

Jaspers jako filosof [1967]

Přednášková síň ve vinohradském Radiopaláci 24. 10. 1967

Život a dílo

Karl Jaspers se narodil v únoru 1883 v Oldenburgu (blízko severomořského pobřeží); jeho otec byl právníkem, vedoucím úředníkem, později bankovním ředitelem. Po absolvování gymnázia studoval Jaspers nejprve také práva, ale po 3 semestrech přešel na medicínu. Po dosažení doktorátu se stal neplaceným asistentem (volontérem) na heidelberské psychiatrické klinice profesora Nissla. Jako řádný zaměstnanec nemohl pracovat pro svou chorobu, která jej od dětství provázela po celý život. Avšak již po dvou letech dostává na návrh svého bezprostředního šéfa, šéflékaře Willmanna, nabídku Springerova nakladatelství, aby napsal rozsáhlejší spis o všeobecné psychopatologii. Dílo vyvolalo už v rukopise a tím víc po vytištění rozruch i odpor. Profesor Nissl považoval knihu za tak dobrou, že by opravňovala k habilitaci. Protože sám habilitoval už několik docentů, takže fakulta nepřipouštěla další, navrhl, aby se Jaspers habilitoval jinde u jeho kolegů. Jaspers však dal přednost Heidelbergu a habilitoval se 1913 na filosofické fakultě u Windelbanda pro obor psychologie. Tato okolnost způsobila, že přešel z lékařského světa do světa filosofie. Už jeho následující kniha o psychologii světonázorů svědčí i o postupném přechylování těžiště jeho vědeckého zájmu. Počátky tohoto přesunu můžeme hledat nejspíš právě v roce 1913, kdy Jaspers objevil Kierkegaarda a v něm vnitřně spřízněného myslitele, kdy také přechází na filosofickou fakultu a kdy připravuje své první přednášky, které později zpracoval v knižní podobě (*Psychologie der Weltanschauungen*). Tato kniha, jak sám říká, se mu stala nevědomky cestou k vlastní filosofii. Jí si ujasnil, co je úkolem filosofie.

Potom následovala 1922 řádná profesura, která znamenala definitivní rozhodnutí pro filosofii jako životní povolání, životní poslání. Znamenalo to ovšem leta trvající intenzivní práci na novém rozvrhu a uchopení filosofických témat. Zatímco ve dvacátých letech vycházejí velká díla dialektické theologie a první velká díla filosofů existence (1927 Heidegger, *Sein und Zeit*, a Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*), Jaspers píše jen poznámky a vrší rukopisný materiál asi od roku 1924, aby konečně na závěr roku 1931 předložil veřejnosti zároveň velké třísvazkové dílo *Philosophie* a malý spis o duchovní situaci doby (*Die geistige Situation der Zeit*). V autobiografii vzpomíná, jak si byl při převzetí řádné stoličky filosofie vědom své nehotovosti. Profesorskou filosofii nepovažoval za skutečnou filosofii, protože se pokoušela napodobovat vědu tím, jak se zabývala věcmi, které právě jakožto věci nejsou pro základní otázky našeho života směrodatné. Sám sebe, jak píše, nepovažoval za žádného

originálního filosofa (ursprünglicher Philosoph). Max Weber, kterého si tolik vážil, byl mrtev. „Jestliže je v duchovním světě filosofické vakuum, pak před námi stojí úkol o filosofii alespoň svědčit, zaměřit pohled na velké filosofy, zabraňovat záměnám a v mládeži povzbuzovat smysl pro skutečnou filosofii.“ Jaspers vědomě rezignoval na pokračování dosavadním směrem, který byl pro něho osobně sice dosti úspěšný, ale jehož nedostatky už znal (ačkoliv měl rukopisy přednášek o psychologii náboženství, sociální psychologii, psychologii národů a psychologii morálky), a pustil se do důkladné práce filosofické. Drobné věci, které v té době vydal, byly v rukopise staršího data.

V době, kdy vyšlo Jaspersovo první velké, ano hlavní filosofické dílo (Philosophie I/III), vyhrocovala se v Německu situace ke katastrofě. Když čteme „Duchovní situaci doby“, vidíme, že Jaspers nebyl myslitelem slepým; jeho vidění situace však nebylo zdaleka ve všem potvrzeno. Nicméně celým svým založením stál filosoficky napříč tomu, co přicházelo. Distancoval se od nacionalismu a ostře odmítal také psychoanalýzu a marxismus. Jako podezřelý byl ještě v roce 1933 vyloučen z účasti na správě univerzity a 1937 byl zbaven profesury (v 54 letech); od roku 1938 nesměl nic publikovat. (Do té doby vydal ještě např. Vernunft und Existenz 1935, Nietzsche 1936, Descartes und die Philosophie 1937 a Existenzphilosophie 1938, kromě několika kratších textů.) Vzdálen od veřejného působení jakéhokoliv druhu, nepřestával Jaspers usilovně pracovat s myšlenkou, aby po očekávaném převratu nezůstal stát s prázdnýma rukama. Pracoval však a myslel v prohlubující se vnitřní distanci od Německa v jeho dané politické struktuře. Teprve po vítězství spojenců a po obsazení Heidelbergu Američany dostává okamžitě možnost znovu přednášet a podílet se také na veřejných záležitostech. Nemůže se však uvázat v žádnou funkci na univerzitě, tím méně v politickou funkci, pro svou trvalou nemoc. Nicméně už v roce 1946 vydává svou Schuldfrage (Otázku viny), 1949 Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (O počátku a cíli dějin), zejména však 1. díl Filosofické logiky, nazvaný Über die Wahrheit (O pravdě, 1947). Poměrně malý spisek o filosofické víře (Der philosophische Glaube, 1948) přepracoval později v rozsáhlou knihu (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1962). Přispěl do diskuse s Bultmannem (Die Frage der Entmythologisierung, 1954), napsal knihu o Schellingovi (Schelling. Größe und Verhängnis, 1955) a první svazek svých nezvykle rozvržených dějin filosofie (Die großen Philosophen I., 1957; další dva díly z větší části připravil, ale nedokončil, vyšly z pozůstalosti 1981). V roce 1958 vzrušila evropskou veřejnost jeho knížka o atomové bombě (Die Atombombe und die Zukunft des Menschen) a v roce 1965 vyšla další provokující kniha autora, který dovedl ve svých 82 letech znovu uvést do varu veřejné mínění v Německu i mimo Německo: Wohin treibt die Bundesrepublik? (Kam se žene Spolková republika?, která

hned v prvních dvou letech dosáhla 8 vydání). A vedle toho opět řada menších spisků a také řada souborů kratších textů a studií. Z pozůstalosti byla také vydána sloha jeho nejrůznějších poznámek k Heideggerovi osobně i k jeho filosofii (Notizen zu Martin Heidegger, 1978 vydal Hans Saner; jde o poznámky z let 1928–64, z posledních téměř 5 let už nic).

