

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

3. Mají dějiny smysl?^a

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

Vyjdeme ve svém pokusu o rozbor od vztahu mezi pojmy smyslu a významu. Mezi logiky byl to Frege, kterému význam znamená předmětný vztah, smysl pojetí předmětu: čtyřstran a čtyřúhelník jsou dvojí

^a V poznámkách pod čarou uvádíme ve špičatých uvozovkách, jak se český text eseje liší od autorova vlastního překladu do němčiny. Odchylná místa přeložil zpět do češtiny Karel Novotný. Srv. *Ediční komentář* na konci tohoto svazku. (Pozn. vyd.)

^b Až k další poznámkové značce je text v NP vypuštěn. (Pozn. vyd.)

^c Do konce odstavce je původní český text opraven podle NP. (Pozn. vyd.)

lidí neurotických má smysl, který lze pochopit, ale není účelné. Chyby, kterých se dopouštíme v jednání, jsou pochopitelné, ale nejsou účelné, ovšem předpokládají účel a (falešnou) volbu prostředků (neadekvátních). – Chť smysl vyvozovat z účelu a účelnosti znamená podřazovat její kategorii kauzality, neboť účel lze pojímat s Kantem jako kauzalitu představy. Není-li však smysl redukovatelný na účel, pak lze naopak zastávat větší právek názor, že účel je kauzalita pozvednutá do oblasti smysluplné, přičemž zůstává otevřeno, zdali to je jediný způsob působnosti smyslu.

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

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

Smysluplnost jsoucna je nezlomena, pokud hodnoty samy zůstávají takto neproblematické, ať již jsou pojaty tak jako u Platóna jako to, co dává jsoucnu smysl, nebo jako v novoplatónsky ovlivněné křesťanské

smysl téhož významu, rovněž večernice a jitřenka. To ukazuje, že i logika může dobře potřebovat rozlišení mezi obojím pojmem, přičemž smysl souvisí úže s naším způsobem pojetí, význam je objektivnější. Ale na druhé straně se zdá, že význam omezujeme spíše na oblast *logu*, kdežto smysl je pro nás více něco reálného, co se týče např. citů a jednání; mluvíme o tom, zda utrpení má smysl – spíše než význam –, o tom, jaký byl smysl jistého jednání, např. zamlčování válečných cílů německými státníky za první světové války (od toho odlišíme ostře význam tohoto zamlčování *pro* prodloužení války apod.). Smysl je to, z čeho lze pochopit, že tyto cíle musely být utajovány, např. vůle změnit celý status quo dosavadního světa: význam *pro*... vyplývá z takto pochopeného smyslu, je jeho důsledkem. Odtud oprávnění Heideggerova určení, že smysl je to, na základě čeho se něco stává srozumitelným.^a Podle toho by smysl byl něco odůvodňujícího, ale ne pouze ve významu formálně logického vyplývání, nýbrž rovněž ve významu materiální srozumitelnosti. Do této materiální srozumitelnosti náleží motivace činu, ale rovněž to hlubší pozadí prožívání a jednání, o nichž je řeč, např. když mluvíme o smyslu utrpení, smyslu úzkosti, smyslu toho, že člověk je tvor tělesný. Ve všech těchto případech „smysl“ neleží nabíledni, nýbrž musíme jej získat výkladem, který odhalí, co nám původně brání jej vidět, co jej zakrývá, zkrlesluje, zatemňuje.

Motivace činu klade otázku vztahu mezi smyslem a účelností. Motivem činu je totiž v podstatě účel, sledovaný činitelem, dále pohnutka, z níž účel vyplývá. Nenávist a vůle odstranit nenáviděnou osobu je pohnutka a účel, které diktuji vraždu jako prostředek k odstranění jako účelu. Je nyní jasné, že každé účelné jednání je smysluplné, ale ne každá smysluplnost je účelná nebo zakotvena v účelech. Účel je kauzální svazek, který byl pojetím do smysluplné souvislosti lidských motivů a činů sám učiněn smysluplným. Není tedy možno smysl ztotožňovat s účelností, nebo dokonce jej z ní vysvětlovat. Na druhé straně může být jednání účelné, a přece ztratit svůj (původní) smysl: tak např. se zdá, že moderní věda svým naprostým objektivismem ztratila vnitřní smysl a odůvodňuje se toliko vnějšími účely, které vyplývají z možnosti aplikovat ji. Na druhé straně může lidské jednání být neúčelné či protiúčelné, a přece mít smysl: patologické chování hysteriků a vůbec

^a Srv. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit. vyd., str. 324; česky: *Bytí a čas*, cit. vyd. (Pozn. vyd.)

