

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

PEDAGOGICKÁ FAKULTA

**Filosofie a pojetí výchovy K. Jasperse na pozadí
eschatologie**

Autor práce: P. PaedDr. Piotr Marek Kowalski

Školitel: Doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

2016

1

CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE

FACULTY OF EDUCATION

**Philosophy and conception of education
by K. Jaspers in the background eschatology**

Thesis

Author: P. PaedDr. Piotr Marek Kowalski

Supervisor: Doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

2016

2

ABSTRAKT

Ve své práci spojuji filosofické myšlení K. Jasperse s eschatologií v souvislosti s výchovnými motivy. Snažím se zachytit pojetí filosofické víry, mezních situací, existenční a existenciální úzkosti s láskyplným výchovným vedením druhého člověka. Dotýkám se rovněž myšlenek jiných filosofů, kteří svým způsobem nosné myšlenky K. Jasperse doplňují, především S. Kierkegarda, I. Kanta, F. Nietzscheho, M. Heideggera, G. Marcela, E. Lévinase.

Klíčová slova: eschatologie, výchova, mezní situace, existenční a existenciální úzkost, láska, smrt

ABSTRACT

In his work unite the philosophical thinking of K. Jaspers with eschatology in connection with educational themes. I trying to capture the concept of philosophical beliefs, critical situations, human and existential anxiety and educational leadership with loving another person. It covers also the ideas of other philosophers, who are supporting ideas in a way complementary K. Jaspers, especially S. Kierkegaard, I. Kant, F. Nietzsche, M. Heidegger, G. Marcel, E. Lévinas.

Keywords: eschatology, education, critical situation, human and existential anxiety, love, death

Prohlašuji, že předložená práce je mým původním autorským dílem, které jsem vypracoval samostatně. Veškerou literaturu a další zdroje, z nichž jsem při zpracování čerpal, v práci řádně cituji a jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

V Ostravě dne

P. PaedDr. Piotr Marek Kowalski



Karl Jaspers

foto: Thomas Hoepker

„Filosofování ... znamená učit se žít a umět umírat.“¹

¹ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 85.

Obsah

Úvod	8
Filosofie Karl Jasperse; Karl Jaspers a eschatologie	8
Životní osudy K. Jasperse a dílo	11
1. Nástin filosofického myšlení K. Jasperse	15
1.1 Filosofie komunikace a pojetí existence	15
1.2 Objímající	17
1.3 Mezní situace	20
1.4 Šifra, transcendence a existence	21
1.5 Svoboda	22
1.5.1 Svoboda ve filosofii K. Jasperse	23
1.5.2 Existence a svoboda	26
1.6 Podmíněný a nepodmíněný požadavek	28
1.7 Existenční a existenciální úzkost	29
2 Ke své smrti předbíhající se... ..	31
2.1 Vážnost a dětinství S. Kierkegarda	31
2.2 Nietzsche a věčný návrat téhož – amor fati	33
2.3 Bytí k smrti M. Heideggera	37
2.4 Smrt v pojetí K. Jasperse	42
2.5 Jaspers a nesmrtelnost	45
2.6 Teologie smrti na pozadí Jaspersovy filosofie	47
3 Čas a věčnost	50
3.1 Prostor a čas v pojetí K. Jasperse	57
3.2 Časovost a věčnost	58
3.3 Existence v transcendenci a smysluplnost filosofie	59

3.3.1 Bytí.....	61
3.3. 2 Svět a horizont dějin	63
3.4 Eschatologické motivy ve filosofii Karl Jasperse a lidská zodpovědnost	65
4 Filosofie a náboženství	68
4.1 Bůh a člověk.....	70
5 Karl Jaspers a kontexty výchovy	76
5.1 Láska jako základní síla výchovy	80
5.2 Skutečná autorita jako pramen opravdové výchovy	82
5.3 Výchova a rodina	83
5.4 Výchova a škola	85
5.5 Výchova a přátelství	85
5.6 Výchova a tradice	86
5.7 Výchova a stát	87
5. 8 Výchova a eschatologie	88
5. 8 Etika a politická filosofie	88
6 Výchova a úzkost v kontextu eschatologie.....	89
6.1 Eschatologie, umírání a smrt	90
6.2 Filosofická víra a naděje	96
7 Jaspersiánské variace.....	100
7.1 Vzepjaté ruce do nicoty a šifra transcendence	101
7.2 Jaspersovo osvícenství (prosvětlování) a Lévinasův svět světla	103
7. 2. 1 Karl Jaspers a Lévinasovo existování bez existujícího.....	105
7.4 Láska a smrt	109
7.5.1 Jaspersovo „poletování motýlů“	111
Závěr.....	113

Úvod

Filosofie Karl Jasperse; Karl Jaspers a eschatologie

Vybral jsem si toto téma veden zájmem o bližší poznání a uchopení Jaspersovy filosofie s vědomím širšího rámce, skrývajícího se v jeho pojmech šifry transcendence a mezní situace.

Jaspersovy filosofické názory a vůbec celkové pojetí filosofie existence a filosofické víry se mi zdají příhodné k filosofickému podtextu eschatologie jako nauky o posledních věcech.

K tomuto tématu mne vede také bližší zájem o eschatologii jako takovou. Jsem přesvědčen, že eschatologie jako nauka o posledních věcech je v dnešním světě více než potřebná. Protože na poslední věci se rádo a často zapomíná, jako kdyby ani nebyly součástí života. Proč? Protože poslední věci člověka jsou spojeny se smrtí. S tou smrtí, na kterou nebývá dáván zřetel, která je mnohdy zatlačována do pozadí, o které nechceme slyšet, která nás bolí, děsí, trápí. Už jen tím, že je a že se s ní setkáváme, aniž chceme. Tedy, lépe řečeno, smrt se setkává s námi. Někdy tehdy, když ji nejméně čekáme.

Ve filosofii, v sociologii, v pedagogice je smrt něčím, co je nedílnou součástí života. Avšak ani přes snahy posledních deseti let v některých oborech², které se smrti zaobírají, není v pedagogice smrt běžným tématem. Děti ani dospělí lidé nejsou na smrt výchovně připravováni. Je to téma, které je ze života, a tudíž i s teoriemi, které se zaměřují na to, jak žít, vytěšňováno. Přitom je to právě smrt, která je důležitým mezníkem života. Jeho vyvrcholením. Završením. Triumfem.

Věřící lidé jsou často chápáni jako lidé, kteří si vírou v Boha pomáhají k tomu, jak smrt zvládat. Někdy bývá víra označována jako „berlička“ stáří. Protože smrt je se stářím nejvíce spojována. Smrt čeká převážně na staré lidi, na seniory. Mládí a dětství jako by se ani netýkala. Co je pak onou „berličkou“ mládí?

Berličkou dětství a mládí je život, do kterého smrt nepatří a do kterého smrt nezapadá. V teoretické rovině možná, v praktickém životě však nikoliv.

² Hovořit bychom mohli o thanatologii (z řeckého *θάνατος*, *thánatos*:smrt), která je interdisciplinární vědou o umírání a smrti. Zabývají se jí nejen filosofové, lékaři a psychiatři, ale i biologové, sociologové a v neposlední řadě i teologové. Za prvního thanatologa je označován francouzský sociolog a antropolog Robert Hertz, který vypracoval první studii na toto téma v roce 1907.

Smrt se týká každého z nás. Poslední věci v životě čekají na každého z nás. Nikdo se jim nevyhneme.

Opírám se ve svém pojednání na toto téma o filosofii K. Jasperse, a to hned z několika důvodů. Především to jsou jeho „šifry transcendence“, které mohou být ne „berličkou“, ale skutečnou oporou filosofické víry, stejně jako víry křesťanské. Dále pro jeho pojetí existenční a existenciální úzkosti, které se odráží v pojetí života a smrti. A také v pojetí naděje v protikladu k mezním situacím, k celkovému uchopení života jako výzvy – výzvy k zodpovědnosti a k lásce.

Ve své práci, která jde ve stopách myšlení K. Jasperse, se dotýkám rovněž myšlenek jiných filosofů, kteří svým způsobem nosné myšlenky K. Jasperse doplňují. Mohl bych výběr jistě velmi rozšířit, avšak zaměřil jsem se (částečně) na přístup S. Kierkegaarda, I. Kanta, F. Nietzscheho, M. Heideggera, G. Marcela, E. Lévinase.

Práci jsem rozčlenil do sedmi kapitol. V první kapitole s názvem náčrt filosofického myšlení Karl Jasperse přibližuji některé stěžejní pojmy Jaspersova filosofického myšlení. Jsou to především jeho pojmy existence a komunikace, mezní situace, šifra transcendence; dále se zaměřuji na pojem objímající, podmíněný a nepodmíněný požadavek, svoboda a úzkost. Bez uchopení těchto pojmů nemůžeme Jaspersově chápání filosofie a postavení člověka ve světě porozumět.

Druhá kapitola je věnována otázkám smrti. Pojal jsem ji z širšího hlediska, při kterém jsem byl veden samotným Jaspersem. A to výběrem jeho filosofických předchůdců, (i současníků), z nichž on sám čerpal nebo které on sám ve svých dílech cituje a vzpomíná či komentuje. Byli to především S. Kierkegaard, F. Nietzsche a Jaspersův současník M. Heidegger. Závěr kapitoly je pak věnován samotnému Jaspersovi a jeho vnímání smrti a nesmrtelnosti. Tuto kapitolu jsem nazval Ke své smrti předbíhající se.

Ve třetí kapitole, věnované času a věčnosti, vycházím rovněž z myšlenek i jiných filosofů, nejen K. Jasperse. K pochopení celkovému tématu je toto zasazení do kontextu filosofického myšlení nutné. Připomínám zde pojetí Platóna, Aristotela, sv. Augustina i sv. Tomáše Akvinského, posléze pojetí I. Kanta, G. W. F. Hegela, Kierkegaarda, Nietzscheho i M. Heideggera. Pojetí času a jeho trvání Henri Bergsona se zde v této práci záměrně vyhýbám; rovněž současná přírodovědná zkoumání (tedy nejen Isaaca Newtona či Alberta Einsteina) ponechávám stranou. Čtvrté, vzhledem k ostatním kapitolám poměrně méně rozsáhlejší pojednání, je obsahem kapitoly čtvrté, věnované otázce filosofie a náboženství a vztahu Boha a člověka. Toto téma je společným leitmotivem všech kapitol,

prolíná se celkově napříč celou touto prací. Přesto jsem shledal jako důležité věnovat tomuto tématu sice krátkou, ale významnou kapitolu.

Protože již při tvorbě názvu tématu této práce jsem zamýšlel zakomponovat eschatologii jako nauku, zabývající se posledními věcmi člověka, do souvislostí s výchovou, která je přípravou k tomu, jak žít, zaměřil jsem celou pátou kapitolu na problematiku výchovy a uvedl K. Jasperse do tohoto kontextu, kterým se také on sám zabýval. Čerpal jsem v této kapitole z německého originálu Jaspersovy publikace *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*.³

Na kapitolu o výchově navazuje kapitola šestá, věnovaná otázkám výchovy a úzkosti v kontextu eschatologie. Uzavírám tato pojednání podkapitolou o filosofické víře spojenou s nadějí.

Poslední, sedmá kapitola, je nazvaná Jaspersiánské variace – inspirace – komparace. V této kapitole a v jejích podkapitolách poměrně volněji zpracovávám Jaspersovo myšlení a přivádím jej do komparace především s myšlenkami E. Lévinase a částečně G. Marcela.

V práci čerpám především ze samotného díla K. Jasperse, a to jak přeloženého do češtiny, tak přímo z originálu jeho děl, vyšlých v zahraničí. V některých případech se přidržuji i literatury a zdrojů, zabývajících se dílem K. Jasperse (G. Scherer, H. J. Störig, W. Weischedel, J. Olšovský aj.). v případě dalších mnou citovaných filosofů (S. Kierkegaard, F. Nietzsche, M. Heidegger, J. Patočka, aj.) jsem čerpal z přímých zdrojů, v případě z těch, které uvádím v poznámkách pod čarou a v literatuře.

Cílem práce bylo přinést a přiblížit Jaspersovo myšlení a uvést je do kontextu nejen jeho chápání mezní situace smrti, ale také přípravy na ni, kterou se zabývá eschatologie. Ve své habilitační práci Jaspers představuje člověka jako bytost svobodného ducha; kdy je člověk vnímán jako duchovní bytost a duchovní situace je tudíž duchovní situací člověka. Člověk je tedy bytostí svobodného ducha, a také výchovné motivy a pojetí smrti a s ním spojené přípravy na smrt, která je podstatou eschatologie, jsou projevem svobodného rozhodnutí každého jednotlivce. O naší současné době se někdy s nadsázkou hovoří, že je dobou, která je charakteristická neomezenou svobodou jednotlivce. Jaká je tedy současná „*duchovní situace doby*“? Jaká je současná situace svobody člověka? Tváří tvář smrti, která může nastat kdykoliv? Toto byly prvotní otázky, se kterými jsem ke zpracovávání tohoto tématu přistupoval.

³ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977).

Co tedy míním oněmi eschatologickými motivy ve filosofii K. Jasperse? Nejsou to „pouze“ mezní situace a jejich působení na projevení se existence člověka. Mezní situace a jejich významnost nejsou výlučně náplní mé práce. Eschatologickými motivy míním celkové pojetí Jaspersovy filosofie tak, jak ji naznačuji již v uvedené koncepci práce. Eschatologickým motivem je jak Jaspersova filosofie komunikace, tak pojetí svobody, pojetí podmíněného a nepodmíněného požadavku, pojetí existenciální i existenční úzkosti, pojetí smrti, času, věčnosti, výchovy, šifry transcendence, pojetí bytí, lásky, Boha – toto všechno jsou ve své podstatě eschatologické motivy. Pochopením a uchopením jejich smyslu a porozumění těchto sdělení umožňuje přípravu na věci poslední, aniž si to uvědomujeme či připouštíme.

Životní osudy K. Jasperse a dílo

Karl Jaspers se narodil 23. 2. 1883 v Oldenburgu v Německu na pobřeží Severního moře, v Dolním Sasku, 50 km od Brém. Pocházel z rodiny zámožného bankovního ředitele Karl Wilhelma Jasperse. Matka K. Jasperse, se kterou měl až do její smrti v roce 1941 velmi vřelý vztah, Henrietta Tantzen, pocházela ze starobylého rodu, jehož rodokmen sahal až do 13. století. Uvádí se, že to byla velice temperamentní, veselá a zároveň cituplná žena. Karl se narodil jako první ze tří dětí, později se jeho rodičům narodil ještě syn Enn a dcera Erna. V Jaspersově rodině vládla vzájemná úcta. Vřelý vztah měl Jaspers také ke svému rodnému kraji, a to nejen pro přírodní krásy, blízké moře, ale také pro mentalitu místních lidí.

Na svá studia na gymnáziu nevzpomínal Karl Jaspers rád. Již ve svém mladém věku měl problém s přijímáním autorit, a patrně i proto měl konflikty s učitelským sborem, který mu připadal díky striktnímu dodržování pravidel a systému rigidní a zastaralý. Studium na gymnáziu mu nepřinášelo radost z poznání, naopak. I proto se později, kdy přednášel filosofii na univerzitě, snažil být jiný než jeho dřívější učitelé a vedl své studenty k samostatnému přemýšlení nad filosofickými otázkami.

Ani následné studium práv ve Freiburgu, pravděpodobně na přání otce, patrně nesplnilo jeho očekávání. Po třech semestrech přešel na medicínu, která ho více přitahovala. Jeho další životní dráhu však ovlivnilo onemocnění, spojené s vážnými zdravotními komplikacemi. Snad v důsledku častých nemocí v dětství se u Jasperse rozvinulo onemocnění plic a srdce, které bylo diagnostikováno jako neléčitelné. Důsledkem toho byla přísná

životospráva a doživotní vyvarování se jakékoliv fyzické námahy. To, co bylo z hlediska aktivity pro zdravého člověka zcela běžné, nebylo přístupné Jaspersovi. Velmi to patrně ovlivnilo jeho budoucí společenské postavení a kariéru jak ve společenské, tak v akademické sféře. O své nemoci si vedl zápisky a z těch je zřejmé, že byl svým zdravotním stavem poměrně ve velké míře frustrován. Zároveň jej to však podle jeho vlastních slov přivedlo k hlubšímu ponoru do filosofického myšlení.

Medicínu začal studovat v roce 1902 nejprve v Berlíně, posléze pokračoval v Göttingenu. Studium nakonec ukončil v Heidelbergu, který se stal, dá se říci, městem jeho života. Při výběru lékařské specializace si Jaspers vybral psychiatrii. Promován byl v roce 1908 v již zmíněném Heidelbergu, ve kterém pak Jaspers působil na tamní universitě v psychiatrické léčebně. Jaspersova disertace nesla název „*Stesk po domově a zločin.*“ Záhy začal publikovat, mezi jeho první dílo patří „Všeobecná psychopatologie“ s podtitulem Rukověť pro studující, lékaře a psychology. Tato rukověť vyšla v roce 1913 a stala se hojně diskutovanou knihou. V první významné práci, Obecné psychopatologii, kritizoval Jaspers vědeckou domýšlivost tehdejší psychoterapie.

V oblasti výzkumů psychopatologie měl Karl Jaspers již ve svých osmadvaceti letech velmi slušné renomé. Mohl se touto prací habilitovat, ale nedošlo k tomu. Ještě téhož roku se však Jaspers habilitoval v oboru psychologie u novokantovce Wilhelma Windlebana na filosofické fakultě v Heidelbergu. V té době definitivně opouští oblast psychiatrie a přibližuje se prostřednictvím psychologie k filosofii, díky které se také zapsal do dějin. Patrně v roce 1913 objevil sám pro sebe myšlenky Sörena Kierkegaarda, který na něj nesmírně zapůsobil. Nalezl v něm spřízněného myslitele. K filosofii zcela konvertoval v roce 1919 publikací Psychologie světonázorů. Přibližně na počátku 20. let 20. století se spřátelil s tehdy 31letým Martinem Heideggerem. K. Jaspers byl roku 1922 jmenován profesorem. Jeho trojsvazkové dílo „*Filosofie*“ však vychází až roku 1931 a skládá se z těchto svazků: „*Filosofická orientace ve světě*“, „*Projasnění existence*“ a „*Metafyzika.*“ V témže roce vychází jeho další dílo „*Duchovní situace doby*“, v němž Jaspers reflektuje společenskou situaci v tehdejší Německu. Životním zlomem se pro Jasperse stal rok 1933. Způsobil to nejen nástup režimu, ale také zpřetrhané přátelství s M. Heideggerem.

„My sami jsme se od r. 1933 změnili. Mohli jsme, zbaveni důstojnosti, hledat smrt – v r. 1933, kdy po zrušení ústavy byla zdánlivě legálním postupem nastolena diktatura a kdy všichni, kdo

kladli odpor, byli smeteni, zatímco velká část našeho obyvatelstva byla těmito událostmi opojena.“⁴

Jaspers se svými názory, ve kterých ostře vystupoval proti fašismu, dostal do nemilosti režimu. V roce 1937 mu byla odebrána profesura, o rok později měl zakázanou publikační činnost. Navíc se odmítal i přes neustálý cílený nátlak rozvést se svoji ženou Gertrudou, která byla židovského původu. Pokusy o emigraci, při kterých manželům napomáhali Thomas Mann i Albert Einstein, byly neúspěšné. Jaspersovi tak prožili válku ve stínu hrozby deportace do koncentračního tábora.

Tísňivá situace je přivedla až k úvahám o sebevraždě. Jaspers sám o tom píše:

„Jestliže Gertrud nemohu ochránit před násilím, pak musím zemřít také – to je prostá hrdoost muže. – Není to však rozhodující a ani zdaleka to nestačí.

Srdce hovoří z hloubek, tiše a nezpochybnitelně: patřím k ní. Bůh chce, aby tehdy, je-li ničivě zasažena lidská vůle (a nikoli pouhá příroda) jednoho, byli postiženi oba. V životě nelze násilím oddělit, co bylo navzájem navždy spojeno, co je svým způsobem pro sebe zrozeno...

Být spolu ve smrti znamená naplnění lásky; možnost zemřít zároveň – to je dobrotivý dar osudu; naproti tomu taková smrt, již způsobí pouhá příroda, nutí, aby ten, kdo přežil, žil nadále... Moje filosofie by nebyla ničím, kdyby na tomto rozhodujícím místě selhala. Vzájemná věrnost je buď v některých situacích absolutní, anebo není vůbec.“⁵

Deportaci do koncentračního tábora, která byla nařízena na 14. dubna 1945, zamezil konec války.

Po druhé světové válce dostal Jaspers opět možnost znovu přednášet, publikovat a zapojit se do veřejného dění. On však vzhledem ke svému zdravotnímu stavu odmítl závazky plynoucí z akademické dráhy přijmout, což ovšem neznamenalo, že by nebyl nadále aktivní. V roce 1946 vydává sice útlou, ale velice významnou publikaci s názvem *„Otázka viny“* jako reflexi na válečný konflikt svého národa a jeho morální aspekty. Rok předtím, na konci války v roce 1945, zakládá spolu s německým novinářem Adolfem Sternbergem časopis *„Proměna“* (byl vydáván až do roku 1949). V tomto časopise publikovali například

⁴ JASPERS, K. *Otázka viny*. 2.vyd. Praha: Academia, 2006, s. 78.

⁵ HAVELKA, M. In: JASPERS, K. *Filosofická víra*. Citace z úvodu M. Havelky, *Karl Jaspers: Život a dílo*, s. 9.

Thomas Mann, Martin Buber, Hannah Arendtová nebo Albert Camus. Časopis byl zaměřen na prostor pro debaty o lidských právech, solidaritě a společenské situaci.

Jaspers nebyl spokojen s vyvíjející se situací v poválečném Německu a rozhodl se opustit Heidelberg a spolu s Gertrudou se v roce 1948 přestěhoval do švýcarské Basileje.

V Basileji se Jaspers konečně opět cítil šťastně a svobodně. Dále je činný a aktivní, publikuje jak svazky filosofické, například „*O pravdě*“, 1947, „*Filosofické myšlení*“, 1948 aj., tak i díla společenskopolitická „*Kam se žene Spolková republika?*“ Ve své vlasti je však považován za vlastizrádce, je mu vytýkáno, že opustil Německo a jeho díla jsou přijímána chladně a s rezervou.

Problematiku totalitních režimů zpracoval a publikoval v knize „*Atomová bomba a budoucnost lidstva*“, 1958. Dlouholeté přátelství jej pojilo také s Hannah Arendtovou, se kterou tato témata krizí často prodiskutoval.

Karl Jaspers zemřel 26. 2. 1969 v Basileji. Jeho žena Gertruda jej přežila o čtyři roky. Během svého života vydal 30 knih.

Podle některých životopisců či publikací z dějin filosofie byl K. Jaspers z osobního hlediska poměrně dost podivínský; číšel z něj chlad, „zmrazující cizota“, vysvětlovaná jeho vlastním pocitem samoty a odstupem od lidí a úzkostlivostí v kontaktu se světem. Tím také vyvolával protichůdné pocity v lidech. Někteří byli naopak jeho zjevem, vystupováním i myšlenkovým bohatstvím uchvázeni. Avšak např. A. Einstein, který se mu snažil pomoci k emigraci na začátku války, patřil k opačnému pólu. Jaspersovy myšlenky byly pro něj pouhými „*žvásty opilého*.“⁶

To, co mohlo být např. pro Einsteina „*žvástem opilého*“, jsou vrcholné myšlenky Jaspersovy filosofie, ne nepodobné teoriím relativity samotného významného vědce, fyzika a matematika, kterým Einstein bezesporu byl.

⁶ WEISCHEDEL, W. *Zadní schodiště filosofie*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 228-229.

1. Nástin filosofického myšlení K. Jasperse

Mezi nejvýznamnější témata ve filosofii K. Jasperse patří nejen jeho pojetí filosofie komunikace a existence, mezní situace, šifry transcendence, pojetí svobody, existenční a existenciální úzkost, ale také pojetí podmíněného a nepodmíněného požadavku a pojetí rozštěpení subjektu a objektu, čili objímající.

1.1 Filosofie komunikace a pojetí existence

„Filosofie tak velice patří k lidství, že musí získat novou podobu. Vnímáme-li její vážnost v tradici skrze vlastní vážnost, pak nemusíme zůstat bezmocně stát v nicotě, bez půdy pod nohama, odkázáni na svěbyetí prázdné existence.