Myšlení: filosofie a věda

Od počátku svých úvah filosofických se Jaspers neustával pokoušet o zásadní rozlišení mezi filosofií a vědou. Rozpoznal, jak píše, že filosofie nemůže být vědou ve smyslu nějakého donucujícího a všeobecně platného vědění, i když ovšem na druhé straně nesmí být kořistí svévole, nálady a subjektivní chuti. Filosofie se proto musí ohraničit proti vědě, ale na druhé straně musí vypracovat ve vší soustavnosti svůj pojmový a myšlenkový aparát. Vést hranice proti vědě znamená provádět kritiku vědy. Proto je téma vědy jedním z ústředních. Na této cestě rozpoznává Jaspers nejprve, že věda (moderní věda) je v krizi. I když se vědy, zejména přírodní, mohou vykázat mimořádnými výsledky, pochybnosti o vědě nezadržitelně rostou. Přírodní vědy zůstávají bez celkovosti názoru; jejich dnešní základní myšlenky působí spíše jako recepty, jimiž se o něco pokoušíme, než jako pravda, jíž jsme dosáhli, jíž jsme se „definitivně zmocnili“. Duchovní vědy podobně ztrácejí schopnost uchopit dějiny jako celek lidských možností. Krize věd spočívá tedy vlastně nikoliv v omezenosti toho, co mohou a dovedou, nýbrž ve vědomí smyslu toho, co dělají. S rozpadem celku je nyní nezměrnost toho, co lze změřit, postavena pod otázku, zda to stojí za vědění. Kde je vědění, které ztratilo celkový názor na svět, už jen správné, je každopádně hodnoceno z hlediska technické použitelnosti. Tak upadá do bezednosti toho, do čeho vlastně nikomu nic není. Jen do určité míry lze důvody této krize pochopit z chodu samotné vědy. Aby mohla být krize pochopena úplně, je třeba se obrátit k člověku, který je situací vědy zastižen. Nikoliv věda sama pro sebe, nýbrž člověk v ní je v krizi. Na historicko-sociologické rovině vyplývá tato krize z masovosti. Skutečnost, že svobodné bádání jednotlivců se změnilo ve vědecký provoz, vede k tomu, že se cítí být schopen vědecky pracovat každý, kdo má rozum a dovede být pilný. Objevuje se vědecké plebejství, vyznačující se především prázdnými pracemi z analogie, jimiž má být prokázáno badatelství. Libovolná konstatování, počítání, popisy jsou vydávány za empirickou vědu. Atd. atd. Důsledkem je vědomí nesmyslného. A jestliže je někde přece jen zachována kontinuita pokračujícího objevování, nejčastěji je to možné jen proto, že vyhovuje kritériu technického osvědčení, neboť žádná primární vůle k vědění už neusiluje o dosažení cíle. Prémie za technický vynález už sama vnucuje směr vědeckému bádání. A tak se začíná zdát objektivní krizí to, čeho zdroj leží v subjektu a co je subjektem zaviněno. Masovost na vysokých školách a vědeckých ústavech má za důsledek

redukci vědy na rozumnou objektivitu naučitelného. Jednotlivec je zbaven nebezpečí, která by ho čekala na cestě, již by si sám hledal, stanoveným povinným studijním plánem. Ale ovšem bez odvahy, založené ve svobodě, není položen ani základ možnosti samostatného myšlení. Na konci zůstává virtuózní technika specialistů a snad také velké vědění; směrodatným typem se stává učenec, nikoli badatel. Okolnost, že obojí bývá zaměňováno, je symptomem úpadku.

A tak dochází dnes ve světě k tomu, že věda převrací svůj smysl. Budí ovšem mimořádný respekt. Jelikož masový pořádek je možný jen pomocí techniky a technika pomocí vědy, panuje v našem věku víra ve vědu. Protože však věda je přístupná pouze na cestě metodického vzdělání a protože žasnout nad jejími výsledky ještě neznamená se podílet na jejím smyslu, představuje tato víra ve skutečnosti pověru. Skutečná víra je vědění, k němuž patří i vědění způsobů a také hranic vědění. Jestliže se však věří na její výsledky, které jsou známy jen jako takové a nikoli v metodě, jak jich bylo dosaženo, pak se tato pověra stává v imaginárním neporozumění náhražkou pravé víry. Je zdůrazňována domnělá pevnost vědeckých výsledků. Obsahem této pověry je zejména: utopická znalost všeho, schopnost udělat vše a zvládnout jakoukoli těžkost, blahobyť jako možnost pospolného bytí, demokracie jako spravedlivá cesta svobody všech prostřednictvím rozhodování většiny, vůbec víra v myšlenkové obsahy rozumu jako v dogmata, platící za neotřesitelně správná. Moc této pověry přepadá téměř všechny lidi, také učené. A ovšem tato pověrečnost ve vztahu k vědě se snadno převrací v nenávisť k vědě, v pověru v síly, které vědu negují. Ten, kdo ve víře ve všemohoucnost vědy nechá své myšlení mlčet před „povolaným“, který ví a nařizuje, co je správné, ten se pak v případě selhání zklamán obrací k vědě zády a jde k šarlatánovi. Pověrečná víra ve vědu je spřízněna s podvodnictvím. Pověrečnost obrácená proti vědě na sebe někdy bere také formu vědy a tváří se jako pravá věda proti vědě školské. Že existuje tak málo lidí, kteří si dovedou vskutku přivlastnit pravou vědeckost, je projevem upadající svébytnosti. V mlze této matoucí pověry je znemožňována komunikace a je ničena možnost jak pravého vědění, tak skutečné víry.

Člověk

Ale ona historicko-sociologická rovina není tou nejhlubší rovinou krize moderní vědy. Věda je bezbranná proti onomu zmasovění, protože ztratila člověka. Sociologie, psychologie a antropologie učí vidět člověka jako objekt, s nímž lze mít jisté zkušenosti, na jejichž základě můžeme za pomoci různých zařízení a opatření člověka měnit a uzpůsobovat. Nepochybně se tak vskutku poznává něco na člověku, ale ovšem nikoliv člověk sám; člověk jako možnost vlastní spontánnosti tu stojí proti sobě jako výsledku, rezultátu. Pro jednotlivce není naprostou nutností jednat ve

směru toho, jak je sociologicky nebo psychologicky nebo antropologicky konstruován. Člověk se může emancipovat od toho, co o něm dovedou zdánlivě s konečnou platností říci vědy; tím však ukazuje, že to, co na něm je vsutku poznatelné (objektivně poznatelné), je pouze partikulární a relativní. Ovšem tam, kde jsou tyto hranice poznatelného překračovány zdogmatizovaným způsobem, prosazuje se šalivá náhražka filosofie; kdo chce uniknout svobodě a vyhnout se jí, hledá ospravedlnění ve zdánlivém vědění o bytí.