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

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

^a V NP jsou předchozí dva odstavce nahrazeny textem:

»„Osamostatnění“ hodnot má jednu důležitou stránku: činní neproblematickou tuto souvislost bytí (Seinszusammenhang), zajišťuje ji proti nebezpečí problematizace. Pokud jsou hodnoty pojaty jako věčný původ smyslu, ať už jako platónské ideje, nebo jako božský *voûs* novoplatoniků a jejich metafyzicko-theologických následovníků, je zde stále možnost vykládat zkušenosti o ztrátě smyslu jako defekty nikoli toho, co smysl dává, nýbrž toho, čemu je poskytován. To je výhoda, která znamená hráz proti nihilismu smyslu. Slabou stránkou je zde metafyzická konstrukce, zatímco ztráta smyslu je fenomén.« (Pozn. vyd.)

^b V NP je na tomto místě vložen odstavec, jehož česká předloha byla nalezena v pozůstatosti osamocena, při soupisu označena sg. 11/19, a posléze publikována v AS/PD-6 jako příloha č. 6.8, str. 277:

»To platí též o takových „věcech“, které nejen „mají smysl“, ale vědčí též [za] svou existencí pouze tomu, že bytosti smysl prožívající si tento smysl pře-

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

dávají, tím jej činí pevným a podle pravidel regulovaným, prohlubují a konzervují jej, modifikují jej, ale dokáží se také k němu vrátet jako k něčemu v ideálním případě identickému - vůbec se k němu výslovně vztahují. Takovou „věci“, plnou smyslu a beze smyslu neexistující, je jazyk a jiné formy vzájemně lidské komunikace a výměny (mravy a obyčeje, formy spoluzítí, zvláště rodinného, klasifikační schémata, mýty). Studium jazyka, literatury, výtvarného umění atd. je bez analýzy zvláštního smyslu těchto útvarů, který lze nazvat smyslem „sedimentovaným“ nebo „kanalizovaným“, nemyslitelné. Především jazyk je možno přísně vědecky tematizovat tak, že jazykověda bude moci přenést rivalizovat s přírodovědou, a přesto jako vztahena ke smyslu bude představit vědu podstatně jiného typu. Smysluplné struktury jazyka jsou možné jen tím, že lidé existují v uvědomělé snaze o smysl, v problematice smyslu, nejsou však žádným uvědomělým výsledkem tohoto snažení. Přesto nebo možná právě proto jsou vhodné k tomu, aby učinily zjevným důležitý fenomén smyslu vůbec, totiž hierarchicko-intencionální strukturu smyslu. V jazyce existuje řada rovin, z nichž má každá jen vzhledem k nadřazeným rovinám smysl, přitom však má svou autonomní zákonitost a v celkovém prožitku jazyka ustupuje do pozadí. Dokonce i rovina významová ustupuje proti mluvenému denotátu. Přesto jsou nižší roviny prezentní a mohou být eruoovány rozбором své funkce v celkové stavbě smysluplné řeči, tedy v podstatě fenomenologicky. Tak je již primát akustična proti motoričnu v jazykovém fenoménu odvodněn vztahem ke smyslu (akustično je bezprostřední nositel významu, vůči němuž má artikulační služebnou funkci, jež není přímo jazyková), nejnižší jazyková, fonématická vrstva je vztahena k významu, obligatorní a volně kódovaná vrstva je významová ve vlastním slova smyslu a všecko předchozí slouží té které aktualizované funkci řeči. Bylo by samozřejmě omylem předpokládat, že nižší vrstvy předcházejí geneticky vyšší, jsou naopak vedlejším produktem živé komunikace smyslu na poslední, nejvyšší úrovni. Ale dosvědčují, že smysl ve své kodifikované inkarnaci poslouchá téhož zákona, jako životní smysl vůbec, totiž že smysl částečně a podmínečně závisí na totálním a nepodmínečně a ustupuje fenomenálně před ním.« (Pozn. vyd.)

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

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

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

^a V NP zní věta takto:

»Co jiného znamená však problematičnost než toto: smysl není nic otevřené, jednou provždy daného, smysl nelze nikterak prostě a jednou provždy přivést na světlo, ve smyslu tkví temnota, kterou nevnašíme dle naší libovůle my, ale nanejvýš temnota, která nás pojala do své hybnosti tak, že se jí sice můžeme vyhýbat, ale že se jí nemůžeme zbavit.« (Pozn. vyd.)

