost se chápe stále více ne jako pouhý fakt, nýbrž jako závazek, jako něco, před čím se nesmějí zavírat oči, co nesmí být přijato jako něco lhostejného, nýbrž jako *výkon*, s nímž je paradoxně spojen hlubší smysl.

Tento problém hlubšího smyslu, který je obsažen v tom, před čím člověk utíká, čeho se bojí, před čím se skrývá, je možná velké tajemství Nietzscheho. V něm se však Nietzsche, vidíme-li správně, shoduje do velké míry s Dostojevským: pšeničné zrna, padna v zemi, nezemřeli, ono samo zůstane... To však vyžaduje, aby byl v celém rozsahu položen problém smyslu, Kantem i následující tradicí formulovaný pouze ve formě účelnosti, a vůbec *skutečného* smyslu.

*

Nihilismus má v současné době relativně jednoduchou podobu, blízkou „poslednímu člověku“ Nietzscheho: spočívá v samozřejmém přesvědčení, že existuje pouze relativní smysl, tj. relativní k lidskému životu.

Protože lidský život sám je při všem, co moderní technika a organizace může poskytnout k jeho upevnění, zabezpečení a stupňování, cosi nezbytně překérního, je *všecek* smysl otřesitelný, a není-li právě otřesen, bude v dohledné době. Člověk se tomu odevždy bránil útekem do anonymní neosobnosti, v níž toto provizorium neotřesenosti života každého jednotlivce zajišťuje tím, že na místo jednotlivcov života dosazuje nivelizovaný průměr, kterého se otřesy nedotýkají. V tomto rámci běží pak o to zahradit možnost otřesů předem, což se děje nabídkou nejpestřejšího sortimentu relativních smysluplností, mezi nimiž možno tékat od položky k položce tak, aby nevyvstala otázka po smyslu celkovém. Je to tím nutnější, že dnešnímu člověku práce již není oním nevolným lidským údělem, který jako by patřil k jeho přirozenosti, že se cítí po této stránce uvolněn, a následkem toho – a snad i z jiných důvodů – je otřesitelnější než kdykoli dříve.

Člověk tohoto úpadkově nihilistického údobí se z moci věcí, ze způsobu svého života z hlediska kantovské alternativy rozhodl pro antitezi většinou i tam, kde z tradice stále ještě udržuje jisté nábožensky-církevní chování. „Věčnost“, mluveno s Kantem, se mu stala prázdným slovem, není mu žádným aktivním impulsem, nechrání též jeho život, když hrozí otřesy jeho významnosti a relativní smysluplnosti. „Objektivuje se“, mluveno s Masarykem, způsobem, který popsal již Pascal jako „divertissement“, rozptýlení, útek před svou nejvlastnější, nejzazší a posléze nevyhnutelnou možností.

Viděli jsme u Dostojevského, jak tento útek do anonymity je narušován samotnou tendencí, která jej nese, totiž onou „distančností“, jejíž působnost vede k oné choulostivé negativnosti „podzemního člověka“, intelektuálně prohlédajícího anonymitu, ale neschopného se z ní vskutku vymanit. Další stupeň, „směšný člověk“, poznává již „hlubokou nudu“ a úzkost. A pak dochází k oněm bodům obratu, jejichž doklady jsou umírající bratr Zosimův Markel, Zosima sám v den souboje, „tajemný návštěvník“ před svou smrtí, hlavně však „směšný člověk“ po své sebevraždě ve snu.

Ve všech těchto zkušenostech se ukazuje totéž, co velký současný myslitel v *Úvodu do metafyziky*⁴³⁴ objasnil – objevení „nic“ jako způsobu, jak se bytí ukazuje ve svém rozdílu od jsooucn, od obsahu světa.