Specifické znalosti o věcech a jejich vlastnostech potřebuje ovšem člověk pro své jednání v každé situaci a ve všech povoláních. Nikde však takové znaectví nepostačuje. Má totiž smysl jen skrze toho, kdo jím vládne a kdo ho používá. Záleží na tom, co si se všemi znalostmi počne, co s nimi chce počít. Nejlepší zákony, nejpomyšlenější zařízení, nejsprávnější vědecké výsledky, nejúčinnější technika mohou sloužit zcela opačným cílům a mohou mít také opačný smysl. Stávají se ničím, jestliže je lidé nenaplnují a smysluplně neuskutečňují. To, co se kolem nás a s námi děje, nelze proto měnit pouze zvyšováním a zkvalitňováním znalostí, ale rozhodujícím způsobem jen bytím člověka, tj. jeho vnitřním postojem, způsobem, jak si uvědomuje svět, v němž žije, obsahem toho, co jej uspokojuje – to všechno je skutečným zdrojem toho, co dělá. Filosofie existence pak je všechno znaectví využívající, ale zároveň je překračující myšlení, jímž by se mohl člověk stát sám sebou. Toto myšlení není poznáním předmětů, ale je vyjasněním a uplatněním samého bytí člověka, který tak myslí. V překračování a přesahování všeho poznání světa, jež znehybňuje a fixuje bytí – tedy ve filosofické „orientaci ve světě“ (philosophische Weltorientierung) – apeluje tato filosofie na svobodu člověka (jako vyjasnění existence – *Existenzerhellung*) a tak otvírá prostor pro jeho bezpodmínečné jednání ve jménu transcendence (im *Beschwören der Transzendenz*; jakožto metafyzika). Taková filosofie existence se ovšem nemůže vykázat nějakou zaokrouhlenou podobou v jednom díle a nemůže dosáhnout definitivního naplnění v životě a díle jediného myslitele. Filosofie existence také nemůže nikdy najít řešení, rozuměj definitivní řešení, ale může se stávat skutečností pouze uprostřed rozmanitosti myšlení, vycházejícího z jakýchkoli počátků, tím, že je sdělována a sdílena od jednoho k druhému. Přišel její čas, ale přesto jsou právě dnes spíš viditelná její selhávání a její neúspěchy, a také už propadá vřavě, která tropí povyk kolem všeho, co vstupuje do našeho světa. Filosofie existence by se však okamžitě ztratila sama sobě, kdyby se opět začala domnívat, že ví, co je člověk. Nikdy se nesmí stát antropologií, psychologií, sociologií; její smysl zůstává zachován pouze za předpokladu, že zůstane ve své předmětnosti beze dna. Probouzí něco, co neví; vyjasňuje a dává do pohybu, ale nefixuje. Pro člověka, který je na cestě, je výrazem, jehož pomocí se on sám udržuje ve svém směru, prostředkem, jak uchovat a

opatrovat výši světlých okamžiků pro chvíle, kdy může dojít k jejich realizaci v lidském životě.

Ale filosofie existence nesmí sklouznout do pouhé subjektivity. Svěbyť (Selbstsein) nesmí být falešně chápáno jako jáství (Ichsein), které se solipsisticky uzavírá do sebe jako pobývání (Dasein), jež chce být jen tím a ničím víc. Pravá filosofie existence je apelující tázání, jímž se dnes pokouší člověk dojít opět k sobě samému, jímž chce sám sebe opět najít. Proto je pochopitelné, že je jenom tam, kde se o ni ještě zápasí. Protože zůstává bez předmětu, nevede k žádnému (konečnému) výsledku, ale stává se pouhým vyjasněním existence. Nárok vědomí na jasnost je vytyčen, ale není naplněn. Je třeba si ostře uvědomit: nejsem tím, co poznávám, a nepoznávám to, co jsem. Místo co bych poznal svou existenci, mohu vstoupit jen do procesu vyjasňování. Tím dochází k tomu, že musím odmítnout celý svět předmětné metafyziky, tj. svět metafyzických předmětů, jak byl vytvořen minulými věky, jako pouhou konstrukci fantazie a zvláštního druhu myšlení. Ale tím není nikterak vyloučena možnost metafyziky vůbec. I když právě v tom ohledu vládne dnes ve filosofii mimořádný zmatek, je právě dnes možnost nové metafyziky snad čistší, i když představuje užší cestu. Metafyzika ovšem už nikdy není možná jako jakýsi druh vědeckého vědění, ale musí být uchopena rozhodně v docela jiném směru. To znamená ovšem velké nebezpečí, že buď sklouzne v popírání vědy a pravdivosti do pověry, anebo že upadne do bezradnosti, která už nevěří, že by něco mohla získat, protože vědět chce a nemůže. Teprve na půdě filosofie existence lze tato nebezpečí vskutku vidět a také jim vzdorovat, jen tam je možno znovu svobodně uchopit metafyzická témata. S čím se v minulých tisíciletích setkalo lidstvo jako s transcendencí, tím může být člověk dnes znovu osloven, jestliže si to osvojí novým způsobem.

Existence a pobývání

A tady se už nezadržitelně musíme ponořit do vlastního filosofického světa Jaspersova myšlení. Jak máme rozumět onomu relativizování předmětů a předmětnosti ve prospěch jakési nepředmětné skutečnosti? Startovním pojmem nám bude Jaspersův pojem existence. Existence má u Jasperse, řekli bychom, dvojí stránku. Může být uchopena jako předmět; je tím redukována, ale přece jenom z ní něco zřetelného zůstává. Není to však existence jakožto existence, ale pouze její předmětnost zbavená její nepředmětnosti. Námitka, že to, co není předmětné, není ani vyslovitelné, že o tom prostě nelze mluvit, zcela neobstojí. Zajisté, když o něčem mluvíme, činíme z toho předmět. Ale vždyť my nemusíme vždycky jenom mluvit a myslet o předmětech; existuje také prostředek, abychom si, myslíce, ujasňovali sami sebe, aniž bychom tak dospívali k pohledu na nějakou věc. Takové ujasňování, sebevyjasňování je forma pobývání

(Daseinform) nepředmětné možné existence. V tom smyslu ovšem „existence“ není vlastně pojem, nýbrž jen ukazatel, který poukazuje na to, co je mimo veškerou předmětnost. Filosofovat z možné existence znamená usilovat o to, abychom myšlenkovými prostředky přes poukazování do prázdné hlubiny pronikli k jasnějšímu zpřítomnění. Nevzdat se ponoru do možné existence, i když už nemůžeme poznávat, to je vlastní filosofování. A právě proto, že to je filosofování z možné existence, nemůže tuto existenci učinit svým předmětem, jež by zkoumalo a poznávalo. Jako je pro začínající filosofování velmi svůdné považovat jednotlivé za celek a relativní za absolutní, je jeho největším pokušením, že zpředmětní existenci v absolutno. Všechno, co tu vůbec jest, musí být chápáno z nejvlastnějšího bytí jakožto absolutna. Ale z existence je pobývání (Dasein) nepochopitelné. Protože v žádném smyslu nemůžeme odvodit svět z existence, nemůže být existence bytím vůbec. Tady je nutné malé vyjasnění.