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

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

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

^a V NP zní věta takto:

»Přes tuto různost pojmů lze říci, že Nietzsche využil rozpor mezi smyslem a bytím, i když smysl vykládá jako ustrnulé bytí a právě bytí jako život, kdežto my vztahujeme život k předem danému smyslu a bytí shledáváme v jeho otřesení.« (Pozn. vyd.)

toho, na čem spočívá. Pravdivý život v naprostém nihilismu, u vědomí nesmyslnosti celku není možný, stává se možným pouze za cenu iluzí.

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

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

^a Srv. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: GA, sv. 34, str. 188 n.; česky: *O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Praha 1993, str. 39. Dále srv. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in: GA, sv. 9, Frankfurt a. M. 1976, str. 114; česky: *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 1993, str. 53. (Pozn. vyd.)

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

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

Ne že by předdějinné lidstvo bylo ve svém určení toho, co je smysluplné, nějak náročné – je naopak skromné v hodnocení člověka a lidského života, přece je mu svět nějak v pořádku a ospravedlněn – zkušenosti smrtelnosti, živelných a společenských katastrof jím neotrásají, pro jeho smysluplnost postačuje, že bohové si rezervovali to nejlepší pro sebe: věčnost ve smyslu nesmrtnosti. Hodnotě universa není nijak na újmu, že v něm existuje smrt, bolest a utrpení, právě jako mu nevdají, že v něm zacházejí zvířata a porosty, že všechno podléhá rytmu vzniku a zániku. Nevylučuje to za extrémních okolností pocit paniky před smrtí, uvědomí-li si člověk před tvář mrtvého přítele, že jej čeká totéž: ale hledání jiného smyslu, např. života věčného, je pouze záležitostí nějakého poloboha, nikoli ve vlastním smyslu věcí lidskou. Člověk – skutečný člověk – vrací se z takovéhoto dobrodružství do svého lidského okolí, k manželce a dítěti, pod svůj vinný keř a k svému krbu, k malému rytmu svého života, začleněného do velkého vlnobití, v němž vládnou a rozhodují docela jiné bytosti a moci. Lidská záležitost je obstarávání života pro sebe a své blízké, je to, co člověku sugereje jeho vázanost k této stále údržbě života, je tato skromnost, která jej učí smířovat se s údělem služby životu a s trudem práce, která nikdy nekončí. Za tuto cenu může člověk žít ve smíru se světem a nepovažovat svůj život za nesmyslný, nýbrž toliko za excentrický vůči tomu, co o něm rozhoduje, za přirozeně smysluplný tak jako život květin na poli a zvířat v lese. Jako bez oživení jimi byl by svět bez lidí pro pravé kosmické bytosti chudý a neradostný. Tak se vyjadřují bohové sami, zdeseti výsledkem onoho zpusťošení, kterému vydali svět potopou.

Historie liší se od předhistorického lidství *otřesením tohoto akceptovaného smyslu*. Je nesprávným položením otázky, ptáme-li se, co toto otřesení způsobilo; právě tak marné, jako kdybychom se ptali, co způsobuje, že člověk odchází z krytosti dětství do svězdopovědnosti dospělého věku. Člověk předhistorické epochy couvá do akceptovaného smíru s universem na základě svého uskrovnění, jak ukazují taková testimonia, jako je Gilgamešova panika nad smrtí druha,²⁰ podobně jako dospívající může ustupovat do bezpečí infantilismu. Možnost otřesení naň doléhá, ale je odmítána. Dává přednost skromnému zaplacení do universa a tomu odpovídá též jeho společenská existence v pospolitosti, která se neliší od universa sama a jeho určujících sil. I to, či lépe ten, kdo vládne říši lidí, je božské povahy a lidé ve vlastním smyslu slova jsou určení k jeho službám, od něho a jeho prostřednictvím pak dostávají všechno to, co tělesně i smysluplně potřebují ke své existenci. Neexistuje žádný specifický lidský okres jsoucná, který by byl vyhrazen člověku a jeho snaze zodpovídat sám za sebe, nejméně jím již je říše lidí. Tam, kde se tedy lidé pokusí o vytvoření takového spacia, nemůže již naprosto odolávat ona skromnost akceptovaného smyslu, která charakterizuje dosavadního člověka. Tím, že přejímá za sebe a za druhé zodpovědnost, klade člověk implicitně otázku smyslu nově a jinak. Nespokojuje se již vázaností života k sobě samotnému, užívou jako průběžným obsahem a službou v potu tváře jako svým údělem bytosti, jejímž smyslem je epizodičnost a podřízenost. Prvotní otřesení akceptovaného smyslu není následkem toho pád do nesmyslnosti, nýbrž je naopak objevení možnosti dosáhnout smysluplnosti svobodnější, náročnější. – S tím je pak v souvislosti ono výslovné užasnání nad jsoucнем vcelku, nad divností toho, že universum jest, v němž podle starých filosofů je vlastní patos a vznik filosofie. Lidé, kteří nesetrvávají ve skromnosti pasivně přijímaného smyslu, nemohou se spokojit onou úlohou, která je jim tak uložena,^a a k tomu náleží bytostně rovněž ona nová možnost vztahu k bytí a smyslu, která nespočívá v hotové, předem přijaté odpovědi, nýbrž v tázání, a tou je právě fi-

