

Gabriel, Jiří

O "smyslu"

Religio. 2001, vol. 9, iss. 2, pp. [199]-204

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124979>

Access Date: 22. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

O „smyslu“*

Jiří Gabriel

1. „Smysl“ – definiční pojem „náboženství“?

Výraz, který rovněž svádí k užití v definici náboženství, je *smysl*.¹ V české religionistické literatuře se s ním setkáváme např. v definici Jana Hellera: vymezuje náboženství jako „lidský pokus o odpověď na otázku po smyslu, nvcenou člověku vědomím jeho konečnosti“.² Z dalšího

* Následující text představuje dvě hesla („Smysl“, „Ještě jednou o ‘smyslu‘“) z knihy *Poznámky o náboženství. Náboženství jako problém filozofie*, Brno 2000 (soukromý tisk). – „Náboženství“ J. Gabriel vymezuje jako „kulturní útvar, založený na víře v existenci nadpřirozena a v možnost kontaktu s ním“. (To neznamená, že náboženské myšlení musí vždy konceptem nadpřirozena disponovat.) *Pozn. red.*

1 O *smyslu* se mluví v různých souvislostech, a ne právě jednotně. Nechejme stranou „smysl“ jako termín z fyziologie. Přejít můžeme i formulace typu „mít smysl pro to či ono“; obvykle myslíme na nadání, porozumění, pochopení atp. V kontextu s náboženstvím se často aktualizuje význam „smyslu“ jako termínu sémantiky, resp. logiky – když se např. ptáme na smysl toho či onoho náboženského tvrzení, v takovém případě nám jde o jeho myšlenkový obsah. – Asi nejčastěji se *smysl* ztotožňuje s *účelem*: mluvíme např. o smyslu-účelu nějakého jednání, popř. jeho zamýšleného výsledku. O jejich rozlišení se pokusil např. J. Tvrđý: „Účel“ chápal jako výraz pro „stav vědomí charakterizovaný představou cíle spojenou s představou prostředků vedoucích k jeho uskutečnění“. (Připouštěl, že některé děje mohou být determinovány účelem, nicméně svou koncepci účelu lišil od pojetí metafyzického, spatřujícího v účelu druh příčiny; měl za to, že s finalismem, „míšením příčiny s účelem“, zúčtoval už Descartes.) „Smysl“ pokládal za výraz sémantiky (logiky), ale nebránil se jej užít ani ve spojeních jako „smysl života“ či „smysl dějin“. J. L. Fischer měl za to, že poznání smyslu něčeho tkví v poznání jeho funkce v rámci nějakého celku. Poznání, co je tužka, nespočívá především v tom, že je ze dřeva a tuhy, ale v tom, že slouží ke psaní, že vyhovuje jedné z našich kulturních potřeb. Věci a události mohou dostávat různý smysl podle toho, v jakých celcích je posuzujeme. Nejčastěji se o smyslu mluví v souvislosti s činností lidí, s jejich chřením, záměry, plány, potřebami. Jak se vzdalujeme tomuto vědomému a sebevědomému vztahování lidí ke světu, máme – soudí Fischer – s hledáním smyslu stále větší noetické potíže. Je rozumné přemýšlet o smyslu např. různých aktivit rostlin či zvířat, co však lze říci o smyslu vesmíru, pohybu planet, střídání ročních období, přesunech písků na pouštích? – Jan Patočka soudil, že můžeme považovat vše účelné za smysluplné, ale nikoli už vše, čemu přikládáme smysl, za účelné (smysl může být připsován i neúčelnému jednání). V úvodních partiích své studie „O smyslu dějin“ se zabýval také vztahy smysl – význam, smysl – hodnota, smysl – bytí, problematikou „smysluplnosti“ i „ztráty smyslu“ (bezsmyslovosti) aj.

2 Cituji z Hellerovy přednášky O podstatě a původu náboženství, jmenovitě o responzivní hypotézi, konané v Brně dne 1. října 1990. V *Nástinu religionistiky* o této své hypotézi napsal: „Člověk je svírá otázku po smyslu, kterou mu klade sama vlastní existence, jakmile ji začne reflektovat. Je to otázka neunesitelná, člověk touží po odpovědi, jež by mu poskytla sebestvrzení. Když odpověď nenalézá, tvoří si ty, jimž mů-