Filosofie je pro Jaspersa myslící ujištění sebe sama nejvlastnějším bytím. Protože však žádné bytí, dané jako zkoumatelný předmět, nemůže být považováno za nejvlastnější, „pravé“ bytí, musí filosofie transcendovat, překročit veškerou předmětnost. Co znamená tato transcendence?

Předmět, který poznávám, je míněn aktem poznání, ale není jeho součástí; i když mám na mysli ideální, např. matematický předmět, stojí akt poznání a jeho předmět navzájem proti sobě. Naše intence, náš záměr míří k něčemu, co není libovolně měnitelné, ale co je spíše nalézáno a uchopováno jako něco, co obstojí i bez nás, a to jak tam, kde bytí předmětu stojí před námi v distanci jako pouze míněné (což nazýváme logickou transcendencí), tak tam, kde analogicky před námi stojí předmět empirický (kdy mluvíme o reálné transcendenci). A tady Jaspers navrhuje terminologickou dohodu: nebudeme používat pro oba tyto případy názvu transcendence, ale na rozdíl od vlastního pojmu transcendence, který bude ještě objasněn, budeme tu mluvit o transsubjektivě. To, co je transsubjektivní, má ještě charakter imanentnosti, pokud tu jde o předmět, který tu je pro mne přítomen v mém vědomí, ať už stojí před mýma očima anebo pouze před mou myslí; naproti tomu vskutku transcendentní je pouze to, co leží vůbec mimo veškerou předmětnost. V každém aktu myšlení transcenduji v onom prvním smyslu, jestliže jako subjekt míním něco transsubjektivního. Vlastní transcendování tedy znamená: vyjít, vykročit přes předmětné do nepředmětného.

Transcendování není žádná konstatovatelná skutečnost, která by byla dána spolu s pobýváním (Dasein), ale možnost svobody v něm. Člověk je pobývání (Dasein), v němž se objevuje možná existence; člověk není jen tu, ale může transcendovat – a může také na transcendování rezignovat.

Samo pobývání (tubytí, Dasein) jako život ve „vlastním“ světě, v uzavřenosti a uspokojení, v neuspokojenosti pouhého úsilí o rozšíření

pobývání a ve starosti o zachování pobývání, je bez transcendence. Jako vědomí ví o ztrátě a smrti, ale není jimi zasaženo. Žije, jako by smrti nebylo. Zničení na ně ovšem přichází; fakticky netrvá samo sebou a ze sebe. Nicméně mu chybí povědomí této skutečnosti jako vše pronikající podnět. Pobývání (tubytí) ve své konečnosti se ukazuje samo sobě teprve ve zpětném pohledu z transcendování. Pokud stojím plně v něm, jsem sice schopen slepě užívat, brutálně se zmocňovat, ale jsem též bezradný ve ztrátě, osamělý v znechucení, neklidný ode dne ke dni.

Kdybychom podobně líčili zvířecí pobývání, špatně bychom postihli skutečnost. Zvíře jako pouhé pobývání není ztraceno, není nicotné, není bezradné, i když není ničím ani v opačném smyslu. Nevíme, co vlastně je. V každém případě je čistým pobýváním, kterým je, protože nemá možnost volby. Tím ovšem člověk právě být nemůže, neboť by byl okamžitě něčím méně, totiž pobýváním otřeseným zoufalostí, jemuž chybí síla a přirozená jistota, vlastní zvířeti. Člověk nemůže pouze býti tu, ale musí se buď vzchopit k transcendování anebo klesat v důsledku ztráty transcendence. A tento pohyb, k němuž je člověk takřikajíc odsouzen a kterému se nikterak nemůže vyhnout, je pohyb existence (nebo ztráty existence). A na tomto pohybu se účastní také myšlení a filosofie. Možnost existence zakládá pro filosofii cestu k prolomení kruhu, v němž je spolu uzavřeno bytí objektu a bytí subjektu (Objektsein u. Ichsein). Tato cesta je ve světě objektů pro vědomí zcela uzavřena. Znamená však, jsou-li meze tohoto světa prolomeny, pro existenci cestu k sobě samé a k nejvlastnějšímu bytí. V tom smyslu je existence počátek a zdroj všeho mého jednání a myšlení; existence je jenom jiným slovem pro bytí sebou samým. Existence je to, co se vztahuje samo k sobě a uprostřed tohoto vztahování i ke své transcendenci.

Mezní situace

V této situaci se stává řada věcí alespoň v prvním rozvrhu mnohem jasnější. Člověk stojí v rozhodování: musí se rozhodnout - i když se rozhodnout zapomene nebo odmítne, přece tím o sobě rozhodl, a tak je o něm rozhodnuto. V tom je zakotvena i jeho odpovědnost, nad níž se ovšem nevznáší a nemůže vznášet nějaká předmětná norma, objektivně a definitivně platné pravidlo. Své odpovědné rozhodnutí může člověk realizovat pouze tam, kde dochází k prolomení uzavřeného a ve své uzavřenosti samozřejmého, běžného světa; k takovému prolomení dochází v tzv. hraničních či mezních situacích, kdy se hroutí nejen pevný řád kolem nás, ale kdy troskotáme především my sami. Jaspers rozeznává různé druhy hraničních či mezních situací; již to, že jsme dějinně určeni svou dobou, má svůj mezní charakter. Jednotlivými takovými situacemi je kupř. smrt blízkého člověka, moje vlastní smrt, utrpení, zápas apod. Mezními jsou takové situace proto, že nepřicházejí a neodcházejí, že se vlastně

vůbec neproměňují, jenom vyjevují anebo zapadají, skrývají se. Nejsou přehlédnutelné; v životě vlastně nevidíme nic jiného než právě je. Jsou jakoby zdí, na niž narážíme a u níž se hroučíme, nemůžeme je změnit, jen je vyjasňovat, aniž bychom je mohli vysvětlit nebo odvodit z čehokoliv jiného. Meze, hranice pak znamenají: existuje ještě něco jiného, ale zároveň: toto jiné není pro vědomí tu jako Dasein, tubytí, jako pobývání. Mezní situace vlastně pro vědomí vůbec není, protože vědomí ji buď nemůže brát jako vědoucí a cílevědomě jednající objektivně na vědomí, anebo ji musí míjet, ignorovat a zapomenout; vědomí zůstává uvnitř mezí a je neschopno ani v otázce se přiblížit zdroji mezní situace. Takové obecné vědomí je buď mezností vůbec nezasaženo, anebo je jí ve své bezmocnosti poraženo. Mezní situace náleží k existenci, tak jako obyčejné situace náleží k vědomí, jež zůstává v mezích imanence.