^a Zbytek věty je v NP obměněn takto:

»a k tomu náleží bytostně rovněž ona nová možnost vztahu k ukazujícímu se bytí, v němž pak ovšem také vysvítají nové možnosti osmyslování života: ať už by se tyto možnosti tvářily jakkoli definitivně, jako plně a celé, přece nemohou zapřít, že pocházejí z problematičnosti, která ulpívá i na největších rozvrzích – jak to nejjasněji dokládá vztah Sókratés – Platón.« (Pozn. vyd.)

losofie. Tázání však předpokládá zkušenost záhadnosti, problematičnosti, a tato zkušenost, které předhistorické lidstvo *uhýbá*, před níž se uchyluje do mýtu sebehlubšího a pravdou těhotného, rozpoutává se v podobě filosofie. Tak jako se v politickém jednání člověk vystavuje jeho problematičnosti, tomu, že jeho důsledky jsou nedohledné a každá iniciativa přechází vzápětí do cizích rukou, tak se ve filosofii člověk vystavuje problematičnosti bytí a smyslu jsoucího.

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

Filosofie neoříšila skromným smyslem malého životního rytmu, diktovaného fascinací tělesným životem a jeho poutaností k sobě samotnému, aby člověka ochudila, nýbrž s vůlí jej obohacovat. Člověk se měl zbavit akceptovaného smyslu, aby se pozvedl k tomu, co dosud dávalo smysl veškerenstvu a jemu samotnému tak jako jiným závislostem,

^a V NP je konec odstavce nahrazen textem:

»Je riskantnější, poněvadž se vydává do temnoty, z níž trhlinami problemskuje osvícení, aniž by mohlo noc proměnit v den: tím, že sleduje to, co se ukazuje, vydává se totiž člověk na cestu, která nikdy nekončí; to, co se zde ukazuje, přivádí na cestu stálého osvětlování bytí a zapominání na ně, které mají za následek proměny smyslu a boje o osmyslnění. A právě to znamená historie.« (Pozn. vyd.)

roślinám a živočichům a co rozhodovalo o smyslu věci, protože bylo nehynoucí, a proto božské. Filosofie nabídla novou podobu toho, co nehyně – nikoli jen stálost, nesmrtelnost, ustavičnost, vlastní bohům, nýbrž věčnost. Ta se jí představila nejprve v podobě onoho nehynoucího, z něhož je vznik a zánik všemu jsoucímu, jeho objevování, vzcházení a zacházení, zapadání do temna – v podobě *φύσις*. K její noci náleží rozbřesk kosmu, pořádku věcí, jako to, co neumenšuje, nýbrž podtrhuje tajemství bytí a jsoucen. Ale jako životu svobodné polis byla dopřána jen krátká lhůta k tomu, aby se rozepjal ve své svobodné odvěze, nebojácně směřující do neznáma, tak také filosofie, vědomá své spojitosti s problémem obce a vycitující již v zárodcích její nebezpečí a konec, snahou o definitivní a nové osmyšlení je vedena k tomu spatřovat v temnu pouze nedostatek světla, v noci oslabení dne – je vedena k tomu, stát se v průběžném jasu definitivní jistoty probíhající teorií, názorem jsoucna, který jeho smysl vyčerpává v nové definitivě. Ve chvíli, kdy o zahynutí polis je rozhodnuto, přetváří se tak filosofie v to, co bude její podobou po tisíciletí, přetváří se v metafyziku u Platóna a Démokrita, v metafyziku dvojí podoby, metafyziku shora a zdola, metafyziku logu a ideje na jedné straně, metafyziku věcí i jejich ryzi věčnosti na druhé, obojí s pretencí na definitivní jasnost a poslední výklad věcí, obojí opřenou o onen vzor jasnosti, jež znamenal objev matematiky, onen zárodek budoucí přeměny filosofie ve vědu.