⁴³⁴ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953; in: *Gesamtausgabe*, sv. 40, Frankfurt a. M. 1983. Srv. též *Was ist Metaphysik?*,

Ukazuje se též objev nesmírné pozitivnosti bytí, objev smyslu (tj. něčeho pochopitelného, významného) za mezí oněch významností, které jsou čerpány ze vztahu k lidskému životu, jeho zpevňování a prodloužování, smyslu, který tedy začíná tam, kde veškeré relativní významnosti, všecken relativní smysl končí. Je to tedy smysl nerelativizovatelný?

To by zatím byla ukvapená teze. V každém případě však nutí tyto zkušenosti k revizi celé filosofie smyslu lidského života, jak jsme se pokusili ji narýsovat od Kanta počínaje. Viděli jsme, že tato nová metafyzika smyslu se v podstatě držela velmi úzce v dotyku se starou ontotheologií; povstala sice v souvislosti s jejím ztroskotáním, nicméně nese nesmazatelné stopy tohoto theologického východiska na sobě.⁴³⁵ Již u Kanta, ovšem při uchování hledisek staré theologické metafyziky, metafyziky „pravého světa“, stává se tato metafyzika filosofií hodnot. Hodnoty věčnosti jsou odpovědi na otázku „proč“ a vztahují se k *účelu*. Filosofie postulátů je filosofií *účelu stvoření*. V souvislosti s tím smysl lidského života je koncipován jako účel, a účel jako to, co člověku dává jistotu, sebejistotu, že mravní život nebude marný; povyšuje jednak lidský život do věčnosti, dává mu hodnotu věčného, nerozborného jsooucn; dává za druhé mravnímu životu nekonečný impuls též tím, že jej činí božím spolupracovníkem. Naopak bez postulátů, bez těchto transcendentních hodnot se svět jeví „zbaven vší hodnoty“. Je tak patrné, že tato filosofie smyslu podstatně smysl chápe jako *účel*: fixuje tak problematiku i pro budoucnost. Ještě Nietzsche bude formulovat podstatu nihilismu tím, že „chybí účel, chybí odpověď na otázku ‘proč’“.⁴³⁶

in: *Wegmarken*, cit. vyd., str. 103–122; česky: *Co je metafyzika?*, cit. vyd., str. 37–67. (Pozn. vyd.)

⁴³⁵ Na tomto místě následuje v rukopisu slabě škrtnutá pasáž: »Je sice pravda, že Bůh je tu viděn nikoli sám v sobě, nýbrž pouze ve svém vztahu k člověku; ale celá filosofie postulátů je přece koncipována z hlediska, které by bylo možno označit jako konstrukci podmínky možnosti, aby mravní život se rozvíjel v plné intenzitě a energii – tyto podmínky možnosti jsou tedy již koncipovány jako hodnoty ve smyslu, který míní Nietzsche, když „hledisko hodnot“ určuje jako „hledisko *podmínek úchovy a stupňování* vzhledem ke komplexním útvarům relativní trvalosti života v rámci vznikání“ [F. Nietzsche, cit. d., sv. XVI, str. 171; in: *KSA*, sv. 13, str. 36].« (Pozn. vyd.)

⁴³⁶ F. Nietzsche, cit. d., sv. XV, str. 145; *KSA*, sv. 12, str. 350. (Pozn. vyd.)

Filosofie smyslu je tím zavedena na kolej, která ji možná činí beznadějnou. Účel je nepochybně něco smysluplného, ale je otázka, zda je správně účel a účelnost považovat za základ a ústředí všeho smyslu. Zatímco účel je vždy viděn jako skutečnost, neboť jsa cílem jednání je míněn jako uskutečnitelný (i tenkrát, běží-li – jako v případech Kantových postulátů – o něco přímo v tomto pozemském životě neuskutečnitelného – vždyť právě to podmiňuje víru ve skutečnost záhrobního života), je smysl ve svém základě této charakteristiky prost. Účel je proto něco bytostně ontického, jsoučího; nelze-li o něm říci právě „jest, existuje“, není nic absurdního v tom, říci, že „bude existovat“, jakmile bude splněn. Smysl ve svém základě je však čímsi ontologickým, a to znamená neexistujícím. Základem všeho smyslu je totéž, co je základem všeho porozumění čemukoli, totiž bytí, jenže právě z téhož důvodu, pro který ustupuje toto umožnění, abychom se setkávali se jsoučny, do temna, nám rovněž v našem praktickém konání uniká, že všecko kladení reálných cílů předpokládá toto základní porozumění, že veškerá významnost, všechna hodnota, všechny cíle naposledy mají svůj základ v porozumění tomu „jest“, „je dáno“, „je otevřeno“, „je přítomno“, vyslovenému přede vším tím, co se dotýká obstarávek vlastního života.