Hellerova textu se ukazuje, že autor myslí na každou vstřícnou odpověď na otázku smyslu lidského života vůbec (mysl života jedinečného člověka je předznamenán smyslem života druhu člověk) a že smyslem se rozumí cíl, význam (a nakonec i důvod a příčina): „Nezáleží příliš na tom, zda-li (v odpovědi na otázku smyslu – JG) Boha či bohy nahrazuje neosobní síla, kosmický zákon či třeba pojmy jako poslední příčina a základ jsoucna. Podstatné je, zda jde o veličinu, která stojí na vrcholu hodnotové stupnice či které se přisuzuje poslední platnost a tím i svrchovanost... Každý postoj a proud, který přichází s nárokem, že je vlastníkem výpovědi s poslední platností (a tím si ovšem implicitně nárokuje i svrchovanost nad člověkem a jeho svědomím), je z podstaty věcí náboženstvím, i kdyby to sám o sobě sebehlasitěji popíral.“ (Součástí Hellerovy otázky smyslu lidského života je otázka smyslu existence světa.)

Nechejme stranou, jak nějaký kosmický zákon (jemuž jako zákonu musíme přiznat „svrchovanost“ a „poslední platnost“) určuje smysl našeho života.³ Zůstaňme u podstatného: Otázka smyslu života – jeho poslání, účelu, funkce, významu patří i ve filozofii k základním otázkám; pověstná formulace „kdo jsme, odkud přicházíme a kam směřujeme“ je trojjednou otázkou po smyslu lidského života, lidského bytí. K jejímu formulování nás vede rovněž vědomí o naší smrtelnosti, úzkost z pomíjivosti života a z výsledné všezmarňující nicoty; k tomu dnes přistupuje i poznání, že zániku neunikne ani celý náš svět, část jsoucna, k níž patříme. Náboženství nabízí pomoc (jak to formuluje Heller) „na cestě z bytí v otázce po smyslu k jsoucnu odpovědi“, kterou označuje za nadějnou.

Podle křesťanství je základní, nejvlastnější smysl lidského života dán vztahem člověka k Bohu, k první příčině všeho jsoucího: od Boha vše vychází a k němu zase směřuje; v katechismu jsme se učili, že žijeme proto, abychom „Pána Boha milovali a sloužili mu a za to byli navěky spaseni“. Nauka o spáse, jako cíli, smyslu našeho bytí, patří k fundamentům křesťanského učení, od něho se odvíjí i hodnocení „dílčích“ cílů, jimiž člověk

Že odpověď vložit do úst, a to takovou, jakou si žádá. Responzivní hypotéza vidí tedy původ náboženství v odpovědi na otázku po poslední pravdě, smyslu a ceně našeho života (respondeo – odpovídám).“ (J. Heller – M. Mrázek, *Nástin religionistiky*, Praha: Kalich 1988, 21.) – Náboženství jako odpověď na otázku smyslu vykládá i Gerard van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*, 1933): Člověk hledá ve svém životě rozhodující moc a s ní i smysl všeho; pokud je nenachází ve svém okolí, hledá je za jeho horizontem (toto pátrání po moci a smyslu prý spojuje náboženství s veškerou kulturou). Nicméně prý ani náboženství, i když je posledním slovem při hledání smyslu celku, neruší „tajemství poslední moci a smyslu“: „Homo religiosus je stále na cestě k všemoci, všeporozumění, k poslednímu smyslu; chtěl by porozumět životu, aby jej ovládl.“

3 V souvislosti s otázkou smyslu lidského života nás jistě neuspokojí teze, že nám sám život (biologično) ukládá podílet se na jeho zachování a pokračování (i když i u lidí je přirozené puzení k rozmnožování zcela evidentní).

může naplňovat svůj život. Odpověď na otázku smyslu života zde předznamenává odpověď na otázku smyslu světa a všeho existujícího vůbec.⁴ V tom jednoduchém myšlenkovém schématu lze snadno smysl „všehomíra“ vyložit ze vztahu Bůh – člověk: Bůh jej stvořil pro člověka, s tím, aby ohromující velikostí a dokonalostí svého díla dosvědčil svou slávu, a tak osvětlil cestu člověka k sobě samému, k uvědomění si své podstaty, závislosti na Bohu a smyslu svého bytí. Na této pouti věřícího k „jsoucnu odpovědi po smyslu“ je Bůh ovšem poslední skutečností – u něho se všechno dotazování po smyslu zastavuje, Bůh sám je z něho vyňat: jako je příčinou sebe sama, tak je i smyslem sebe sama; není nic, co by Boha jakkoli přesahovalo a co by tím mohlo dávat smysl jeho existenci.