Teprve ze setkání s mezní situací resp. ve srážce s ní se uskutečňuje existence, ale odtud je také vrženo světlo na celou skutečnosti, na svět, jeho nespolehlivost, rozpornost, svár, problematičnost. Se světem je něco základního v nepořádku. Odtud vnímavost a citlivost filosofie existence vůči každé krizi člověka nebo společnosti či celého lidstva. A také vyostřený pohled pod povrch všude tam, kde se zdá být všechno v pořádku. Kdo se domnívá, že jeho svět nebo vůbec svět je v pořádku, žije v propastném bludu a ztrácí, promarňuje svou existenci a sám sebe. – Tady je bezprostřední přechod k Jaspersovým politickým úvahám.

Společnost a stát: politika

Ve společnosti ani ve státě není nikdy možný stabilní stav a stálý pořádek. Zejména pak neexistuje žádný trvalý stav, který by mohl uspokojovat. Proto se Jaspers ostře staví proti všem pokusům o vytvoření pevného, uzavřeného, trvalého řádu. Taková pevnost a trvalost by znamenala smrt a konec, kdyby se zdařila; ale nemůže se zdařit. Všechny nové prostředky, byť sebedokonalejší, s sebou nutně přinášejí na každém kroku jen nové obtíže a nové úkoly. Ustavičný pokrok je nezastavitelný, a ten se prosazuje skrze ztroskotání a pronikání kupředu. Neúplnost a nedokonalost náleží podstatně ke všemu lidskému podnikání; společnost musí zůstat otevřená – anebo se zhroutit. Každý řád je rozerván vnitřními rozpory. Nestojí tu jenom stát proti státu, strana proti straně, státní vůle proti hospodářským zájmům, třída proti třídě, ekonomické zájmy proti sobě navzájem, ale dokonce samotné síly, které je uvádějí do pohybu, jsou v sobě rozporné, antinomické: tak egoistický zájem zapaluje jednotlivce k činnosti, která může být všeobecně užitečná a proto podporována, zatímco jindy může být rušena a znemožňována; řízená mašinerie se svými definitivně ohraničenými funkcemi, povinnostmi a právy lidí-atomů, kteří mohou být kdykoli vystřídáni a zastoupeni, se ocitá v napětí a sporu s iniciativou individuální odvahy, která jí připadá nebezpečná, ačkoliv jako celek vůbec

bez takové iniciativy nemůže v ustavičně se proměňujících situacích okolního světa přetrvávat. Organizace ruine toho, koho měla zajišťovat, totiž člověka jakožto člověka, pokud není držena na uzdě protisilami. Včelí nebo mravenčí státy jsou možné jako statické útvary libovolně opakovatelné, ale lidské bytosti mohou existovat jen v dějinném rozvrhu svého osudu, a to ať už jako jednotlivci, tak také v celku všeho lidstva, a to znamená na cestě předem neodhadnutelných technických úspěchů, ekonomického provozu a politických zařízení. K podstatě této vsutku lidské cesty však patří, že člověk vytváří plánovitě řád vždy vyšší jen tak, že se vždy znovu pokouší překročit jeho hranice, jakmile se jen někde ukáží. Tyto hranice, meze řádu života individuálního i společenského, jsou jeho protivníkem, ale právě v nich je člověk jako on sám vlastně přítomen a svůj, v nich je tím, kdo se s tímto řádem neztotožňuje. Ten, kdo by se stal beze zbytku pánem takového protivníka, ztratil by se sám ve světě, který si vytvořil. Duchovní situace člověka je teprve tam, kde si je vědom sám sebe uprostřed mezních situací. A tam ovšem člověk troskotá, tam rozpoznává svou nedostatečnost a vinu, tam se dostává do nepřekonatelných rozporů. Ale pouze v těchto rozporech je doma existence.

Proto nemá smysl stát ani zbožšťovat, ani diabolizovat. Každý pathos oslepuje, takže nevidíme skutečnost a neuvědomujeme si podmínky a zdroje našeho pobývání (Dasein). Existuje podstatný rozdíl mezi člověkem, který je vnitřně sevřen dějinnou proměnlivostí svého pobývání jakožto osudem, a mezi člověkem, který slepě zůstává v poklidu iluzorního světa přívětivosti k lidem anebo naopak nespokojenosti, v pouhém požitku z pobývání nebo utrpení z pobývání, dokud nečekaný rozvrat nevyjeví nicotnost tohoto klamu.

Tam, kde byl svět zbaven mýtu, očarování a různých tabu, může každý vstoupit do prostoru lidského pospolitého, společenského pobývání, bytí. Ten, koho nechromí děs ze strašného světa politické aktivity na rovině státu s jeho nelítostností a neúprosností, kdo nezapomene a nezastře své zraky nějakým závojem, ten pak může proniknout a proniká až k spoluvědění o této skutečnosti lidských činů a rozhodování, v němž teprve si může ujasnit, co vlastně sám chce, a to nikoli obecně a vůbec, nýbrž v určité dějinné chvíli a tedy dějinně, a to s druhými lidmi, kteří pro něho jsou skutečným, vlastním lidstvím.

Chopit se politiky je však natolik záležitostí vysoké lidské úrovně, že se ovšem vůbec nedá očekávat, že by někdo zcela dorostl tak vysoké a náročné úlohy. Odtud hned dvojí možnost selhání: buď se vyhneme účasti na politickém chodu věcí, anebo naopak propadneme slepému politickému chtění. První scestí, apolitičnost, znamená selhání člověka, který nepotřebuje vědět, co chce, protože nechce nic jiného než se uskutečnit ve své svébytnosti, zbavené světa. Přijímá dějinný lidský osud pouze s

trpností, protože věří na nedějinnou spásu duše. Nezná odpovědnost toho, kdo je sám sebou teprve ve světě, a kdo se cítí vinným tím, co se kolem něho děje, pokud neudělal všechno, co mohl, aby napomohl tomu, co se stát mělo. Druhé scestí, ona slepá politická vůle, pramení z nespokojenosti s vlastním životem a z nářků na poměry, v nichž volky nevolky stojíme, místo co bychom při sobě samých hledali také příčinu toho, jak žijeme. Odtud se pak rodí instinkty nenávisti nebo zase nadšení, především však instinkt vůle k moci. Takoví lidé, ačkoliv nevědí ani to, co by mohli vědět, ani co vlastně chtějí, přece mluví, rozhodují, jednají, jako kdyby věděli. Krátké spojení vede ze čtvrtvědění (nejen polovědění) rovnou cestou k neopravdové bezpodmínečnosti fanatismu. Tato hřmotící vůle být „při tom“ je nejrozšířenějším jevem domnělého politického spoluvědění a domnělého spolurozhodování, které sebou cloumá v průběhu času, je schopno vyvolat nebo naopak vybit neklid, ale je neschopno se vydat po nějaké cestě.