Můžeme získat měřítko a odkrývat schopnost filosofie prosvětlovat... Kdo to zakusil, tomu jako by spadly šupiny z očí. Teď bude záležet na tom, co téma otevřenýma očima uvidíme, jak budeme žít, a co budeme činit.“⁷

Pradávné motivy filozofování – úžas a poznání, pochybnost a jistota, ztracenost a sebenalezení, onen *údiv nad nesamozřejmostí samozřejmého*, již nevyčerpávají podle Jasperse to, co nás v současném světě především k filozofování podněcuje. Podněty 20. stol. jsou podmíněny komunikací mezi lidmi. Jaspers se domnívá, že v minulosti existovala mezi lidmi ve společenstvích, institucích a obecném povědomí sounáležitost, která byla víceméně samozřejmá a i zcela osamělý člověk byl ve své osamělosti okolní společností jako by „nesen“. V dnešní době – tedy v době Jaspersově – si lidé stále méně rozumějí, chovají se k sobě lhostejně, chybí věrnost a pospolitost mezi lidmi, na kterou by se dalo spolehnout. Rozhodující význam má všeobecná situace, která tu fakticky vždy byla: mohu i nemohu souhlasit s názory druhého, moje víra může narážet na víru jinou, avšak jako by zůstával pouze boj bez naděje na svornost; boj, jehož cílem je buď podmanění nebo zničení. Poddajnost a pasivita vede ty, kteří ztratili víru, buď ke slepému následování, nebo umíněnému vzdorování. V této době, plné rozporů, a posléze válečných hrůz, je Jaspers přesvědčen, že to, co nazýváme existencí, je vždy spjato s druhým člověkem. Člověk sám

⁷ JASPERS, K. *Kierkegaard*. Přednáška v basilejském Pen-klubu v r. 1951. Přeloženo z *Rechenschaft und Ausblick*, Reden und Aufsätze, R. Piper, München 1958, s. 158.

o sobě není ničím a nikým. Ke svému životu potřebuje druhého člověka. A to až tak, že vědomí toho, že člověk je, tedy nejen vědomí sebe sama, ale také samotná existence, je dána komunikací s druhým člověkem.

„Ve světě není člověk, který by nám mohl být Bohem, ovšem jsou lidé, jejichž svoboda v poslušnosti Boha nám ukazuje, co je lidem možné a co nás povzbuzuje. Nemůžeme tělesně uchopit Boží ruku, ovšem můžeme uchopit ruku druha v osudu.“⁸

Podle K. Jaspersa je však člověk v tomto světě, podobně jako člověk sv. Augustina, neuspokojen: Protože svět v sobě není pro žádné poznání uzavřen, protože žádné správné uspořádání pobývání není možné jako definitivní. *„Neuspokojení musí být (dokonce) o to rozhodnější, čím jasnější je mé vědění a čím poctivější je smysl mého jednání.“⁹*

Jaspersovo neuspokojení je podle M. Sobotky výrazem vztahu k sobě samému. Existence není bez transcendence, bez vztahu k něčemu, co ji přesahuje a k něčemu jinému, než jsem já sám, k „objímajícímu“ (*das Umgreifende*)¹⁰, ale jako součást mého bytí je úběžníkem mne samého.

„Zamýšlím-li se trojím způsobem – sebereflexí, transcendentním zamyšlením, zpřítomňováním úkolu – a otvírám-li se bezmezně komunikaci, stává se mi neočekávaně přítomným to, co si nemohu nikdy vynutit: čistota mé lásky, skrytý a vždy nejistý požadavek božství, zjevnost bytí – a tím snad i klid v trvajícím neklidu našeho života...“¹¹

Existence se projevuje svobodným rozhodnutím. Ve zmachu (*Aufschwung*) naší svobody se sami rozhodujeme o tom, kým jsme. Aktualizujeme se jakožto existence.¹²

Komunikace mezi existencemi užívá všech neosobních obsahů a platností pouze jako prostředku. Ospravedlňování a útoky nejsou pouhými prostředky k získání moci, ale naopak – k přiblížení se jednoho k druhému. Teprve v komunikaci, která je ovlivňována svobodným rozhodnutím i neuspokojením, se uskutečňuje každá jiná pravda. Jen v komunikaci je člověk

⁸ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 80.

⁹ SOBOTKA, M. In: JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 8.

¹⁰ Německý termín *das Umgreifende* nabízí několik možností překladu, např. obklopující, všeobjímající, obchvacující. Překlad objímající nejvíce odpovídá řeckému výrazu *periechein*, který v této souvislosti uvádí také K. Jaspers.

¹¹ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 85.

¹² JASPERS, Philosophie, 10-11.

sám sebou a žije plně. Pokud dojde k přerušení komunikace, upadá člověk do osamocení, vstupuje do nicoty, odpadá od bytí a svět v něm začne vyvolávat úzkost.¹³

„Člověk nachází ve světě druhého člověka jakožto jedinou skutečnost, s níž se může s pochopením a spolehlivě spolčit.“¹⁴

Jaspers vnímá dvě polohy komunikace: dělí ji na empirickou (*Daseinskommunikation*) a existenciální. Empirická vychází z výše řečeného – člověk není na světě jako jedinec. Existenciální komunikace je vyšším stupněm komunikace, ke které člověk směřuje, která znamená vzájemné završování. V ní se člověk podílí celým svým bytím. Existenciální komunikace se dotýká nejhlubšího základu bytí člověka, probíhá mezi dvěma konkrétními *já*, která se díky této komunikaci stávají sama sebou. V této komunikaci jsou obě dvě *já* ve vztahu, ve kterém se navzájem vytváří. Obě *já* se vzdala svých oddělených *já*, aby dala prostor svému bytí sebou v komunikaci.¹⁵ Tato komunikace není uchopitelná a pochopitelná rozumem.

Původ filosofie je tedy nejen ve starém řeckém úžasu nebo v Descartově pochybnosti, nebo v zakoušení mezních situací, ale také ve vůli k pravé komunikaci.

„Neomezená ochota ke komunikaci není výsledkem vědění, nýbrž rozhodnutí k cestě v lidském bytí.“¹⁶

1.2 Objímající

„Víra je jedno v tom, co my oddělujeme jako subjekt a objekt, jako víru, z níž věříme, a jako víru, v níž věříme.“

Budeme-li mluvit o víře, budeme tedy mít na mysli to, co subjekt a objekt objímá.“¹⁷

¹³ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 309-310.

¹⁴ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 32.

¹⁵ JASPER, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 310-311.

¹⁶ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 103.

¹⁷ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 12, 13.

Bytí není ani objekt, stojící proti nám, ať už ho vnímáme nebo myslíme, ani subjekt. Toto bytí, jež není ani jen subjekt, ani jen objekt, nýbrž v rozštěpení na subjekt a objekt spíše na obou stranách, budeme ve shodě s Jaspersem nazývat „objímající.“

„Víra by pak byla prožitek, prožitek tohoto objímajícího, kterého se mi dostává nebo nedostává.“¹⁸

„Objímající je buď bytí o sobě, jímž jsme obklopeni, nebo je to bytí, jímž jsme my.“

Bytí, jež nás obklopuje, se nazývá svět a transcendence.

Bytí, jímž jsme my, se nazývá pobývání, vědomí vůbec, duch, existence.“¹⁹

Pobývání Jaspers chápe také jako empirický subjekt (*empirisches Dasein*), jako vědomí vůbec (*Bewußtsein überhaupt*), které je tím, prostřednictvím čehož poznáváme to, co je ve světě, a vedle ducha také jako možnou existenci (*mögliche Existenz*).

Jaspers zde připomíná, že svět je v podstatě jen idea, není předmětem. Proč? To, co poznáváme, je tím, co je ve světě, ale není to svět. Ocitáme se v něm svou nepatrnou částí, kterou *jsme* ve světě. Transcendence je bytí, které se světem nestává, ale poukazuje nad něj. My samotní se tak, jak jsme ve světě, vnímáme jako pobývání v určitém okolí, prostředí. Z hlediska pobývání je víra podobná instinktu. V bytí pro nás jsme vědomí, které můžeme chápat v Jaspersově smyslu jako objímající vědomí, tedy nerozštěpené na objekt a subjekt. Z hlediska objímajícího vědomí je víra jistotou Bytí, které je podobně jako duch spojeno s duchovním životem, s idejemi, jako uskutečňování se. Z hlediska ducha je víra přesvědčením.

Jako existence jsme tehdy, když víme, že jsme sami sobě darováni prostřednictvím transcendence.

Být darován a být dán předpokládá darujícího a dávajícího. V nejzazší situaci ztroskotání se člověku může naskytnout pomoc, která nepřichází ani z něj samotného, ani ze světa – Jaspers to nazývá transcendencí, příležitostně hovoří o Bohu. Tato filosofická víra, víra v transcendenci, přináší s sebou pro mnohé dnes nepochopitelnou jistotu.

„Víra je život z objímajícího, je to vedení a naplňování skrze objímající.“²⁰

¹⁸ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 13.

¹⁹ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 15.

²⁰ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 17.

Podle Jasperse musí mít náš život nějaký řád, pokud se nemá ztratit v rozptýlení. Život musí být v každodennosti nejen nesen *objímajícím*, ale musí také najít souvislost spojováním práce a vrcholných okamžiků. To vše by se mělo prohlubovat v opakování. Tak může člověk nalézat i v monotónní práci naladění a smysl. Řád může jednotlivci poskytnout např. nejen svět, v němž je zrozen, nebo církev, která formuje a oduševňuje velké kroky od narození až do smrti, ale také malé kroky každodennosti. Jednotlivec pak získává vlastní spontaneitou to, co denně vidí a co je přítomné v jeho okolí. Jinak tomu však může být podle Jasperse v dnešním (v Jaspersově době, ale platí to i pro naši současnost první čtvrtiny 21. století) tříštíticím se světě plné informací a technických vymožeností, v němž se stále méně věří tradici a člověk tak ztrácí své kořeny a tím i svou identitu. Mohli bychom také říci ve světě, který čím dále tím více existuje jen jakožto vnější řád a který zůstává bez symboliky a transcendence. Takový svět může ponechávat duši jedince prázdnou a člověka, dychtícího po něčem, co jej přesahuje, ve své podstatě nenaplnuje, aniž člověk tuší, proč k tomuto nenaplnění dochází.

Totéž se děje také tam, kde je člověk ponechán svobodně jen sobě samotnému, svobodně v jeho žádostivosti i nudě, úzkosti i lhostejnosti. Tedy tam, kde je jednotlivec odkázán jen sám na sebe a pokouší se ve filosofickém vedení života vlastními silami vybudovat to, co mu již okolní svět neposkytuje. Toto je situace dnešní doby – ta, kterou Jaspers nazývá situací duchovní. Komunikace člověka s člověkem je narušena, současný svět nabízí pouze imitaci opravdové komunikace. Současný člověk nenalézá v komunikaci, která je víceméně umělá, sám sebe ve své autentičnosti, poněvadž jeho samotná autenticita je současnou informační společností narušena. A zde se nabízí otázka: Je naše současná situace člověka situací duchovní nebo již jen neautentickou, ztracenou situací „počítačového“ člověka, propadlému informační technice natolik, že sám nenachází svou vlastní tvář? Jsme stále ještě v Jaspersově smyslu „*objímající*“, tedy žijoucí bytosti?

1.3 Mezní situace

Co znamená nacházet svou vlastní tvář? Nebýt odcizen sám sobě. „Počítačový člověk“ současné doby je odcizen, aniž si to uvědomuje a aniž o tom ví. Jeho komunikace, komunikace „počítačového“ člověka jej omezila. Slova A. Bammého²¹ o počítačovém člověku se začínají naplňovat. Člověk postupně ztrácí schopnost vnímat mezi živým a neživým, dětem se zmenšuje slovní zásoba, komunikace se stává neosobní, vytrácí se z ní ona blízkost tváře druhého. Dítěti nabízíme ve vzájemné komunikaci velký příliv informací, vidinu spotřebně konzumního světa jako jedinou možnost úspěchu, nedostatek času, a tím vším osamocené dětství.²² Ze života se díky technickým vymoženostem dnešní doby vytrácí spontánní každodennost v prožívání, na kterou kladl Jaspers takový důraz. Život se dnes začíná i ve své každodennosti připodobňovat tomu, co K. Jaspers předesílá jako „*mezní situaci*.“

Jak mezní situaci vysvětlit? Každodennost má svůj „protipól“ v tom, čemu K. Jaspers říká *mezní situace* a které jsou rovněž součástí mezilidské komunikace. Tyto mezní situace jsou posledními situacemi, které jsou s člověkem spjaty, vrací je k sobě samému a jsou člověku dány již tím, že ve svém životě nevyhnutelně pobývá. Jaspers za mezní situace považuje především smrt, vinu, zápas a utrpení. Hledání sebe sama prostřednictvím těchto mezních situací však může vést (a vede) do bezvýchodnosti. Člověku se v mezní situaci rozpadají jeho jistoty, půda pod nohama se ztrácí, nemá se čeho zachytit. Mezní situace, to je pobyt v rozkolísanosti, ve skutečnosti pobyt naprostého ztroskotání.²³

„Jde o základní situace našeho bytí, z nichž nemůžeme vystoupit, které nemůžeme změnit... (a na které reagujeme).... Bud' tím, že si je zastíráme, nebo tím, že je skutečně uchopíme v zoufalství a v opětném sebenalezení: stáváme se sami sebou v proměně svého vědomí bytí.“²⁴

Podstaty člověka (i sebe sama) jsme si tak vědomi teprve právě v těchto mezních situacích; v bodech zlomu, kdy nám teprve mezní situace odkryje sebe samotného. Teprve

²¹ BAMMÉ, A. *Člověk a computer*. In: LIESSMANN, K., ZENATY, G. *O myšlení, Úvod do filozofie*. Olomouc: Votobia, 1994, s. 230.

²² PROKEŠOVÁ, M. *Filosofie výchovy*. Ostrava: PdF OU, 2004, s. 20.

²³ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 18.

²⁴ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 16, 17.

v této situaci naplno prožíváme své bytí, své pobývání, svůj pobyt; svou existenci. Svou malost i svou velikost existence, která přesahuje v transcendenci.

„Největším skokem, který člověk může učinit, je skok ze strachu ke klidu“²⁵, vkládá do úst K. Jaspersovi ve svém pojednání o něm W. Weischedel. Nejde to však jen vlastní mocí – avšak právě až tváří v tvář zoufalství, přes zdánlivou nemožnost tohoto skoku, může dojít k zvláštní zkušenosti – zkušenosti darovanosti:

„Právě ve vzniku sebebytí si uvědomuji, že jsem se nevytvořil sám. Když se k sobě vracím jako k vlastnímu já do temnoty mého původního chtění, temnoty, kterou nikdy nelze zcela osvětlit, tak mi může být zjeveno: kde já jsem zcela já sám, už nejsem jen já sám. Neboť tímto autentickým já sám, v němž za naplněné historické přítomnosti říkám „já“, jsem pouze skrze sebe, ale sám jsem jím překvapen; po nějakém činu například vím, že já sám jsem to nemohl, že já sám bych to tak ještě jednou nedokázal. Kde ve chtění jsem byl vlastně já sám, byl jsem ve své svobodě. Zažívám se v nepochopitelném procesu zadržování...“²⁶

1.4 Šifra, transcendence a existence

Čím jsou v pojetí K. Jaspersa „šifry transcendence“ (*Chifferschrift*)?

Co je ve filosofii K. Jaspersa míněno onou šifrou? Co pro něj znamená transcendence a v jejím rámci „existence“?

Vysvětlení může spočívat v předpokladu, že žijeme a myslíme vždy v určitém horizontu. Ve všech předmětech našeho myšlení a zakoušení světa se vždy ohlašuje ještě něco dalšího, co toto myšlení a zakoušení obklopuje; zaměříme-li se na ono „objímající“ (nebo také „obklopující“ či „obemykající“) jako na předmět, bude opět v horizontu dalšího obklopujícího. Všechno jednotlivé je nakonec v horizontu posledního, krajního obklopujícího, které se přímému uchopení vymyká – je *transcendentní*. Transcendenci však nelze přímo pojmenovat ani si ji představit (jinak by opět byla v horizontu dalšího obklopujícího), ukazuje se vždy jen zprostředkovaně, tedy skrze *šifry*. Těmito šiframi transcendence mohou být filosofické pojmy, umělecká díla nebo představy Boha; šifrou se však může stát v zásadě vše, pokud skrze to člověk zahlédne transcendenci. Například láska.

²⁵ WEISCHEDEL, W. *Zadní schodiště filosofie*. Olomouc: Votobia 1995, s. 233.

²⁶ WEISCHEDEL, W. *Zadní schodiště filosofie*. Olomouc: Votobia 1995, s. 234.

Také lidská existence má charakter obklopujícího, ne ve smyslu šířky, ale tak, že i ona je čímsi posledním a neuchopitelným. Je skrytým základem, kterému se ukazuje všechno ostatní včetně transcendence. Kdy hovoříme o *existenci*? *Existence* podle K. Jaspersse přichází ke slovu tehdy, když člověk setrvává v situaci, kterou můžeme nazvat „*mezní*.“ Jinými slovy v situaci, kdy selžou dosavadní samozřejmé odpovědi na otázku po smyslu nebo kdy selžou běžné jistoty a opory života, které byly doposud vždy platné (např. v utrpení, vině, setkání se smrtí). Ve stavu „*existence*“ se člověk nachází tehdy, když přestane hledat oporu v něčem jednotlivém, empirickém, konečném (zdraví, materiálním dostatku, obecně přijímaných hodnotách); když stojí tváří v tvář obklopujícímu, tedy transcendenci; pak v silném slova smyslu *existuje*. Kde k tomu nedochází, tam není skutečné existování, jen pobývání (*Dasein*). Existence tedy není dána samotným faktem, že člověk žije; je třeba k ní dojít.

Existence se nám tak sama zcela nabízí, avšak v situacích krajnosti, v situacích, kdy jsme jako by „vyhození“ z běžného kontextu životní každodennosti, kdy samozřejmé samozřejmým být přestává, aniž to sami vyhledáváme a toužíme. Nemoc, utrpení, vina, smrt, láska, to není něco, k čemu bychom se v životě úmyslně upínali v touze zakusit svou existenci, ale je to něco, co k nám přichází jako životní výzva.

Může být okamžik smrti výzvou k životu? Odkrývá se nám v okamžiku smrti to, čemu říkáme existence? Odpovědi na tuto otázku můžeme hledat a nalézat v eschatologii.

1.5 Svoboda

Svoboda je vedle rozumu považována za nejvyšší atribut, znak člověka.

Např. Aristoteles vnímá svobodu jako nezávislost na jiných lidech z hlediska prostředků k životu. Podle stoiků je svoboda zbavenost vášní, které člověka zotročují (svobodná vůle), jimiž jsou žádostivost, rozkoš, zármutek, strach (výchova je pak cestou k vysvobození člověka). A podle některých moderních filosofů je svoboda spjata nejen a především s odpovědností, ale také s prázdnotou a s osamělostí, ke které je člověk v podstatě odsouzen.²⁷

²⁷ SOKOL, J. *Malá filosofie člověka: slovník filosofických pojmů*. 3. roz. vyd. Praha: PdF UK, 1996, s. 363, 364. Výrok je připisován J. P. Sartrovi.

V *L'Être et le néant* SARTRE, Jean Paul. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: b. n., 1943. 675 s.) k tomu J. P. Sartre říká: „*Pro realitu člověka být znamená volit sebe sama: nic k němu nepřichází zvnějšku tím méně zevnitř, nic, co by mohl obdržet či přijmout. Člověk je zcela opuštěn, zůstaven bez jakékoli pomoci před nesnesitelnou nutností vytvářet své bytí až do nejmenších podrobností. Svoboda*

I. Kant svobodu zmiňuje ve svých třech nutných postulátech, jinými slovy řečeno ve stanovení třech povinností k sobě samému. Těmito postuláty jsou víra v Boha, víra v nesmrtnost duše a víra ve svobodu jednání.

V *Kritice praktického rozumu* se I. Kant s povzdechem zamýšlí nad svobodou jako nad něčím, co je povinností, která má vznešené, velké jméno.²⁸ Člověk sám je sobě těmito povinnostmi zavázán. Je to nutnost, která mu umožňuje, aby sebe sama zachoval nejen jako animálního živočicha, spjatého s přírodou, ale také jako morální bytost. A nejen to, nakonec také jako soudce sebe sama (svědomí), což je spjato právě se svobodnou vůlí. V *Základech metafyziky mravů* se dočteme:

„Z lásky k lidem chci připustit, že největší část našeho jednání je přiměřená povinnosti, ale jestliže se podíváme blíže na jejich snažení a bažení, narazíme všude na milé já (Selbst), které neustále vyčnívá a o něž se opírají jejich úmysly, a nikoli o přísný příkaz povinnosti, jenž vyžaduje časté sebezapření.“²⁹

Jinak to vnímá J. Patočka. Člověk není svoboděn jen sobě samému, ale je svoboděn všem a je svoboděn pro společenství, které jej nese.³⁰

1.5.1 Svoboda ve filosofii K. Jaspersa

„Ve svobodném rozhodování se projevuje naše existence. Prvopočátek svobodného rozhodování však stojí v nesvobodě – dítě si nemůže vybrat, jakým rodičům, do jaké společnosti a do které doby se narodí. Neprosí se o život a o „nezbytnost“ svého bytí – je mu to dáno jako výzva, jako dar. Co však v této souvislosti můžeme rozumět pod pojmem existence?“³¹

takto není nějakým bytím: ona je bytím člověka, to znamená nicotou jeho bytí.“ Tento překlad ke srovnání: In BENDLOVÁ, Peluška. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriely Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 117.

²⁸ Ke srovnání: ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*. Praha: SPN, 1990, s. 231.

²⁹ KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1976, s. 41.

³⁰ PATOČKA, J. *Filosofie výchovy*. In: *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*. Statí z let 1929 – 1952. Praha: Oikumené, 1996, s. 435. „Odpovědnost znamená: není to jenom pro mne, je to i pro druhé a má to být pro druhé, nepracuji jenom pro sebe, nejsem svoboděn sobě samému, nýbrž jsem svoboděn všem, jsem svoboděn pro to společenství, které mne nese...“

³¹ PROKEŠOVÁ, M. *Ztracený člověk ve ztraceném světě (v zrcadle vzpomínek)*. Ostrava: PdF OU, 2005, s. 48.

Člověk se nikdy nemůže stát definitivním ve své podobě. Je to dáno svobodou a je to právě svoboda, které se člověk musí ne podrobit, ale neustále a znovu odvážit. Člověk je bytostí, která nejen neustále ztroskotává v čase, ale neustále se může také svobodně rozhodovat a tím získávat či ztrácet, dokonce zavrhouvat svou vlastní podobu. Svoboda je naprosto konkrétní, slovy K. Jasperse znamená toto chtít, toto činit a toto nečinit.

„Čím je tato svoboda odhodlanější, tím jasněji cítíme, že v této svobodě tkví ona nutnost, která nepochází z ní samé, z přírodního zákona, ani z morálního zákona, který by bylo možno odvodit, nýbrž z čehosi, o čem můžeme stále jen opakovat: tak jako jsme sebe sama nestvořili, tak tato svoboda nepochází z nás samotných, nýbrž je nám darována, a to ve vrcholných okamžicích darována tak, že toto svobodné bytí a svobodné jednání je spojeno s vědomím zcela jiné nutnosti.“³²

Když člověk ví o tom, že si je ve své svobodě transcendencí *darován*, pak je v jeho vědomí, které pro nás lidi znamená vždy být v myšlení na něco zaměřen, být rozštěpen na subjekt a objekt – být objímající, pak je transcendence něčím objektivním, proti čemu, jak se zdá, stojí subjektivní osobní bytí svobody.

Vědomí svobody se v člověku vzněcuje z rozmanitosti protikladných možností a zároveň se zniterňuje jeho vlastní transcendence. Ideje, které by odpovídaly příslušné situaci a ukazovaly cestu, se mohou ke své skutečnosti prolomit pouze na základě individuálně provedeného sebeprosvětlení (sebereflexe).

To, že si člověk, a jen člověk, může vzít život na základě jasného, čistého a afektem nezkaleného rozhodnutí, spíše věren sobě samému, v tom spočívá důstojnost. Důstojnost, chápána jako ne-rezignace na život jako takový. Důstojnost jako vědomí absurdity života, a přesto s vědomím jeho nezvratné konečnosti tento fakt smrti ustát.

„Filosofická víra je ale víra člověka v jeho možnost. V ní dýchá svou svobodu.“³³

Avšak věty typu: jsem již takový, tak to udělám nebo nechci, ale okolnosti mě nutí – jsou věty, v nichž sám sobě upírám možnost svobody. Tam, kde se jedná o svobodu, existují

³² JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 79.

³³ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 47.

výklady původu zla ve svobodě, v možnostech existence člověka tváří v tvář mezním situacím.

Ve svobodě a svobodném rozhodování spočívá také původ zla a viny. Jsme vinni, protože jsme svobodní. V otázce viny K. Jaspers odlišil kriminální, politickou, morální a metafyzickou vinu a analyzoval jejich vztah k pojmu kolektivní vina.

Všichni ti, kdo strpí, aby se dělo to, co se děje, se provinují svou pasivitou. Svoboda nás nutí být aktivní. Všichni jsme vinni a zodpovědní, spoluodpovědní za vše zlé a za všechny nespravedlivosti, utrpení, zločiny, které se ve světě dějí v naší přítomnosti. Krásně to tedy vyjádřil v této souvislosti již vzpomínaný J. Patočka, podle kterého je bytostným určením člověka ne to, že není vinen, ale že on sám je vinou.³⁴

Každé rozhodnutí, ať již životní nebo politické, je nakonec vždy a výlučně osobní věcí, vztahuje se jen k naší vlastní zodpovědnosti, je naší vlastní svobodou.

