

Smysl ve světě a v dějinách [1996]

Historik, požádaný o příspěvek k otázce smyslu dějin, odůvodnil své odmítnutí: „Dějiny? A smysl? Vždyť dějiny jsou něco, co se nikdy nemělo stát!“ Alergie našich (a ostatně nejen našich) historiků na otázku po smyslu dějin je nejspíš do velké míry ještě reliktem historického pozitivismu, ale bylo by chybou, kdybychom přitom zapomínali na otřesné zkušenosti vnímavějšího, oči a uši (ani srdce) nezavírajícího a z dějin neutíkajícího člověka dvacátého století. Nicméně nikdy nekončícím filosofickým úkolem je zejména kritická analýza způsobů myšlení a také celé myšlenkové výbavy, a to jak v malém, tak v nejširších kontextech. A tato analýza nám odhalí hned na začátku jistá nedopatření, která jsou v onom víceznačném „bonmotu“ (či spíše „mauvais-motu“) skryta.

Řekneme-li, že se ať už v každodenním drobném životě nebo v dějinných událostech něco „nemělo stát“, znamená to, že to nějak vybočuje z určitého kontextu, na který se ono „nemělo se to stát“ nevztahuje. Řekneme-li i o tomto širším kontextu něco podobného, zase to platí jen v poukazu na další a jiný kontext. Vyslovíme-li se však se vší radikálností vůbec o „celých“ dějinách, že k nim nemělo dojít, pak to může znamenat jen to, že jsme zaměnili jednu rovinu (dějinnou) za rovinu jinou, odkud pak posuzujeme onu - pro nás - smysl postrádající rovinu, a to třeba i bez výslovného poukazu k tomu, že na této jiné rovině, v tomto jiném kontextu je smysl možný. Popírat totiž smysl a smysluplnost vůbec by nutně znamenalo zahrnout spolu se „vším“ také sebe a své výroky i myšlenky (včetně oné smysl vůbec popírající) do toho, co tu je prohlašováno za nesmyslné a čemu je tím jakákoliv vlastní smysluplnost upírána; a tím tedy zároveň s tvrzením o nesmyslnosti, resp. smysluprázdnosti dějin (tudíž i každého posuzování dějin) napodobit známého Korintšana-lháře. Ovšem vážně myšleno (což znamená: tak, aby to nepopíralo sebe samo) by to znamenalo popírat dějinný smysl ve prospěch smyslu ne-dějinného, snad mimo-dějinného či nad-dějinného: smysl by pak byl doma snad ve světě mýtu, ale ne ve světě dějin. Stručně uzavřeno: popíráme-li smysl určité dějinné příhody či události, nepopíráme tím ještě smysl dějin vůbec. Chceme-li však popřít smysl veškerých dějin, a tedy samotné dějinnosti, prohlašujeme tím dějiny za politováníhodnou deviaci a slepou uličku, která se emancipovala ze světa mýtů a mytičnosti, jehož smysl zůstává nezpochybněn. Další radikalizace už není možná, protože se definitivně obrací také proti tomu, kdo smysl všeho popírá a kdo tím ovšem nejen neutralizuje, ale přímo podvrací eventuální platnost své vlastní výpovědi, resp. svého pojetí.

Co z toho vyplývá? Tak jako paradox Korintšana zmizí, jakmile se vyhneme výpovědi o „všech“ Korintšanech a zůstaneme třeba jen u mnohých nebo u většiny, tak je třeba se vyhnout generálně negativní výpovědi o dě-

jiných vůbec. V dějinách vsutku najdeme zajisté mnohé, co smysl nemá, nebo dokonce co smysl ostatních dějin (a dějů) ohrožuje a narušuje - nezáleží teď na tom, „kolik“ je čeho. Oblast dějin a dějinnosti nemůže být chápána jako něco, co jako úhrn (hromada) všech událostí má smysl, protože pak bychom dějiny musili chápat jako celek. Pokud máme na mysli úhrn všeho, co se v dějinách kdy dělo, děje a ještě bude dít, je mimo veškerou pochybnost, že některé z oněch dějících se událostí mají větší (významnější) smysl než jiné a že se leccos přihází také jakoby beze smyslu a nesmyslně. Bylo by tedy možno říci, že v dějinách se může dít něco smysluplného, ale také leccos málo smysluplného nebo vysloveně nesmyslného. Dějiny by si pak smysl nenesly s sebou jako nějakou samozřejmou výbavu, ale představovaly by terén, na němž se může - třeba mimořádně - dít i něco smysluplného. Tázání po smyslu v dějinách by pak znamenalo dotazování a pátrání po tom, co se opravdu děje uprostřed dějin (a nepřichází tedy odjinud) a co je usilovným hledáním a uplatňováním onoho „smysluplného v možnosti“. I když to s velikou opatrností takto formulujeme, znamená to, že jsme připustili nejen možnost uskutečňovaného smyslu v dějinách, ale že volky nevolky musíme připustit (v jiném, zatím nepřesňovaném významu toho slova) také smysl dějin a dějinnosti. Pak ovšem by smysl samotných dějin (jako terénu či prostoru) spočíval v tom, že právě v dějinách se může uplatňovat a uskutečňovat takový smysl, jaký se v žádném případě nemůže uplatňovat a uskutečňovat mimo rámec dějin, tj. nedějinně. Aristotelsky řečeno jde o odlišení „smyslu v možnosti“ od „uskutečňovaného smyslu“. Protože však pojetí, „možnosti“ tradičně trpí vnitřními rozpory a potížemi s nimi spojenými, pokusíme se mu v dalším vyhnout.