Hellerova definice náboženství odkazem na „smysl“, i když vystihuje význam otázky smyslu pro náboženské myšlení, je podle mého soudu na jedné straně úzká („smysl“ v Hellerově pojetí je myslím produktem relativně pokročilého myšlení, a tudíž se pravděpodobně netýká nejstarších forem náboženství), a na druhé straně široká: Kladení otázky smyslu, ani odpovídání na ni, stejně jako samo hodnotné naplňování života, nejsou (přínejmenším už nějaký čas) vázány na náboženský obraz světa – o tom svědčí jak teorie, tak praxe. Připustíme, že se koncept smyslu života poprvé objevil v rámci náboženského myšlení. Jestliže bychom však každé nové položení otázky objevivší se kdysi v náboženství považovali za projev naší přirozené (třeba jinak „skryté“) religiozity, pak bychom měli náboženskost spatřovat např. i ve svém zájmu o hvězdy (a astronomii vůbec): také ony byly kdysi tématem náboženského myšlení a tak se uplatnily v procesu jeho formování.

Jako bytosti vědomé a sebevědomé jednáme nejen intuitivně, ale i s rozmyslem: klademe si určité cíle a volíme prostředky k jejich dosažení. Dotazování na smysl a teleologický způsob myšlení vůbec je nám tak vlastní, že někteří noetici v něm vidí svébytnou apriorní formu myšlení – vedle myšlení kauzálního, popř. i normologického.⁵ Připouštím, že opus-

4 Někteří teologové soudí, že bytí můžeme přisuzovat pozitivní hodnotu (dávat mu přednost před nebytím) pouze tehdy, když každý částečný, zlomkový smysl částečného, zlomkovitého bytí vidíme založený v absolutním smyslu bytí vůbec. Koncept absolutního smyslu ovšem předpokládá Boží existenci, protože jen absolutní bytí může být zdrojem absolutního smyslu. Tím se odpovídá na otázku, „jak má být chápán původ světa, aby můj život, život mé skupiny a vůbec všech lidí mohl mít smysl v souvislosti tohoto světa“. V tomto „existenciálním horizontu myšlení“ se rodí víra, idea Boha jako „záruka smyslu“ – a tak se naplňuje „potřeba našeho srdce jako středu lidské bytosti“. (Srov. K. Říha, *Zrození ducha*, Praha: Nakl. Vyšehrad 1998.)

5 U nás považoval teleologii za svébytnou (apriorní) formu nazírání (vedle nazírání kauzálního a normologického) např. K. Engliš (*Teleologie jako forma vědeckého poznání*). Proti tomu J. Tvrdý namítal, že „výklad teleologický, má-li tendence čistě vědecké a nemá-li být projevem nějaké metafyzické hypotézy ad hoc, nemůže být protikladem příčinného vysvětlení a vylučovat se s ním“ (*Logika*); účelnost vysvětloval ze stanoviska strukturálního determinismu, tedy na základě pojmu celistvosti.



tím-li hypotézu o Bohu jako stvořiteli světa, nemohu nic tak „jasně a zřetelně“ jako teolog povědět o smyslu jsoucna – nemám žádné nadjsoucno, které by mu mohlo určit jeho smysl (funkci, poslání). To však neznamená, že bych musel mlčet i tam, kde jde o otázku smyslu našeho vlastního, individuálního bytí, našich aktivit, našich společenství. Mohu uvažovat o tom, jak naložit se svým životem, když už se mi ho dostalo, jak uplatňovat v tom či onom referenčním rámci zřetel na ideály, potřeby, zájmy, prospěch vlastní, ale také ostatních lidí a všeho dalšího života, jehož jsem jako jedinec, příslušník druhu „člověk“ součástí. Podporou mi může být přirozená tendence všeho živého „rozvíjet se od jednodušších forem bytí k složitějším, k bohatšímu reagování a volnější pohyblivosti, k zjemnění a zduchovnění, tedy k větší hojnosti schopností a možností“ (Ernst Fischer). – Mám za to, že Feuerbach právem poznamenal, že náboženská tendence teleologizovat dokládá náš lidský (metafyzický) egoismus. Hledáme smysl jsoucna, abychom se zachránili pro věčnost: konečným cílem náboženství je božství člověka.