„Člověk v sobě nachází, co nenajde nikde ve světě, něco nepoznatelného, nedokazatelného, nikdy předmětného, něco, co uniká vší zkoumající vědě – svobodu.“³⁵

Svoboda se projevuje v možnosti rozhodování o svém bytí a nebytí – člověk je absolutně svobodný v tom, že může rozhodnout o své smrti – tato možnost neustále jakoby stojí před ním samotným... (proto je také zdrojem úzkosti). O svém bytí mohu svobodně rozhodnout tím, že je zde vždy ponechána možnost nebytí – mohu se rozhodnout nebytí a mohu si přivodit smrt. O životě, o svém zrození svobodně rozhodnout nemůžu, o smrti však ano. Mohu rozhodnout o své smrti ve chvílích mezní situace, kterou nezvládnou? Není člověk tímto vystaven největší volbě svobody svého ducha? Avšak, kde nabývá člověk svou existenci v transcenci? V tom, že unese své bytí ve svobodném rozhodnutí skutečně být, nebo tím, že své bytí neunes v rozhodnutí nebytí? Je svoboda skutečně otázkou lidské vůle?

„Jsme smrtelní, když necítíme lásku, nesmrtelní, když milujeme. Jsme smrtelní v nerozhodnosti, nesmrtelní při rozhodnutí. Smrtelní jsme jako fakt přírody – když jsme dáni sami sobě ve své svobodě, jsme nesmrtelní.“³⁶

³⁴ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha: Karolinum, 2000, s. 19.

³⁵ JASPERS, K. *Filozofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 40.

³⁶ JASPERS, K. *Initiation à la methode philosophique*. Jospin, Laurent. Autoour de Jean-Paul Sartre: Littérature et philosophie. Paris: Payot, 1994, 135. Překlad Kristýna Chvojková. In: Chvojková, K. *Smrt a konečnost: Sartre versus Jaspers*. Bakalářská práce, Univerzita Karlova, 2014, s. 59.

1.5.2 Existence a svoboda

K. Jaspers chápe existenci jako bytí, které stojí proti veškerému bytí světa.

Existence je temný základ nás samých, nejnaternější nitro, které je ukryté v naší propasti, ale projevuje se tím, že je stále vyzývána k rozhodování, je vyzývána ke svobodné volbě. Člověk tak neustále stojí jakoby uprostřed své volby, svých rozhodnutí a svých možností, o kterých se domnívá, že jsou skutečně jeho vlastní. Tak může člověk sám sebe uchovat nebo ztratit právě v důsledku své svobody. Tímto jsou naplněna slova I. Kanta – jsme povinováni své svobodě, zodpovídáme se za to, že naše činy a konání se dějí z rozhodnutí jen naší vůle – a my to k životu potřebujeme vědět, a co více, měli bychom tomu dokonce i věřit.

Existence svobody je vytváření sebe ze samého počátku v okamžiku volby, existence se uskutečňuje v činu a stojí tak mimo alternativu determinismu či indeterminismu. Naším vlastním rozhodnutím je možné zvrátit vše, co bylo, co je a co bude. Někdy k tomu stačí jediný okamžik v životě, vteřiny a minuty, ve kterých je v důsledku našeho vlastního činu či činů rozhodováno pro celé další „dění“ našeho života – někdy bezvýznamné okamžiky pro daný okamžik, avšak s nedozírnými důsledky a následky.

Je to skutečně naše svobodné rozhodování nebo spíše dění osudu? Nebo je obojí na sobě závislé?

Člověk je však „svobodný“ i v rámci udržení existence svého vlastního života. Je svobodný také vůči smrti; nemůže si sice vybrat den ani hodinu, kdy smrt nedobrovolně přijde, ale sám o této chvíli může rozhodnout a svůj život sám ukončit. V této svobodě rozhodnutí, jak se sebou a se svým životem naložím, je ukryta „tragická a svrchovaná“ velikost člověka.³⁷

Jsme však skutečně svobodní lidé? Máme svůj život a své činy ve svých rukou? Jsme tím, kým být chceme a máme možnost svobodně ovlivňovat své životy?

Vzpomeňme již Komenského výrok o nešťastné světa svobodě: „*Ó nešťastná světa svobodo, nad niž otročtějšího nic býti nemůže!*“³⁸ nebo výrok J. J. Rousseaua o tom, že člověk se narodil svobodný, ale všude je v „okovech.“³⁹

Jaspers o svobodné vůli člověka hovoří v souvislosti se situací člověka, která začíná v temnotě a ztracenosti, ve které se jednotlivec nachází, kdy hledí bez lásky do prázdna

³⁷ MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 96 – 97.

³⁸ KOMENSKÝ, J. A. *Labyrint světa a ráj srdce*. 2. vyd. Praha: Odeon, 1970, s. 152.

³⁹ AMIEL, A. *50 grandes citations philosophiques expliquées*. Alleur: Marabout, 1990, p. 187. „*L'homme est né libre et partout il est dans les fers.*“

v sebezapomenutí, způsobeném pohlcujícím shonem v technickém světě, ve kterém se cítí jako součástka stroje, která je použita střídavě tam či onde, a je-li ponechána stranou, pak není ničím a neví, co si se sebou počít. Pak člověk náhle procitne, ulekne se a začne se ptát spolu s Kantem: co jsem, co opomím a co mám dělat? Čemu věřit?

Nemá-li se člověk ztratit ve světě, ve zvycích, v bezmyšlenkovitých samozřejmostech, ve vyjetých kolejích, musí z toho sebe sama vytrhnout. Toto mu může poskytnout filosofování (nebo alkohol, drogy, práce a jiné formy útěku od sebe sama). Filosofování je rozhodnutím nechat procitnout původ, nalézt cestu k sobě sama a pokusit se uspořádat své vnitřní jednání.

Filosofické vedení života se ubírá dvěma cestami: v osamělosti cestou meditace, tj. jakýmkoli způsobem zamyšlení, a s lidmi cestou komunikace, tj. jakýmkoli způsobem vzájemného porozumění ve společném jednání, rozhovoru i mlčení. Jaspers říká, že to, co získávám v zamyšlení, získávám pouze sám pro sebe – i kdyby to bylo vším, je to ničím. Co se neuskutečňuje v komunikaci, ještě není, co v ní nakonec není založeno, nemá dostatečný základ. Pravda začíná u dvou. Tam, kde se dva setkávají v komunikaci, je možné setkat se ve vzájemném uchopení a pochopení existence. Proto filosofie vyžaduje stálé hledání komunikace a nemít před ní zábrany. Avšak komunikace, bytí pro druhého a s druhými, je rovněž zdrojem prolomení každodennosti, zdrojem úzkosti v mezní situaci. Proto jen v komunikaci s druhým jsem někým, ne ničím, proto teprve v komunikaci s druhým člověkem máme umožněno dotýkat se své existence. Pravda spočívá v souladu s druhými, pokud by tedy byla komunikace naprosto otevřená.

Pro filosofování musí zůstat možnost naprosté komunikace nejistou, třebaže filosofování žije z víry v komunikaci. Může se jí věřit, ale nelze ji znát. Pokud se domníváme, že ji vlastníme, pak jsme ji již ztratili. Rozum rozšiřuje schopnost jasně naslouchat, poskytuje pružnost a ochotu pohotově komunikovat, měnit se s novými zkušenostmi. Rozum, který je podle Jaspere: „...ono objímající v nás, jež nemá autentický původ, (ale) je nástrojem existence“⁴⁰ vyžaduje neomezenou komunikaci, je sám totální vůlí ke komunikaci. Jelikož v čase pravdu nemůžeme objektivně vlastnit jako jedinou věčnou pravdu, protože existence přichází k sobě jen s jinou existencí, je také komunikace formou zjevování pravdy v čase. Jaspers k tomu dodává, že filosofování o komunikaci je ze všech moderních snah nejosamělejší.⁴¹ Filosofická víra, o níž hovoří Jaspers, by se mohla podle něj nazývat také

⁴⁰ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 31.

⁴¹ WEISCHEDEL, W. *Zadní schodiště filosofie*. Olomouc: Votobia 1995, s. 229.

vírou v komunikaci. A je velkým pokušením unikat prostřednictvím víry v Boha od lidí, obhajovat svou osamělost domnělým poznáním absolutní pravdy s mylnou domněnkou, že tím vlastněme samotné bytí a být tak spokojení. Utíkat před lidmi k Bohu a nesdílet se v komunikaci s jinými je ve skutečnosti podle K. Jasperse výrazem nelásky.⁴²

Filosofujeme-li o komunikaci jen sami se sebou, v sobě, pak žijeme v osamělém světě své uzavřenosti. Nenalzáme svou existenci a můžeme se propadnout do úzkosti z toho, že jsme skutečně osamoceni – sami v celém světě lidských bytostí, ke kterým neumíme nalézat cestu vzájemné komunikace. „*Neomezená komunikace není program, nýbrž objímající bytostná vůle filosofické víry...*“⁴³

1.6 Podmíněný a nepodmíněný požadavek

Podmíněný požadavek vychází z toho, že já tak chci. Podmíněné požadavky nás činí závislými na něčem jiném, na cílech „pouhého“ bytí nebo na „autoritě,“ říká Jaspers.⁴⁴ Podmíněné požadavky vystupují vůči nám jako něco konkrétního, zvnějška. Nepodmíněné požadavky mají svůj původ v nás samotných, vycházejí z našeho nitra a nejen to: nesou nás tím, co v nás samotných nejsme jen my sami. Nepodmíněné nevyhází z pouhého faktického bytí, ale z neuchopitelné hloubky reflexí, které projasňují naše rozhodnutí. Nepodmíněnost je ve své podstatě účast na věčném, účast na bytí.

„*Nepodmíněná jednání se dějí v lásce, v boji, při službě velkým úkolům. Pro podmíněnost je charakteristické, že lidské jednání je založeno na něčem, vzhledem k čemu je život jakožto celek podmíněný a není tím posledním.*“⁴⁵

Nepodmíněnost se neobjevuje přirozeně prostřednictvím rozhodnutí, nespočívá v okamžitém stavu člověka, na jeho vrozeném temperamentu. Nepodmíněnost je na rozdíl od podmíněných tužeb a přání nepomíjivá. Nepodmíněnost tedy nevyhází z faktického bytí, ale z aktu svobody, která: „*...nemůže vůbec jinak, nikoli v důsledku přírodních zákonů, nýbrž ze svého transcendentního základu.*“⁴⁶ Nepodmíněné není vnějškově viditelné, je skryté, řídí

⁴² JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 32.

⁴³ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 103.

⁴⁴ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 40.

⁴⁵ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 38.

⁴⁶ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 41.

život němým rozhodnutím, které nelze dokázat. Tato nepodmíněnost je skutečná pouze prostřednictvím víry a pro víru, která je schopna ji vytušit.

„Tak jako vysoko sahající stromy mají hluboko kořeny, tak také ten, kdo je cele člověkem, je hluboko zakořeněn v nepodmíněném...“⁴⁷

1.7 Existenční a existenciální úzkost

K. Jaspers hovoří o dvojí úzkosti člověka – o úzkosti před nebytím – existencí (běžná úzkost) a o úzkosti z existenciálního nebytí. V čem se tato pojetí úzkosti liší? Běžná úzkost, úzkost před nebytím, vyvěrá ze strachu, z obav před smrtí jako takové, pramení tedy z obavy, že člověk ztratí sebe sama jako jsoucího, jako existenci. Hovoříme o ní také jako o vitální úzkosti. Existenciální úzkost je pak vyvolávána obavami z existenciální nicoty, z možnosti ztráty víry v transcendenci, víry v existenci po smrti. Tato úzkost je bezradnou úzkostí před smrtí a vede k naprostému zoufalství, k uchopení a propadnutí se v nicotě.

Něco obdobného vidíme také ve filosofii J. A. Komenského a v jeho výroku, týkající se člověka, chápaného jako „*propast propastí, která se ozývá*.“⁴⁸ Komenský se inspiroval starozákonním žalmem.⁴⁹ Proč je však člověk propast propastí? Protože stojí nad propastí věčnosti a nad propastí nicoty. Nicota je tma, zánik, zlo. Nicota je smrt. A proti této propasti stojí propast věčnosti, chápaná jako propast věčného života, propast dobra. Člověk sám se může, poněvadž je svobodnou bytostí, rozhodnout pro tu či onu propast. Má během života možnost vlastního výběru.⁵⁰

V souvislosti s dvojí úzkostí člověka tak, jak ji chápe K. Jaspers, je možné také vzpomenout jeho dvojí pojetí prožívání života. Buď je člověk „*pouze žijící*“, kdy sice sleduje své cíle, usiluje o stálost všeho a všech, co je mu vzácné a drahé, ale v průběhu svého života zapomíná na jeho konec a zapomíná na nevyhnutelnost smrti, tedy na to, co musí. Smrt jako by byla něčím „*nepřítomným*“, vzdáleným, člověka se nedotýkajícím, co se života netýká a není jeho součástí. Nebo je podle Jasperse člověk naopak „*existující*“, to je vědomý si svého

⁴⁷ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 41.

⁴⁸ KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*: 1. sv., Praha: Svoboda, 1992, s. 492.

⁴⁹ Žalm 42,8.

⁵⁰ Komenský patrně také znal i muka úzkosti. V jednom ze svých děl píše: „...*setřeste malátnost všechny mé smysly! Jen aby do tak významného snažení nepronikla ochablost, jen aby se noční úvahy nevkradly mezi myšlenky vzniklé za dne a sny aby nevytlačily skutečnost!*“ KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*: 1. sv., Praha: Svoboda, 1992, s. 76.

omezeného bytí v čase, které má neustále na paměti; je existující v tomto nadhledu na sebe sama. Víím, že jsem zde na světě, ve svém životě, pouze určitou chvíli, jen na omezený čas – a tento čas je mi dán k životu jako výzva, aby byl můj život skutečně žitý. Existující jsem i tehdy, chápu-li smrt jako určité završení.

Tím, jak pobýváme na tomto světě, jsme vystaveni neurčitému chvění, ve kterém procitujeme ve stavu existenciální úzkosti, že svět a příroda a člověk a jeho dějiny a celý hvězdný prostor není omezen jen existencí, ale vztahuje se k transcenci, tedy k něčemu, co není jen tady a teď, pouze nyní a zde.

2 Ke své smrti předbíhající se...

V následujících podkapitolách přináším nástin pojetí a přístupů ke smrti u těch autorů, ze kterých K. Jaspers vycházel a ke kterým měl blízko; S. Kierkegaard, F. Nietzsche, M. Heidegger. Všichni tito tři myslitelé svým způsobem vnímali smrt ve smyslu názvu této kapitoly, tedy: *ke své smrti předbíhající se...*

2.1 Vážnost a dětinství S. Kierkegaarda

Byl to především S. Kierkegaard, kterého ve svém díle K. Jaspers často cituje a vzpomíná.

Myšlenkou na svou vlastní smrt, představou sebe samotného jako mrtvého, můžeme pocítit osobní smrt, která je podle Kierkegaarda zánikem světa. Myšlenka na smrt však není pouhou myšlenkou, ale vztahujeme se v ní sami k sobě, a to k sobě samým, stojícími před Bohem.

Hovoříme-li o chápání „*předběhu*“ ke smrti u S. Kierkegaarda, uvědomujeme si jeho chápání smrti v jeho „*vážnosti*.“ Tato vážnost upozorňuje člověka, který žije zde a nyní, na to, že přijde čas, kdy toto nyní pomine.

Ještě to tedy přece jen není u konce, a vážný člověk přes hrůzu ze smrti, ne podněcován vážnou myšlenkou na smrt, říká: Není konec. „*Každý den může být poslední, to nám říká jistá nejistota smrti.*“⁵¹ A odtud se rodí: „*...vážnost prožívající každý den, jako by byl poslední a zároveň první v dlouhém životě.*“⁵² Smrt má „*zpětně působící sílu*“: dokáže člověka přivést z jeho smrtelné budoucnosti zpátky do přítomnosti, a co více, teprve ona mu umožní opravdu dospět do přítomnosti. Kierkegaard se ptá: Co to znamená připravovat se na smrt? V každém okamžiku?

⁵¹ JASPERS, K. *Kierkegaard*. Přednáška v basilejském Pen-klubu v r. 1951. Přeloženo z *Rechenschaft und Ausblick*, Reden und Aufsätze, R. Piper, München 1958, s. 137-157.

⁵² JASPERS, K. *Kierkegaard*. Přednáška v basilejském Pen-klubu v r. 1951. Přeloženo z *Rechenschaft und Ausblick*, Reden und Aufsätze, R. Piper, München 1958, s. 137-157.

„Myšlenka na smrt, myšlená ve vážnosti, teprve umožňuje pravý, skutečně prožívaný a zaměřený život.“⁵³ „Možnost smrti je přítomná v každém okamžiku, ...jestliže si toho nejsem vědom v každém okamžiku, má pozitivní víra v život je pouhým dětinstvím.“⁵⁴

K. Jaspers ve své přednášce o S. Kierkegaardovi konstatuje, že Kierkegaard skutečně: „...nacházel útočiště života v dětsky prosté zbožnosti.“⁵⁵

Co je to „dětsky prostá zbožnost“? Jak ji můžeme chápat?

Je to zbožnost bez velikých teologických pravd a disputací. Je to zbožnost vycházející z faktu, že Bůh je – a dost. Je to zbožnost brána, chápána slovy Kierkegaardova a jeho následovníků „vážně“, s vírou, která se neptá, nepochybuje, která věří, a neodpovídá ani nehledá odpovědi na otázky proč. V takové zbožnosti stojíme před Bohem tváří v tvář. Vnímáme jeho blízkost bez pochybností. Dětsky, jasně, čistě, opravdově. Tato víra je dětinská, dětská, prostá, skutečně naplněná zbožností, kterou nejde pojmout slovy. A z tohoto také vyvěrá pozdější možná úzkost, opouštíme-li tento původní stav dětské prosté víry.

Podle Kierkegaardova se člověk před myšlenkou na smrt chrání útekem, životem v každodennosti; chce se ukrýt v davu všedního dne. Nejistota smrti vyžaduje stálou reflexi.⁵⁶

„Umírání je snad ... něco obecného... Avšak pro mě, mé umírání není vůbec něco obecného; pro ostatní je mé umírání něco takového... Avšak jestliže je úkolem stát se subjektivním, pak každý subjekt se stává sám pro sebe právě opakem něčeho jen obecného.“⁵⁷

K. Jaspers hovoří o Kierkegaardovi:

„Kierkegaard ví, že kdo byl nešťasten v lásce, dokáže jako básník opěvovat štěstí lásky lépe než kdokoliv jiný. ...A tak je tomu i s vírou. Kdo ji na sebe nemůže v opravdové víře vzít, dokáže ji z básnit v myšlení... co říká, není ovšem nepravdivé, co líčí, je právě jeho šťastnější,

⁵³ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 72.

⁵⁴ KIERKEGAARD, S. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol.I, in: Kierkegaard's Writings, XII.1, ed. A přel. H. V. Hong, E. H. Hong, Princeton University Press. Princeton, New Jersey 1992. S. 169. IN: OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 82.

⁵⁵ JASPERS, K. *Kierkegaard*. Přednáška v basilejském Pen-klubu v r. 1951. Přeloženo z *Rechenschaft und Ausblick*, Reden und Aufsätze, R. Piper, München 1958, s. 148.

⁵⁶ OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 35.

⁵⁷ OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 37.

lepší Já. Je ve svém poměru k náboženství nešťastným milencem a ne věřícím. Má jen to, co víru předchází, zoufalství, a v něm hořící touhu po náboženském...

...To je Kierkegaardova vážnost, že v takové hře básnění a myšlenek nemohl být spokojen.“⁵⁸

J. Olšovský se ve své publikaci ptá, jestli má něco společného Heideggerova existenciálně-ontologická analýza smrti a Kierkegaardova individuálně-spásná myšlenka rozvrhu lidské existence.⁵⁹ Podle Kierkegaardova má v sobě existence něco věčného, nezníitelného, nesmrtelného. Smrt je „nejvlastnější, bezevzatažná, nepředstížitelná možnost,“ která na nás čeká, již jsme vydáni ve svém „starostlivém bytí k smrti.“⁶⁰ „Nic úzkosti, ... (...), je komplex tušení, jež se v sobě reflektují, přibližují se k jednotlivci stále více...“⁶¹

Úzkost sama, jakožto nemoc k smrti, je nakonec u Kierkegaardova překonávána skokem do „absurdna víry.“⁶²

„Člověk však chce existovat v zapomnění, žít mezi křikem narození a agonii smrti v neustálém sladkém veselí a radosti.“⁶³, míní Kierkegaard...

2.2 Nietzsche a věčný návrat téhož – amor fati

Návod, jak uchopit život, podal F. Nietzsche ve slovech „amor fati.“ Jak uchopit lidskou velikost pak sděluje těmito slovy:

*„...nechtít nic jinak, do budoucna, do minula, ani na věky věků. Nutné nikoli jen snášet, tím méně zatajovat – veškerý idealismus přelhávaní nutného – nýbrž milovat...“*⁶⁴

F. Nietzsche, jehož výklad není jednoduchý ani jednoznačný, a který byl sám o sobě velmi složitou osobností, nechápe člověka jako neproblematickou bytost. Podle něj je člověk

⁵⁸ JASPERS, K. *Kierkegaard*. Přednáška v basilejském Pen-klubu v r. 1951. Přeloženo z *Rechenschaft und Ausblick*, Reden und Aufsätze, R. Piper, München 1958, s. 145.

⁵⁹ OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 34.

⁶⁰ KIERKEGAARD, S. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol.I, in: *Kierkegaard's Writings*, XII. 1, ed. A přel. H. V. Hong, E. H. Hong, Princeton University Press. Princeton, New Jersey 1992. S. 169. In: OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 38.

⁶¹ KIERKEGAARD, S. *The concept of Anxiety*, Princeton University Press. Princeton, New Jersey 1992, s. 61-62.

⁶² Srovnej OLŠOVSKÝ, J. *Kierkegaard – niternost a existence: Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha: Akropolis, 2005, s. 79-81. Také Habermas hovoří o: ...kierkegaardovské existenci člověka, který tváří v tvář smrti potřebuje spásu... jinak než Kierkegaard chce ovšem Heidegger myslet celek konečného pobytu – nikoli onthotheologicky ze zmocňujícího vztahu k nejvyššímu jsoucnu či jsoucnu v celku, nýbrž jen ze sebe sama, tj. jako paradoxní, tj. bezedné sebezpotvrzení... Habermas, *Der philosophische Diskurs der moderne*, suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, s. 178.

⁶³ OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 41.

⁶⁴ OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 113.

něčím temným a zastřeným, dosud nevymezeným zvířetem⁶⁵, je pouhým zárodkem člověka budoucnosti. Člověka vnímá jako pouhý prozatímní přechod od zvířete k pravému člověku. Kdy se člověk stane pravým člověkem? Až tehdy, podaří-li se mu i přes neodolatelnou vůli k moci udržet a ponechat si dobré svědomí. „Člověk je zvíře, které smí slíbit a které může plánovat do budoucna.“⁶⁶ Což „normální“, tedy *nelidské* zvíře nemůže.

Člověk je podle F. Nietzscheho dále bytostí, která se dostala z nitra přírody až k jejímu okraji, a teď se buď stane „*stádním zvířetem*“ (dekadentní zvíře) nebo se pozvedne z dosud „*nevymezeného*“ zvířete a vyšlechtí se v „*nadčlověka*.“⁶⁷

V úvaze s názvem „*O užitku a škodlivosti historie pro život*“⁶⁸ hovoří F. Nietzsche o „*dějinách nemoci moderní duše*.“⁶⁹ Přesycení nestravitelným historickým věděním vede k chaotickému vnitřnímu světu, k relativizování všech obsahů víry, k ironii, hnusu, cynismu, tuposti a také k egoismu, ke ztrátě všech morálních opor pro život a navíc také k „*hlubokému pocitu beznaděje*.“⁷⁰

Je možné najít z této bezmocnosti světa východisko? F. Nietzsche tvrdil, že ano, a to prostřednictvím dvou prostředků, nehistorického a nadhistorického. Nehistorickým prostředkem míní umění a sílu dokázat zapomenout a uzavřít se v omezeném horizontu svého vlastního světa a života, tedy vlastní každodennosti. Jde o určitou hranici, která odděluje přehledné od nepřehledného, nejasného a temného. F. Nietzsche říká:

„Tak žije zvíře nehistoricky, neboť uplyvá s přítomností..., ...nedovede se přetvařovat, ničeho neskrývá a jeví se v každém okamžiku cele a naprosto tím, čím jest, nemůže tedy ani být jiné než poctivé. Naproti tomu člověk nese velké a stále větší břímě minulosti; to jej tiskne k zemi a ohýbá stranou, ztěžuje jeho chůzi jako neviditelná a temná tíha, kterou může naoko zapřít

⁶⁵ NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy II.* 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 44: „*A věru je to těžký trest žít jako zvíře v hladu a žádosti a vůbec si tento život neuvědomovat..., ...slepě a zběsile lpět na životě, bez jakékoliv vyšší hodnoty, ani netušit, že a proč jsme trestáni, nýbrž ohloupení hroznou žádostí žít právě po tomto trestu jako po štěstí - to znamená být zvířetem... Dokud někdo baží po životě jako po štěstí, nepozvedl ještě svůj pohled nad obzor zvířete, chce jen vědomě to, co zvíře hledá slepým pudem. Ale tak se nám vede všem, po větší část našeho života: obvykle se ze zvířecosti nevymaníme – my sami jsme zvířata, která, jak se zdá, nesmyslně trpí...*“

⁶⁶ Pojem vina Schuld, dluhy jsou Schulden. Slovní základ v němčině u slovesa slíbit a dluh je totožný. Ten, kdo může slíbit, je člověkem, který se vystavuje také možnosti být vinen. Zvíře vinno být nemůže – nemůže nic slibovat.