Metodicky stojíme před dvojitým úkolem: jednak bychom měli co nejpřesněji vyjasnit svůj pojem „smyslu“ a vymezit jej proti jiným (bylo by hrubou chybou se domnívat, že význam slova „smysl“ je něčím samozřejmým nebo že tu můžeme vystačit s nějakou „přibližností“), zejména však musíme precizovat své pojetí dějin a dějinnosti (dosud uváděná argumentace zabírala příliš do šířky a nijak specificky se netýkala dějin a dějinnosti). V obou případech se musíme kriticky distancovat od některých „samozřejmých“ předsudků, spojených se zpředměťující tradicí evropského myšlení. „Smysl“ nelze myšlenkově uchopit jako konstatovatelnou danost, jako „factual“. I když říkáme, že nějaké factum „má“ nebo „nemá“ smysl, musíme zdůraznit, že „smysl“ není něco, co lze „mít“ jako nějakou vlastnost, výbavu či charakteristiku. Žádné sebedetailnější a sebedůkladnější shromažďování „fakt“ nemůže narazit na „smysl“ jako na jeden z jejich takto „daných“ druhů. Naproti tomu žádné faktum nemůže být „konstatováno“, aniž bychom mu ne-„dávali“ nějaký „smysl“, tj. nepřirazovali k němu jakožto k „pouhému faktu“ - což je ovšem právě předsudek, jak chceme dovodit - jisté významy, které nemohly být pouze konsta-

továny, tj. „brány na vědomí“. Ony významy totiž představují výsledky našeho porozumění (resp. předporozumění): jsou to naše „výtvory“, naše „výmysly“. „Factum“ totiž už jazykově znamená to, co bylo uděláno, nikoliv to, co se prostě stalo, aniž by se na tom někdo podílel svým „děláním“. Kde není žádné „facere“ a nikdo „faciens“ (= dělající), tam není žádné „factum“. Na to nás už řadu desetiletí upozorňuje zejména fenomenologie (i když s řadou nevyjasněností a nepřesností), že totiž vše, co máme nebo můžeme mít na mysli, jakož i vše, co jsme poznali nebo co můžeme poznat, a také vše, o čem se můžeme nějak vyslovit a sdělit to někomu druhému, už eo ipso nějaký smysl „má“, resp. už nám nějaký smysl „dává“. To ve svých důsledcích znamená, že opak smysl dávajícího „faktu“, tj. nějaký nesmyslný nebo smyslu zbavený „fakt“, není prostě ani myslitelný, ani sdělitelný. Už sama tematizace (spojená s pojmenováním) navěšuje jisté významy a tím jistý smysl na to, co je tematizováno. Potud platí, že „nesmysl“ nemůže být vůbec tematizován: za „nesmysl“ může být platně označeno jen něco, čeho smysl vybočuje nebo se dostává do naprostého rozporu se svým kontextem (a jeho „smyslem“). „Nesmysl“ je tedy jakýsi zvláštní „smysl“, jenž v docela určitém, totiž svém vlastním kontextu (který má také svůj „smysl“), nám (dost nebo vůbec) nedává smysl (eventuelně je se smyslem onoho kontextu v napětí a rozporu).