V jednom z mistrných pojednání ukázal nyní velký myslitel, jehož postava dlouho ovládala filosofickou současnost,⁴³⁷ jak zhroucení významnosti upnuté se k vlastnímu životu a jeho obstarávkám umožňuje onen „krok zpět“ před veškerým jsoučnem a vystoupení rozdílu mezi jsoučny a bytím, které zde je prvně ve své odlišnosti zahlédnuto skrze „odjsoučnění“,⁴³⁸ skrze přítomnost onoho *nic*, která je v oné neoslovenosti věcmi v základním vynacházení úzkosti. „Nic“ je tu moment onoho smyslu, který zhroucením každodenní, na vlastní život a jeho zájmy zavěšené významnosti není dotčen, nýbrž vystupuje teprve v popředí. A tento smysl je bytostně centrifugální, excentrický, ukazuje k věcem, odhaluje prvně ono nezměrné pozitivum, že *jsou*. Tak se věci objevily ve světle nového smyslu, ukázaly se v novém, a to záhadném světle, v přísvisu tohoto odhalení, této prvotní pravdy, předpokladu všech mnohých pravd i nepravd, omylů a bludů, jimž je život vystaven.

⁴³⁷ Srv. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in: *Gesamtausgabe*, sv. 9: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, str. 103–122; česky: *Co je metafyzika*, cit. vyd., str. 36–67. (Pozn. vyd.)

⁴³⁸ Tak překládám Heideggerův výraz „Nichtung“.

Zároveň je však toto odhalení skrze odjsoučnění založeno, jak podobně, v základním vynacházení úzkosti. Úzkost však nás uvádí radikálně do polohy konečnosti: ne-jsouce původci své polohy stojíme v ní před poslední, krajní, nepředstížitelnou a nezaměnitelnou možností naprosté ne-existence.

Je to tedy toto naladění, které na jedné straně znamená zhroucení relativní významnosti, relativního smyslu, na druhé straně odhaluje v nás „pobyt na světě“ založený v rozdílu bytí a jsoučna, a tedy smysl, který, odhalen zhroucením, sám se nehroufí, v katastrofě smyslu všeho skutečného zůstává nedotčen, jsa sám ne-skutečným, ne-jsoučím.

Tento obrat v otázce smyslu má nyní dalekosáhlé důsledky pro metafyziku smyslu života, jak ji koncipoval Kant. Pra-rozlišení, pra-diference (mezi bytím a jsoučnem) se ukazuje na jedné straně původem všeho porozumění jakémukoli jsoučnu, podmínkou možnosti každé pravdy ve smyslu „chápání něčeho jako něčeho“ a soudu, který toto chápání jazykově artikuluje. Je-li člověk vůbec schopen „otevřeného“, tj. na pochopení, na porozumění věcem i jsoučnu založeného chování, je to jen díky tomu, že je člověkem na základě uvedené difference.

Diference funguje v lidském životě, v otevřeném chování ustavičně, ale tak, že sama tvoříc ono pole odkrytosti, do něhož mohou vstupovat a tak se ukazovat věci, ustupuje do pozadí a skrytosti. *Odhalení* difference je vázáno k ořesu relativního smyslu a jeho vlády. Toto odhalení samo je tak nezbytně spojeno s dopadením a znemožněním útěku před konečností k věcem a do nich a spolu s tím do oné uklidňující anonymity, která „chrání“ před ořesy. To však znamená dále: konečnost pobytu na světě je definitivní a jistá. *Přiznat se ke konečnosti neznámá, jak se domníval Kant, překročení mezí lidského rozumu.* Tvrdit jako jistotu, že pobyt na světě definitivně končí, není titánská vzpoura, není to nic než čistý výklad fenoménu.