Ve spojitosti s tímto matematickým motivem, měřítkem toho, co je pravda nahlédnutelná jednou provždy, přesně a kýmkoli za všech okolností, je ten motiv Platónova metafyzického myšlení, který se nazývá *χωρῶσμός* a znamená odluku, propast mezi světem pravým, přístupným přesnému a přísnému nahlédnutí rozumu, a nepřesným, jevícím se, dojmovým, v přísném smyslu nezachytilným světem toho, co každodenní zkušenost vyhlášeje za jedinou skutečnost – našeho okolí, světa kolem nás. Tento na první pohled podivný, bizarní názor, vyhlášeující za pravou skutečnost to, o čem zdravý lidský rozum a zdrcující většina lidí pranic neví, je ve skutečnosti jedním z historicky nejpůsobivějších metafyzických motivů, bez něho by neexistovaly nejen pro nás dnes pochybné disciplíny jako *theologie*, ale především ne celá moderní věda, zvláště matematická přírodověda a všechny ony dalekosáhlé aplikace na ní založené. Lze dokonce říci, že Platón vyniká nad Démokrita a překonává jej právě touto myšlenkou. Přes všechno zdání opaku jde moderní věda spíše za Platónem než za Démokritem.

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

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

Že filosofie není s to dát člověku vyšší životní smysl veskrze pozitivní, nezlomený, bezprostředně srozumitelný beze vší záhadnosti, k níž vede ořes prvotní skromné smysluplnosti, že metafyzika zavádí, svede do nejistot místo slibovaného anebo doufaného kladu, je zkušenost, jež se prosazuje s velikou silou právě v údobí, kdy člověk zbavený praktického smyslu své existence v obci obrací se dovnitř, aby tam našel to, co mu život v obci, a to znamená rovněž v kosmu, jehož je obec částí i obrazem, odepřel. Mezi člověkem a kosmem vzniká tak hráz nedůvěry, která postihuje rovněž filosofii jako orgán smysluplnosti. Význam křesťanské zkušenosti je nyní v dějinách ten: co není s to zaručit filosofické badatelství se svým nárokem na pevnou *ἐπιστέμη*, kterou však skepse popírá, co nedokáže člověk nejvyšším úsilím, je Bohu lehké a víra, oslovení člověka božím slovem a odpověď na toto slovo, zatlačuje vztah ke kosmu do druhořadosti a posléze nevýznamnosti. Nic v tom nevadilo křesťanské theologii, že výklad tohoto oslovení člověka Bohem se odehrával ve sféře transcendentálního chórismu, vytvořeného kdysi za zcela jiným účelem Platónovou metafyzikou. Transcendence boží, která nepochybně nemá myšlenkový podklad v ideovém pokladu Izraele, je dědictví „pravého světa“, kdysi

vytvořeného Platónem a theologicky transformovaného Aristotelem. Křesťanská víra je smysl nikoli člověkem hledaný a jím autonomně nalezáný, nýbrž diktovaný z onoho světa; proto k ní patří bytostně též něco v řeckém životě v této formě se nevyskytujícího, totiž uvědomění bídy člověka, sama od sebe neschopného smysl vytvořit a sobě dát – prvek, který je křesťanskému postoji společný se starou skepsí, ale v radikálnější podobě a bez oné rezignace, která skepsi charakterizuje. Křesťanský člověk se tváří v tvář lidské bídě smyslu, a to absolutního a celkového, nevzdává, nýbrž tvrdí jej tím energičtěji, čím názorněji je tato bída předvedena.

Na tomto podkladě, kde otázka smyslu je vyřešena v pozitivním smyslu vykazáním filosofie a zaražením skepse slovem z jinak nepřístupného „pravého“ světa, roste potom jednak nové společenství, jednak nové poznávající vyrovnaní s universem všeho, co jest. Nová obec, která ovšem není již veskrze lidským dílem, ale na níž lidé přece svobodně se podílejí: společenství nikoli pouze lidí mezi sebou, lidí, kteří si jakožto podřílníci vzájemného uznání zaručují duchovní trvalost v paměti slávy – nýbrž společenství s Bohem, který je jejich věčnou pamětí a názorem jejich duchovní bytnosti. Obec, v níž při vši hierarchii jsou si lidé rovni před tvář poslední „pravé“ skutečnosti, v níž jsou proto teprve skutečnými podřílníky na smyslu, který nevytvořili, ale který musejí napomáhat uskutečňovat.