Až dosud jsme se cíleně zdržovali na rovině svého vědomí, myšlení a chápání. Je tu však ještě jiná rovina, totiž rovina skutečnosti, které ke své konstituci nepotřebují žádného vědomí, myšlení ani chápání (formulujme to zatím takto rigidně). Hnízdo, které si postavil párek ptáků, nebo hráz, kterou na říčce vystavěla kolonie bobrů, má smysl, i když to neviděl a když si to neuvědomil žádný člověk. Smysl tu znamená zároveň něco jako účel: hnízdo nevzniklo náhodou, nýbrž za jistým cílem, kterého bylo nebo nebylo, bude nebo nebude dosaženo. Účelnost, s jakou se napořád setkáváme v říši živých bytostí, se sice musí nějak osvědčovat; naproti tomu jednotlivé případy, kdy se „neosvědčí“, tj. kdy příslušného cíle není dosaženo, nepředstavují opak účelnosti, tedy non-účelnost, nýbrž buď jen jakési výjimky (třeba nešťastné „náhody“), anebo jsou dokladem nedostačivé, málo účinné účelnosti (míra účelnosti se pak prokazuje v „životní praxi“, tj. v soutěži s jinými typy a celými systémy účelnosti). A tak jako jsou vždy různé cíle, jsou vždycky i různé způsoby, jak cílů dosáhnout. V přírodě můžeme pozorovat nesmírné množství nejrůznějších účelů a účelných aktivit i účelných přizpůsobení a výtvorů, a ze skutečnosti, že řada z nich stojí navzájem dokonce ostře proti sobě, naprosto nevyplývá, že se tím jejich účelnosti navzájem neutralizují nebo likvidují.

Účelnost v (živé) přírodě je nepopíratelnou skutečností, kterou si nemusel nikdo vymýšlet, nýbrž kterou bylo zapotřebí (a ovšem také možno) poznat a pochopit. Pokud někteří vědci s nadšením hodným lepších nápadů každou přírodní účelnost zarputile popírají a „vysvětlují“ ji redukcionis-

ticky z nižších úrovní (zejména na základě eficientní kauzality, odmítající „kauzalitu finální“), jde o myšlenkový lapsus, který zaměňuje jednu z metod za univerzální dogma. Pokud ovšem přejdeme od pouhé účelnosti ke smyslu – a obojí musíme důsledně rozlišovat –, otvírají se nám otázky, které se zjevně vymykají „vědeckým“ postupům (jak se v přírodních a dokonce i společenských vědách rozvinuly a rozšířily) už svým položením, nejen řešením. Můžeme si například položit otázku, zda určitá (konkrétní) účelnost je dost účelná, nebo zda účelnost vůbec (pokud ji připustíme) je účelná. Je „účelné“, aby na planetě, která ještě nenese ani nejmenší stopy života, vznikl život? Myšlenka účelnosti je tu zřejmě aplikována per nefas, protože účelnost musí být vždycky vztahována nejen k nějakému cíli, nýbrž také k nějakému subjektu, který je svými aktivitami k onomu cíli zaměřen, zacílen. Takový „subjekt“ ovšem na planetě, kde žádný život není, chybí. Pro koho či pro co by eventuelně mohlo být „účelné“, aby život vůbec vznikl? Naproti tomu otázka po smyslu se tu nejeví jako otázka z týchž důvodů neplatně položená, tedy „nesmyslná“, protože – jak jsme se mohli rozhodnout a také rozhodli – uvažujeme nyní o pozorovaných skutečnostech, a nikoliv už jen o svém uvažování o skutečnostech (a jejich pozorování). Tvrdit, že vznik života vůbec na naší planetě (zatím jediné, o které víme, že na ní život je) nemá žádný smysl, se zjevně nemůže o nic opřít (leđa o nějakou naši „naladěnost“), zatímco opačné tvrzení se docela prostě může opřít o to, že v říši živých bytostí na této planetě najdeme mnoho smysluplných souvislostí (např. účelnost).

Čím to tedy je, že účelnost může být „konstatována“, ale otázka po její „účelnosti“ nedává dost smysl, zatímco otázka po „smyslu“ účelnosti smysl dává? Na tuto otázku dali svým způsobem „odpověď“ již dávní řeční myslitelé ještě před Sókratem (a pozdější na to různě navazovali), a to způsobem postavení samotné otázky. Tážeme-li se po účelu, je naše pozornost soustředěna k cíli, k němuž je předchozí aktivita zaměřena anebo k němuž nějaké dění spěje (přičemž zůstávají obvykle poněkud stranou a ve stínu „subjekty“ oné aktivity, protože „účelnost“ jejich fakticity, jejich výskytu a přítomnosti v daném kontextu není tematizována). Tážeme-li se naproti tomu po smyslu nějakého dění nebo i nějaké aktivity (a dovedeme-li „smysl“ od pouhého „účelu“ náležitě odlišit), můžeme nejen výkon jednotlivých aktivit, ale i „subjekty“ jako výkonné „faktory“ neboli činitele oněch aktivit zahrnout do oné otázky po smyslu. Otázka po smyslu totiž nemůže být nikdy omezena a vymezena poukazem na vnitřní povahu a strukturu nějakého izolovaného, uzavřeného „systému“, ale míří nutně vždycky za hranice takového „systému“. Zdá se, že prvním, kdo upevnil ve svém uvažování pojem (a pojetí) celku v nerozlučném sepětí s pojmem (a pojetím) „smyslu“, byl Hérakleitos. Otázka „celku“ jakožto „jednoty“ či „sjednocenosti“ asi velmi brzo po ustavení a prohlubování filosofického myšlení visela ve vzduchu, ale ještě dlouho potom se vzpírala uspokojivé-