⁶⁷ NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy II.* 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992.

⁶⁸ NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy I.* 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 83 – 165. Tato úvaha je z r. 1873.

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy I.* 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 161. „*Ale je churav, tento odpoutaný život, a musí být vyléčen. Stůně mnohými neduhy a netrpí jenom vzpomínkou na svá pouta – trpí, a o to nám zde především běží, historickou nemocí...*“

⁷⁰ NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy I.* 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 137.

a kterou ve styku se sobě rovnými zapírá až příliš rád: aby vzbudil jejich závist. Proto jej dojíhá jako vzpomínka na ztracený ráj, vidí-li pasoucí se stádo nebo v důvěrné blízkosti dítě, které ještě nemá nic minulého, co by zapřelo, a hraje si mezi ploty minulosti a budoucnosti v přebílé slepotě“.⁷¹

Podle F. Nietzscheho je rozdíl mezi štěstím, které je sice malé a nepatrné, ale trvá dlouho, a náhlým velkým štěstím, které je však jen epizodou. V čem? Malé štěstí, trávající dlouho, je pro člověka přínosnější. Avšak původce malého i velkého štěstí je tentýž, neliší se. Tímto původcem není nic jiného, než možnost, schopnost zapomenout. Tuto schopnost Nietzsche vnímá jako to, co bychom mohli vyjádřit slovy: „*cítit nehistoricky*.“

„Ke všemu jednání náleží zapominání: jako k životu všeho organického náleží nejen světlo, nýbrž i temnota.“⁷²

„*Nehistorické cítění*“ je „silou“ přítomného okamžiku, jehož kouzlo spočívá v zapomenutí na minulost a budoucnost; je to žítí teď a nyní. Kouzlo a krása každodennosti – v tomto uvědomění spočívá štěstí.

Nadhistorickým prostředkem je pak vše, co propůjčuje existenci charakter věčnosti a významnosti, tedy umění a náboženství.

Na jiných místech svých děl hovoří Nietzsche také o iluzích jako o východisku z bezmocnosti člověka, toho „*velikého pavouka křížáka v prostředí sítě světa*...“⁷³

Člověk podle něj tvoří jen v lásce, jen v obklopení iluzí lásky, jen tehdy, když bezpodmínečně věří v to, co je dokonalé a správné. Člověk si rád ponechává tuto iluzi, poněvadž mu pomáhá žít.

Velikost člověka podle F. Nietzscheho spočívá v tom, nakolik se dokáže vydávat ostatním, nakolik umí vyjít sám ze sebe, nakolik: „*...tryská, překypuje, vyčerpává se, nešetří se – osudově, neodvratně, nedobrovolně, jako se stejně nedobrovolně vylije řeka z břehů*...“⁷⁴

Podle Nietzscheho všechno přichází a všechno se vrací; kolo jsoucna věčně běží. A zároveň všechno umírá a všechno zase vzkvétá, věčně běží rok jsoucna. Toto je podstatou jeho myšlenky věčného návratu.

⁷¹ NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy* I. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 86.

⁷² NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy* I. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 87.

⁷³ NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy* I. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 146.

⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy* I. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 77.

Koloběh času, stále se vracejíci. „*Smrt je propastná myšlenka.*“⁷⁵

Člověk má dvě cesty k věčnosti, kterými ještě nikdo neprošel. Cestu do minulosti: tato dlouhá ulice zpět: ta trvá věčnost. A ona dlouhá ulice dopředu – toť jiná věčnost... Pod branou se cesty setkávají. Jméno té cesty branou je napsáno nahoře. *Okamžik*. To znamená, za námi, kteří jsme teď přítomni v okamžiku, leží věčnost. Pro Nietzscheho jsou minulost a budoucnost v okamžiku zauzleny tak, že minulé je budoucí a budoucí minulé. Je-li minulost kroužící věčností, pak v ní nutně už bylo všechno budoucí a budoucnost to přinese znovu.

Podle Nietzscheho je věčnost samotný čas, kruh, nejde o trvajících přítomnost. V kruhu návratu spadají čas a věčnost v jedno. Věčnost se stává časovou a čas věčností.⁷⁶

Věčné jsou tak nejen krása, radost, láska, ale také neštěstí, bolest a umírání. Smrt a život jsou propleteny v kruhu.

*„Ale vrátí se uzel příčin, do něhož já jsem zamotán – a ten mne opět vytvoří. Já sám náležím k příčinám věčného návratu. Přijdu zas s tímto sluncem, s touto zemí, ...ne abych žil život nový nebo život lepší nebo život podobný: budu věčně přicházeti, abych žil tento stejný život...abych opět učil věčnému návratu všech věcí....“*⁷⁷

Nietzscheova myšlenka věčného návratu překračuje podle G. Scherera (2005) metafyziku, jde až za ní. Přeměnu života a smrti vidíme již v před Sokratovském myšlení. Sám Nietzsche vzpomíná Dionýsa jako příklad přijetí života v jeho celosti. Ve spisku *Ecce homo* konfrontuje Dionýsa s Kristem. Vidí v něm nadšení, vznikání a zanikání, bez tragického aspektu smrti Krista, a neustálý pohyb bez završení, které není jednou provždy. Scherer konstatuje, že:

*„...teologické myšlení, které naslouchá kritice novověkého a současného filosofování, by se mohlo v diskusi s Nietzsche – a ne pouze s Marxem, pozitivisty a analytickou filosofií – právě v eschatologii mnohému naučit. Spor mezi Dionýsem a Ukřižovaným, který ohlásil Nietzsche, není ještě u konce.“*⁷⁸

⁷⁵ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathušta*. In: SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 245.

⁷⁶ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 247.

⁷⁷ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 249.

⁷⁸ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 252.

Jaspers sám srovnává Kierkegaarda a Nietzscheho těmito slovy:

„Kierkegaard a Nietzsche, kteří kdysi přepadeni jasnozřivostí a hrůzou nad chodem lidstva, marně chtěli probudit spící svět, jsou ještě dnes nezbytní pro naše základní zkušenosti. Ještě dnes svého cíle, skutečně probudit, nedosáhli. Oni sami však byli výjimkou, aniž by byli vzorem. Následovat je je proti jejich vlastní vůli a nemožné pro každého, kdo jim rozumí. Byli zároveň oběťmi i proroky věku. Oba přinesli nejhlubší pravdu, neodlučitelnou od podivných pozitiv, jež nám zůstávají cizí. Kierkegaard přinesl výklad křesťanství jako víry absurdního, víry negativního rozhodnutí, jehož důsledkem je, že je nežádoucí věnovat se povolání, uzavírat manželství, a že pouze mučednictví je vlastní křesťanství – výklad, který tam, kde je přijímán, znamená konec křesťanství. Nietzsche přinesl myšlenky o vůli k moci, o nadčlověku a věčném návratu, které asi mnohým popletly hlavu, ale jsou stejně nepřijatelné jako Kierkegaardovo překroucené křesťanství.“⁷⁹

2.3 Bytí k smrti M. Heideggera

Člověk v pojetí M. Heideggera nestojí před Bohem jako člověk Kierkegaardův. Z Heideggerovy filosofie se, podobně jako u Hegela, člověk dokonce jakoby vytrácí. U Heideggera nejde ani tak o člověka, ale o „*monologický dasein*“, to znamená, že jde především o bytí a o existenci. Jak těmto pojmům – fenoménům – v heideggerovském pojetí porozumět?⁸⁰

Existence (ek-sistence) je podle Heideggera v podstatě určována jejím vztahem k bytí. Ek-sistovat znamená mít vztah k bytí, vyčnívat do bytí.

Člověk je „pobytem“. Pobyt bytuje (je) jako to, co je mezi bytím a mezi jsoucím. Bytí má svou pravdu, a touto pravdou je světlna, v níž je bytí prosvětleno (*Lichtung*). V této prosvětlenosti se vše jsoucí jako by „dává“ k prosvětlení, k uchopení. Bytí je v této světlině chráněno a uchováváno. Jsoucí je tedy to, co stojí neskrýtě ve světle, je tedy tím, co je jeveno, co se jeví. Bytí není totéž co jsoucí, bytí je procesem světlení, je tedy oním prosvětlováním. Aby se něco jevílo jsoucím, musí být prosvětleno bytím.⁸¹

⁷⁹ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 98.

⁸⁰ Ke srovnání citace: „*Jsoucno, které jest na způsob existence, je člověk. Člověk jediný existuje.*“ HEIDEGGER, M. *Co je metafyzika?* Praha: Oikumené, 1993, s. 21.

⁸¹ HEIDEGGER, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikumené, 1993, s. 21 – 25.

Co je bytí?

Bytí je ono samo, není to nějaký Bůh či základ světa. Není jsoící, není předmětné, není totéž, co jsoucí.⁸²

Heidegger posléze hovoří o „*ontologické diferenci*“, o dvojnosti bytí a jsoucího. Jsoucí chápeme jako to, co stojí neskrytě, zjevně, tedy ve světle. Bytí je procesem.

Svět se zjevuje odhalením něčeho, nic je také jsoucí, zjevuje se, stává se aktivním (nicuje), je procesem.

Bytí je neskrytost, která se děje; je světlina, prosvětlování, která se člověku přihodí. Ne kvůli člověku, má svůj smysl v sobě samém.

Pomocí bytí je všechno jsoucno teprve jsoucím.

Bytí však může být zapomenuto. Moderní člověk se příliš drží jsoucího, lpí na jsoucím. Bytí tak nemá možnost projevit se, je zatlačováno do zapomnění a ukazuje se především jen tehdy, je-li jsoucí nějakým způsobem otřeseno. Současnost je natolik pohlcena jsoucím, že hovoříme o „*bezdomovosti*“ člověka, o jeho bloudění, a to právě proto, neboť jeho bytí bylo zapomenuto.⁸³

Osud bytí v zapomenutosti nepřekoná člověk, ale bytí se musí vrátit ze sebe samého k člověku, proto „*nasloucháme bytí*“, „*volání bytí*“, člověk je „*pastýřem bytí*“. „*Pověst o bytí*“ je výzvou, aby bytí přes všechno jsoucí opět promluvílo, abychom opět zaslechli řeč bytí.

Současnost žije v noci „*boží dálky*.“

Ke srovnání také: MICHÁLEK, J. *Topologie výchovy*. Praha: Oikumené, 1996, s. 29 a jinde. Například sloveso „*vysvětlit*“ – i zde slyšíme ono „*světlení*“. Výraz svit rovněž etymologicky souvisí se slovem svět... Bytí nese svůj smysl v sobě samém. Nic je závoj bytí, je aktivní, tedy nic nicuje.

⁸² HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikumené, 1993, s. 115. Jsoucno – vysvětlení tohoto pojmu podle M. Heideggera: „*Veškeré jsoucno je v bytí. Něco takového zní v našich uších triviálně, ne-li přímo urážlivě. Nikdo přece nemá zapotřebí starat se o to, že jsoucno patří k bytí. Celému světu je známo, že jsoucno je to, co jest. Co jiného jsoucnu zbývá, nežli být? A přesto – právě proto, že jsoucno je shrnuto v bytí, že v záři bytí se zjevuje jsoucno, to uvádělo Řeky – Řeky první a jenom Řeky – v údiv. Jsoucno v bytí: to Řeky nejvíce udivovalo...*“ Otázka i odpověď je mnohem složitější a sama o sobě by mohla být námětem rozsáhlého pojednání.

⁸³ HEIDEGGER, M. *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Nakladatelství Ježek, 2000, s. 30.: „*Bezdomovství... spočívá v opuštěnosti bytím jsoucna, je znakem zapomenutosti bytí. Následkem toho zůstává pravda bytí nemyšlena. Zapomenutost bytí se stává nepřímo zjevnou tak, že člověk neustále opracovává a bere v potaz pouze jsoucno...*“ Ke srovnání také: WEISCHEDL, W. *Zadní schodiště filosofie: myšlenky a všední život 34 velkých filosofů*. 2. vyd. Olomouc: Votobia, 1995, s. 242. „*Zapomenutí bytí*“ – výraz spojen mimo jiné také s *filosofií Martina Heideggera*. „*Bytí moderního člověka... se projevuje především negativním způsobem, protože se současný člověk drží příliš jsoucího. Proto se mu bytí ukazuje především v „otřesu všeho jsoucího“ a v „bezdomovosti“. Manifestuje se to v osudu, jenž jako odcizující podstata techniky postihl dnešního člověka, který mu byl přisouzen. V naší době je bytí skoro zapomenuto. Přítomná doba je dobou „zapomenutosti bytí“, „opuštěnosti bytí.“ Právě proto je to doba „nihilismu“. Neboť nihilismus jsou „dějiny nepřítomnosti bytí.“*

Člověk je v rámci bytí a jsoucná „propadlý světu“, není sám sebou, je „ono“; stává se sám sebou, je to dokonce jeho úkolem, pomocí základních nálad, díky kterým chápe, jak to s ním je.

Základní nálada člověka je úzkost.⁸⁴ Člověk v ní nesmí být zajat, jinak se ztratí skutečnost. Úzkost je vyvolávána vědomím smrti a její nevyhnutelnosti, nicotou. Člověk se stává sám sebou ve své rozhodnosti připravit se na smrt, v převzetí a v uvědomění si své existence, která je nicotná. Stává se sám sebou především tím, že se sám rozhodne existovat.

Čas není objektivní, je časovostí lidského pobytu. Člověk se předbíhá ke své smrti, je tedy v „sebeředstihu“ (budoucnost). Ale nejen to, v čase se rozvrhuje také do své budoucnosti. Rozvrh sebe sama do budoucnosti je přítomnost, tedy: „již – bytí – v“, která je konkrétním pobytím bez vlastního přičinění. Poslední možností je „bytí – u“, které zpřítomňuje to jsoucí, kterým je bytí obkloповáno.

Jak vidíme, Heidegger nevychází od člověka a jeho sebezpočtení k myšlence bytí, ale opačně, způsobuje obrat myšlení od bytí k porozumění člověku. Nehledá bytí v člověku – nějaké uzavřené, uzamčené bytí, ale naopak, bytí je tím, co k člověku přistupuje, co existuje nezávisle na něm samotném.

M. Heidegger tak vnímá člověka jen okrajově, ne jako autonomní bytost, ale pouze a jen v souvislosti s bytím.

Člověk je pouhým prostředníkem zjevování jsoucná. Kdy se projeví Bytí jako takové?

„V neobyčejnosti a jedinečnosti smrti se otevírá to nejneobyčejnější ve všem jsoucím, původní bytí samo, jež bytuje jako úžas. Avšak aby se mohlo vůbec něco z této nejpůvodnější souvislosti z obyčejného a opotřebovaného stanoviska obvyklého mínění a spoléhání vytušit, musí se předem se vši ostrostí zviditelnit jedinečnost vztahu tu-bytí (Da-sein) k smrti samé, souvislost mezi odhodlaností (otevření) a smrtí.“ Tento předběh k smrti tu není kvůli nebytí (nicotě), nýbrž kvůli tomu, aby se zcela a do krajnosti otevřela otevřenost pro ryzí bytí (Seyn).⁸⁵

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Co je metafyzika?* Praha: Oikumené, 1993, s. 49: „Říkáme, že v úzkosti je člověku nějak divně.“ Úzkost zjevuje Nic... V úzkosti „ztrácíme půdu pod nohama.“ Jasněji řečeno: úzkost nám bere půdu pod nohama, protože přivádí jsoucná v celku k vymknutí. V tom je obsaženo, že my sami – tito jsoucí lidé – uprostřed jsoucná a spolu s ním se sami sobě vymykáme...“

⁸⁵ HEIDEGGER, M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). In: OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 46.

Výraz *Sein* značí původní bytí. Ale podle Heideggera nejde o to, rozpustit lidskost ve smrti, a považovat ji za pouhou nicotnost, ale naopak, vtáhnout smrt do pobytu. Teprve tehdy se ukáže možnost ryzí existence. Člověk musí podobně jako u Kierkegaarda najít sebe sama, uskutečnit se autenticky ve své pravdě, a jen tehdy se mu otevře možnost vyjadřovat tajemství bytí.

„Jedině když v bytí nějakého jsoucna (tj. pobytu) spolu stejně původně přebývá smrt, vina, svědomí, svoboda a konečnost tak, jako je tomu v starosti, může toto jsoucno existovat v modu osudu, to znamená být v základě své existence dějinné.“⁸⁶

G. Marcel k tomuto dodává: Mluvíme-li jako Heidegger o:

„..., bytí k smrti', pak ve skutečnosti hájíme existenciální solipsismus..., protože o smrti druhého pojednáváme, jako by to byla nějaká událost, již jsem přítomen a která – i když se mne trochu týká – mě nezasahuje v živoucím slova smyslu...“⁸⁷

Smrt je, slovy M. Heideggera: *„...možnost naprosté nemožnosti pobytu.“⁸⁸*

„Smrt je způsob bytí, jež na sebe pobyt bere, jakmile jest. Jakmile člověk nabude života, ihned je sdostatek stár, aby zemřel.“⁸⁹

Tady se opět ukazuje shoda mezi Kierkegaardem a Heideggerem. Oběma jde o to, aby člověk, vracející se od smrtelné budoucnosti k sobě, uchopil svou přítomnost, ale tuto přítomnost chápal jako dějící se zasazenost do smrti.⁹⁰

Avšak, člověk prchá před smrtí, slovy S. Kierkegaarda se chce myšlenky na smrt zbavit a dělat, jako kdyby ani nebyla. Přitom však člověk zapomíná, že: *„...časovost pobytu*

⁸⁶ HEIDEGGER, M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), s. 426. In: OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 49.

⁸⁷ MARCEL, G. Tod und Unterblichkeit, s. 77. In: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, Frankfurt/Maain, 1964. In: SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 94.

⁸⁸ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 76.

⁸⁹ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 75.

⁹⁰ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 75.

má charakter budoucnostní konečnosti.“⁹¹ Spolu s M. Heideggerem vidíme, že člověk může rozvrhovat své možnosti s ohledem na časení budoucnosti. Autentický předběh do budoucnosti vzniká z autentické (ryzí) přítomnosti našeho pobytu a z autentického (opravdového) opakování bývalého.⁹²

Člověk je schopen překonávat svoji úzkost a zmáhat základní negativitu bytí danou zejména konečností našeho pobytu a jeho základní provinilostí, v odhodlaném předběhu se postavit tváří v tvář hrozbě smrti.

„Strom o své ubohosti neví, a proto je ubohý“, sděluje dávno před Heideggerem B. Pascal. *„Člověk o své ubohosti ví, a proto je vznešený.“*⁹³

Smrt je spjata s plností pobytu. Smrt je podle Heideggera nezastupitelně „má“, nikdo ji nemůže za mě předvést, nikdo ji nemůže zastoupit, nemohu se ve své konečnosti vyhnout jejímu příchodu, vymanévrovat se z ní.

*„Smrt však pobyt zúplňuje, činí ho ve své mojskosti úplným. Pobyt se může stát dokonce – tváří v tvář bytí – světlinou vyjadřující pravdu bytí. Jde o to vydržet a předjímat hrozbu smrti (aby pracovala v bytí pobytu jakožto do něho včleněná a vpjatá), vidět svou konečnost bytostně zasazenou v časovosti času, žít co nejautentičtěji své bylo-je – bude.“*⁹⁴

Lidé jsou podle M. Heideggera na rozdíl od ostatních živočichů „smrtníci.“ Jen člověk je schopen smrti jakožto smrti. Zvíře hyne, člověk umírá. Člověk nemá smrt jakožto smrt ani před sebou, ani za sebou, smrt je schrána, v níž je Nic... Smrt jakožto schrána tohoto Nic v sobě ukrývá bytování bytí.⁹⁵

Smrt je schrána nicoty, protože člověk je v předběhu ke smrti postaven před nicotu. To, co na člověka ve smrti doléhá, se na rozdíl od všeho Jsoucna jeví jako Nic. Ale není to naprostá nicotnost úplného nihilismu, který říká, že všechno je nic, takže nestojí za to ani žít, ani umírat. V nicotě naopak člověka zasahuje to, co se – protože to není Jsoucí – jeví jako nic,

⁹¹ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. S. 468. In: OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 45.

⁹² HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. S. 470. In: OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 47?.

⁹³ PASCAL, B. *Myšlenky*. Praha: Odeon, 1973, s. 94.

⁹⁴ OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013, s. 49.

⁹⁵ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 256.

třebaže je to: „...to, z jehož světliny (*Lichtung*) se každé jsoouco teprve obrací zpět do toho, co je a co může být.“⁹⁶ Jestliže se člověk staví v úzkosti, předjímá to, odkud a v čem se všechno teprve jeví a je.

„Zkušeností bytí jako něčeho jiného vůči všemu jsooucímu nás obdarovává úzkost, ... jež nás ladí do hrůzy propasti.“⁹⁷ K úzkosti pohotové předjímání smrti se tedy jeví jako transcendování všeho jsoouca do skrytosti, jež „jako tajemství samotného bytí“ klade nárok na člověka tím, že předjímá smrt.

Být smrtelný, být schopen smrti jakožto smrti, snášet rozdíl mezi bytím a jsooucnem, být poután k hrůze propasti, to podle Heideggera znamená zároveň toužit po blahu a po božském, i když bytí, podle výslovného Heideggerově výroku, nesmí být zaměňována s bohem. Bylo by však možné, že právě spojené otázky po bytí a otázky po smrti u Heideggera obsahují klíč k Heideggerově pojetí vztahu bytí., božství a Boha.⁹⁸ Toho Boha, který není jsoouco vedle jiných jsooucen.

„Žít je smrt a smrt je také život.“⁹⁹

Heidegger v souvislosti se 49. veršem Hölderlinovy básně Řecko, kde se mluví o „lásce k životu“, říká, že:

„...láska k životu zahrnuje smrt, protože když smrt přichází, zároveň mizí... smrtelníci umírají smrtí v životě. Ve smrti se smrtelníci stávají ne-smrtelnými.“¹⁰⁰

2.4 Smrt v pojetí K. Jasperse

Člověka je možné v pojetí K. Jasperse, jak již bylo řečeno, vnímat z různých úhlů pohledů – jako pobývání, jako vědomí vůbec, jako ducha a jako existenci.¹⁰¹

Jako pobývání je člověk podmíněn biologickým zákonitostem a svému prostředí. Žije tak ve starostech, ve strachu o sebe, v plánování a v jednání, v boji o své každodenní i celkové přežití. Jako vědomí rozvažuje a realizuje svou logickou platnost na základě poznání, kterého je schopen. Jako duch se pak člověk snaží podřídit své pobývání myšlenkám a idejím, které samy v sobě jsou smysluplné a ve kterých se smysl otevírá. Na těchto třech stupních se člověk

⁹⁶ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 256.

⁹⁷ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 256.

⁹⁸ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 259.

⁹⁹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Světlo lásky*. Praha: KPP, 1977, s. 82. Závěr básně V rozmilé modři.

¹⁰⁰ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 260.

¹⁰¹ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 16.

vztahuje k jednomu způsobu bytí o sobě, které nás obklopuje, tedy ke světu. Jako existence se každý jednotlivec vztahuje nad veškerým světem k bytí: „...*jež se nikdy nestává světem, ale jež skrze bytí ve světě jaksi mluví*“¹⁰² – tedy k transcendenci. A transcendence je pouze tehdy, jestliže:

*„...svět netrvá sám ze sebe, není založen sám v sobě, nýbrž poukazuje dál nad sebe. Je-li svět všechno, pak není žádná transcendence. Ale je-li transcendence, pak je na ni v bytí světa možný ukazatel.“*¹⁰³

Existence se nerozplývá ve světě, ale v transcendenci – projevuje se v tom neuspokojenost s tímto světem a touha po nepodmíněném. Svě já (svěbytí) jedinec získává jen tehdy, když se podřizuje nepodmíněným požadavkům a žije z nepodmíněných rozhodnutí (tedy z vlastní svobodné vůle). Nepodmíněnost – ta je neodůvodnitelná – je však tím, co existenci „probouzí.“

Jak chápat tuto nepodmíněnost v souvislosti s lidskou svobodou? A nepodmíněná rozhodnutí? Vlastní svobodná vůle je poznání tohoto nepodmíněného v přijetí jejich podmíněnosti. Dobrovolně, svobodně se rozhoduji pro to, co je nepodmíněné – svým rozhodnutím nepodmíněné podmíním. Svobodná vůle tak zcela paradoxně popírá samu sebe. V tom je právě velikost svobodné možnosti rozhodování o své vlastní smrti – svou svobodnou ničím nepodmíněnou vůli podmíním svobodným rozhodnutím „nezabiješ.“ Nejen druhého člověka, ale ani sebe samotného ne. Tato neodůvodnitelná nepodmíněnost, která se stává podmíněností, probouzí existenci právě svým nárokováním odpovědi na výzvu života, svým nárokem zodpovědnosti, která je projevem svobodného rozhodování, a to samou o sobě, svou podstatou.