Odtud nyní vyplývá dále, že celá filosofie postulátů musí být odepsána. Problém smyslu jako účelu stvoření, pokud tento smysl předpokládá transcendentní, vyšší, „pravý“ svět, je nesprávně položen. Smysl jakožto účel, kterým si člověk na základě postulátu „pravého světa“ připisuje hodnotu věčnosti, musí být v seriózní filosofické diskusi odepsán.

Zbývají dvě možnosti. Jednou z nich je Nietzscheho koncept: neexistuje žádný „onen svět“ (žádný „svět pravý“), o který by se mohl člověk ve své snaze vyrovnat zásluhy a odměnu („nejvyšší dobro“)

opřít. Nicméně může si člověk či lépe člověk nového typu, člověk vůle k moci, „nadčlověk“, přičíst nejvyšší hodnotu, a to znamená hodnotu věčnosti a „božství“, za předpokladu nové spravedlnosti (zřízení planetární vlády) a věčného návratu téhož, tj. věčnosti v „okamžiku“.

Nietzscheho zvěčnění a zbožnění nadčlověka je zvěčnění budovatelství a tvorby, ale zároveň vášně a instinktu, tedy těla, je to triumf maximy „je dovoleno vše, co zvýhodňuje nadčlověka“ v jeho vůli ovládnout planetu řádem vybraných a ukázněných, zavádějících novou „spravedlnost“ bez svědomí.

Vůle k moci jako pramen přehodnocení hodnot je absolutizace tělesného subjektu. Absolutní subjekt tělesný má nicméně charakter vůle, která je druhem cogitatio. Vůle k moci je otevřené chování k druhým i věcem. Jako otevřené chování předpokládá diferenci mezi bytím a jsoucnem, kterou však absolutizace těla nevidí, nýbrž nechala ustoupit naprosto do pozadí. Vůle k moci znamená takový ústup základu všeho porozumění do pozadí, že na jeho místo může nastoupit subjektivita v podobě nepodmíněné, důsledné a bezohledné animality.

Tím vyvrcholuje, jak ukazuje Heidegger ve svém díle o Nietzsche, tendence – založená ve vší metafyzice od počátků u Platóna – k zdůraznění identity proti diferenci mezi bytím a jsoucnem, až zde posléze mizí každá stopa distinkce v naprosté antropomorfizaci veškerého jsoucna–dění, reprezentaci vůle k moci.

Není tento způsob vyjadřování opět antropomorfně teleologický? Smysl je přece ontologická kategorie, které původně, v jejím prabytí, není nic po lidských hodnotách, starostech a účelích. Tak tomu opravdu je: smysl jako základ všeho porozumění je pra-rozdíl mezi bytím a jsoucnem, a v tom není ani ničí účel, ani úmysl – tak jako třeba Hegel říká, že absolutno chce být a je u nás – difference nemá žádný účel ani úmysl. Je také pouhá metafora, říkáme-li, že je původně bez domova ve jsoucnu a chce bydlet u nás nebo že se nám uzavírá, vzpírá a před námi skrývá a zahaluje se v zapomenutost. Ale veškeré naše úmysly, hodnoty a cíle vyplývají z toho, jakým způsobem se tento prarozdíl uplatňuje, zda jeho nenápadnost dovedeme pochopit jako tajemnou přítomnost nezměrného bohatství, nebo zdali se snažíme prostě vyrvat mu některý dar, některé jeho poselství za tím účelem, abychom se sami povýšili na pány svého okolí, na myslné i činné ovladatele jsoucna.