mu pojmovému řešení. Na další vývoj filosofie měl převládající vliv Parmenidés a jeho škola právě tím, že radikalizovali myšlenku jednoty až do výslovného a naprostého popření mnohosti. „Temný“ Hérakleitos však ještě před ním (a nepochybně nezávisle na něm, tedy historicky ne v polemice) pochopil, že vlastní problém jednoty celku musí být řešen tak, že připustí, aby jednota zahrнула a obsáhla mnohost, aniž by ji zrušila, zlikvidovala. Dnes už víme, že tato úloha nemá jen to jediné řešení, které (asi) nabízí Hérakleitos, totiž hypostazi nějaké další, byť zcela mimořádné skutečnosti, nějakého dalšího, zvláštního jsoucna „vně“ oné pořádané a sjednocované mnohosti (a okolnost, že takto byl a dodnes nadále bývá Hérakleitův *logos* – podobně jako Anaxagorův *nús* – chápán a interpretován, a právě proto ovšem většinou i odmítán, by si měla vyžádat naši zvláštní a co nejkritičtější pozornost). Dnes chápeme, že eventuelní „nezpředmětnující“ chápání *logu* se na velmi dlouho nemohlo šíře prosadit právě v rámci rozvíjení pojmovosti „řeckého“ typu, která se počínajíc zejména Parmenidem vydala jen touto jedinou cestou, po níž se potom až donedávna ubíralo více méně veškeré evropské myšlení. Známe bohužel jen málo z Hérakleitových formulací, abychom mohli přesvědčivě prokázat své tušení, že v jeho koncepci se otvírala jiná (možná) cesta, po níž se nicméně žádný filosof po dlouhé věky nevydal, která se však v našich časech stala znovu naléhavě aktuální. Právě proto je pro nás právě dnes tak velkou potřebou i nesnází chápat onen „smysl“, což je ovšem jen jedna z celé řady možností, jak překládat řecký termín *logos*.

Myšlení si díky obrovskému, světodějnému řeckému vynálezu pojmů a pojmovosti v jednom směru otevřelo netušené možnosti kritického přezkoumávání nejrůznějších mínění a údajných i skutečných poznatků a vědomostí, avšak zároveň si před sebe bohužel postavilo téměř nepřekonatelné překážky v jiném směru. Souvisí to zejména s genezí filosofického myšlení, přesněji řečeno s tím, že se filosofie zrodila, tj. ustavovala a rozvíjela v nepřehlédnutelně oscilujícím vzájemném ovlivňování s geometrií (resp. s „matematikou“). Pod vlivem postupně se ustavující geometrie se rozhodující filosofickou metodou stalo konstruování „intencionálních předmětů“ jako nezbytného předpokladu dalšího přesného zkoumání: pokud je správně „pochopen“ (a tedy „uchopen“) trojúhelník jako „ideální“ rovinný obrazec, může být následovně zkoumán tak, že bude ustavena a vybudována celá „učitelná věda“ (*mathesis*) o trojúhelníku, resp. trojúhelnících (tedy „trigonologie“, což je v tomto smyslu vhodnější termín než zaběhaný název „trigonometrie“). Mnohem později byl formulován dokonce velký cíl takového postupu bádání, totiž ustavení nejobecnější, všeobsáhlé učitelné vědy (*mathesis universalis*), která by uvedenou metodou obsáhla vše, tj. veškerenstvo, universum. To byl sice skvělý, ale pro myšlení řeckého (přesněji: zpředmětnujícího) typu naprosto nesplnitelný, nerealizovatelný projekt; o jeho ztroskotání bylo rozhodnuto již

na samém počátku, i když rozpoznání jeho „principiální“ nemožnosti je recentní. Toto nové rozpoznání, jež charakterizuje mj. dnešní „postmoderní“ nálady, je však zatíženo stejnou hrubou chybou, již se vyznačuje celá dosavadní evropská myšlenková tradice, i když obrací hodnotící znaménko. „Postmoderní“ myšlení, které ukazuje nemožnost myslit třeba „smysl“ jako *mathéma* (s Husserlem, jak naznačeno, jinak a již přesněji řečeno: jako intencionální předmět, tedy analogicky, jako je v geometrii myšlen „trojúhelník“), eo ipso jen pokračuje v myšlení moderním (a předmoderním), ale nepřekonává je. Skutečné, opravdové post-moderní myšlení by se muselo prezentovat jako myšlení post-řecké, jinak řečeno: postzpředmětňující, tedy nezpředmětňující to, co není (ve skutečnosti čili doopravdy) předmětné.