Tento koncept nové obce je přirozeně plný potencialit historického zformování. Ve své nejstarší podobě je řešením mravního dilematu římské říše, jejíž existence, život v ní a povinnosti k ní převzaté vyžadují vyšší, absolutní sankci. Konstantinovský způsob, při němž se kryje světské a duchovní společenství, takže ciceronský nápad, podle něhož nejlepší stát, stát „pravého jsoucna“, a římská res publica jsou jedno a totéž, zde na nové dogmatické základně a rovině římského vultarismu dochází monumentálního uskutečnění, je pouze jednou z těchto potencialit, takovou ovšem, že ve svých důsledcích působí až do dnešního dne, byť v „sektarizované“ podobě. – Ani islám není beze vztahu k myšlence posvátné obce pravého jsoucna, aspoň v hlavách některých svých filosofických představitelů, kteří se snaží myšlenku profecie a její vztah k říši arabského zákona uvést ve vztah k Platónově nauce o filosofu-státníkovi (al-Farábí, Ibn Sína). Nejvýznamnější a nejbohatší svými důsledky je však rozbušení této tematiky v okruhu západního středověku, kde tvoří vlastní problém, kolem ně-

hož krouží úsilí jak lidí politicky, historicky působících, tak duchovních. Zde není reální rámec smysluplného života prostě již dán tak jako pro Římana pozdní císařské doby světový stát nebo pro islám říše jeho zákona; vztah mezi obcí pozemskou a obcí pravou řeší se postupem staletí různě na podstatně stejné základně víry – byť s odlišným pojetím vztahu víry k jiným přirozeným stránkám a silám člověka.

Zde je potom třeba pochopit nové místo a význam, jehož se v soustavě křesťanské víry a křesťanského dogmatu dostává metafyzice. Je sice pravda, že přestala být místem, na němž se hledá smysl veškerenstva a na němž se domníváme jej autonomně nacházet. Ale metafyzické uvažování a metafyzické tázání nabývá toho smyslu, že v rámci vytčeném vírou a jí *zaručeném* je možno získat do určité míry porozumění toho, co víra přináší. Rozumové poznání tak dosahuje transcendentních cílů bez obav, že zbloudí, a na druhé straně je možno oddat se všem odvážnostem spekulace bez toho, že by nás zavedla do skeptických krajín, kde číhá nesmyslnost. Rozum jako přirozený orgán pochopení pravdy tak sice ztratil své vůdčí místo v životě, ale lze zastávat názor, že tím dokonce může sám získávat: získává pevnou půdu pod nohama, získává jistotu a s ní směrlost.

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

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

Jiným křesťanským pramenem nihilismu je podle téhož autora vztah k přírodě jako oboru věcí, který je dán člověku k dispozici, aby jím vládl a spravoval jej. Myšlenka, jež původně znamenala pečování

o věci člověku svěřené, stává se v moderní době doktrínou vlády a vykořisťování klenotnice přírody beze všeho ohledu nejen k přírodě samotné, nýbrž i k budoucímu lidstvu.

Nejdůležitější je však, že příroda není pro křesťanského člověka nezbytně oním konkrétním, do něhož je ponořen a k němuž patří jako jedno z podstatných míst zjevování jeho tajuplné povahy, nýbrž přinejmenším od dob nominalismu předmětem vysuzování a konstrukce. Příroda není dána a zjevná, nýbrž je nám vzdálena a cizí, z prosředků vlastního ducha ji teprve musíme vysoudit. Místem smyslu a bytí je Bůh ve svém vztahu k lidské duši: příroda je místem chladné abstraktní úvahy. Proto v otázce přírody nenavazuje moderní člověk na antiku, hlavně ne na antiku řeckou s jejím estetickým pojetím geometrie, nýbrž na křesťanský způsob pohledu na ni s chladnou distancí a nedůvěrou. V poslední fázi křesťanského pohledu na přírodu je boží blízkost k lidské duši pojata jako boží záruka za to, co se nyní stává – a vlastně již stalo – hlavním aktuálním zájmem určujících osobností: za existenci přírody a matematicky zřetelných koncepcí o ní, oněch koncepcí, které dovolují ne tak ji nazírat jako vypočítávat. Příroda jako taková, příroda jako samotná je jsoucno, přestává zajímat, přestává být předmětem názoru, stává se něčím formálním – předmětem matematické přírodovědy.

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

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

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

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

^a V NP je vložen následující odstavec:

»Možná by bylo třeba položit s H. Arendtovou otázku, zda v nahrazení jazyka kalkulem, k němuž dochází v matematické přírodovědě (či spíše techno-