V kapitole knihy o Nietzscheovi nadepsané *Bytí jako prázdnota a bohatství* říká Heidegger o bytí jako klíči, který otvírá všecko porozumě-

ní, a tedy i smysl: „Bytí se nám odhaluje v protikladnosti hojných druhů, která sama nemůže být náhodná, neboť již pouhý výčet těchto protikladů naznačuje jejich vnitřní spojitost. Bytí je zároveň to nejprázdnejší a nejbohatší, nejjobecnější i nejjedinější, nejsrozumitelnější a vzdorující každému pojmu, nejužívanější i teprve nadcházející, nejspolehlivější i nejpropastnější, nejřečnejší a nejmlčelivější“.⁴³⁹ A o tomto základu všeho smyslu neváhá Heidegger používat antropomorfních metafor jako „poselství“, jež bytí posílá a jež se dnes jeví „spuštěním do machinací“ „za tím účelem, aby se člověku bytostnou stala příslušnost k pravdě bytí“.⁴⁴⁰ Není to vyjádřeno, jako by běželo o úmyslné jednání nějaké bytosti? Ve skutečnosti jde o naši teleologii, o naši možnost pochopit nebo nepochopit smysl, vystavit se mu nebo snažit se podřídit si jej, a celá tato úmyslnost a teleologie, ačkoli je naše lidská, je podmíněna něčím, co ani není lidské, ani není stránkou či vlastností člověka, neboť mu chybí existence, protože není ničím jsoucím.

Krátce, smysl získává náš život pochopením toho, na čem je založen, pochopením, které v skryté, privativní a negativní podobě je stále zde, ale jehož nevyčerpatelné bohatství se ukazuje v nouzi naší konečné opuštěnosti onou relativní významností, jejíž pomocí jsme zřídili své provizorní přebývání mezi věcmi a jejich ovládním.

Heidegger sám výslovně otázku smyslu, jeho možných forem a oměn, jako jsou pravda, účel, hodnota a statek, nepoložil (krom pojetí pravdy) v celém rozsahu, nepoložil též otázku částečného a celkového, relativního a absolutního smyslu; v jeho velkolepé perspektivě metafyziky jako pokusu člověka pomocí ovládnutého „poselství bytí“ se postavit do středu jsoucna jako jeho pán, posléze jako pán země, máme sice před sebou vpravdě filosofický pohled na smysluplný původ i nejnemyslnějších ze soudobých dějů – ale sotva kde náznak možné budoucí pozitivnosti smyslu. Možná, že v tomto ohledu *starec* Zosima i jeho žák Aljoša svými prostými lícnými obraty k bytí, k bližnímu, k věcem, ke „službě“ může i dnes posloužit prakticky. A neplatí tu prostě námitka: ale přece smysl si dávají lidé v rodině, v práci, v poznání a tvorbě. Neboť co je platná rodina bez přístupu, bez otevřenosti pro

⁴³⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, sv. II, Pfullingen 1961, str. 253 [též in: *Gesamtausgabe*, sv. 6.2, Frankfurt a. M. 1997, str. 226].

⁴⁴⁰ Tamt., str. 256 [též in: *Gesamtausgabe*, sv. 6.2, str. 229].

bližního jako bližního? Co platná vláda nad věcmi, která je pustoší? Co platno poznání, které je jen formou fakticity, tj. vůle k moci? Co tvorba, která není pokorným otevřením tajemnosti bytí i jsočnosti, nýbrž produkcí vlastní izolované virtuozity?

Není úmyslem těchto řádek rozvinout problém smyslu v jeho šíři a významu; jeden z velkých duchů filosofie uznal sám, že problém dosud nebyl důkladně položen, a nám se zdálo, že můžeme tuto nepoloženost do jisté míry pochopit, odůvodnit, co k ní vedlo, a že můžeme upozornit na to, že mnohem spíše než ve spekulacích zásvětné metafyziky, v úvahách o tom, na čem je prožívaný smysl založen (jako je například Kantova teleologie, jeho spekulace o účelu stvoření a o jeho myšlenkových předpokladech), jdeme spíše cestou analogickou [cestě] Dostojevského – ukázání fenoménů smysluplnosti relativní a otřesitelné, pak otřesené, dále fenoménů obratu životní významnosti, kde ve zdánlivé ztrátě všeho smyslu se nachází neotřesitelný jako cesta k rozvrhu nových životních možností, které případně nejsou již dány, nýbrž mohou a musí teprve být koncipovány.