Zdá se, že právě to je důvodem pro některé významné myslitele, proč se chtějí vracet k nejstarší řecké filosofii. Mají za to, že někde v těch prvních počátcích došlo k nesprávnému rozhodnutí, k vykročení nesprávným směrem, a hledají ono rozcestí, na kterém k oné chybě došlo. Bylo by zajisté naivní, kdybychom se domnívali, že se stačí na takové eventuelní rozcestí vrátit a vydat se – alespoň v myšlenkách – jinou cestou. Nejenom „skutečně“ návraty, ale ani takovéto „myšlené“ návraty nejsou možné, protože nemůžeme dost dobře odmyslit všechno to, co se až dosud v oněch myšlenkových dějinách odehrálo. Ba právě naopak: jenom proto, že se stalo to, co se vskutku stalo, můžeme být dnes tam, kde jsme, a jenom díky tomu si můžeme klást otázky tak, jak si je kládeme. Nikde v tom není založeno *jenom* naše omezení (i když zajisté nelze pochybovat o tom, že dějinně vždycky nějak „omezení“ jsme), ale vždycky se tu zároveň otvírá také možnost svá omezení (v nějaké míře a v nějakém rozsahu) rozpoznat a pak si uložit úkol se jim vyhnout nebo je překonat. Tím se dostáváme k „mauvais-motu“, zmíněnému na samém počátku. Filosof, který by si dnes řekl, že nikdy nemělo dojít k onomu příliš úzkému sepětí rozvoje filosofie a geometrie, by prokázal hrubý nedostatek kritičnosti svého myšlenkového přístupu, protože právě jeho rozpoznání (předpokládejme pro jednoduchost, že správné) by nebylo možné, kdyby si celou tu dosavadní cestu evropského myšlení odmyslil, resp. kdyby se skutečně vrátil někam víc než dva tisíce let zpátky. Dělá-li si nějaký filosof nároky na to, že má smysl to, co říká, musí si kriticky uvědomovat, že tento smysl neodmyslitelně souvisí s tím, na co z minulosti evropského myšlení navazuje, jak porozuměl svým předchůdcům a jak si z nich něco vybral a převzal, zatímco v něčem jiném odhalil omyly, a proto se proti tomu kriticky vymezil. (V tomto ohledu není situace odborníků jiných disciplín jiná, ale v případě např. historiků je třeba pečlivě odlišovat jejich vztah k minulosti obecně jako k tomu, co se stalo a co je „předmětem“ jejich zájmu a zkoumání, od jejich vztahu ke starším nebo vůbec jiným historikům, od kterých se něčemu naučili a na jejichž práci i způsob práce

a metody navazují. Nezbytný *kritický* vztah k myšlení předchůdců a učitelů je ovšem bez filosofických předpokladů nemožný, přinejmenším však nekritický, resp. nedostačujícím způsobem kritický.)

To, co jsme si ukázali na filosofovi (i s poukazem na vědeckého odborníka nějakého oboru, např. historika), platí ovšem obecně. Dějinnost je umožněna či umožňována (nikoliv ještě přímo založena či zakládána) svobodným činem, jímž chce člověk nebo více lidí dosáhnout něčeho tak, že navazují na dřívější svobodná rozhodnutí, usilující o dosažení něčeho, ať už podobného nebo i odlišného (či dokonce opačného). Pozitivní i negativní navázání tu dosahuje smyslu tím, že nějak rozumí smyslu toho, co bylo již provedeno předchůdci (ať už toto porozumění provází náš souhlas nebo naopak odmítnutí). Bez toho si nelze představit vznik a trvání kterékoli kultury (tedy ani prae-historické, ještě ne-dějinné, tedy před-dějinné). Musíme si proto postavit otázku, co vlastně dějiny a jejich dějinnost nejen umožňuje, ale co je zakládá. Takto postavená otázka obsahuje již náповěď k řešení: dějinný vztah k tomu, co bylo a co se stalo (tedy k minulosti) spočívá v pokusu porozumět smyslu toho, co bylo a co se stalo: Ne ovšem jakémukoliv smyslu, nýbrž právě onomu dějícímu se (resp. již událemu, nastálemu, bylému) smyslu. Nedokážeme si představit, jak by to bylo možné, kdyby na počátku nebyl „výmysl“ smyslu, tedy – řečeno tvrdě – „iluze“ smyslu. (Tato charakteristika sama ovšem náleží do určité tradice, která mluví o „iluzi“ všude tam, kde nemůže registrovat nějakou „objektivitu“, takže vše přebývající resp. nadbytečné odkazuje do jediného pytle „pouhé subjektivity“, tedy iluze.) Dějiny beze smyslu jsou právě tak málo možné jako život bez účelnosti (pak to prostě nejsou dějiny, ani život, ale pouhé náhodné děje, které by dějiny nebo život mohly jen vnějškově jako nápodoba připomínat tomu, kdo o nich ví odjinud). Aby mohly být dějiny nastartovány, je zapotřebí dějinného činu, a ten je možný jen tam, kde smysluplný dějintvorný čin může navázat na nějaký smysluplný „dějinný“ čin předchozí. Někde na samém počátku ovšem musela být smysluplně dějinná minulost „vymyšlena“, aby bylo na co „jakoby“ navázat a tak vykonat dějinný, dějintvorný čin. Mluvit o iluzi znamená však starou, prastarou chybu, kterou známe už u mnoha presokratiků; nejzřetelněji se ukazuje třeba u atomistů. („Podle dohody sladké, podle dohody kyselé, ve skutečnosti však jen atomy a prázdno.“ Zl. B 125.)