Existence se tedy projevuje v mezních situacích. V těch mezních situacích, ke kterým Jaspers počítá konečnou omezenost člověka, utrpení, vinu, boj a smrt. Všechny mezní situace se od sebe liší, jedno však mají společné: necháme-li se jimi vážně zasáhnout, (neschematizujeme je jako obecné události lidského života), prožíváme-li je jako něco, co musíme vystát v nezastupitelné osamělosti svého vlastního bytí, pak rozbíjejí a zastírají skutečnost. S tím, že utrpení je, vina je, smrt je – s tím nemůžeme být nikdy smířeni. Ale zrušit je nelze. Naše bytí ve světě je tak antinomií, rozporné, protože také svět je rozpadlý,

¹⁰² JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 16.

¹⁰³ JASPERS, K. *Der philosophische Glaube*. München, 1948, s. 17. Překlad In Scherer, 2005, s. 216.

není vnímán jako celek. Svět není nosným základem pro naše bytí. Člověk, propadlý světu, své já ztrácí. Pokud je náš život vystavěn (pouze) na něčem ze světa – práci, požitku, moci, odebrává mu to jeho vlastní jedinečnost, je jedním z případů toho, co je obecné. Je druhý člověk „něčím“ ze světa? Má existence nabývá smysl ve vzájemné komunikaci s tím, kdo je ten druhý. Mezní situace je však situací, ve které se jedinec ještě nenachází v propasti své svobody, ve které nalezne toho druhého. Mezní situace je zpochybněním, ve kterém je v podobě události zpochybněno vše, co je světu imanentní, a co odebrává oporu a čímž se spolu se světem propadá také předmětnost a vše obecně platné platit přestává. Mezní situaci přesáhneme jen tím, když život ve světě již nelze ničím ze světa ospravedlnit, tedy žádnou věcí, žádným cílem, ani žádným sociálním účelem, ani druhým člověkem. Člověk sám se nachází v nicotě – ale tato nicota není prázdnou nicotou, nýbrž nadsvětelný prazáklad všeho lidského bytí, společného nejen pro jedince, ale pro všechny. V propasti nicoty nás zasáhne pravé bytí, absolutní transcendence, šifra, kterou náboženská víra nazývá Bohem, před kterou se ocitáme náhle skutečně osamoceni, svobodní ve své zodpovědnosti za naše bytí, ne za bytí ostatních. To, že se můžeme prožitím mezních situací dotýkat transcendence, ujistit se o ní, pobývat ve vědomé existenci – toto není pouze Jaspersovou „*filosofickou vírou*“, ale něčím více – je samotným darem transcendence, ve kterém jedinec zažívá sebe sama jako neoddělitelnou součást druhého, avšak ve své jedinečnosti a uzavřenosti, která je zároveň otevřenou možností.

Jak je tato transcendence otevřena v mezní situaci smrti?

Jaspers chápe sebe sama, vědomé pobývání (Dasein) jako jev v čase. Vše se odvíjí od toho, že pobývání je jevící se stranou existence, přičemž pobývání a existence jsou podle Jasperse v neustálém nezrušitelném napětí. Bytí znamená vždy „*býti*“ v časovém rozvrhování a vnímání života. Chceme-li své pobývání udržet v touze po tomto životě ve smyslu požitku, sebezachování, nebo ve smyslu touhy po nekončícím pokračování pobývání, pak svou existenci ztrácíme. Pobývání můžeme vnímat jako „*bytí o sobě*“, a tím se zaplétáme do neustálého strachu před smrtí nebo do zapomínání na smrt. Avšak na druhou stranu se může stát, že jev pobývání připadá člověku lhostejný tak, že jím nevědomky pohrdá, nebere jej v úvahu, nezapadá do jeho celku světa a života. Pak o konec tohoto pobývání ve smrti v důsledku ani nedbá.

„Jako možná existence jsem skutečný jen tehdy, když se jako pobývající jevím, ale v jevu jsem více než jev. Proto nemohu-li jakožto pobývání nakonec utrpení zrušit, pak je mohu ihned

překonat v jistotě existence, tj. zůstat jeho pánem. Smrt je pro existenci nutností jejího pobývání danou zmizením jejího vždy nepravého jevu. ¹⁰⁴

Dvojitý strach, v podobě hrůzy z vitálního nebytí nebo existenciálního nebytí, spočívá v uchopení svého já v mezních situacích, tedy v uchopení a v uvědomění si své vlastní existence. Člověk se postaví tváří v tvář jisté smrti – té své – a jen v tom okamžiku může být strach ze smrti zničen, ale ne v objektivizujícím vědění, ale v tom strachu samém.

„V odvaze ke smrti u hrdinného člověka, který se svobodně nasazuje; v riskování života, kdy je při jasném vědomí člověku dáno vědět a chtít, tak že se ztotožňuje s určitou věcí a může v jistotě svého bytí říci: zde stojím a padám; všude tam, kde existenciální skutečnost stojí před smrtí s vědomím bytí, jež se jeví v čase a jež může vědět samo o sobě jako jevu pouze v čase, ale přitom je si jisto původem, který nezná. ¹⁰⁵

Smrt jako mezní situace nesouvisí až tak nutně se smrtí jako událostí, ale spíše s existenciální úzkostí, která se nás při pomyšlení na vlastní smrt zmocní. Podle F. Peach ocitnout se v mezní situaci smrti znamená: „...hluboce zakoušet vědomí nebytí či zániku sebe sama jako lidské bytosti tváří v tvář hrozící smrti.“ ¹⁰⁶ Tato úzkost pramení z hrůzy, kterou v člověku vyvolává myšlenka na vlastní nebytí a smrt, a to i přesto, nebo právě proto, že ji samotnou nelze zažít a zkušenostně pojímat.

2.5 Jaspers a nesmrtelnost

Lidský život je podle Jasperse: „...jako pouhý okamžik.“ ¹⁰⁷

Čím je pak nesmrtelnost?

Nesmrtelnost je podle Jasperse šifrou existenciální skutečnosti, ve které proniká věčné bytí. Věčné bytí se pro nás stává přítomným jako přítomná hlubina pobývání v určitém okamžiku, nikoliv v pokračování času mimo hranice smrti. Strach před smrtí nás trápí

¹⁰⁴ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 484. Překlad In Scherer, 2005, s. 218.

¹⁰⁵ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 489. Překlad In Scherer, 2005, s. 218.

¹⁰⁶ PEACH, F. *Death, „deathlessness“ and existenz in Karl Jasper's philosophy*. Edinburg: Edinburg University Press, 2008, s. 79. Překlad Kristýna Chvojková, Bakalářská práce: *Smrt a konečnost: Sartre vs. Jaspers*. FF UK Praha, 2014, s. 56.

¹⁰⁷ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Nakladatelství Vyšehrad, 2000, s. 44.

a sužuje tak dlouho, dokud jsme se ještě neuskutečnili a dokud musíme prožívat nebytí jako nás tížící nemožnost existenciálního uskutečnění. Jaspers však existenci, podle níž: „...*život chce smrt, místo aby se jí bál,*“¹⁰⁸ nehájí. Lidský život je podle něj neustále určován:

„...na jedné straně strachem před smrtí a radostí ze života na druhé straně stále obnovovanou jistotou bytí“. „V připravenosti na smrt musí být stále přítomny oba momenty, aby toto napětí vybízelo člověka stále znovu, aby usiloval o dosažení existenciální jistoty. Pak se život může stát před tváří smrti hlubší, aniž však jednou provždy unikne nebezpečí, že plný strachu ztratí sám sebe v prázdnotě, v níž se existence zatemňuje...“¹⁰⁹

Pro Jasperse je důležité, že ke smrti můžeme směřovat jako ke svému důvodu a že v ní je, i když nepochopitelné – naplnění. „*Smrt byla více než život a požadovala statečnost. Smrt je více než život a přináší pokoj.*“¹¹⁰

Jaspers v této souvislosti hovoří také o schopnosti člověka stále se měnit. Ke smrti neexistuje žádný jednou daný a neměnný postoj. Naopak – proměňuje se „ve skocích nových zisků života“, takže můžeme říci: smrt se proměňuje spolu se mnou.

*„Proto v člověku není žádný rozpor, když je všemi vlákny své bytosti připoután k životu, když každé skutečnosti pobývání dává přednost před temným nebytím a když při vši lásce k životu v jeho rozpornosti a pošetilosti životem pohrdá. Když se zdá, že si zoufá nad smrtí, a je si před tváří smrti vědom svého autentického bytí, když nechápe, a přece důvěřuje; když vidí nicotu, a přece si uvědomuje bytí. Když vidí smrt jako přítele i nepřítele, když se jí vyhýbá i po ní touží.“*¹¹¹

Smrt je pro objektivizovatelné vědění stále stejnou skutečností, v mezní situaci nepřestává být, ale je ve své podobě proměnlivá, je taková, jaký právě jsem jakožto existence. Není definitivně tím, čím je, nýbrž je pojata do dějinnosti bezpečně se jevící existence.

„Nechám si předložit důkazy nesmrtelnosti a spokojím se jejich pravděpodobností. Ale všechny důkazy nesmrtelnosti jsou nejen chybné a beznadějně a pravděpodobnost v této absolutně důležité záležitosti nesmyslná, nýbrž lze dokázat právě smrtelnost. Empiricky je

¹⁰⁸ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 489. Překlad In Scherer, 2005, s. 219.

¹⁰⁹ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 489. Překlad In Scherer, 2005, s. 218.

¹¹⁰ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 487- 491. Překlad In Scherer, 2005, s. 220.

¹¹¹ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 487- 491. Překlad In Scherer, 2005, s. 221.

*život naší duše vázán na tělesné orgány, takže smíme tvrdit, že pobývání, určené „smyslovým světem, vzpomínkou, chtěním a vědomím“ se ve smrti naprosto rozpadá.*¹¹²

Odmítá tím tedy Jaspers celkem jasně filosofickou víru v nesmrtelnost, tak také křesťanskou naději ve vzkříšení?

Jaspers zde otevírá protiklad pobývání a existence v nové podobě klasického dualismu metafyziky – Scherer hovoří o existenciálním dualismu, v němž jsou výroky K. Jaspere zcela neurčitě a nesrozumitelné.¹¹³ Na jedné straně ve své *Filosofii* Jaspers tvrdí, že smrtí všechno končí a je třeba se tomuto podřídit a přijmout to, na druhé straně nechce tvrdit, že existence ve smrti jako svém posledním okamžiku mizí, protože přestává být pobýváním.

*„Proto nemůže věčnost ani objektivovat, ani popírat. Máme pouze v lásce přijmout, že: ‚nebytí všeho je přijato v absolutním základu transcendence!‘ – Nakonec mlčení ve své tvrdosti skrývá pravdu vědomí nesmrtelnosti.*¹¹⁴

2.6 Teologie smrti na pozadí Jaspersovy filosofie

Postoj ke smrti spoluurčuje postoj k životu; smrt je klíčem k otázce, kým a čím a „co“ je vlastně člověk.

Teologie je často chápána jako odvrácení se od života, s pohledem upřeným pouze ke smrti. Křesťanská víra se však od života neodvrací – *Bůh je Bohem živých*.¹¹⁵ Cílem křesťanské víry není smrt, ale život. Život, který je darem od Boha a zároveň odleskem Božím. Víra přitakává životu, a to až do jeho *„ztemnění utrpením*“.¹¹⁶ Utrpení (u Jaspere je chápáno jako mezní situace) má v lidském životě svůj nezastupitelný význam. Víra utrpení nehledá, ale ví, že bez něj nedojde život své celistvosti, že se před vlastním naplněním uzavře – nedojde k prolomení „Jaspersovy“ existence. Zbavit se utrpení odporuje podstatě člověka, odporuje jeho Bytí. Odstranit utrpení by bylo identické se zavržením lásky a s popřením

¹¹² JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 487- 491. Překlad In Scherer, 2005, s. 221.

¹¹³ SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 222.

¹¹⁴ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 755. Překlad In Scherer, 2005, s. 222.

¹¹⁵ Evangelium podle Lukáše, 20, 38: *„A že mrtví vstanou, naznačil i Mojžíš ve vyprávění o hořícím keři, když nazývá Hospodina ‚Bohem Abrahamovým, Bohem Izákovým a Bohem Jákobovým‘. On přece není Bohem mrtvých, nýbrž živých, neboť před ním jsou všichni živi.“*

¹¹⁶ RATZINGER, J. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal. 2008, s. 68.

člověka. Tyto pokusy by byly (jsou) pseudoteologií – mohou vést nejen k prázdné smrti, ale také k prázdnému, nenaplněnému životu. Útěk před utrpením je útekem před životem.

„Krise západního světa spočívá v neposlední řadě ve výchově a ve filosofii, která by chtěla vykoupit člověka mimo kříž, proti kříži, a tak proti pravdě... Neboť člověku může nakonec stačit jen jedna odpověď, která plní nekonečný nárok lásky. Jen věčný život je postačující odpovědí na otázku lidského bytí a umírání v tomto světě.“¹¹⁷

Smrt znamená vystoupení z času do věčnosti, do jejího jediného „dnes.“ Problém přechodného stavu mezi smrtí a vzkříšením je pseudoproblémem. „Přechod“ existuje jen z naší perspektivy. Ve skutečnosti je „konec časů“ nečasový, kdo umírá, vstupuje do přítomnosti dne posledního soudu, vzkříšení a opětného příchodu Pána. Každé umírání je vstupem do nového nebe a nové země, vstupem do paruzie a vzkříšení. G. Lohfink tvrdí, že smrt nevede jednoduše do bezčasového, nýbrž do *nového* způsobu časovosti, která je vlastní stvořenému duchu.¹¹⁸

Čas jako takový není, ve věčnosti není ani minulost, ani přítomnost, ani budoucnost. Pojetí našeho lidského času a jeho vnímání se ve věčnosti smývá, konec časů není koncem časů, poněvadž žádná časovost ve věčnosti obsažena být nemůže.

Bůh je Bohem živých – a z tohoto vychází také křesťanské chápání nesmrtnosti. Bůh je Bohem živých a svůj výtvar – člověka, volá jménem. Proto ani tento tvor nemůže zahynout – protože je přijat Bohem do jeho vlastního života. Věčný život nelze vysvětlit z izolované existence (ani v té v Jaspersově smyslu) jednotlivce a jeho vlastní moci, ale ze vztažnosti, vztahu s Bohem. Bůh je tím druhým, kterého nalézáme na dně své propasti; je tím druhým, nás samotné nekonečně přesahujícím. Vzpomeňme na G. Marcela a jeho výrok:

„Cesta, která vede ode mne k druhému, prochází mými vlastními hlubinami.“¹¹⁹

Hledáme-li sebe sama a marně, hledáme Boha, který je neuchopitelný, a proto nedotknutelný pro naše lidské vnímání. O Bohu se nedá říci, že je nesmrtný, protože on sám – Bůh – je touto nesmrtností, která se uskutečňuje ve vztahu lásky. Tak jako Bůh není

¹¹⁷RATZINGER, J. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal. 2008, s. 70.

¹¹⁸ RATZINGER, J. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal. 2008, s. 73.

¹¹⁹ MARCEL, G. *Být a mít*. In: BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 73.

nesmrtelný, protože je nesmrtelností, tak Bůh není „pouze“ milující, ale je Láskou. Láska se projevuje prostřednictvím života – proto také samotný Bůh je životem jako takovým. Nesmrtelným životem, nesmrtelnou láskou. Ve vzájemnosti lidské lásky, nejen té „božské“, ke které nedosáhneme, protože nás příliš přesahuje, tak tedy i ve vzájemnosti lidské lásky spočívá odlesk tajemství věčnosti. Pokud milujeme, a to i na naší možné „mezilidské“ úrovni, dotýkáme se Lásky v její věčné podobě, dotýkáme se tím věčnosti. Proto také žádná láska smrtí nekončí, ale naopak, smrtí její uskutečnění v Lásce začíná. Tak také existence, projevující se v mezní situaci, je otevřeností, nikoliv uzavřeností vztahů.

„V každé lásce mezi lidmi je skryto volání po věčnosti, které člověk nedokáže naplnit. Bůh vstupuje v Kristu jako člověk do tohoto našeho hledání slov lásky.“¹²⁰

¹²⁰RATZINGER, J. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal. 2008, s. 103.

3 Čas a věčnost

Už po staletí patří tento: „...*hříchů syn hnusného, smrti bratr*“, jak čas jednou nazval Karel Hynek Mácha¹²¹, mezi ty nejvíce znepokojující, nejtajemnější a nejzáhadnější lidské a filosofické problémy.

Časem a jeho pojetím se zabývalo mnoho filosofů a vědců. Názory na různá pojetí času známe již z antické filosofie, např. z díla Platóna a Aristotela. Časem se zabývali také církevní otcové, sv. Aurelius Augustinus a sv. Tomáš Akvinský. Nemůžeme opomenout ani myšlenky velkých filosofů novověku: René Descarta, Immanuela Kanta, Friedricha Nietzscheho. Z filosofů dále Martina Heideggera a mnoho dalších. Výše jmenovaní si byli ve svých názorech na pojetí času někdy velice blízcí, jindy se naprosto lišili. Chce se konstatovat, že nejlépe to vystihl sv. Augustin ve své odpovědi na otázku, co je čas, když se ve svém spise *Vyznání o času a jeho chápání* vyjadřuje takto: „*Vím to, když se mě naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím.*“¹²²

Důležitou otázkou na čas, který určuje naše bytí, chování a myšlení, je otázka po topologii času – jeho cykličnosti či lineárnosti. Cyklický čas, chápán jako ekvivalent kružnice, byl typický především pro archaické společnosti. Jeho vzorem byla neustálá obnova přírody se svým opakováním a střídáním ročních období a tím také neustálý „cyklický“ návrat téhož. Cyklické pojetí času bylo nahrazeno křesťanským pojmáním lineárního času jako ekvivalentu přímky. V křesťanském lineárním čase je budoucnost ztvárněna v naději; v tom se liší od cyklického času, který je pojímán jako jistota návratu.

Návrat k cyklické koncepci času je možné najít ve filosofii Friedricha Nietzscheho.

„*Věčné přesýpací hodiny bytí budou stále znovu obráceny – a ty s nimi, prašné zrnko v nich.*“¹²³

Pro Platóna byl čas „*jakýsi pohyblivý obraz věčnosti*“¹²⁴, vzniklý „*podle věčnosti, trvajících v jednotě.*“¹²⁵, ve které věčnost setrvává.

¹²¹ PATOČKA, J. *Dvě máchovské studie*. 3. Vyd. Praha: Oikumené, 2007.

¹²² AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992, s. 391.

¹²³ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, Praha: Pražská imaginace, 1991, s. 23.

¹²⁴ PLATÓN. *Timaios. Kritias*, s. 31 (36d).

¹²⁵ PLATÓN. *Timaios. Kritias*, s. 31 (37d).

Aristoteles chápal čas jako: „...počet pohybu dřívějšího a pozdějšího.“¹²⁶ Jinak řečeno, čas je možné uchopit jako číslo pohybu podle toho, co bylo „dříve a později.“ O čase uvažoval Aristoteles jako o něčem jsoucím. Může však čas náležet k jsoucímu, pokud minulost vždy už není a budoucnost ještě nenastává? Přítomnost – toto nyní, tento okamžik, není dle Aristotela částí času, jelikož se jedná o stále se měnící bezrozměrnou hranici mezi minulostí a budoucností.¹²⁷ Aristoteles se domníval, že vzhledem k povaze okamžiků nemohou jednotlivé okamžiky nastat současně; odmítá ztotožňovat čas s pohybem celého světa či s nebeskou sférou (Platón) a stejně tak s pohybem samotným, jelikož pohyb, na rozdíl od času, může být rychlejší a pomalejší.¹²⁸ Jinde Aristoteles ovšem píše: „Čas jest buďto totéž, co pohyb, anebo jest jeho nějakým určením.“¹²⁹ Na otázku „Jak poznáváme čas?“ Aristoteles odpovídá, že jsme při pozorování pohybu od sebe schopni rozlišovat určité úseky (fáze) pohybu a stanovovat, jaký je dřívější, a který pozdější. Rozeznáváním dřívější a pozdější fáze pohybu je tedy u pozorovatele možný vznik vědomí času. Poznáváním různých okamžiků uvažujeme o čase jako o přímce, do které si vsouváme jednotlivá „nyní.“¹³⁰ Kdykoli:

„...naše duše vysloví dva okamžiky, jeden dříve, druhý později, tehdy a o tomto říkáme, že jest časem; neboť jak se zdá, čas jest to, co se určuje přítomným okamžikem.“¹³¹

Augustinus byl podle mnohých filosofů (ze všech jmenujeme alespoň novokantovce Ernst Cassirera), že Augustinus byl prvním v západních dějinách, kdo prozkoumal problematiku času v její veškeré šíři. O věčnosti svatý Augustin míní, že je celá přítomna, nic v ní neplyne, oproti tomu čas není celý přítomný. Z věčné přítomnosti je pak vytvořeno vše minulé i vše budoucí.¹³² Augustinova filosofie je výrazně ovlivněna křesťanstvím a vírou v Boha, proto i věčnost a čas spojuje s Bohem. Léta Boha stojí a neplynou, nepřicházejí, ani nemíjejí. Jeho den je dnes, nenásleduje po včerejším a neustupuje zítřejšímu. „*Tvé dnes je věčnost.*“¹³³

Podle Augustina je čas stvořen Bohem. Před stvořením nebe a země byl Bůh nečinným. Kdyby byl čas před tímto stvořením, nemohli bychom o Bohu říct, že byl právě

¹²⁶ ARISTOTELES. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996, s. 122 (IV. kniha, 11. kap., 219b1-2).

¹²⁷ MRÁZ, M. *Smyslové vnímání v Aristotelově filosofii*. Praha: Filosofia, 2001.

¹²⁸ ARISTOTELES. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996.

¹²⁹ ARISTOTELES. *Metafyzika*, s. 307 (XII. kniha, 6. kap., 1071b).

¹³⁰ MRÁZ, M. *Smyslové vnímání v Aristotelově filosofii*. Praha: Filosofia, 2001.

¹³¹ ARISTOTELES. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996s. 122 (IV. kniha, 11. kap., 219a28-30).

¹³² AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992, s. 390.

¹³³ AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992, s. 390.

tehdy nečinným, kdyby ne, nebylo by žádné tehdy.¹³⁴ V další části Vyznání se filosof ptá: Jak může být čas minulý a budoucí, když první už není a druhý ještě není? Kdyby byl ovšem jen přítomný čas a nepřecházel v minulý či budoucí, nebyl by to čas, ale věčnost. Aby byl přítomný čas časem, musí se proměnit v minulý, ale jak o něm poté můžeme říci, že je, jestliže je v tom, že nebude důvod jeho bytí?¹³⁵

Chybou je o minulém a budoucím čase říkat, že je dlouhý nebo krátký.

*„Není tedy\ dlouhým čas budoucí, který ještě není, nýbrž dlouhý budoucí čas jest dlouhé očekávání budoucího. Aniž dlouhý jest minulý čas, který již není, nýbrž dlouhý minulý čas jest dlouhá upomínka minulého.“*¹³⁶

Na jiném místě Augustinus říká: *„Dlouhý čas nemůže býti dlouhým, leda dlouhou řadou prchavým okamžiků.“*¹³⁷ Čas jde z budoucnosti přes přítomnost do minulosti. *„Přichází tedy z toho, co ještě není, jde tím, co nemá trvání, směřuje k tomu, co již není.“*¹³⁸

Z hlediska kvality času byl Augustinův čas „vnitřní“, antropocentrický. Můžeme říci, že Augustinus byl vlastně též jeho objevitelem, jelikož čas v antice před ním byl „vnější“, objektivistický. Zasluhou Alberta Velikého a Tomáše Akvinského byla opět zavedena původní tradice. Vnitřní pojem času se vrací až v systémech Pascala, Schellinga, Kierkegaarda, Diltheye, především však v myšlení Henriho Bergsona a Martina Heideggera.¹³⁹

Podle Tomáše Akvinského¹⁴⁰ poznáváme co je čas skrze věčnost. Čas pak: *„není nic jiného, nežli počet pohybů podle dřívějšího a pozdějšího“*¹⁴¹ či: *„počet dřívějšího a pozdějšího při pohybu.“*¹⁴² Sám Bůh dle Akvinského věčný není, jelikož *„věčnost jest něco učiněného“*¹⁴³, o Bohu ovšem nic učiněného nelze říci. Navíc Bůh je před i po věčnosti a je neproměnný – z neproměnnosti pokračuje věčnost, stejně tak, jako z pohybu následuje čas.

¹³⁴ AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992, 388, 389.

¹³⁵ AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992, S. 396.

¹³⁶ AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992, S. 413.