Političnost filosofa

Ve své autobiografii Jaspers vzpomíná, jak přesto, že mu jeho nemocí byla znemožněna aktivní politika, takže mu zbylo jen myšlení, psaní a mluvení, přece vždycky pozorně naslouchal, když někde na světě zaznamenal velký dech politického myšlení, které pociťuje odpovědnost za lidstvo a které má smysl pro lidskou svobodu a lidská práva, a všude tam, kde viděl sílu a odvahu oběti a osobního nasazení pro velkou ideu, zaměřoval svou naději. Za rozhodující rozpoznání považuje, že neexistuje žádná přírodní ani dějinná zákonitost, která by určovala vcelku chod věcí. Budoucnost spočívá v odpovědných rozhodnutích a činech lidí a v posledu každého jednotlivce z miliard, které na zemi žijí. Záleží vskutku na každém jednotlivci, který si sám dosvědčuje celým svým životním stylem, ve svých denních malých jednáních i ve velkých rozhodnutích, co je možné. Nepoznatelně, ale skutečně spolupůsobí každý takový člověk svou přítomnou skutečností na budoucnost. Nesmí se přitom považovat za méně významného než při volbách, k nimž přichází mezi miliony jiných.

Zejména v desetiletí po konci druhé světové války převládlo u Jasperse přesvědčení, které sice po tisíce let bylo samozřejmé, ale na krátký čas bylo zapomenuto, totiž že filosofie neexistuje bez politiky a bez politických konsekvencí. Je až s podivem, říká Jaspers, že žádná opravdu veliká filosofie neexistuje bez politického myšlení, dokonce pak už ne filosofie velkých metafyziků, vůbec ne Spinozova, který se dokonce dostal k aktivní duchovně účinné spoluúčasti. Od Platóna až po Kanta a Kierkegaarda a Nietzsche jde cesta velké politiky filosofů. Čím filosofie vskutku je, to se ukáže na jejím politickém vyjevení, na její politické tvářnosti. To není žádná nahodilost a okrajová záležitost, ale věc centrálního významu. A Jaspers uzavírá přesvědčením, že teprve tehdy, kdy byl stržen politickým zájmem,

dosáhl ve své filosofii plného uvědomění dokonce až k základům své metafyziky.

Už jsem naznačil, že se Jaspers velmi tvrdě vyjadřoval také o komunismu, o bolševickém socialismu. Pochopitelně to zavdávalo v poválečných desetiletích vítanou příležitost k zlostným výlevům oficiálních marxistických pseudofilosofů, přesněji ideologů, a pochopitelně také našich. Dnes by bylo docela oportunní v této věci Jasperse široce citovat. Mně se však zdá být mnohem významnější, že Jaspers obrací zcela nelítostně zbraň kritiky vůči politickým strukturám a proměnám své vlastní země. Jedna z posledních Jaspersových knih, kterou jsem už zmínil, totiž *Kam se šine Spolková republika?* (1965), náleží po té stránce k nejtvrdším vnitřním kritikám politického vývoje v poválečném Německu (můžeme-li ovšem mluvit o „vnitřní“ kritice, když Jaspers žil vlastně ve Švýcarsku). Vývoj politické struktury ve Spolkové republice je charakterizován slovy: od demokracie k partajní oligarchii; současně zvedá Jaspers prst a ukazuje na nejvážnější nebezpečí dalšího kroku, totiž od partajní oligarchie k diktatuře. Při všem svém kritickém a odmítavém vztahu ke komunismu považuje úzkostlivé zabezpečování zákazem státu nepřátelských stran za symptom autoritářského státu. Zákaz komunistické strany považuje za pochybný nikoli proto, že by sám polevil ve svém nesouhlasu, ale protože tento zákaz má nedemokratický a protidemokratický charakter. Svobodný národ zajisté právě politicky žádá, aby všechny jeho síly došly uplatnění zcela svobodně. Co nepřichází volně na světlo, šíří se pod povrchem a stává se jedem v těle státu. Protivníci mají být přemáháni a překonáváni duchovně. Teprve tam, kde se stávají násilnými a organizačně násilí připravují, zasahuje státní moc.

Filosofická víra

Nezbývá už mnoho místa na otázku Jaspersova vztahu k náboženství a theologii (a zejména na otázku vztahu mezi tzv. náboženskou a jaspersovskou „filosofickou“ vírou). Vyrovnávání s náboženstvím, a to znamená konkrétně s křesťanstvím (Jaspers považuje křesťanství za náboženství, ale potřebovalo by to řadu upřesnění), zabírá u Jasperse mnoho místa. Myslím, že termín „kritika náboženství“ nevystihuje dost přiléhavě charakter rozhovoru, dialogu s křesťanstvím, v němž Jaspers neustává pokračovat. Zvláště pak konotace termínu, podmíněné našimi zkušenostmi z minulých desetiletí, a v lecčems i zkušenostmi nejnovějšími, mne vedou k opatrnosti v tomto směru. Určitou slabinou Jaspersova vztahu k náboženství a ke křesťanství je okolnost, že se až na výjimky (např. v polemice s Bultmannem o demythologizaci apod.) neobrací ve svém rozhovoru ke konkrétním partnerům (to ovšem pohříchu platí i pro jeho rozhovor s filosofickými současníky, který je velice zřídka vsutku konkrétně adresný). Ve svých populárnějších přednáškách o filosofické víře

(1948) formuluje osudovou otázku západního světa, jak říká, slovy: co bude z biblického náboženství? A rozlišuje hned dvojí moment, bez něhož je vztah k „biblickému náboženství“ nemyslitelný: 1) jeho nárok na výlučnost, o němž se Jaspers domnívá, že snad alespoň nadále není nezbytný a navždy s ním spjatý. Má totiž za to, že tento nárok je ve svých motivech stejně jako ve svých důsledcích pro člověka velmi neblahý. Proto s jistotou tvrdí, že musíme zápasit o pravdu a o svou duši proti tomuto „umrtvujícímu nároku“. 2) Na druhé straně filosofujeme nezbytně z biblického náboženství a uchvacujeme tak tuto nenahraditelnou pravdu.