Počátek dějin lze proto pochopit různě. Patočka má např. za to, že „tento zvláštní zářez v celkovém dění lidstva“, jímž je vznik dějin, je výtvořem filosofie ve starém Řecku, „na půdě nebo v tradici staré středozevní *oikúmené* (kde se rozšířilo řecké myšlení, jeho školy, jeho literatura, jeho popularizace, náboženská a theologická polemika s ním, poezie filosoficky určená či aspoň dotčená)“ (*Pokus o českou národní filosofii*, začátek). Ihned poté přidává Patočka k filosofii ještě politiku: „Politikou a filosofii, těmito dvěma úzce souvisícími projevy svobody, stal se člověk teprve ve

vlastním smyslu historickým, tj. žijícím ne pouze přírodně, z toho, co prostě je zde, co lze jen konstatovat, nýbrž z toho, co v skrytu vždycky provází lidský život, zdánlivě jako neskutečná marginálie, vpravdě jako předpoklad všeho lidského života a chování. Dějiny vznikají tím, že lidé na určitém nepatrném okrsku země přestávají žít pro život a žijí, aby vybojovali pro sebe i spoluúčastníky téže vůle prostor svého uznání, prostor svobody: to je politika v původním významu, život ze svobody a pro ni. Svoboda je však zároveň prostor pro myšlení, tj. pochopení, že svoboda není věc mezi věcmi, že svobodná bytost stojí na mezi mezi tím, co jest, a tím, co nelze nazvat jsoucím, poněvadž to právě člověka ze souvislosti věcí vylamuje, aby je mohl chápat a stavět se tak mimo ně, rozumět jim a svému postavení mezi nimi.“ (Tamtéž.) Všimněme si především toho, že se Patočka na jednom místě vyhýbá záležitosti nejpodstatnější, totiž jak se z člověka nedějinně a předdějinně žijícího stává člověk žijící dějinně; místo toho staví „historického“ člověka proti přírodním bytostem, tj. bytostem „žijícím pouze přírodně“. Potom hned přistupuje k Řecku a ke „staré středozevní *oikúmené*“ - k řecké filosofii a politice a jejich výkonům a důsledkům. Obojí, filosofie i politika, jsou charakteristické svou spjatostí se svobodou: Patočka ovšem mluví o svobodě jako o předpokladu, resp. o něčem předchůdném, takže filosofie i politika jsou jejími „projevy“, zároveň však vidí smysl filosofie a politiky v tom, že se pokoušejí svým úsilím svobodu, resp. prostor-svobody vybojovat a tím „člověka ze souvislosti věcí vylamovat“. Jde tu o život i myšlení „ze svobody a pro ni“. Sama svoboda však „není věc mezi věcmi“, „svobodná bytost stojí mezi tím, co jest, a tím, co nelze nazvat jsoucím“. Zde Patočka daleko překračuje řecký horizont. Mohlo by se zdát, že mu to nemůžeme příliš vyčítat, jestliže jsme řekli, že na začátku dějin a jejich dějinnosti musí být dějinná minulost „vymyšlena“. Ovšem je něco jiného to „vymýšlet“ na počátku dějin - a něco jiného to vymýšlet dodatečně, když už tady dějiny trvají nejméně třetí tisíciletí. Jedna věc ovšem zůstává bez pochyb: pro Patočku dějiny mají smysl.