2. O „smyslu“ velmi osobně

V tomto hesle jsem velmi osobní: zmiňuji se o své první „metafyzické“ reflexi otázky smyslu života. S velkou naléhavostí se mi vynořila brzy po maturitě – když jsem se dověděl, že můj spolužák Milan zahynul pod koly nákladního auta krátce poté, co se svým motocyklem zastavil u chodníku, aby se pozdravil s přítelkyní a podělil se s ní o svou radost z úspěchu u přijímací zkoušky na vysokou školu. Milan byl výborný student, dobrý kamarád, nejhezčí chlapec z naší třídy (v tom byla její dívčí část zjedno) – a k tomu všemu doma jedináček. Neustále se mi vnucovaly otázky: jaký vlastně smysl měl Milanův krátký život, k čemu byla péče jeho rodičů, Milanovo snažení, starosti, radosti, plány do dalšího života... (A ovšem: Proč se Milan musel s tou dívkou potkat, a právě na tom místě, proč řidič auta tudy neprojel o něco dříve, nebo naopak proč se chvíli někde nezdržel, třeba u blízkých železničních závor, proč...) Neuspokojovaly mě odpovědi, že Milanův osud je pouze jedním příkladem toho, co se v lidském životě stává, že Milan prostě žil (v souladu s normami našeho kulturního prostředí), pokud mu bylo žít dopřáno, že jeho nenaplněné touhy a plány jen zmnožily soubor toho, co lidé z toho či onoho důvodu nebyli s to realizovat, že jeho rodiče intuitivně i uvědoměle uskutěčňovali své rodičovství (se vším, co tento přirozený vztah s sebou přináší), že jeho učitelé jej (stejně jako další své žáky) vzdělávali v souladu se závazky, které volbou povolání přijali s tím, že pro každého má smysl být vzdělaný... Nestačilo mi ujišťování, že Milan nežil nadarmo, třeba proto, že přece jen nějak ovlivnil své okolí, zapsal se do paměti lidí, kteří k němu patřili. Pak jsem si uvědomil, proč mám stále pocit, že lidský život je ve

své podstatě absurdní, a to i tehdy, když skončí „jak se patří“: Že si přeji, aby jednotlivé události každého lidského života měly nejen svůj dílčí, podmíněný smysl, ale aby byly – a s nimi celý život – články nějakého smyslu vyššího, absolutního, který by jim dal trvalou hodnotu a platnost a uchoval je ve věčné paměti.⁶ Logicky jsem pak musel dojít k závěru, že tomuto přání může vyjít vstříc jen náboženství se svou vírou ve věčný život s Bohem, víra, že smrt člověka (ať přijde kdykoli) je jen přestupem do existence vyššího řádu, v němž se vše z dočasného pozemského bytí natrvalo zhodnotí. (Jiná náboženství, např. buddhismus, jsem tehdy nebral v úvahu.) Charakter tohoto smyslu mi už nedovolil ptát se, zda má takový podíl na Boží věčnosti ještě nějaký další, vyšší smysl (ani zda odtud nehrozí nedocenení všeho toho, co souvisí „jen“ se životem na zemi). Časem mi došlo, že náboženský (křesťanský) koncept smyslu života předpokládá pravdivost teze o existenci Boha, jakéhosi ručitele existence toho smyslu a správce naší věčnosti. S tím se však dostavila nová nejistota: co je vlastně prvotní a co odvozené? Věříme v Boží existenci, a proto přijímáme náboženské řešení otázky smyslu života? Anebo touha po absolutním smyslu života nás tlačí k uznání Boží existence jako jeho nevyhnutelné podmínky? Otázka po absolutním smyslu začala ustupovat otázce po absolutním jsoucnu. Víru v Boží existenci, která se mi dosud zdála být samozřejmá, mi však paradoxně začala problematizovat právě reflexe cesty k absolutnímu smyslu: Nebyla na jejím začátku lítost nad jedním nenaplněným lidským životem, pocit absurdnosti života vůbec, úzkost z konečné marnosti všeho lidského snažení, touha po uchování všech hodnot, včetně naší individuální existence, přání nalézt city uspokojující odpověď na všechna ta „proč“, jež nám, myslícím tvorům, klade naše bytí?⁷

6 Později jsem v *Legendě Emöke* od Josefa Škvoreckého četl: „Příběh se stává a zapadá a nikdo jej nevypráví. Potom někde žije člověk, odpoledne jsou horká a marná a přijdou vánoce a člověk umírá a na hřbitov přibude nová deska se jménem. Dva, tři, muž, bratr, matka nosí ještě několik roků to světlo, tu legendu v hlavě, a potom také umřou. Pro děti je to už jenom starý film, nezaostřená aura rozlité tváře. Vnuci nevědí nic. A ostatní lidé zapomenou. Po člověku není už ani jméno, ani vzpomínka, ani prázdno. Nic.“ (Praha: Československý spisovatel 1965, 7.)