¹³⁷ AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992, s. 387.

¹³⁸ AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992, s. 401.

¹³⁹ FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc: Vydavatelství UP, 1991. Dizertační práce.

¹⁴⁰ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* (internetová verze) [online]. Česká dominikánská provincie, 2002. Dostupné z: <http://krystal.op.cz/sth/sth.php?&next>

¹⁴¹ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae*. I q. 10 a. 1 co.

¹⁴² AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae*. I q. 10 a. 1 co.

¹⁴³ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae*. I q. 10 a. 2 arg. 1.

Můžeme tedy konstatovat, že stejně jako je Bůh nejvíce neproměnný, je i nejvíce věčný a: „*věčnost vpravdě a vlastně jest v Bohu jediném.*“¹⁴⁴ Dostanou-li však d Boha některé věci neproměnnost, mají poté také podíl na jeho věčnosti (andělé, blažení požívající Slova). Čas a věčnost nejsou jiné, čas je částí věčnosti. Jinak to ani není možné, nejsou přece zároveň dvě hodiny, dva dny atp. Jako je zároveň den a hodina, je zároveň i věčnost a čas.¹⁴⁵

V myšlení o čase Tomáš dále pracuje s pojmem „dověkost“; která: „...*se liší od času i od věčnosti, jsouc uprostřed mezi nimi.*“¹⁴⁶ Rozdíl mezi těmito je nahodile stanoven takto: čas má začátek i konec, dověkost má jen začátek, nikoli však konec a věčnost nemá ani začátek, ani konec. Čas má to, co je dřívější a pozdější, věčnost nikoliv a s dověkostí je to tak, že v sobě dřívější a pozdější sice nemá, ale na rozdíl od věčnosti s ní tyto mohou být spojené; stejně jako věčnost je pak ovšem i dověkost celá zároveň. Akvinský se domníval, že dověkost musí být kvůli existenci andělů a nebeských těles. Její trvání je nekonečné – čas jej neukončuje. Dověkost je jen jedna.¹⁴⁷

Někteří filosofové, například P. Courcelle, K. Floss¹⁴⁸ a další, přicházejí se zajímavým zjištěním, že Akvinský ve svých názorech na čas nikde necituje a jakoby se úmyslně a zcela vyhýbá XI. knize Augustinových *Vyznání*. Tento jev je docela zajímavý a zasloužil by si hlubší analýzy.

Pojem času nabývá opět svého významu v Kantově filosofii. Kantem byl dokonce pokládán za obsažnější než prostor. Podle Kanta:

*„...čas pramení v transcendentálním subjektu jako forma počítků a společně s nimi konstituuje předmět poznání.“*¹⁴⁹

Kant si na jedné straně představoval homogenní Čas a Prostor, na druhé poté „*věci o sobě.*“ Čas a prostor jsou něčím mimo nás (spíše než v nás) a dokonce samy působí na

¹⁴⁴ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae*. I q. 10 a. 3 co.

¹⁴⁵ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* (internetová verze) [online]. Česká dominikánská provincie, 2002. Dostupné z: <http://krystal.op.cz/sth/sth.php?&next>

¹⁴⁶ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae*. I q. 10 a. 5 co.

¹⁴⁷ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* (internetová verze) [online]. Česká dominikánská provincie, 2002. Dostupné z: <http://krystal.op.cz/sth/sth.php?&next>

¹⁴⁸ FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc: Vydavatelství UP, 1991. Dizertační práce.

¹⁴⁹ FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc: Vydavatelství UP, 1991. Dizertační práce, s. 46.

rozeznávání vnitřku a vnějšku. Kant také přímo také odlučoval čas od prostoru a chápal jej jako homogenní prostředí.¹⁵⁰ Bergson dále ke Kantovi poznamenává:

„Nezdá se, že by byl zpozoroval, že reálné trvání skládá se z momentů sobě vzájemně vnitřních, a že obléká-li se ve formu celku homogenního, tedy proto, že se vyjadřuje v prostoru.“¹⁵¹

Čas je podle Kanta jev vázající se na přítomnost; vzhledem k věčnosti však v životě žádná přítomnost není. Časové úseky jsou v jeho pojetí částí lineárního a neomezeného pásma sukcese – následnictví za sebou.¹⁵²

V Hegelově systému můžeme podle K. Flosse¹⁵³ najít přírodní čas fyzikálních hodin a vnitřní, dějinný čas historický. Do popředí staví přítomnostní rozměr času, jelikož jde převážně o posloupnost, vnímanou jako „nyní.“ Budoucnost chápal jako původní dimenzi času. Čas se tomuto filosofovi zdá být jen dočasným, něčím jako osudem a nutností ducha.

„Jakmile duch sám sebe pochopí, dá své časové formě padnout. Cestu ducha časem nazýváme dějinami, v nich je duch času vydán.“¹⁵⁴

Hegel chápal čas jako „*ne-u-stálost nastávání*.“¹⁵⁵

Pro S. Kierkegaard je čas spojen s pojmem „*existence*.“ Všimá si jejího zvláštního časového rázu. Pojem času a okamžiku vnímal za pomoci věčnosti a toho, co je „*teď*“. Časovostí pak myslel lidské „*bytí v čase*“. K tomuto dodává M. Heidegger, že čas jako nitročasovost však nezná žádný okamžik, zná jen „*teď*.“¹⁵⁶

„Je-li však okamžik existenciálně zakoušen, předpokládá to původnější časovost, i když není existenciálně zvyšlovněna.“¹⁵⁷

¹⁵⁰ BERGSON, H. *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*. Praha: Jaroslav Samec, 1947, s. 179.

¹⁵¹ BERGSON, H. *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*. Praha: Jaroslav Samec, 1947, s. 179.

¹⁵² PATOČKA, J. *Dvě máchovské studie*. 3. vyd. Praha: Oikumené, 2007.

¹⁵³ FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc: Vydavatelství UP, 1991. Dizertační práce.

¹⁵⁴ FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc: Vydavatelství UP, 1991. Dizertační práce, s. 47.

¹⁵⁵ Novotný, J. a kol. *Časovost a smrtelnost I. Studie k časové konstituci a lidské existenci*. Praha: TOGGA, 2009.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikumené, 1996.

¹⁵⁷ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikumené, 1996, s. 370.

Pro Friedricha Nietzscheho bylo typické cyklické pojetí času a jeho věčný návrat téhož. Člověk bude prožívat týž život ještě jednou a ještě nesčetněkrát, vše v něm bude stejné v tomtéž pořadí – každá myšlenka, povzdech, radost i bolest.¹⁵⁸ „Právě tak tento pavouk, měsíční svit, tento okamžik i já sám.“¹⁵⁹ Svět se nám dnes stal více nekonečným a takto „v sobě skrývá nekonečno interpretací.“¹⁶⁰

„Zda všechny věci, jež mohou běžeti, nutně již jednou neběžely touto ulicí? Zda všechno, co se státi může, nutně se již jednou nestalo, neuskutečnilo, již neběželo mimo? A bylo-li tu již všechno: co, trpaslíku, míniš o tomto okamžiku? Zdaž není nutné, aby tu jednou již i tato cesta branou – byla bývala? A zdaž nejsou tímto způsobem všechny věci pevně spolu zauzleny, tak, že tento okamžik za sebou vleče všechny věci, jež přijdou? Tedy - - také sebe sám?“¹⁶¹

Názory M. Heideggerovy na to, co je „čas“, nalzáme převážně v jeho díle *Bytí a čas* (Sein und Zeit). V tomto díle se setkáváme se zajímavým pojetím času jako takového. Samu podstatu času nazval Heidegger „časovostí“ (*Zeitlichkeit*).

Svou vlastní podstatou je člověk existence, dle Heideggera bytost, již v jejím bytí jde o toto bytí (logickým kontrapunktem bytí je nicota). Vzhledem k tomu, že lidská bytost existuje (zvířata, rostliny a věci pouze jsou), svému bytí do určité míry rozumí, ne však výslovně. Existence znamená mnohem více než „holý pobyt“ člověka (ex-sistere je vystávání ven ze sebe do už pochopeného bytí). Existujeme jako lidé ve světě; touto starostí Heidegger podle J. Patočky naznačuje, že:

„...podstatný časový ráz lidského pobytu v radosti i bolu, depresi i elánu: že táhne vpřed, ale táhne za sebou vždy již svou situaci, v níž jedině může provádět činné obstarávání a zařizování čehokoli.“¹⁶²

Čas poté pro Heideggera není schématem, ve kterém probíhají děje. Člověk je v každodenním chování v „sebeředstihu“. Tento „sebeředstih“ – „bytí-před-sebou“ (existencialita) spolu s „již-bytí-v“ (fakticitata) a „bytí-u“ (upadlost) tvoří zvláštní časovost

¹⁵⁸ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*. Praha: Pražská imaginace, 1991, s. 23.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*. Praha: Pražská imaginace, 1991, s. 29.

¹⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*. Praha: Pražská imaginace, 1991, s. 23.

¹⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*. Praha: Pražská imaginace, 1991, s. 29.

¹⁶¹ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 144.

¹⁶² PATOČKA, J. *Dvě máchovské studie*. 3. vyd. Praha: Oikumené, 2007, s. 80.

našeho pobytu. Teprve tyto tři charakteristické rysy pobytu (existencialita, fakticita a upadlost) jsou pak shrnuty ve starosti. Můžeme říct, že jsou jeho „extázemi“, tedy způsoby, jak ze sebe pobyt sám vyvstává a jak nabývá člověk sám o sobě vědomí, včetně uchopení své konečnosti. Z autentické budoucnosti se časuje autentický pobyt. Časování budoucnosti je předbíhání. Časováním budoucnosti z neautentického pobytu pak dostáváme očekávání (to umožňuje postoj doufání, přání, čekání). Autentické a neautentické časování budoucnosti zahrnuje termín před-sebou (existencialita). Autentickou přítomností je okamžik (čili přítomnost udržovaná v autentické časovosti). Přítomnost je to, co pobyt nechá přihodit se, neboli způsob, jak je pobyt otevřen pro to, co se mu přichází. Není tedy nějakým „bodem-tem“ v lineární časové řadě. Bývalé (též bylé-bytí) v autentickém časování nazýváme opakování. Modem neautentického časování bývalého pak je zapomínání.¹⁶³ Časovost značící čas ve filosofii je pro Heideggera temporalitou (čili časovostí, v níž jde o čas ve „zpredmetněném bytí“). Základ výkladu temporality tvoří přítomnost (nikoli budoucnost) s jejím temporálním schématem pra-esence. Pra-esence obsahuje „přítomnění“ i „nepřítomnost“ jako zvláštní modus odkrytosti, kterou představuje také tradiční ontologie. Pra-esence se vztahuje i k budoucnosti („čas neurčitého nastávajícího bytí“, neboli „čas let, které mají teprve přijít“) a bývalost je nutno chápat jako modifikace pra-esence.¹⁶⁴

Podle Heideggera spolu všechny tři formy času (bývalost, přítomnost, budoucnost) souvisejí a patří k sobě; jako lidé pobýváme ve všech současně, nemůžeme být jen v jedné, a to jakékoli z nich. Na druhé straně se však tyto formy vzájemně vylučují a nekompromisně odlišují. Sám Heidegger naráží na určitý paradox, tvrdí-li, že formy času nejsou – vše, co je, je v čase, sám čas však není. Čas není, avšak pobyt lze pochopit jen časově. Jsme bývalí, přítomní i budoucí, a takto jsme „tu.“¹⁶⁵

A závěrem této kapitoly bych rád uvedl čtvrtou dimenzi času podle A. Hogenové, která ji ve své stati, nazvané „*K fenomenologii „domova a jinakosti“*“ pojmenovává jako dimenzi „*blízkosti*.“

„Čtvrtá dimenze času je blízkost. První tři dimenze zná každý, je to přítomnost, minulost a budoucnost. Je známo, že muž v rodině „přináší“ a žena „uchovává“, tj. muž tenduje do budoucnosti a žena zachováváním tenduje k minulosti, a tak se dělá celek, jímž rodina musí být. Ony však musejí zakládat a udržovat „čtvrtou dimenzi“, tj. blízkost, protože je to ona,

¹⁶³ BIEMEL, W. *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta, 1995.

¹⁶⁴ FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007, s. 92.

¹⁶⁵ KOUŘIL, J. *Problematika času a časovosti ve filosofii života*. Diplomová práce, 2011, s. 59.

totiž blízkost „dělá“ domov, v němž věci spolubytují v důvěrnosti, vše doma je blízké. Domov je rozšířený organismus, (jak tvrdí Patočka). Domov je blízkostí také pro to, že v něm není rozptýlenost, jež je všude a dnes více, než kdy jindy. Rozptýlenost je existenciální situace, vznikající z časování věcí, pociťuje se jako sebeztráta. Překonat rozptýlenost s jejími zničujícími důsledky je možné jen skrz blízkost, jako čtvrtou dimenzi času.“¹⁶⁶

3.1 Prostor a čas v pojetí K. Jaspersa

Nejprve se zaměříme na Jaspersovo pojetí prostoru a času v době, kdy publikoval svá díla, zaměřená na psychopatologii a psychiatrii. O prostoru a času se Jaspers vyjadřuje jako o universálních jevech, které nemohou nikdy zmizet. Zkušenost prostoru a času je pro vnímání podstatné. Je sice možné dočasně se oprostít od prostoru a zakusit vnitřní bezpředmětnou zkušenost, ale čas vždy zůstává.

Vnímání prostoru se v souvislosti s psychopatií může vychýlit tak, že pacienti vnímají objekty oproti skutečnosti menší, větší nebo zešikmené, toto vnímání se může objevit při deliriu, záchvatu epilepsie a při akutních schizofrenních psychózách. Pacientům se prostor může zdát nekonečný, rovněž se může zdát jako něco, co disponuje něčím, co je psychického charakteru, kdy je prostor nazýván „prostor s atmosférou.“¹⁶⁷

Čas je v souvislosti s normalitou a psychopatií obtížnější uchopit, neboť lze na něj nahlížet trojím způsobem, a to jako na znalost času, spočívající v posuzování časových intervalů, na zkušenost času a na zvládnutí času.

V rámci psychopatologie je klíčové momentální uvědomování si času.

V normálním případě vnímáme plynutí času podle momentální situace, pokud se například děje něco zajímavého, plyne čas rychle, pokud chybí dostatek zážitků a událostí, čas je pomalejší, ovšem stále v rámci pocitové normy. U duševně nemocných se však vnímání času vychýlí z normy a čas je pak pocíťován, jako by byl prudce zrychlen (často u schizofreniků) nebo naopak prudce zpomalen. Odlišným problémem s pojmáním času je ztráta vědomí o čase, respektive je toto vědomí redukováno na minimum. Nejen depresivní

¹⁶⁶ HOGENOVÁ, A. *K fenomenologii „domova a jinakosti*. In: E-LOGOS/2000 ISSN 1211-0442, [online], dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/miscellany/hogen-00.htm>

¹⁶⁷ JASPERS, K. *General Psychopathology*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University press, 1997. S. 66. 16

pacienti se potýkají se ztrátou reality v souvislosti s časem. Tento stav je pak popisován jako kdyby byl pořád ten stejný moment, něco jako bezčasá prázdnota.¹⁶⁸

V duchovní situaci doby již K. Jaspers uchopuje pojetí času z jiného hlediska:

*„Člověk není dokonatelný. Aby vůbec byl, musí se proměňovat v čase vždy k novému osudu. Každá z jeho podob ve světě, který právě teď vytváří, nese v sobě od počátku zárodek svého zničení.“*¹⁶⁹

3.2 Časovost a věčnost

Podle K. Jaspere čas sám o sobě není, je jen formou empirické přítomnosti naší reality. Celkově vyděluje čtyři mody času – fyzikální, psychologický, existenciální a historický. Fyzikální čas je objektivně daný objektivními jednotkami měření. Psychologický čas je subjektivní vnímání trvání, které je měřitelné a porovnatelné s objektivním časem. Existenciální čas je dán existenciálními okamžiky a vědomím jejich nezvratnosti.¹⁷⁰ Můžeme jej považovat také za čas subjektivní (existenciální moment v objektivním čase – vytržení z časovosti, věčnost v přítomnosti). Historický čas je kvalitativní, není to objektivní dimenze, ale má obsah, implikující skutečnosti, které se v čase udály.

Podle Jaspere sice žijeme empiricky v objektivním čase, ale v kontemplaci se můžeme dostat „nad“ něj. Existence transcenduje objektivní vědomí a zároveň objektivní vnímání času a dosáhne okamžiku, který je sice teď, ale zároveň v sobě obsahuje minulost i budoucnost. Tím se dostává k věčnosti. Věčnost však zde neznamena nekonečné trvání, jde spíše o trvalou nepřítomnost, ne o bytí jako takové. – Ani v empirickém čase nejsme nikdy dostatečně přítomní, protože čas plyne, a tudíž buď již byl, nebo teprve bude. Filiz Peach toto vysvětluje jako *věčnost v přítomnosti*¹⁷¹, kde věčnost není nekonečné trvání, ale zkušenost, která protíná objektivní čas. To, co můžeme v existenciálním okamžiku zakusit, je projevem

¹⁶⁸ Schopnost vnímat čas v budoucích souvislostech je u některých pacientů omezená, nejsou s to ji vidět, jako by žádná budoucnost neexistovala, což souvisí se ztrátou schopnosti cítit jakékoliv pocity. Pacienti vědí, že věci, např. budoucnost existují, ale nepocítují je. Jeden z pacientů měl dojem, že posledních dvacet devět let jeho života trvalo pouze čtyř roky. Při vnímání pohybu dochází k prolínání prostoru s časem, pokud se vyskytnou anomálie při vnímání lokomoce, zpravidla se jedná o neurologické potíže.

¹⁶⁹ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 182.

¹⁷⁰ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 653.

¹⁷¹ PEACH, F. *Death, „deathlessness“ and existenz in Karl Jasper's philosophy*. Edinburg: Edinburg University Press, 2008, s. 106.

nečasového, ukazujícího se však v empirickém čase. Jaspers v jedné ze svých rozhlasových přednášek, které vyšly pod názvem *Kleine Schule des philosophischen Denken*,¹⁷² rozlišuje časovost, nepřítomnost času a věčnost. Časovost je skutečné stávání se bez počátku, konce či základu, nepřítomnost času je absence jakékoliv formy času a věčnost je chápána jako jednota časové současnosti a nečasového bytí; je zároveň v čase, skrze čas, časové i nečasové. Tuto věčnou realitu může zakusit jen existence v perspektivě objímajícího či transcendence. Věčné se nám dává zakoušet v šifrách transcendence.¹⁷³

3.3 Existence v transcendenci a smysluplnost filosofie

Kdo a kým je člověk? Co je a čím může být člověk v době svého pobývání na této zemi? Je to téměř odvěká otázka – kde a v čem spočívá odpověď? Můžeme ji vůbec nalézt? K. Jaspers svou odpověď našel – člověk nemůže být charakterizován ani konkrétním ani empirickým bytím, jak se o to mnozí filosofové pokoušeli. Danost člověka spočívá v jeho specifické úloze a úkolu. Otázka zní: Najdeme tuto svou úlohu a úkol prostřednictvím filosofie a filosofováním (filosofickou meditací) nebo náboženskou vírou (modlitbou)?

Člověk je fatálně historicky zakotven, je situován na konkrétním místě a vždy v určitém čase. Pro Jasperse však není ani tak důležitá jedinečná konstelace historických, politických, kulturních a sociálních sil, které mají být daným člověkem poznávány a uvědomovány. Naše zakotvenost a situovanost je především výzvou k jednání. Tato výzva se nevztahuje pouze k nám, ale také ke stavu světa, ve kterém žijeme. Náš svět není nikdy definitivně platný. Jsme to však právě my, kdo jsme zasazeni do konkrétní situace, kterou můžeme naší vlastní vůlí a činy kdykoliv změnit.

Filosofovat neznamena ani tak: „...*akademický výkon ‚vědecké filosofie‘ jako spíše angažované zaujetí takové pozice, která ‚usiluje učinit život filosofie skutečností.‘*“¹⁷⁴

Při filosofování tak nikdy nejde o uskutečňování nalezené pravdy, ale vždy a pouze o její hledání, vzcházející z odpovědnosti k vlastní existenci. Jde o to, čemu G. Marcel říká „*rozrývání pole.*“¹⁷⁵

¹⁷² In: Chvojková, K. *Smrt a konečnost: Sartre versus Jaspers*. Bakalářská práce, Univerzita Karlova, 2014, s. 49.

¹⁷³ JASPERS, K. *Initiation à la methode philosophique*. Jospin, Laurent. Autoour de Jean-Paul Sartre: Littérature et philosophie. Paris: Payot, 1994, 134-135.

¹⁷⁴ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2000, s. 15.

¹⁷⁵ MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1998.

Kdy je však filosofování smysluplné? Podle K. Jasperse je:

„...smysluplné jen tehdy, pokud jsme sami zasaženi původností otázek a odpovědí. Teprve tehdy dochází v člověku k sebezprobuzení a sebezpočtení. Naše otázky (či otázky filosofů) se musí dotýkat nás a naší existence, neboť to, co se nás netýká, je filosoficky mrtvé.“¹⁷⁶

Aby naše otázky nebyly filosoficky mrtvými, dotýkají se svou naléhavostí k nutnosti odpovědi. Hledáme odpovědi ne pro odpověď samu, ale její naléhavost se nás osobně bytostně dotýká. Proto filosofie není povídáním o čemkoliv, – je odpovědí na výzvy života. A mohli bychom dodat také na výzvy smrti, ke které spěje naše existence.

Jak však vnímá K. Jaspers v tomto kontextu „*existenci*“? Podle Jasperse označuje existence takové Já (Selbst), které se vztahuje ke svým možnostem, ke svým výzvám. Jak své možnosti a výzvy rozpoznáme? Procesem prosvětlení existence, ve kterém se jednotlivci zobrazují jeho původní možnosti, možnosti jeho svébytí. Prosvětlení existence apeluje na člověka, aby se svým jednáním uskutečnil. Jde o porozumění sobě samému, porozumění svým výzvám, svému postavení ve světě lidí a úkolům, které si toto postavení nárokuje. (Volba kněžského poslání je dobrým příkladem tohoto „prosvětlení“ – ke kněžství jsme povolávání prosvětlením své existence, uskutečněním v jednání – být knězem je možnost naplnění tohoto svébytí).

Prosvětlení existence souvisí s poznáním a s vědeckou orientací ve světě. Naráží však na své hranice v tom, že vše, co poznává, je vždy jen určité bytí světa a nikoli svět v celku.

Neznamená to však, že bychom měli na vědecké poznání rezignovat, naopak – vědeckým poznáváním světa musíme projít a osvojit si jej. Tato osvojená vědecky poznatelná objektivní skutečnost se stává posléze základem pro filosofickou orientaci, projevující se v transcendenci. Jinými slovy, abychom mohli překračovat sami sebe a vědecké poznání, je potřebné pokusit se poznat a porozumět sami sobě a odpovídajícímu vědeckému poznání doby, ve které žijeme. Pak se teprve můžeme „odrazit“ od sebe sama.

Samotná existence je tedy přesahem, který se týká naší vlastní bytosti, je tím, co může každý člověk získávat ze vztahu k vlastním možnostem jako šanci být sám sebou. Člověk proto v nejsilnějším slova smyslu zůstává existenciálně na transcendenci odkázán.

Je však existence totožná s Bytím, je Bytí totéž, co existence?

¹⁷⁶ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2000, s. 31.

3.3.1 Bytí

„Věškeré jsoucno je v bytí. Něco takového zní v našich uších triviálně, ne-li přímo urážlivě. Nikdo přece nemá zapotřebí starat se o to, že jsoucno patří k bytí. Celému světu je známo, že jsoucno je to, co jest. Co jiného jsoucnu zbývá, nežli být? A přesto – právě proto, že jsoucno je shrnuto v bytí, že v záři bytí se zjevuje jsoucno, to uvádělo Řeky – Řeky první a jenom Řeky – v údiv. Jsoucno v bytí: to Řeky nejvíce udivovalo...“¹⁷⁷

Jak na tuto otázku odpovídá K. Jaspers? Existence podle něj není totéž co Bytí. S Bytím se nikdy nemůžeme setkat jako s objektem, který je dostupný našemu vnímání a přístupný bezprostřednímu poznání; kdykoliv se myšlení chce ujistit bytím, vždy se mu rozpadá do různých podob toho, co nás přesahuje, do různých způsobů přesahu. Způsob přesahu, do nichž se nám Bytí rozpadá, je imanentní pobývání, kdy jsme obklopeni prostorem naší zkušenosti.

Avšak ani transcendence, která zůstává předpokladem myšlení, se nám neotevírá prosvětlováním existence, ale právě starostí o svět v jeho celku.

V této souvislosti je možné zmínit, že se K. Jaspers ve svých dílech mimo jiné pokouší vzájemně vymezit vědu a metafyziku. Vědu nezpochybňuje, jen se snaží vymezit a upřesnit její hranice, za kterými podle něj nutně přestává poznání, nikoli však myšlení, neboť poznání předmětů světa není poznáním celku světa.