Smysl – tento problém zde nemůže být rozvíjen: naše úvaha sloužila jen za historické *prolegomenon* k tomuto problému a jeho fenoménům. Fenoménům jako „mysl mít“ (mysl mají věci našeho užívání, ale též okolí jako krajina, jako centra poukazů), osmyslovat (mysl v tomto významu *dává* jen to, *kvůli čemu* je zde to, co smysl má), jak se zde napřed se samozřejmostí naskýtá *relativní* smysl, co znamená dále *otřes tohoto smyslu*, *ztráta* smyslu, co znamená *životní obrat* co do smyslu, co může *poskytovat*, dávat, co znamená smysl *problematický* a v jakém významu může problematický smysl být přesto něčím kladným. Vztah mezi smyslem a účelem, smyslem a hodnotou musí být vyšetřován na tomto širokém podkladě a kontextu. Nesmí být se samozřejmostí neproblematičnosti vyvozován smysl z účelu a účelnosti – v našem životě *účely* vznikají teprve reflexivním zachycováním a fixací toho, co smysl má a smysl dává.

Jak svět člověka je funkcí těchto dvou k sobě náležejících stránek: smysl mající a smysl dávající, jak obojí se ukládá v jazyce, jaké problémy smyslu, jeho tradice, jeho vadnutí a obnovování jazyk klade, to všechno patří dále do oboru fenomenologie smyslu.

Tato fenomenologie je patrně v soustavnější formě možná teprve dnes. Neboť lidské myšlení dosud kroužilo kolem ospravedlňování dobra a spravedlnosti konstrukcí „pravého světa“, jiné skutečnosti, kte-

rá měla tuto nedostatečnou a konečnou kompenzovat; napřed theologizací ontologie, pak otevřenou moralizací, metodou mravních postulátů, obojí pak směřovalo k založení života na věčném a ne-konečném zásvětí. Nietzsche byl první, kdo odmítl zásadně „onen svět“, neodmítl však dost rázně nekonečnost. Je-li však jednou pochopeno, že veškerý smysl je radikálně konečný, že *bytí* je konečné, že rozdíl mezi bytím a jsočnem, v němž tkví všecek smysl, je možný jen tím, že je základem konečné bytosti, pak člověk přestává upírat svůj zrak *za* tento svět a obrací pohled spíše *před* něj. Člověk stojí před nesmírným úkolem: nereklamovat smysl pro sebe, nezvedat nárok na smysluplnost universa ve svůj prospěch, nýbrž naopak *sebe* pochopit jako bytost ze smyslu pro smysl existující, žijící proto, aby vznikal smysluplný svět, vydávající se na to, aby smysl, jehož základ „je“ mimo jsočno, usídlil se a rozhodl se v něm. Sebe pochopit jako obdarovaného darem neotřesitelným, s nímž nic relativního není srovnatelné, jako bytost, která nemůže a nesmí požadovat po šťastném počátku ještě šťastný konec, onen happy end, který od Platóna po Kanta filosofie konstruuje.