Existuje alternativa k hypotéze, že dějiny začínají ve starém Řecku, totiž hypotéza, že začaly tam, kde se člověk osvobodil od svých vazeb na archetypy. K tomu došlo, když se ve své životní i myšlenkové orientaci obrátil o 180 stupňů tváří směrem k budoucnosti a nejenom se přestal této budoucnosti děsit, ale spolehl se na „ni“ jako na to jediné spolehlivé, totiž přesněji na to, co teprve z budoucnosti přichází. V něčem tato hypotéza připomíná onu prve zmíněnou: také tu jde o svobodu, také jde o to, že člověk je „vylamován“ ze svého sevření věcmi a okolnostmi, také zde se člověk osvobozuje ve svém vztahu k něčemu, co nemůžeme chápat jako „jsoucí“ (totiž ve svém spolehnutí na to, co tu ještě není, ale „přichází“). Je tu však také jeden velký rozdíl: hlavní důraz je položen na čas, na orientaci v čase a na prioritu a superioritu budoucnosti. Odtud vynález anti-archetypů, jejichž „napodobení“ až do identifikace je vyloučeno, protože

rozhodující je nikoliv vzdát se sebe a své zvláštnosti, jedinečnosti, nýbrž naopak převzít svou vlastní odpovědnost a tím se teprve stát sám sebou. Sám mám proto také za to, že z tohoto důvodu musíme začátek dějin vidět nikoliv ve starém Řecku, ale ve starém Izraeli. Je jistě nepochybné, že pro Evropu a pro evropské dějiny bylo rozhodující právě setkání této dvojí tradice, takže ani jedna z nich nemůže být pomínuta ani odsunuta stranou. Všechno však nasvědčuje tomu, že jak řecká *polis*, tak *řecká filosofie* procházely úpadkem tak těžkým, že bez Říma a zejména bez pokřesťanštěného Říma by se možná velmi dlouho a možná vůbec nikdy nevzpamatovaly. Největší řečtí filosofové, Platón a Aristotelés, prošli obnovou a svou jakousi „renesancí“ (myšlenkovým „vzkříšením“) díky křesťanské Evropě; o významu arabského zprostředkování není zajisté pochyb, ale islám si svůj tehdejší výkon a svou dočasnou filosofickou ani politickou prioritu nedokázal udržet a dodnes ji v tomto smyslu neumí a snad ani nechce oživit a případně obnovit. Mám za to, že to úzce souvisí s tím, že nenavázal dost hluboce a dost trvale ani na dědictví židovské, ani na dědictví řecké (a že se téměř v ničem nepoučil z právního myšlení starého Říma, tím méně pak z evropského osvícenství). Je tu jistě možná také nějaká „náprava“ v budoucnosti; jisté nepochybné a nepominutelné historické předpoklady tu jsou. Na druhé straně celý vývoj islámského „obrození“ (islámské renesance) vrší takové „nápravě“ v tomto smyslu jednu překážku za druhou.

Oba příklady interpretace toho, co to jsou dějiny a v čem lze vidět jejich založení, resp. počátek, ukazují na význam tzv. navazování v dějinách. Nejde jen o navazování na to, co se „fakticky“ stalo (ostatně to, co se stalo, se stává minulostí, a tedy „už není“; kdyby nebylo tohoto „navazování“, minulost by se stala ničím, opravdu by se propadla v nicotu), ale také o navazování na to, jak bylo to, co se stalo, chápáno současníky (a takřka současníky), jak bylo chápáno na jedné straně přívrženci a na druhé straně odpůrci a protivníky, a uplynula-li již delší doba, jak bylo chápáno pozdějšími generacemi až do dneška. Do rámce tohoto pochopení a porozumění náleží ovšem také úmysly a programy, které zčásti počítaly s danou skutečností a s danými okolnostmi, ale dávaly směr a perspektivu vykonávaným činnostem, jimž zase bylo a i dnes je třeba rozumět nejen jako reakcím, vyvolaným okolnostmi; nýbrž jako plánům, jak s okolnostmi naložit a jak je změnit. Kdo tomuhle všemu chce porozumět, nemůže zůstat nezaujatým pozorovatelem, nýbrž musí mít svou vlastní koncepci (přesně: svá pojetí v malém i ve velkém). Dějiny v pravém smyslu nejsou jen sérií nastalých událostí a jejich výsledků a následků, nýbrž jsou „životem“ tradovaných vizí, obav a nadějí, kulturních i politických atd. koncepcí různých úrovní, sledovaných cílů, ale často i iracionálních tendencí, vyžadujících psychologický vhled a dešifrující odhalení, které samo ihned zase vstupuje do dějin a stává se více či méně jejich účinnou složkou. Smysl, který je třeba minulosti oktrojován; se eo ipso stává, sku-

tečností, protože je aktuálně prosazován, a stává se skutečností významnější nebo méně významnou podle toho, jak jej lidé budou chápat a jak na něj budou reagovat. Takový smysl může být na počátku zcela vymyšlen, ale pak se stává závažnější nebo méně závažnou dějinnou skutečností. (Tak např. národy v nacionalistickém smyslu jsou sice výmyslem, ale staly se dějinnou skutečností.) Zkrátka: dějiny jsou přímo přeplněny nejrozmanitějšími většinou nedorealizovanými „smysly“, z nichž některé jsou lokální, jiné univerzální, některé závažné, jiné okrajové (a tyto jejich charakteristiky se ještě proměňují v souvislosti s tím, jak ten či onen „mysl“ nabývá na „popularitě“ nebo na „věcném“ významu, atd.).