Základní námitkou proti náboženství však je pro Jasperse okolnost, že je v něm transcendence falešně materializována a převráceně spojována s určitými institucemi, místy, osobami a dogmatickými formulami. Ve své druhé, mnohem větší a závažnější knize na stejné téma (Filosofická víra ve vztahu ke zjevení, 1962) ukazuje ještě zevrubněji a precizněji, co namítá proti tradičnímu sklonu křesťanství umístit zjevení dovnitř mezi předmětného světa a spojit je tak s určitými danostmi, jimž je pak připsána absolutní hodnota. To neznamena, že by Jaspers chtěl zavrhnout pojem zjevení vůbec. Nicméně vůči křesťanství je to přinejmenším na první pohled stanovisko nejen neortodoxní, ale dokonce snad mimokřesťanské, neboť podlamuje tradiční pochopení inkarnace. Podle Jasperse totiž transcendence nikdy nevstupuje přímo do tohoto světa. Ale to by vyžadovalo podrobnější výklad, do něhož se alespoň v tuto chvíli nemůžeme pouštět.

Pravda

Nakonec bych se chtěl zmínit ještě o jednom detailu, který nemohu nepoznamenat otazníkem. Když Jaspers uvažuje o eventuální novosti svého filosofického přínosu, říká, že jeho základní myšlenka je ve svém rozvíjení jen zdánlivě nová. Nová prý vlastně ani být nemůže, protože Jaspers strávil celý svůj život hledáním a nalézáním prastaré pravdy. Ve filosofii prý mluví novost proti pravdě: „In der Philosophie spricht Neusein gegen das Wahresein.“ Vskutku nové se prý vyskytuje jednou za několik tisíc let. (Ve filosofii např. u presokratiků a potom u Kanta.) A tak je nutno žít především z tradice. – Nemyslím, že bych proti tomu mohl v tuto chvíli uvést nějaký pádný argument, jímž bych této tezi mohl účinně odporovat nebo ji dokonce vyvrátit. Ale protože i já musím žít z tradice, dovolal bych se Rádla, který ostatně v mnoha aspektech představuje myslitele Jasperse dost blízkého nebo ho alespoň po mnoha stránkách připomínajícího. Zdá se mi však, že v určitých momentech zachycuje myšlenkově povahu „transcendence“ (i když tohoto termínu téměř neužívá, nejčastěji mluví o pravdě) jaksi přiměřeněji a hlouběji. Pravda je u Rádla zdrojem všeho pohybu, vší aktivity, všeho postupu vpřed; v poslední instanci je to pravda, která zakládá dějinnost a přímo dějiny. U Jasperse

jako by dějinnost a dějinná situovanost byla pouze údělem, osudem; transcendování existence v mezních situacích je u něho, zdá se mi, stále blíže opouštění dějin a dějinnosti, tedy jakýmsi vytržením z nich a vůbec ze skutečného světa (někteří interpreti srovnávají Jaspersa dokonce s novoplatónskými mystiky, zvláště s Plotinem, ale nemám ten dojem, že oprávněně). Meznost určitých situací se Jaspersovi vyčerpává tím, že člověk naráží na zeď svého světa a rozbíjí se o ni, troskotá. To zajisté také náleží k lidské zkušenosti, ale nezdá se mi, že to je zkušenost jediná ani poslední.

Ve srovnání s Rádlem a pod jeho vlivem se mi alespoň v prvním rozvrhu jeví jistá problematičnost Jaspersovy filosofie v tom, že mu chybí jakási nejhlubší „víra“ (zajisté nepředmětná!), která je základem onoho někdy až šíleného podniku, do něhož se pouští každý velký filosof a každá velká filosofie, že totiž – jak to vyslovil Rádl v Dějinách filosofie I. – chce být a je „programem na reformu světa“. Pro Jaspersa je víra, jak na jednom místě praví, bezprostředností existence, nebo jak říká o několik slov dál, dějinností existence před její transcendencí. Možná, že to souvisí s oním již zmíněným ostnem proti tradiční křesťanské myšlence inkarnace. Zdá se mi, že u Jaspersa dějinnost začíná tam, kde končí dějiny. Ve vztahu k transcendenci je však pouze jeden legitimní a plně kladný směr, totiž orientace čelem k budoucnosti. Je zajisté v plné shodě s lidskou, tj. naší osobní zkušeností, že všechny lidské, tj. také naše pokusy, jít tímto směrem, troskotají; v tom má Jaspers naprostou pravdu. Chybí mi u něho nicméně smysl pro směr opačný, totiž pro protisměr. Není tomu tak, že „transcendence“, která „je“ za zdí, není vskutku k ničemu jinému dobrá, než abychom se ničili, narážejíce na cestě k ní a za ní na nepřekonatelnou a pro nás přímo zničující překážku. Zdá se mi, že taková „transcendence“ je zase jen novou iluzí, kterou si vytváří typ nonkonformisty jako ideologické zdůvodnění vlastních dosavadních i potenciálních budoucích krachů. Zejména však: není to všechno stále ještě hodně stará a přímo zastaralá představa, zcela poplatná schematu antické řecké provenience?

Domnívám se, krátce řečeno, že „transcendence“ (sám nerad mluvím o transcendentní skutečnosti, nýbrž o transcendenci jako aktivním transcendování), která nám nedovede a nemůže nějak pomoci v našich denních trablech a zápasech, která nás nedovede zmocnit (vybavit „mocí“) a posílit na naší nezbytné a ovšem dočasné, provizorní cestě světem a do světa, na naší životní pouti, není k ničemu. Myslím, že nejsem sám, kdo má nejen jakýsi dojem či tuchu, ale spíše sdůvěřující se jistotu či ujištěnou důvěru, že v takových vypjatých, mezních situacích tak docela bez pomoci nejsem a nezůstanu, a tak jsem nakloněn hledat naplnění své pouze „možné existence“ nejen ve vzdoru a odporu vůči „osudu“, ale také v jisté odevzdanosti, která situaci přijímá, aniž by se jí poddávala, ale aniž by se od ní odvracela a z ní utíkala. Do takových situací přece jen

neupadáme (ani do nich nejsme jen „vrženi“), ale jsme do nich spíše „posíláni“.