S tím se zdá souviset, že soudobá theologie sama ustupuje od myšlenky postulátů k ideji závazku a naděje. Že se zamýšlíme nad Nietzscheovým protestem proti „duchu pomsty“, který zavaluje celou postulátovou nauku a Kantovu koncepci nejvyššího dobra; který mluví tak tvrdě z Kantovy myšlenky, že spravedlnost, která si žádá smrti provinií, musí dostat průchod před jakýmkoli milosrdenstvím, kvalifikovaným jako sentimentálnost. Že ani theologie se neodvažuje postulovat, požadovat něco jako život věčný; že smysl života nemůže být vázán na jakéhokoli druhu *naše* požadavky a reklamace. S Kantem jako východiskem celé metafyziky smyslu lze souhlasit pouze v tom, že smysl je něco takového, *pro co* je nám dovoleno žít, *pro co* jsme požadováni, zavazováni, ale ne něco, co samo je zavázáno vůči nám. *Smysl jako takový* je sám již hlavní dar. Smysl jako otevřenost, která sráží ono sebeuzavírání, u něhož začíná a většinou i končí naše každodenní významnost se svými hodnotami a účely. Právě proto je onen obrat, označený *krokem zpět* před jsočno, otevřeností, a to je základní dar smyslu, dar daný zdarma a ničím nevyčíslitelný, postavený mimo všechny výpočty, všechny zásluhy a tresty. Právě v tom opět spočívá ona smysluplnost utrpení, potlačení a strádání, kterou pocítuje každý svědomitý a odpovědný jako fenomén: neboť všechny tyto věci samy v sobě nerozdělují, neuzavírají (leda spojeny s reklamacemi, s poža-

davky a nároky, čímž se ovšem obrací ve svůj opak); a naopak protismyslnost egocentrismu, který pěstuje a rozvíjí ono „přirozené já“, které ve skutečnosti není žádný z nás, a odcizuje otevřenosti, v níž je pravé lidské jsoucnost.

Ale otevřenost znamená porozumění tomu, že pozitivní smysl, účel, hodnota nejsou nikdy ryzí pozitivum, že jsou vždy postiženy negativitou, že nikdo se nesmí osmělovat tvrdit, že tento smysl v ryzí kladnosti má, zastává a jím se legitimuje. Otevřenost bere v potaz nezbytnou provinilost každého z nás. To neznamená ovšem, že se poddává každé libovůli, a natož násilí; ale v každém z negativních rysů jednání druhého vidí zrcadlení vlastní negativnosti, vlastní provinilosti, a varuje se zabsolutňování vlastních nezbytností, nedělá z nouzí ctnosti. Nikdo z nás nemá to, co by se dalo nazvat plným poznáním, epistémé dobrého a zlého; jsme nuceni dohadovat se o nich ve skutečném vědění nevěděním, které ukládá otevřenost pro druhého i pro sebe. Zde je přístup k jinak nepochopitelné „vině všech za všechno a za všechno“, k všeobecné zodpovědnosti, která se opět neprojevuje reklamováním, nýbrž zasazením pro věc.

Není naším úmyslem *zde* rozvíjet celou systematiku smyslu. Jen ještě poznámku o problému „smysl a čas“, poněvadž v postulacním pojetí smyslu čas v podobě „věčnosti“ hraje ústřední roli. „Věčnost“ je postulována pro neuniknutelnost odpovědnosti a dále, u Kanta, z hlediska zásluhy a patřičné retribuce. Čas, věčnost jsou zde pojmy světových realit. Smysl, který jejich prostřednictvím má být splněn, je hodnota spravedlnosti jako odplaty. Ale právě tato myšlenka odplaty je něčím „uzavíracím“. Odplata za zásluhy jak v pozitivním, tak negativním smyslu nás neotvírá pro druhé, nýbrž je věcí do sebe uzavřeného, ode všech odloučeného jednotlivce. V souladu s tím je projekce tohoto „naplnění“ do neurčita budoucích životů nebo budoucího života postulací pojmu vzniklého extrapolací času nepůvodního. Původní čas není na straně „věčnosti“, nýbrž najdeme jej spíše v souvislosti s konečnou časovostí lidského bytostně omezeného pobytu na světě. Čas sám nepatří na stranu jsoucnosti, nýbrž náleží k bytí. Objevení smyslu jako otevřenosti nepochybně klade otázku času nově, ale ne tak, že nás odkazuje k postulované věčnosti, nýbrž k tomu původnímu času, v němž se děje veškerá otevřenost, k času, bez něhož žádné porozumění, tedy žádný smysl nejsou myslitelné.

Příloha I

TEXTY K CHARTĚ 77