Metafyzika je možná, nikoli sice jako věda, avšak jako analýza existence. Jen v ní, v analýze existence, se dostáváme k tomu, co nás i vědu přesahuje, tedy k transcenci.

Tím, co spojuje objektivní (tj. vědění vědy) a transcenci jako základ všeho Bytí s oním středním členem, je člověk, svébytlí (*Selbstsein*).

Avšak – ani svět celku, ani my samotní se pro sebe nestáváme předmětem – jsme zasaženi, jsme sami pro sebe otázkou (sv. Augustin: *quaestio mihi factum sum*).

Je to otázka odvěká a neustálá – co, kým, kdo jsem já sám? Důsledkem této otázky je hledání toho, co je Bytí samo, které podle K. Jaspersse můžeme procítit ve dvou rovinách – uvědoměním si, vědomím neštěstí (mezní situace) a hledáním spásy, průlomem k transcenci.

V díle *Filosofická víra* se Jaspers k tomuto vyjadřuje takto:

¹⁷⁷ HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikumené, 1993, s. 115.

„Objímající, jež jsem já, je v každé podobě polaritou subjektu a objektu: Jsem jakožto pobývání: vnitřní svět a osvětí, jakožto vědomí vůbec: vědomí a předmět, jakožto duch: idea ve mně a objektivní idea vycházejí vstříc z věcí, jakožto existence: existence a transcendence.“¹⁷⁸

Bytí, které člověka obklopuje, pojímá Jaspers ve svém díle námi již několikrát zmiňovaným pojmem „objímající.“ Člověk žije ve světě, který ho objímá, je to bytí, které je zároveň objímáno. Bytí vším proniká, můžeme na ně nahlížet jako na bytí o sobě, kterým jsme my samotní, nebo jako na bytí, které člověka pouze obklopuje, jímž je svět a transcendence.

Jaspers k bytí přistupuje z pozice vědomí v situaci. Toto bytí v situaci je však pouze částí celkového bytí. Vedle bytí v situaci stojí také *já*, projevující se jako vlastní aktivita. Toto myslící a tážající se *já* nikdy není objektem. To, s čím se setkáváme, je podle Jasperse „*bytí objektem*“ (*Objektsein*) a „*bytí já*“ (*Ichsein*). Bytí toho, co nejsem *já*, je „*bytím o sobě*“ (*Ansichsein*).¹⁷⁹ Bytí jakožto bytí *já* je pro mne samotného bezprostředně známé, ale zároveň neuchopitelné.

Jak se tedy setkáváme s bytím? Jakožto s „*bytím objektem*“ (*Objektsein*), s „*bytím o sobě*“ (*Ansichsein*), a „*bytím pro sebe*“ (*Fürsichselbstsein*). Toto vše je „*bytím já*.“ (*Ichsein*).¹⁸⁰

Co je „*já*“? Sebe si můžeme uvědomit v rovině empirického subjektu (*empirisches Dasein*),¹⁸¹ jinými slovy jako objekt, tedy tak, jak jsme ve světě coby tělesná vědomá individua.

Jaspers hovoří také o „*bytí sebou*“, které je spojeno s probuzením naší existence a je původem našeho bytí. V podstatě jde o vyjádření možností člověka, projevujících se v mezní situaci, kdy se člověk stává tím, kým skutečně je. Bytí sebou se uskutečňuje jako svoboda, není pouhým bytím, je možností transcendence.¹⁸² „*Člověk jakožto pouhé bytí ve světě je poznatelným předmětem.*“¹⁸³ Ne tak „*bytí sebou.*“

¹⁷⁸ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 16.

¹⁷⁹ JASPERS, K. *Philosophie*. Hersch, Jeanne. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1989, 2-3.

¹⁸⁰ JASPERS, K. *Philosophie*. Hersch, Jeanne. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1989, s. 3-4.

¹⁸¹ JASPERS, K. *Philosophie*. Hersch, Jeanne. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1989, s. 10.

¹⁸² JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 83.

¹⁸³ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 47.

3.3. 2 Svět a horizont dějin

Jak vnímá K. Jaspers svět, ve kterém nejsme pouze jako tělesná vědomá individua, ale především jako existence?

Naše bytí světa se prohlubuje s hloubkou našeho ujištění, že Bůh je. Avšak: „...*realita ve světě má mizející bytí mezi Bohem a existencí.*“¹⁸⁴

Mizející bytí. Hledáme se mezi tím, co je Bůh a mezi tím, čím je naše existence? Ale naše každodennost nás utvrzuje v opaku. Svět kolem nás vnímáme jako to, co je absolutní. Není to chybou, protože my lidé nemůžeme vnímat věci a svět kolem nás jinak než absolutně, a to vědomě či nevědomě. Jaspers říká, že i přesto můžeme o člověku společně s M. Lutherem říci: „...*to čeho se držíš, oč se opíráš, to je skutečně tvůj Bůh...*“¹⁸⁵

Pokud zažíváme ve svých životech šťastné chvíle a situace, ve kterých jsem nanejvýš spokojeni, vnímáme svět téměř jako harmonii bytí. Jenže ne vždy je tomu tak, máme i zkušenosti velikých neštěstí a: „...*zoufalství hledící tváří v tvář této realitě*“¹⁸⁶, kdy se nás zmocňuje úzkost, že nic nemá smysl.

A v takových situacích se, ačkoliv to kolikrát víme, tedy vědomě i nevědomě, držíme a opíráme o Boha. I ti, kdo to popírají, i ti, kteří se téměř s nenávisti a s pohrdání ptají, kde je ten Bůh? Copak neslyší? Proč nám nepomůže? Jak toto může dovolit? Jeho nečinnost a hluchota k bolesti a k utrpení dokazuje to, že není. Jenže i tato slova svědčí o hledání toho, co, kde a jak je Bůh. O touze přidršet se jej, opřít se. Avšak skrytý Bůh se nám tím více vzdaluje, čím více ho chceme jednou provždy a pro sebe v tomto světě uchopit a především pochopit. Bůh je podle Jasperse: „...*nevypočitatelně blízko absolutně dějinnou podobou své řeči právě v jedinečné situaci.*“¹⁸⁷

Dějinná podoba je realitou našeho světa.

*„Dějiny nám ukazují nejširší horizont lidstva, skýtají obsahy tradice, zakládající náš život, ukazují nám měřítko pro přítomnost, osvobozují nás z nevědomé vázanosti k našemu věku, učí nás vidět člověka v jeho nejvyšších možnostech a v jeho nepomíjivých výtvorech.“*¹⁸⁸

¹⁸⁴ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 56.

¹⁸⁵ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 56.

¹⁸⁶ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 57.

¹⁸⁷ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 57.

¹⁸⁸ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 67.

Dějiny nám pomáhají orientovat se také v našem vlastním životě, poněvadž projasňují minulost a přítomnost. Dějiny světa nám však mohou připadat chaotické a zmatečné. Podle Jasperse však tomu tak zcela není. Dějiny mají svůj smysl a řád a navíc nám pomáhají pochopit, co je člověk, čím být může, co se z něj stává a co dokáže.¹⁸⁹

Dějiny jsou místem, ve kterém se zjevuje bytí božství. Bůh se v dějinách dává poznat každému jednotlivému člověku, který žije na tomto světě. „*Na jednotlivce padá téměř všechno...*“,¹⁹⁰ konstatuje Jaspers a pokračuje: „*V každém jednotlivci je duchovní bitevní pole, pokud není definitivně ochromen.*“¹⁹¹ Dnešnímu člověku (člověku minulého století) jakožto člověku zůstává nadále jediný úkol:

*„...najít před nicotou na vlastní riziko ze svého původu cestu, na níž se život navzdory vší roztráštěnosti v neklidu vrženosti sem a tam stává celkem.“*¹⁹²

Slovy M. Heideggera je člověk vpádem do celku jsoucího. Jaspers tento vpád do celku jsoucího, do světa, vnímá jako vrženost, kterou charakterizuje „*dějinným spouštěním.*“¹⁹³ Ve svých životech se můžeme od světa distancovat, v čemž může nacházet svou svobodu, avšak spouštění se od světa člověku dává zakusit své bytí.

*„Distance k světu dává vnitřní vznešenost; spouštění vzbuzuje lidskost bytí sebou. Distance vyžaduje sebekázeň, spouštění je láskou.“*¹⁹⁴

Jenže, „*dějinné spouštění*“ se neděje jen tak na nějaký předpis či povel. Neuvědomujeme si toto ve své každodennosti. Zakoušíme ho buď v síle posvátné úcty, nebo v koncentraci v práci nebo v lásce.

Být člověkem znamená stávat se jím ve světě, do kterého je vržen.

Jak jsme se zde ocitli? Sv. Augustin na to odpovídá (cituje Jaspers) takto:

¹⁸⁹ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 73.

¹⁹⁰ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 173.

¹⁹¹ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 181.

¹⁹² JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 173.

¹⁹³ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 173.

¹⁹⁴ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 173.

„Ježto nás totiž Bůh nebo příroda nebo nutnost nebo naše vůle nebo i všechno dohromady – věc je velmi temná – vrhnul do tohoto světa jako do rozbouřeného moře, jakoby nerozvážně a nazdařbůh...“¹⁹⁵

Neměli bychom však zapomínat, že svět podle Jasperse můžeme vcelku jako předmět poznat jen velice málo; asi tak málo, jak si ho můžeme přivlastňovat a měnit. Slovy sv. Augustina – věc je velmi temná. Přesahuje naši poznávací schopnost.¹⁹⁶

Jaspers ve svých spisech používá ještě další termín – „*dějinnost*.“ Dějinnost je u něj spjata s historickým časem a s existencí jako takovou. Naše „já“, žijící v empirickém světě, je svázáno s konkrétními okamžiky a s daností. Naše minulost její uvědomování je vždy zcela osobní, je to vědomí minulosti existence ve vlastním zkušenosti zakoušeném světě. Okamžiky mého života, mé empirické skutečnosti, můžeme pojímat jako existenciální okamžiky, které nevytváří samy o sobě kontinuitu, ale v našem pojmání propojen s časovou skutečností se prolíná jako sled okamžiků a stává se pro samotného jedince „*dějinností*“ a vytváří tak jednotu existence a pobývání.¹⁹⁷

3.4 Eschatologické motivy ve filosofii Karl Jasperse a lidská zodpovědnost

Kdy máme možnost poznat, kdo jsme my samotní? K. Jaspers hovoří o možnostech, které jsou nám dány mezní situací, ve kterých se vracíme ke svému existenciálnímu já. Zakoušení mezních situací, které nám rozdrťí doposud zdánlivé opory našeho každodenního světa, jako je smrt, utrpení, boj, vina, atp., které jsou navíc neřešitelné ve své aktuálnosti, – jen toto nám otevírá perspektivu nejen k pochopení světa, ale také k uchopení sebe sama.

Mezním situacím je podle K. Jasperse společné:

„...to, že v předmětném světě, vždy rozpadlém do subjekt – objektového vztahu, není nic pevného, nic nepochybně absolutního, žádná opora, jíž by se mohlo čelit vší zkušenosti a každému myšlení. Vše plyne, je neklidným pohybem v kolotoči otázek, všechno je relativní,

¹⁹⁵ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 34.

¹⁹⁶ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2000, s. 43.

¹⁹⁷ JASPERS, K. *Initiation à la methode philosophique*. Jospin, Laurent. Autoour de Jean-Paul Sartre: Littérature et philosophie. Paris: Payot, 1994. In: Chvojková, K. *Smrt a konečnost: Sartre versus Jaspers*. Bakalářská práce, Univerzita Karlova, 2014, s. 49.

konečné, rozpadá se do protikladů, nic není celkem, absolutnem či bytností... Tyto mezní situace jako takové jsou pro život nesnesitelné. ¹⁹⁸

Je nesnesitelné ocitnout se takto v mezních situacích, v průlomech, kdy se dotýkáme vlastní existence v jejím bolestném prozření, že jsme. Je snesitelnější být – neexistovat – v každodenním plynoucím okamžiku bez otázek a hledání odpovědí, které se vrací k počátkům toho, co jsme a kým jsme. Jde pak o skutečnou existenci? Žijeme?

V těchto okamžicích, kdy se dotýkáme existence, které nás bolestně zasahují, máme možnost prosvětlit vnitřně také to, že jsme. Ve vědomí konečnosti lidského pobytu – ve smrti – je naše existence prosvětlena nejvíce. Smrt je tedy tím, co nám umožňuje vnímat a chápat život. Takto můžeme chápat také slova F. Hölderlina, že: *„...žít je smrt, a smrt je také život.*“ ¹⁹⁹

„Často se náhle podivím, jak to, že zde vůbec jsem... Z nepoznané temnoty stoupá jednotlivec krok za krokem k vědomí své existence..., cítí, že v její uzavřenosti nemá žádný význam..., na čem vše závisí, je odpověď na otázky, co znamená smrt a co je individualita..., jsme vždycky na hranici a můžeme bojovat teprve v porozumění vlastní konečnosti...“ ²⁰⁰

Člověk si je prostřednictvím transcendence vědom sebe sama jakožto člověka. Může jej to vézt buďto k omezení nebo naopak k rozmachu. Jaspers tuto dvojí možnost vysvětluje buďto tím, že uvěříme pověrám, třebaže spojenými s vědeckými omyly, nebo naopak je to vírou v niterném osvojení objímajícího.

„Niterné osvojení objímajícího“ ²⁰¹ je zodpovědností i závazkem.

Mezi eschatologické motivy ve filosofii K. Jaspersse můžeme zahrnout jeho pojetí mezních situací. Ale nejen smrt, utrpení, boj (zápas) a vinu. Mezní situace se projevuje také v komunikaci, kterou Jaspers považuje za projevení existence. Komunikace je podle něj milující zápas. Jen v komunikaci jsme ve vztahu s druhými a navzájem jsme takto utváření. Jen v komunikaci dáváme prostor svému bytí sebou a tím také vzájemné zodpovědnosti. V komunikaci se připravujeme na věci poslední, na smrt. A jen v této přípravě, v eschatologii, se nám propojuje ono niterné osvojení objímajícího.

¹⁹⁸ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 24.

¹⁹⁹ HÖLDERLIN, F. *Světlo lásky*. Praha: KPP, 1977, s. 82. Závěr básně V rozmilé modři.

²⁰⁰ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 25.

²⁰¹ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 42.

Prošli jsme v předchozích kapitolách eschatologickými motivy ve filosofii K. Jasperse, které jsou obsaženy v základních pojmech jeho filosofie. On sám, odhodlán ke společné smrti se svou ženou Gertrudou k tomuto říká, že jeho filosofie by nebyla ničím, kdyby přemýšlel jinak.

Jsme zodpovědni ve svých životech za všechny, tak jako jsme podle Jasperse za všechny vinni. Mezní situace jsou dány touto zodpovědností.

V mezních situacích:

„...dochází skrze utrpení k probuzení existence, vlastního bytí sebou, které je předmětně nevyjádřitelným základem, původem našeho bytí.“²⁰²

²⁰² SOBOTKA, M. Jaspers v roce 1931. In: JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 7.

4 Filosofie a náboženství

Ve spise *Filosofická víra s ohledem na zjevení* hovoří K. Jaspers o víře, jejímž jádrem je koncept transcendence jakožto původu veškerého bytí a učení o šifrách jakožto symbolech, jejichž prostřednictvím existence zakouší to, co ji přesahuje.

Vědecké poznání není podle Jasperse jen mocnou: „...zjednodušovatelkou, manipulátorem našich životů, ale také autentickou silou moderního světa.“²⁰³

Filosofie a teologie podle Jasperse mnohdy podléhají filosofickému či teologickému dogmatismu. Nejde však o to jej prohloubit, nýbrž odbourat – filosofie i teologie se mohou navzájem dorozumět. Mohlo by v tom napomoci filosofické základní vědění, které je schopno rozlišovat mezi existencí a vědomím, duchem a světem, transcendencí, jsoucнем a rozumem. Jaspers toto úsilí nazval *periechontologie* – učení o bytí toho, co přesahuje, ve kterém se můžeme dostat až na práh říše šifer, jimiž k nám hovoří skutečnost transcendence.

„*Filosofická víra není obsah, na nějž se věří, nýbrž je jednáním spojeným s vírou. Zbožný katolík by mi mohl říci: Nevím, zda je Bůh, ale cítím se jím jistý. Teologicky to jistě není korektní, ale je to možná teze filosofické víry...*“²⁰⁴

Charakteristickým znakem této víry je být diskrétní, mlčenlivý, ohleduplný, dokonce i vůči sobě samým, s ohledem na to, co se naprosto nedá uchopit, co se nedá držet a učinit vlastnictvím. Jakmile je víra vyslovena jako něco určitého, pak toto „vysloveno“, otevřeno v pojmu, je shledáno jako samo sebou nejisté. Transcendence není slovy ani pojmy uchopitelná. Co však na ni poukazuje?

To, co poukazuje k transcendenci, jsou šifry – obrazy, představy, které nelze smysluplným způsobem vědecky prozkoumat. Šifry nejsou poznáním něčeho, nejsou to znaky, pojmy ani slova, které by bylo možno vyložit tím, že řekneme, k čemu se vztahují. V šifrách samotných je však přítomno to, co nemůže být přítomno žádným jiným způsobem.

Můžeme v těchto šifrách nalézat přítomnost Boha? Nepoukazují spíše na to, že Bůh není? Je Bůh skutečný?

Co tedy je, jestliže Bůh není? Nicota?

Pak bychom nebyli ani my, ani okolní svět.

²⁰³ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 34.

²⁰⁴ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 36.

Z hlediska filosofické víry však Bůh může být neskutečný, tato teze není nepřijatelná. Pokud však přijmeme tezi, že je Bůh neskutečný, pak ani všechno, s čím se setkáváme, není vlastně skutečné, protože všechno je podrobno dění. A být podroben dění, být v pohybu, znamená, že vše jednou nebude a že kdysi ani nebylo.

Pokud však neexistuje v základě žádná skutečnost, zbývá jen otázka: odkud se bere ono čarovné zdání a přelud, že nějaká skutečnost existuje?

Skutečnost je tvůrčí. A jako tvůrčí je přítomná v přírodě, a následně pak také v člověku.

Člověk na hranici s transcendencí dochází k odevzdanosti, k sebeuskromnění.

Kdy dochází k této hranici a k odevzdanosti? Ve chvílích, kdy život je výzvou, a to výzvou v zodpovědnosti. Mezní situace sráží člověka k zemi a zároveň jej pozvedá k jeho existenci a k hranicím transcendence. Ale nejen mezní situace, také samotná svoboda člověka a svoboda jeho rozhodování; život ve výzvě a v možnostech toho, kým člověk být může.

Avšak:

„*Nebezpečím člověka je sebejistota, že už je tím, čím být může.*“²⁰⁵

Jakou úlohou, jakou výzvou je pro člověka náboženství? Může být filosofická víra propojena s vírou náboženskou, kde Bůh je nevyslovitelnou šifrou, onou „šifrou všech šifer“? Nebo řečeno slovy P. Teilharda de Chardina: „*středem všech středů*“²⁰⁶

A spočívá transcendence v Bohu nebo Bůh v transcendenci?

Pokud nás k transcendenci a k její hranici vedou mezní situace, může být člověk veden k oné Šifře Boha svým mravním jednáním, podléhajícím poslušnosti Božích zákonů?

Kým jsme, podléhající na jedné straně odevzdanosti transcendence a poslušní Bohu? Byl starozákonní Jób předobrazem všech hledajících a toužících, vržených do života výzvou k zodpovědnosti?

Je víra v Boha možností uchopení sama sebe? Nebo nikdy nebudeme tím, kým jsme, ale pouze tím, kým být máme, ale jen stěží k tomu dospějeme, poněvadž nevlastníme sebe sama? Je filosofická víra nositelkou víry náboženské?

A jak v současné době, v podmínkách dnešního světa, může být obojí chápáno?

Stává se člověk tím, kým být má, až v existenci, která jej předurčuje ke smrti, až v existenci, vržené do mezní situace v podobě zvratu smrti a posledních věcí člověka?

A zeptáme se ještě dále – je smrt oním „*objímajícím*“ ve své nepodmíněnosti?

²⁰⁵ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 45.

²⁰⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 243.

Pokud ano, je eschatologie (může být?) – bolest, utrpení, smrt, vidina posmrtného života – výzvou k životu? Je úzkost výzvou k existenci i pro člověka, žijícího v současném světě?

Může existence vyzývat také současného člověka, podléhajícího konzumní společnosti, společnosti, která se údajně vyznačuje ztrátou všech lidských hodnot?

V čem spočívá lidskost existence? A v čem, v jakém chápání přesahuje tuto existenci víra v Boha?

Je víra předpokladem transcendence?

Příliš mnoho otázek? Můžeme na všechny odpovědět jednoduchým a strohým: Ano?

A je možné na tyto otázky skutečně, ve smyslu Heideggerova chápání filosofie,²⁰⁷ zodpovědně odpovědět?

A odpovídá na ně samotný K. Jaspers?

„...Dokázaný Bůh není Bůh. Tudíž: Jen kdo od Boha vychází, může ho hledat. Jistota o bytí Božím, i když jen zárodečná a neuchopitelná, je předpoklad, nikoli výsledek filosofování.“²⁰⁸

4.1 Bůh a člověk

Jak a kdy se člověk setkává s tím, co je božské?

Transcendence může být člověkem při hranicích setkání s ní vnímána stejně jako setkání Já a Ty. V této situaci pak transcendence vystupuje jako šifra Boha.²⁰⁹ Tento Bůh, osloven v setkání jako TY, je Bohem osobním. Tato osobnost Ty však není s transcendencí totožná, nýbrž je šifrou, jejímž prostřednictvím se Božství přibližuje. V této šifře, oslovené oním osobním Ty, se šifra stává omezenou a uchopitelnou; transcenduje tímto TY již svým způsobem spoutána, ona sama se však této spoutanosti vymyká. Člověk, který se s Božstvím setkává, setkává se s ním ve svém nitru, a to v osobitě podobě, která vždy odpovídá danému člověku. Má podoba, obraz Boha není tvou podobou Boha, můj Bůh není tvůj Bůh, poněvadž je uchopen v jedinečnosti mého nitra, v mé existenci, vystavené jeho – mé výzvě. Je uchopen

²⁰⁷ HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikumené, 1993, s. 131. „Výslovně převzaté a rozvíjející se odpovídání, které odpovídá promluvě bytí jsoucna, to je filosofie...“

²⁰⁸ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 25.

²⁰⁹ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Oikumené, 2000, s. 90.

v mých daných možnostech, v mém individuálním nastavení a v neustálé otevřenosti mého nitra. „Můj Bůh“ je Bůh mé zkušenosti hovoru s ním a mé zkušenosti vzájemného setkání, kdy toho, kdo mne nekonečně převyšuje, oslovím jako někoho, kdo je mi blízký, komu říkám Ty, komu se odvážím říkat TY... a koho si přivlastňuji jako Boha svého, mého. Jako Boha mé smrti, ke které se ve svém životě každodenně přibližuji. Jako Boha mé lásky, kterou jsem či nejsem naplněn.

Ale také osobní Bůh člověka oslovuje, není jen člověkem v modlitbě oslovován. Je to sice člověk, který Bohu klade otázky a je to člověk, který se chvěje svou existencí před svým osobním Bohem, odvažující se oslovovat jej Ty, můj Bože. Jenže v oslovení Ty může být ukryta také vzpoura, vzdor, nesouhlas. A je to právě člověk, který se ve své, a právě jen ve své existenci Bohu vzpírá a Bohu vzdoruje. Náš život je jen a pouze „naším bojem“ s Bohem, s Láskou. Náš vzdor vůči Bohu je však právě oním upřímným a doufajícím oslovením Ty a výrazem niterné víry. Nebojujeme a nevzdorujeme přece nicotnosti, nebojujeme přece s tím, co není a čemu nevěříme. Tento náš boj je vírou, která touží po klidu a harmonii; klid a harmonie je však ve výzvě světa a života a ve výzvě Boha ve své podstatě nemožnost. (Vzpomeňme zde jen na sv. Augustina a jeho chápání života jako boje...²¹⁰).

Člověk oslovuje Boha modlitbou. Tou modlitbou, která je: „...úkonem jednotlivce v jeho samotě.“²¹¹ Může však a stává se, že člověk na modlitbu rezignuje, pokud pro něj není božství onou šifrou, v níž se setkává s transcendencí. K. Jaspers k tomu dodává:

„...rezignuje-li tedy člověk na modlitbu, objeví se modlitba vzápětí v jiné podobě, totiž jako uvažování ve filosofické meditaci, která má stejný charakter, jen není bezprostředně zaměřena k nějakému Ty, nýbrž směřuje k transcendenci.“²¹²

Může být nebo je tedy filosofická meditace, filosofování modlitbou? Stýká se v tomto okamžiku filosofická a náboženská víra? Je transcendence, šifra Boha ve své osobní blízkosti člověku natolik objímající, že je možné si „ono objímající“ uvědomit v lidské formě myslícího vědomí? Ano, jinak by nebylo ani osobního Boha s oslovením Ty, ve kterém

²¹⁰ AUGUSTINUS, A. Vyznání. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992, s. 342: „*Toužím po štěstí v nehodách, bojím se nehod ve štěstí. Jest mezi nimi střední cesta, na níž by lidský život nebyl zkouškou? Běda štěstí tohoto světa, dvakrát běda pro strach před neštěstím a zhoubnou radost! Běda, třikrát běda neštěstí tohoto světa, neboť nešťastný touží po štěstí a tvrdé neštěstí snadno překoná i trpělivost! Zdaž tedy není život člověka na zemi ustavičným bojem?*“

²¹¹ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 51.