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

Nejen jednotlivci, nýbrž celé společnosti se brání v dnešní době nesmyslnosti pomocí derivátů starého, křesťanského smyslu, jakými jsou naše filosofie dějin, většinou mrtvě narozené, jako Comtovo náboženství Humanity nebo Durkheimův animistický pantheismus, nebo vzdozem a násilím vynucující smysl tam, kde ex datis nemůže být, jako je marxismus. Nikoli marxismus ve smyslu doktrinálním, jako kritická společenská věda, nýbrž jako „posvátná“ doktrína nových, přestrukturovaných a agresivních společností, využívajících hlodající skepse starych. Založena doktrinálně na Feuerbachově materialismu, sdílí s ním dvojsmyslnost tohoto pojmu: buď „matérii“ chápat ve smyslu moderní vědy, a tedy jako něco bytostně ne-smyslného, smysluprázdného, s čímž je pak ve shodě jeho rozdělení skutečnosti na reálné působivou materiální základnu a na sekundární, v podstatě jen nedůsledností působivou ideologii; nebo po vzoru starého hylozoismu, ale pak to znamená nikoli metodu konstruktivně-dialektickou, nýbrž důvěru k fenoménům jako takovým, zcela jiné zaměření filosoficko-vědecké a zcela odlišný postoj a přístup k světu. Ve skutečnosti se zde praktikuje nevědomky ona nietzschovská protismyslnost, která spočívá v receptu, není-li smyslu, pak jej vytvořit „tím, že zorganizujeme onu část světa, která je nám přístupná“.²¹ Protismyslnost, kterou jako takovou ukazuje v jasném světle Weischedelova úvaha o stupních smysluplnosti: každý jednotlivý smysl předpokládá, má-li být skutečným smyslem, smysl totální a absolutní, ale smysl relativní a částečný nikdy nemůže osmyslit celek, protože smysl partikulární může být ve shodě a může být pro-
 věď), nepokračuje opuštění země člověkem, opuštění biologického základu, které musí nakonec mít za následek, že člověk již nerozumí tomu, co dělá a co činí. Byla by to nakonec, po katastrofách člověka náboženského a uměleckého, i vlastní katastrofa politického člověka. Na druhou stranu třeba říci, že se dnes zdají perspektivy opět posouvat, je tu snaha matematickými metodami dokázat, že se člověk svým biologickým růstem a spotřebováváním země přibližuje blízkému zpusťování planety. A tato varování, která dosud nebyla vážně vyvrácena, zapadají, aniž by vzbudila větší pozornost publika – stejně, jak tomu bývá u podivuhodných senzací.« (Pozn. vyd.)

duktem nesmyslu, kdežto jen totální smysluplnost může zabránit tomu, aby všechno jednotlivé neutonulo v nesmyslnosti. Možná, že nejstrašnější zkušenost nesmyslnosti je ta, kterou poskytuje pohled na zmarčástečných smysluplností, na katastrofy celých po generace budovaných společností a duchovních světů. A je-li pravdivá další myšlenka Weischedelova, kterou jsme se snažili výše odůvodnit odkrytím jejího fenomenálního pramene v tom, co bychom rádi nazvali zdánlivou antinomií života a bytí, že totiž jednáni a život jsou nemožné bez vědomí smysluplnosti, pak v tom je obsaženo objasnění toho, proč při vši rostoucí akumulaci sil a prostředků vede náš život ke katastrofám konfligrací nebo kapitulací, což v podstatě vychází v otázce nesmyslnosti na totéž. A výklad toho, proč musí právě v období planetárním, v období, kdy Evropa svou vlastní dějinnou nutností, svým vlastním zabřednutím do nesmyslnosti, odchází ze středu dějin, vládnout anonymita nihilismu a dusit veškeré křečovitě pěstované naděje a jejich filosofie.

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

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

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

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

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

Člověk nemůže žít beze smyslu, a to bez smyslu celkového a absolutního. To znamená: nemůže žít v jistotě nesmyslnosti. Ale znamená to, že nemůže žít ve smyslu hledaném a problematickém? Že ke smysluplnosti v pravém, ne uskromněném, ale také ne dogmatickém smyslu, náleží právě toto žít v ovzduší problematickosti? Možná, že o tom věděl Sókratés, že právě z tohoto důvodu je jeho charakteristika soudobým myslitelem, že Sókratés je filosofem nejpravějším, třeba snad ne nejvšednějším, tak výstižně hluboká. A Lessing, když ve volbě mezi „pravdu mít“ a „pravdu hledat“ dával přednost tomuto druhému,²² neměl snad na mysli právě zase totéž? Situace nabývá zvláštního zabarvení, když s Weischedelem – a předtím již s jeho učiteli – si jasně uvědomí-

^a Homais – románová postava ambiciózního a vypočítavého měštáka – G. Flaubert, *Madame Bovary*, Paris 1972; česky: *Paní Bovaryová*, přel. E. Musilová, Praha 1995. (Pozn. vyd.)

me, že otázka a problematizace nejsou jen subjektivní akty a postoje, nýbrž že předpokládají problematickosti jako něco dalšího a věcného, jako situaci věcnou. A není posléze v jádru skutečnosti samé něco jako tajemno a tajemství, je tajemno a tajemství nezbytně něco subjektivně-soukromého, co ve skutečnosti znamená takový jas, že je s to přezářit všechno, co je nám každodenně jasné? Není nekonečná hloubka skutečnosti právě možná pouze tím, že na její dno dohlédnout nelze, a není právě to výzvou a šancí člověka v jeho vzmacu za smyslem, který je něco více než rozkvět a zánik polní lilie v očích božských mocností?