Původní text přednášky obsahoval ještě tento úvod (převzato ze Svazků pro Dialog číslo 18):

Dámy a pánové,
pořadatelé rozhodli o pořadí; po praotci existencialismu se jako první dostává na řadu Karl Jaspers. To může mít svůj dobrý důvod, neboť Jaspers náleží k prvním myslitelům, kteří vstoupili s novými myšlenkami tohoto směru na veřejnost. Podlehli bychom však omylu, kdybychom viděli v řadě Jaspers – Sartre – Heidegger jednoznačně postup od méně důležitého k důležitějšímu, od počátečních forem k zavrcholení. Švýcarský filosof Bochénski např. ve své známé knížce o „Evropské filosofii přítomnosti“ postupuje přesně opačně: Heidegger – Sartre – Marcel – Jaspers. Volbu tohoto pořadí odůvodňuje především vysokou mírou sevřenosti Jaspersovy filosofie a jejím systematickým rozvrhem, který ji staví blízko metafyzice. S obdivem hodnotí umné a do nejmenších podrobností vypracované Jaspersovo dílo, skrývající v sobě bohatství vynikajících analýz. Předpokládejme tedy, že pořadí našich večerů nepředznamenává ani hodnocení, ani pokus o postižení nějakého vývoje.

Ostatně s hodnocením Jaspersovy filosofie je to také všelijaké, zejména u nás. V zahajovací přednášce se zmínil dr. Průcha o sovětském „Krátkém filosofickém slovníku“, který vyšel také česky; na několika citátech z něho ukazoval, jak se velice změnilo duchovní a myšlenkové ovzduší od té doby. Takové srovnání má ovšem jen relativní hodnotu; ozřejmuje, že situace je normálnější, ale neříká nic o tom, je-li normální. Loni u nás vyšel ve Svobodě jiný „Stručný filosofický slovník“, s nímž onen prve zmíněný nesnese vůbec srovnání. Heslo „Jaspers Karl“ vypracoval prof. Josef Macháček; v literatuře jsou uvedeny tři odkazy: Filipec, Filosofie zhrzeného profesora Jasperse (Mezinár. politika 1961, č. 2); Bodnár, Německá filozofia života a Jaspersov existencialismus (Otáz. marxist. filoz. 1961, č. 6); Schwarz (švýcarský autor, překlad), „Filosofie existence“ Karla Jasperse (Filos. čas. 1962, č. 4). Všechny tyto práce jsou hluboko pod jakoukoli úrovní; nejotřesnější je práce švýcarského autora, která vyšla poprvé teprve u nás v českém překladu. Pouhých pět let nás dělí od doby, kdy takové tety mohly vyjít; ještě před roekem mohly být citovány jako literatura ve filosofickém slovníku, který je e srovnání se svým předchůdcem velkým pokrokem, který má spoustu nedostatků a je zaplněn množstvím chyb. (Tak kupř. poslední uvedený Jaspersův spis je kniha o Descartovi z roku 1937; pro autora neexistuje 20 let po válce žádné poválečné Jaspersovo dílo, ačkoliv jen jeho nová poválečná knižní produkce (bez článků a nových vydání starších prací) přesáhla 7000 stran (střízlivý odhad).

Obrátíme-li se jinam pro nějaké informace o Jaspersovi, nenajdeme téměř ničeho. Jediný Jaspersův text (kromě Jaspersova rozhovoru s

Augsteinem ze Spiegelu „Nelze pomlčet“, 100+1, 1965, č. 9, str. 20–24), který u nás – pokud vím – vyšel (v Listech 1946/7, č. 2), není valně přeložen. V 8. a 9. svazku slovenské Antologie (vyšly již dva svazky, č. 4 a 7) mají být zařazeny texty současných nemarxistických filosofů, mezi jinými i Jaspersovy. 8. svazek byl ohlášen na loňský rok, vyjde snad letos. Bude-li tam Jaspers, nevím. Na Slovensku vyšla loni také kniha doc. Jána Bodnára [nečitelné – utržená strana] nalizmu, kde je (na str. 191–201) zařazena i [nečitelné – utržená strana] mnohem věcněji napsaná než uvedený již jeho článek [nečitelné – utržená strana] ale navzdory tomu v základní struktuře ministerpretace [nečitelné – utržená strana] sobem, který je rozšířen i na Západě). Jediným textem, který snese měřítko, je kapitola o Jaspersovi ve vysokoškolských skriptech „Theologie a filosofie“ prof. J. M. Lochmana (který tu předešlé úterý přednášel o Kierkegaardovi. (Str. 157–189.) Tento text je ovšem téměř neznámý a hned od roku 1958, kdy v malém nákladu vyšel, také rozebraný.

Pokud jde o informace z domácích zdrojů, existuje u nás téměř naprosté vakuum, nepočítáme-li informace falešné. Za takové situace považuji cestu kritického vyrovnání s Jaspersem a jeho filosofií na tomto večeru za nevhodnou a přímo nemožnou. Každý hodnotící soud, každé zařazení, označkování a oznámkování myslitele, které jste (jistě ve své většině) nečetli, znamená závoru, uzavřenou cestu k jeho skutečnému, živému myšlení. Má-li v této situaci něco smysl a význam, pak setkání s Jaspersem, a protože Jaspers je filosof, tedy setkání s jeho filosofií – a vůbec s filosofií. Jeden z našich nejvýznamnějších filosofů, asi vůbec nejerudovanější myslitel u nás, nota bene především historik filosofie světového profilu, doc. Jan Patočka, napsal před víc než čtvrt stoletím (Mládí a filosofie, in: Kalendář střšk. studentstva na r. 1941–42): „Zvláště však je třeba přivykatí jej (=mladého člověka) k tomu, aby raději četl stránku z Platóna než celé kompendium o Platónovi a platónských otázkách.“ U nás tedy nehrozí nebezpečí, že byste se začetli do kompendia o Jaspersovi (takové nebezpečí však hrozí u některých jiných myslitelů, např. také u Marxe apod.); abyste se začetli do Jasperse, k tomu vám asi chybí znalost němčiny (i když jistě ne všem). Považuji proto za svůj úkol, abych vám dnes večer zpřístupnil několik stránek resp. několik míst z Jaspersových textů a abych všechen svůj výklad zaměřil k usnadnění setkání s jeho filosofií. Mým cílem tedy nebude vám pomáhat, jak byste byly s Jaspersem snadněji a bezpracněji hotovi, jak byste jej mohli posoudit a případně odsoudit, aniž byste jej četli, ale naopak ukázat, že Jaspers mluví aktuálně i k vašim problémům a do vaší situace. Což pochopitelně nemohu udělat, kdybych se sám necítil jeho myšlením osloven.

x x x x

S výjimkou několika základních dat vás nebudu seznamovat ani s

Jaspersovým životopisem; životopis není klíčem k myslitelově filosofii právě tak, jako není klíčem k umělcovu dílu, ale právě naopak. Co je důležité v životě, to může ukázat teprve filosofické nebo umělecké dílo. Proto nám postačí vědět, že se Karl Jaspers narodil v únoru 1883 v Oldenburgu... [A dále pokračuje text viz výše. Pozn. red.]