Otázka po smyslu určité dějinné linie či tradice je nepochybně legitimní; už méně legitimní jsou ovšem pokusy vnutit určitým dějinám jenom jeden smysl a vše ostatní zahrnout pod ne-smysl. Ovšem i takovéto umělé a násilné pokusy mohou vejít do dějin a stát se tak jejich součástí. Ani v takovém případě však nemůžeme mluvit o nesmyslu či nesmyslnosti, nýbrž leda o smyslu, kterého lze litovat nebo který je třeba odsoudit. Ostatně je tomu tak i v každodenním životě: jako lidé děláme chyby, ale někdy se i něco zdaří. Tak to vypadá také v samotných dějinách. A tak jako v běžném životě chyby přinášejí potíže, jejichž překonání bývá mnohem nesnadnější, než by bylo, kdybychom se bývali dokázali chybě vyhnout, napravit chyby a nesprávné tendence v dějinách stojí víc námahy i nákladů než porozumět tomu, jak se chybám vyhnout. Skutečný problém je však jinde. Souvisí s jednou metodickou otázkou kdysi slavného anglického historika Arnolda Toynbeeho, kterou si kladl nad závažnějšími proměnami a zvraty dávných civilizací a kultur: před jakou výzvou stála tehdejší společnost a jak na tuto výzvu dokázala nebo nedokázala odpovědět. Věcí základní důležitosti je potřeba takovou výzvu vůbec zaregistrovat, dále ji správně interpretovat – a teprve pak se pokusit na ni odpovědět. Filosoficky důležité je neklást rovnítko mezi „konstatovatelné“ okolnosti a onu „výzvu“. Pochopení „výzev“ a porozumění okolnostem nesplyvá v jedno, ale je zapojeno do nestejných tradic a tradičních kontextů, bez nichž se ani jedno ani druhé neobejde. Okolnosti jsou kromě toho „dány“, zatímco výzvy nemají žádnou „předmětnou skutečnost“; dokud nejsou nějak pochopeny a uchopeny. Snad bychom mohli použít metafory: okolnosti tu jsou jako kulisy, ale nemohou rozhodovat o „smyslu“ toho, co se děje a oč běží. Mohou s tím být leda více nebo méně ve shodě, anebo tomu mohou být také na překážku (pokud vůbec nedovolují, aby se to dělo, tak se to prostě neděje; okolnosti však mohou být také na překážku jen tomu, aby se smysl nebo výzva zřetelněji vyjevily). V dějinách vše (nebo téměř vše) důležité prochází nějak lidským vědomím a lidskými reakcemi (obecně pak platí, že to, co je „vidět“, resp. co se „ukazuje“, je pro člověka méně důležité než to, co „vidět“ není, tj. co se „neukazuje“, ale „vyjevuje“). Se stoupající úrovní vědomí (myšlení a vědění) se zkva-

litňuje povaha tohoto zprostředkování. V důsledku základních mylných představ moderního člověka je tato prostředkující úloha lidského vědomí redukována na technické dovednosti. Ty se však týkají téměř výhradně okolností, tj. kulís, nikoliv vlastních dějin a jejich smyslu. Výsledkem je mylné zpochybnění samotné koncepce „smyslu“. V nejlepším případě je pak „smysl“ chápán jako něco, co lidé do jinak nesmyslného setkávání a střetání různých a často protichůdných zájmů „subjektivně“ vnášejí (co tedy jakoby dodatečně „osmyslují“). Navzdory tomu se tu a tam opakují pokusy nejen některých filosofů, ale také vědců a zejména velkých politiků a státníků, pochopit národní a státní, ale také evropskou nebo africkou atd. či dokonce světovou „situaci“, rozpoznat „znamení časů“ a jeho „výzvy“, promyšleně na ně reagovat a do dalšího vývoje tak smysluplně a účinně zasáhnout. (Vzpomeňme jen na Masarykovu *Světovou revoluci* a Patočkovu stručnou, ale pozoruhodnou poválečnou interpretaci Masarykových zahraničních aktivit.) Je opravdu nezbytné to odkázat do oblasti pouhých novodobých „mýtů“ či mytologismů? Je to dost korektní? Je „odpovědné“ na nepředmětné výzvy – ne-odpovídat?