7 Pocit marnosti v nás nemusí vyvolávat pouze vědomí lidské smrtelnosti. Někdy k tomu stačí impulsy podstatně slabší. Po letech jsem se dostal na železniční stanici, které kdysi přednostoval můj otec. Zhrozil jsem se nad její proměnou: staniční budova, kdysi s útulnou čekárnou, obklopená každoročně záplavou květin, parčíkem s ušlechtilými dřevinami, s lavičkami na šamotem vysypaných cestičkách, tu stála šedivá bez květin, bez parčíku, bez laviček, dokonce i přilehlá zahrádka, s třešňí plodící nejlepší křupky, jaké jsem kdy jedl, byla pryč; zůstaly jen lípy, jež svou mohutností byly s to i bez pomoci člověka odolávat náporu času; čekárna byla zavřená. Přepadl mě pocit lítosti a zmaru, který se mě zmocňuje třeba na hřbitovech u hrobů, které už nikdo ne navštěvuje. Dostal jsem se z toho tehdy na tom nádraží, když jsem si uvědomil, co by asi na můj pocit řekl otec: že se péče staral o svou stanici nikoli pro budoucnost a věčnost, ale pro potěšení své i cestujících, kteří tehdy přijížděli, odjížděli nebo jen projížděli, a snad i vlaků, které měl tak rád, že tu dělal, o čem si myslel, že by to dělat měl,

Nevěříme v Boha, nesmrtelnou duši, tělesné vzkříšení především (nebo dokonce jen) proto, že chceme vše, čemu přikládáme hodnotu, zachránit pro věčnost, osvobozenou od všech omezení a zániků? Ale víme přece odjinud, že objektivní skutečnost, stav světa jen málo závisí na našich touhách a přáních, že něco jiného jsou svět vysněný a svět reálný! Jméno Bůh může mít nositele ve světě objektivně reálném, ale může být také pouze jménem jednoho z lidských kulturních výtvorů, byť si ho na lidech vynutil sám život.

Jedna věc se mi brzy začala zdát nepochybná: že otázka „smyslu“ má v náboženství mimořádně důležité místo (teď dodávám: proto se „smysl“ nabízí i jako jeho definiční pojem), že však její náboženské řešení není argumentem ve prospěch pravdivosti výroku vypovídajícího o Boží existenci. Pravda je shoda našeho poznání (výroků) s objektivní skutečností, nikoli s nároky našich srdcí, citů, přání; ty samy nás mohou přivést, přinutit právě jen k víře. A pokud jde o otázku absurdnosti života? Mám za to, že na ni dobře odpověděl Josef Macháček, když jednou napsal, že absurdnost není vlastnost života, ale jméno pro rozpor mezi naším rozumem a našimi city (srdcem), pro vzpouru citů (srdce) proti bolestným pravdám – i proti pravdě o smrtelnosti naší i našich blízkých.

protože je to dobré, hezké, užitečné – jistě s nadějí, že v tom bude někdo pokračovat. A co by mi v té situaci pověděl o „smyslu života“, když už bych ho o tom mluvit donutil? Tu odpověď si teď vysuzuji z jeho života samého: školním filozofováním „nepokazení“ lidé řeší mnohé „filozofické otázky“ spíše každodenním jednáním než spekulováním. Asi by se mu nechtělo rozvádět, co – zdá se mi – pokládal za dost samozřejmé: Že smysl své existenci dáváme my sami, třeba tím, když s ní zacházíme jako s jedinečnou a neopakovatelnou příležitostí přispět nějak k pěstování toho, co lidskému životu sluší a prospívá. Pro budoucnost můžeme něco udělat vždy jen teď, v přítomnosti. Zpochybňování života, jeho hodnoty – i když může být ke svému nositeli také hodně krutý – je plané mudrování, které jen znevažuje užitečnou činnost. Lidé vědí, co je pro život dobré a co zlé, nějaká „desatera“ si vytvářejí od počátku své existence, a když se jich přece jen zmocní pochybnosti, mohou dát hlavy dohromady a poradit se. K dobrému životu nepotřebujeme věčnost, zavazuje nás k němu samo naše lidství, odkaz předcházejících generací, ohled na děti a vůbec na ty, kteří mají ještě přijít. K tomu by otec asi dodal, že nadějí na věčný život po smrti by však nikomu nebral, už proto, že věřícímu může v těžkých časech pomoci. – Trochu jsem se tu s otcem zapovídál: o tom, co je v životě správné a dobré, jsem se učil spíše u rodičů než z příruček etiky (což prosím není soud o důležitosti této filozofické disciplíny).