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

^a V NP jsou předchozí dva odstavce nahrazeny textem:

»Člověk přece nemůže *δοοπραγdy* žít beze smyslu, a to bez smyslu celkového a absolutního. To znamená: nemůže žít v jistotě vanitas vanitatum. Ale znamená to, že nemůže svůj život strávit ve smyslu hledaném a problematickém? Znamená to, že nelze žít ve smyslu, který se zjevuje jakožto plod temnoty, která se šíří nepřekonatelným, věcně odůvodněným způsobem v samém základu veškerenstva a která je sice navždy nevyhladitelná, ale která umožňuje hledání, jež smysl podmiňuje a ke smyslu postacuje, ovšem tak, že jeho význam se hluboce proměnil, tak, že v něm již nevládné pozitivnost a nezlomená naučivost? Tak, že se člověk nezastavuje prostě před temnotou, problematickostí, rozpory, že před nimi nezavírá oči, že se nepokouší vyhnout jejich tematizaci a vyhladit je, nýbrž že se jim postaví a pokusí se jim čelit? Tak, že nejen může dojít k bratrství těch, kdo byli ve své naučivostě ořeseni, k jejich solidaritě překonávající konflikty a rozpory, ale že je takového bratrství a takové solidarity nevyhnutelně zapotřebí? Tak, že může – ovšem teprve postupně – být cosi jako válka světónázorů překonáno, aniž by z toho byla plochá, lhostejná tolerance založená ve všeobecné možnosti a omrzení? Nový, daleko širší, mnohem méně naivní sokratismus, nová askeze a zcela nová odvaha vycvičená na bojích, práci a krvi nejstrašnější válečné epochy by pak byly třeba k tomu, abychom se vynořili z hrozící nesmyslnosti. Byl by to v zásadě též smysl, který dějinné lidstvo vždy hledalo, když se vydalo cestou vzmacu z přítmi předdějinného uskromnění smyslu, cestou odvahy, na níž se sice dalo nekonečně mnoho ztratit, ale nakonec snad přece jen získat právě tolik, aby se ono nasazení vyplatilo: život v pravdě, život ducha.« (Pozn. vyd.)

Ke konci resumujme.

Rozeznáváme smysl, který vzniká v porozumění a poznávání jako trvalý sediment – význam, pojem; smysluplné prostředky komunikace smyslu patří rovněž do této kapitoly, na prvním místě jazyk; za druhé smysl obsažený ve věci samé, to, čím nás věc oslovuje a odpovídá našim možnostem, abychom se s ní nebo její pomocí s jinými mohli vyrovnat, k věcem a osobám se srozumitelně chovat. O tomto smyslu třeba potom položit otázku, zda je absolutní, celkový a všeobšáhlý, nebo vždy pouze relativní k jinému, podměněn tímto druhým (např. živočišným životem), takže s ním stojí a padá. V rámci tohoto věcného smyslu rozeznáváme opět mezi smyslem vůči člověku excentrickým a smyslem, který má v člověku své centrum. Relativní smysl věci našeho okolí je lidsky centrován, je relativní k lidskému životu. Absolutní smysl nemusí být v každém případě vůči člověku excentrický, není takový, jestliže to v člověku, co může smysl oslovit, odpovídá tomu, co osmysluje veškerenstvo.

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

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

zignovat na bezprostřední danost smyslu a osvojit si smysl jako cestu.

Problematika zde načrtnutá je – to je pro naši otázku po smyslu historie důležitá – platná nejen pro individuální život, nýbrž pro samotné dějiny. Dějiny vznikají ořesem naivního a absolutního smyslu v téměř současném a vzájemně se podmiňujícím vzniku politiky a filosofie. V podstatě jsou rozvinutím možností zárodečně založených v tomto ořesu. Z tohoto důvodu a pro ty, kdo jsou zaměřeni na životní bezprostřednost, dějiny zdánlivě vyúsťují v nihilismu smyslu zbaveného jsoucna. V porozumění jsoucnu v jeho bytí, které je charakteristické pro moderní objektivistickou, tj. ideální asymptoty každého vztahu ke smyslu se vzdávající vědu, se tento rys zdánlivě velmi energicky uplatňuje. Tento objektivismus je však vnitřně rozporný a věda sama ukazuje příznaky toho, že jej překonává. Diskuse této otázky náleží však do jiného pojednání.