²¹² JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 90.

vystupuje samotná objektivita osobního Boha i subjektivita lidského bytí, a to ve vzájemném vztahu a ve vzájemné komunikaci.

Můžeme dokonce říci, že ve stejné míře, v jaké transcendence získává podoby šifry osobního Boha a jeho uvědomění, roste také osobnostní charakter člověka, protože se lidé:

„...mohou stát osobnostmi, osobami, které se tím, jak se jimi stávají, dotýkají této objektivitě transcendence v onom objímajícím, které se štěpí, v šifře osobnosti Boha.“²¹³

Bůh se tedy v lidském vědomí stává šifrou, objektivizující se v oslovení Ty. K. Jaspers v této souvislosti však nehovoří pouze o šifře osobního Boha, ale také o šifře „Jednoho“ a nakonec o šifře „*Bůh se stal člověkem.*“

Šifra Jednoho se vztahuje k nedějinnému, neměnnému, věčnému. Ve vztahu k Jednomu se rodí naše existenciální uskutečňování v dějinnosti, v proměnlivosti, v časovosti, když z tohoto proměnlivého zaslechneme výzvu Jednoho a existence takříkajíc proniká k Jednomu, aby dospěla k sobě samé. Šifra Jednoho je podle Jasperse spojena s ideou lásky, která je transcendentní a je darována.

„Jediná láska je darována odtud, kam neproniká žádná vůle a žádný záměr, je to cosi, o čem nikdo neví, zda se mu toho dostane.“²¹⁴

Tuto jedinou lásku můžeme nazvat metafyzickou.

Jaspers dále rozlišuje *Jedno kvalitativní* a *Jedno numerické*. Jak?

Kvalitativní Jedno se volně vznáší a vede na cestě, numerické jedno fixuje a znásilňuje, brání cestě. Vede k tomu, co jsme z hlediska Jednoho nemohli považovat za nic jiného než za cosi nesmyslného a směřujícího proti Bohu, a to tím víc, čím víc se na Boha odvolává.

Třetí šifrou, kterou K. Jaspers rozeznává, je šifra, týkající se Boha, který se stal člověkem. Neuchopitelná, nezachytitelná; transcendence, která vystupuje pouze v šifrách, se objektivuje v osobě Ježíše Krista – Boha, který se stal člověkem, realitou v čase a v prostoru. My sami, kteří se můžeme pouze přiblížit k hranici transcendence, se setkáváme s něčím tak nesmírným, že jakékoliv soudy jsou zjednodušené, protože nemohou slovy vyjádřit tuto

²¹³ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 91.

²¹⁴ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 85.

velikost, kterou svým myšlením nemůžeme vůbec postihnout. Víra v Ježíše Krista je natolik přesahující, že se vymyká lidskému chápání.

Setkáváme se v mezních situacích s Kristem? A naopak – není každé setkání s Kristem mezní situací?

Vztahuje se rovněž naše „existence“ k osobě a k Božství Ježíše Krista? Jak může naše existence unést toto tajemství a neklesnout v bázlivé a zároveň láskou naplněné úctě před touto velikostí pokorně až k zemi?

S. Kierkegaard toto vyjádřil slovy:

*„Ježíš sám řekl, že je Bůh. To stačí. A zde, vždy a všude to také absolutně platí. Bud' – anebo. Bud' padnout zbožně v modlitbách k zemi, nebo se podílet na jeho zavraždění. Nebo být nečlověkem, v němž není žádná lidskost, kterého už ani nepopudí, když se člověk chce vydávat za Boha.“*²¹⁵

Jak v této souvislosti chápat onen fakt, že to byl právě člověk, který se odvážil vztáhnout ruce na Boha, který se stal živoucí šifrou? A jak v této souvislosti chápat, že toto není jen historickou událostí, uzavřenou v dějinách kdysi starověké Palestiny, nýbrž neustále se opakující okamžik, projevující se v lidské vině, která je svou podstatou metafyzická? Člověk je vinen za všechno a za všechny... a požaduje se po něm, aby přijal svou zodpovědnost. Není tato situace věřícího člověka již sama o sobě mezní situací, ve které lze uchopit svou existenci?

Před zodpovědností, kterou však člověk nemůže zcela unést a dostát jí, však není kam uniknout. Nemáme k dispozici nějaký druhý svět, druhé bytí, paralelní existenci, která by nás ochránila před naší vlastní úzkostí, vyplývající z neschopnosti nést zcela svou zodpovědnost. Máme jen původní vztah našeho vědomí svobody k transcendenci.

Náš svět je obrazem Boha, vždy je však omezený představou Boha osobního, tak, jak se individualizuje v omezených možnostech člověka. Víru v její absurditě můžeme nahlédnout jen v okamžiku vědomého přemýšlení – tato absurdita jako taková je slovy K. Jasperse prohlédnuta, je pochopena jako absurdita myšlení, a zůstává díky tomu oprávněná.

²¹⁵ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 99.

„Kdo však pocítil to, co je mimo veškeré šifry, to, co se vymyká řeči, představám i obrazu, ten může zakoušet mohutnou, mlčenlivou, nezobrazitelnou přitažlivou sílu. Může o ní uvažovat, ale jakmile o ní uvažuje, už není – lze o ní uvažovat jen za cenu, že právě tím bude v myšlení ztracena.“²¹⁶

Proč? Protože šifry nejsou samotnou transcendencí, jsou řeči skutečnosti transcendence, které jsou mnohoznačné, bez všeobecné platnosti. Jejich řeč není pro nás rozumem slyšitelná.

„To, co člověk slyší v šifrách, ho přivádí k jeho vznešenosti, nebo k jeho nízkosti.“²¹⁷

Jak hluboko člověk pronikne svým pohledem do základu, tak hluboce bude počátek působit z něj samotného.

Co však je tímto počátkem? Počátek je něco jiného než původ. *„Původ filosofie je v uvědomění si vlastní slabosti a bezmoci.“²¹⁸*

„...Počátek je mimo řád, počátek je neexplikovatelný, je nerozvinutelný, protože umožňuje řád, ...není jím vysvětlitelný vždy návratem domů, a zároveň návratem k počátku, o němž víme, že není něčím, co je již odžito, ale tento počátek je vždy před námi jako výzva i varování, je jen třeba o tom všem vědět...“²¹⁹

Vracet se k počátkům. Nerezignovat. Vracet se neustále ke svým vlastním kořenům, čerpat onu: *„...mohutnou, mlčenlivou, nezobrazitelnou přitažlivou sílu“* v šifře osobního Boha; vracet se k onomu objímajícímu v jeho nepodmíněnosti, vztahovat své bytí k transcendenci. To znamená navracet se stále znova a znova ke svým počátkům, kde mezní situace a život sám je výzvou k existenci.

²¹⁶ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 123.

²¹⁷ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 128.

²¹⁸ JASPERS, K.. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 16.

²¹⁹ HOGENOVÁ, A. *K fenomenologii „domova a jinakosti.“* In: E-LOGOS/2000 ISSN 1211-0442, [online], dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/miscellany/hogen-00.htm>

Filosofování má slovy K. Jasperse dvě křídla:

„...z nichž jedno usiluje ve svém pohybu o sdělitelné myšlení, o nauku o obecném, a druhé s tímto myšlením proniká do existence jedince. Jen obě křídla dohromady umožňují vzlétnout.“²²⁰

Toto je prubířským „kamenem“ eschatologie. Připravovat se na poslední věci tím, že pomocí filosofování v tom pravém slova smyslu, kdy se slova stávají zároveň i modlitbou, se budeme zároveň: „...učit ... žít a umět umírat.“²²¹

²²⁰ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 135.

²²¹ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 85.

5 Karl Jaspers a kontexty výchovy

K. Jaspers ve své *Duchovní situaci doby* chápe výchovu v souvislosti s předáváním tradice, která je potřebná každému jedinci.²²² Druhou přirozeností člověka je vzdělání, které jedinec nabývá v rámci výchovy rodičů, školských zařízení a vším, s čím se během života setkává, co „poslouchá a zakouší.“²²³ Člověk tak vstupuje do světa a stává se tak sám sebou tím více, čím jasnější a naplněnější je svět. Podle Jasperse je svět v jeho době problematický a nachází se (jako substance) v rozkladu²²⁴, celkově je svět v neklidu. Lidé vědí, že výchova určuje budoucí lidské bytí; Jaspers však upozorňuje, že úpadek výchovy by byl úpadkem člověka.²²⁵

„Symptodem neklidu naší doby v oblasti výchovy je intenzita pedagogického snažení bez jednoty ideje, nedohledatelná literatura v každém roce, zvyšování didaktického umění.“²²⁶

„Jestliže po takové výchově, v chaosu lhostejnosti a nahodilosti, dospělý ještě není přijat do světa, nýbrž zůstává opuštěn a je si toho vědom, je znamením doby požadavek vzdělávání dospělých.“²²⁷

Zajímavá (a podnětná k zamyšlení) je Jaspersova kritika přístupu k mládeži, které je přiřknuta hodnota sama o sobě. Od mládeže se podle Jasperse očekává to, co je ve světě již ztraceno a zároveň se jí na ramena klade to, co učitelé nemají. Je to obdobné, jako když se na nastupující generaci nakládá státní dluh. Na mládež tak dopadají důsledky promrhávání duchovních hodnot. Aniž si to kdo uvědomuje, mládež nabývá vážnosti a kladou se na ni nároky, která jí neodpovídá a musí selhat: „...protože člověk se může stát člověkem, jen když vyrůstá v kontinuitě desetiletí a je vzděláván v přísném sledu kroků.“²²⁸

A na jiném místě se Jaspers k výchově a ke vzdělávání vyjadřuje takto:

„Když ve státě a výchově zmizí duše, chybí vůle rozhodující se z nepodmíněnosti v dějinné kontinuitě, obojí propadne chaotickému střídání rozvážného plánu a nerozumné násilnosti,

²²² JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 104.

²²³ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 104.

²²⁴ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 104.

²²⁵ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 105.

²²⁶ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 105.

²²⁷ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 106.

²²⁸ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 106.

což jsou znaky, že vyhaslo působení z přesahujícího celku nebo že na nějakou dobu umklo. Když však toto působení dá člověku vědomí opory a smyslu, ukáže se jejich bytí v nedovržitelnosti a nerozřešitelnosti dobově existujícího spravování světa.²²⁹

Životním projevem člověka v určitém prostředí je hledání a navazování vazby ve smyslu vztahu. Touto vazbou – vztahem je také výchova. V díle *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*²³⁰ se Jaspers výchovou podrobně zabývá.

Výchova však naráží na realitu světa, kterou nejde obejít nebo se jí vyhnout. Ve výchově se vychovatel i vychovávaný někdy setkává s tvrdou skutečností, ale je to jediný způsob, jak zkušenost se světem získat. Zkušenost však není jediným cílem výchovy – člověk si v ní však uvědomuje své vlastní Bytí.

Hovoříme o lidské existenci: každý člověk je nositelem svého vlastního unikátního původu (i z hlediska historie) a stává se tím, čím se stává, prostřednictvím absolutního odhodlání naplnit skutečnost svého bytí.

Existence a její naplnění však nespočívá pouze ve vzdělání, jehož prostřednictvím se stáváme samostatně výdělečně činnými. Existence souvisí s uchopením osudu člověka, což může být někdy velmi náročné. Toto uchopení je nepředvídatelné. Člověk v něm vyhrává – nachází sám sebe, aniž by propadl posedlosti po tomto poznání. Za základní formy výchovy považuje K. Jaspers výchovu scholastickou (dogmatickou), pak výchovu, kterou nazývá mistrovskou a výchovu sokratovskou. Mistrovská výchova je taková, ve které nerozhoduje neosobní tradice, ale osobnost, která je vnímána jako jedinečná.

Ve všech třech typech vzdělávání a výchovy je zakotvena úcta.

Sokratovská výchova je výchova pomocí rozmluvy, která vede k uchopení skutečnosti (odkrývání pravdy) a k vlastní aktivitě.

Podle Jasperse je výchova ohraničená plánovaná událost. Jsou však okamžiky, které jsou nevyhnutelné a zvraty, které nelze naplánovat.

S plánováním je však nutně propojena odpovědnost. To, co nás přesahuje, transcendence, spočívá v napětí mezi předvídatelností, kterou je možné naplánovat, a překvapením s ní spojeném a vlastní odpovědností.

Výchova je činnost, která se odehrává v napětí minulosti, přítomnosti a budoucnosti.

²²⁹ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 112.

²³⁰ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 39-106.

Životní napětí, tento moment uvědomění si existence, je mimo čas, mimo paměť a přítomnost, spočívá v budoucnosti, která je zprostředkovávána jako chvilková existence v radosti.²³¹

Teprve moderní člověk, který v sobě nese všechny možnosti vlastní duševní historie, říká K. Jaspers, má neslýchanou šanci stát se skutečně tím, kým být má, suverénním člověkem (naplněním svého Bytí).

Tím, že se soudobý člověk současnosti často koncentruje příliš, může ji zcela paradoxně ztratit. My lidé jsme za současnost, ve které žijeme, zodpovědní, a lidskost je mimo jiné projevem zodpovědnosti za tento svět.

Možná bychom mohli na tomto místě připomenout Jaspersovu teorii osově – axiální doby, axiálního věku („*Achsenzeit*“).

Ve své práci *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) se Jaspers pokusil o vytvoření koncepce dějin, která by nebyla omezena křesťansko-centrickým pohledem. Klíčovým pojmem pro Jasperse byl právě název „axiální věk“, který označoval období let přibližně 800 až 200 před Kristem. Podle Jasperse prošly tehdy všechny významné části světa (Orient, Okcident, Čína, Indie) procesem „oduševnění“, spočívajícím zejména ve vzniku dodnes významných filosofických a náboženských koncepcí, čímž se zrodila univerzální „osa“ lidských dějin.²³² Podle Jasperse teprve v dnešní době (20. století) stojí lidstvo na počátku svých dějin, připraveno jak materiálně, tak psychicky pro další rozvoj. K tomu je však nutné zachování kontinuity jak výchovy, tak také vzdělání. Proto Jaspers připomíná (a obává se), že úpadek výchovy může být úpadkem nejen člověka, ale také celkových dějin lidstva.

Také výchova podléhá historickým změnám společnosti, a měla by vždy těmto změnám odpovídat a reagovat na ně, zároveň je však také vždy závislá na pojetí člověka v jeho lidské podstatě a celistvosti.

V čem spočívá podle Jasperse podstata výchovy?

Vzdělávání, ve kterém je zpřítomněna také výchova, má v historické podobě svůj pevný obsah. Každá nová generace přináší do výchovy i vzdělávání něco nového. Kontinuita však bývá zachována, a není závislá vždy a pouze na osobnosti pedagoga.

²³¹Volně zpracováno podle: JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 39-106., vlastní překlad.

²³²JASPERS, K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1949. In: HOMOLKA, J. NADCIVILIZACE, Patočkův koncept modernity a jeho význam v kontextu současné historické sociologie. Bakalářská práce, Praha 2012.

Krise výchovy je v současné době způsobena intenzitou vzdělávacího úsilí a jeho roztržitostí, aniž by byl kladen důraz na „vzdělávání“ v oblasti výchovy samotné. Ne však výchovy jako vědecké disciplíny, ale jako umění, které je třeba zvládnout.

Z toho vyplývá také „nesprávnost“ výchovy, která je zaměřena pouze na vědeckost svých přístupů, na vědecké myšlení vůbec, bez ohledu na duchovní růst a duchovní život, který je tím, co vytváří nové úrovně lidstva.

Důležitá je vlastní výchova (sebevýchova) a obrat. Podmínkou výchovy je obrat v samotném člověku.

Význam výchovy podle Jasperse spočívá v tom, že člověk není jen biologický tvor, závislý na dědičnosti. Je také tvorem společenským, a každá společnost má své tradice, které jsou výchovou předávány a přenášeny dále. Výchova je činnost historická, která má návaznost také na vzdělání rodičů a na typech škol; zároveň je činností svobodnou, vycházející nejen z historické kontinuity, ale také z vlastní zkušenosti toho, kdo vychovává a z vlastní svobody toho, kdo je vychováván. K výchově se přidávají také všechny ostatní vlivy života a činnosti s ním spojené, vycházející z přirozenosti jako takové.

Také vzdělávání a vzdělání je individuální, přenáší se přes vlastní bytí do celku života jedince. Nikdo nestojí nehybně na svém místě, ale svou vlastní činností vykonává kroky do světa a zakouší svou existenci v úzkých, mezních situacích. Toto vše je životní inspirací, Člověk může být sám, avšak může v sobě zahrnovat celý svět. Jeho jedinečná realita vlastní osobnosti se ve světě projevuje jen tak, jak on sám se rozhodl.

Cílem vzdělání není srozumitelnost naší existence, ale ovládnutí profesního světa z hlediska materiálního a ekonomického výdělku.

Úkoly výchovy jsou spojeny nejen s individualitou člověka, ale závisí na nich také celá budoucnost každého jednotlivého národa.

Možnosti a hranice výchovy jsou omezeny. Základním neměnnou podmínkou zůstává důvěra ve smyslu důvěry k člověku. Další nezbytným předpokladem je odvaha k výchově i k sebevýchově.

Lidé nejsou neměnní a nejsou jednou provždy pevně daní; neustále se mění, vytvářejí, proměňují, přetváří, naplňují své plné i skryté možnosti. Avšak na druhé straně se mohou projevat pošestilé alternativy, předpokládající na jednu stranu slabost a bezmocnost nebo naopak všemocnost výchovy.

Avšak – výchova má své hranice především z hlediska různých výchovných metod a technik, založených pouze na univerzálních předpokladech, bez ohledu na jedinečnost a originalitu každé lidské bytosti.

Je výchova nutná a má výchova vůbec němý smysl, pokud víme o tom, že může být bezmocná (či všemocná?)

Jedním z nejvýznamnějších nutností výchovy je snaha o zajištění jistoty a mravní čistoty lidstva i do budoucnosti. K. Jaspers klade důraz na demokracii, ke které má být člověk vychováván. Hovoří o jistotě demokracie, svobody a rozumu.

Výchova nás vede mimo jiné k rozpoznání svobodného rozhodování a k rozpoznání totalismu.

Základní silou výchovy je podle K. Jasperse láska.²³³

5.1 Láska jako základní síla výchovy

Moderní psychologové si podle Jasperse dělají nárok na poznání druhého člověka a k vytváření mínění o druhém. Avšak – kdo je ten druhý, čím je, to se, slovy K. Jasperse „rozsvítí v oku toho, kdo ho miluje“²³⁴, a to i v tom případě, že láska není bystrozraká, ale slepá?

„Jediná láska je darována odtud, kam neproniká žádná vůle a žádný záměr, je to cosi, o čem nikdo neví, zda se mu toho dostane.“²³⁵

Tuto lásku, která je nám darována a která vychází z nepodmíněného, můžeme nazvat metafyzickou.

Jaký je rozměr lásky?

„Liebe zieht hinauf zum eigentlichen Sein; sie ist Anschauen des Übersinnlichen.“²³⁶

„Láska táhne až k pravému bytí: je prohlédnutím smysluplnosti.“²³⁷

²³³ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 39-106. Volně zpracováno s vlastním překladem.

²³⁴ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 89.

²³⁵ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2000, s. 85.

²³⁶ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 89.

Láska „tlačí“, naléhá na jedince, aby uchopil vlastní existenci tak, jak se projevuje ve světě. Pomocí lásky se dobíráme také k určité zkušenosti, projevující se v celkovém obrazu světa – ve vzdělávání. Láska nás táhne k dovršení nejvyšší možnosti člověka, to je k sobě samému, k uvědomění si sebe sama prostřednictvím toho druhého. Děje se tak především ve vzájemné komunikaci.

Láska má tři dimenze – *zotavení, propadnutí, stávání*²³⁸ se sama sebou. Pokud se tyto tři dimenze vzájemně propojí v určitém okamžiku, pak jde o pravou lásku.

Láska je realizována v jednom – v jiném. Samostatné „já“ se připojí k druhému samostatnému já. Láska obsahuje všechny, není zaměřena k jednotlivému, prosvětluje se v kráse svého bytí.

V milující komunikaci zahrnuje láska nejen sebe a druhého, ale je láskou a vztahem ke všem věcem, ke světu a k Bohu. A to do té míry, že takový obsah sdělení absorbuje do sebe, a je odhalena pouze a jen těm, kdo milují.

Láska je prosvětlena v jednotě trojího (morální hledisko, etické hledisko, metafyzické hledisko). Volí to, co je správné, stává se pravou ve svých pohnutkách, žije z lásky. V podstatě jde o jednotu tohoto trojího, v níž se uskutečňuje nepodmíněné.

V *Úvodu do filosofie* to Jaspers komentuje těmito slovy:

*„Zdá se, že žít z lásky zahrnuje vše ostatní. Skutečná láska zároveň zaručuje mravní pravdu svého konání. Proto sv. Augustin pravil: Miluj a čiň, co chceš.“*²³⁹

V *Úvodu do filosofie*, (v kapitole V. Nepodmíněný požadavek) si K. Jaspers klade otázku, zda existuje láska ve smyslu nepodmíněného, láska, která je zakořeněna ve věčném základu, a ne pouze jako lidská náklonnost a vášně či zvyk nebo smluvní věrnost.²⁴⁰ Pro Jasperse je odpověď nejistá. Metafyzické hledisko lásky se týká povahy motivů.

„Láska stojí v kontrastu proti nenávisti. Láska vede k bytí, nenávist k nebytí. Láska roste ze vztahu k transcendenci, nenávist se od transcendence odtrhuje a uzavírá do egoismu.“

²³⁷ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 89, vlastní volný překlad.

²³⁸ Z hlediska morálního, etického a metafyzického.

²³⁹ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 44.

²⁴⁰ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 42.

Působením lásky je tiché budování světa, nenávist je hlučná katastrofa, která umrtvuje bytí v pouhé bytí, ba pouhé bytí ničí. ²⁴¹

Nepodmíněné je založeno v lásce. Ta se však vztahuje k autentické skutečnosti. „*U toho, co miluji*“, říká Jaspers, „*požaduji, aby to bylo.*“ ²⁴²

5.2 Skutečná autorita jako pramen opravdové výchovy

Autorita je často chápána jako tradice, jako vodítko, světlo pro dospělé. Není pouze účelová, ale je požadována v různých podobách jako síla, která umožňuje vychovávat druhého člověka. Přičemž je zapotřebí vnímat a rozlišovat rozdílnost autority, síly a násilí.

Co je autorita? Znamená mít moc nad druhými lidmi, která je založena na tom, co nás samotné přesahuje, na transcendenci. Spočívá ve znalostech, v orientaci ve světě, v osobnosti toho, kdo je jejím nositelem.

Základem, zdrojem autority je důvěra. Autoritou je pro nás jen ten, komu důvěřujeme. Autorita není v protikladu se svobodou, není nutností. Naopak. Vychází z našeho svobodného přijetí autority druhého. Autorita je osvobozením od výchovy v podobě činnosti, která je vynucená.

Každý člověk by měl „pracovat“ na tom, aby se stal pro jiné autoritou. V autoritě se skrývá pravda o druhém člověku – není však pravdou absolutní.

S výchovou je spojena také řeč – řeč jako projev důstojnosti člověka. V řečovém projevu člověka, v komunikaci, ve schopnosti komunikace se zobrazuje lidský svět.

Výchova probíhá nejen prostřednictvím řeči, ale také prostřednictvím životospřávy, umění, náboženství. ²⁴³

²⁴¹ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 44.

²⁴² JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 45.

²⁴³ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 39-106, vlastní volný překlad.

5.3 Výchova a rodina

Domov je prvním setkáváním se s lidskostí a s poznáváním světa jako takového. Rodiče jsou tím, kdo přináší prvotní pocit bezpečí. K. Jaspers se ve své publikaci *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*²⁴⁴ zastavuje nad úlohou jednotlivých členů rodiny ve výchově dítěte. Nejprve přináší obraz otce v rodině a jeho nezastupitelnou roli ve výchově.

Postava otce

V charakteristice otce a ostatních nezastupitelných členů rodiny a jejich role vzhledem k výchově dítěte předjímá Jaspers některé pozdější teorie o rolích otce a matky ve výchově. Jaspersův model můžeme považovat za model „tradičních“ rolí, ve své podstatě tak, jak také on sám chápal desetiletými a staletými ověřenou kontinuitu. Z dnešního pohledu první čtvrtiny 21. století můžeme konstatovat, že Jaspersovo pojetí úlohy jednotlivých členů rodiny ve výchově je skutečně vystihující a platné i v současném světě.

Otec je v pojetí Jaspersově vnímán jako vzor, který dítěti odkrývá nejen svět přírody, ale také zprostředkovává a učí dítě lásce ke sportovním činnostem (zdůrazňuje např. bruslení) a také k počátkům umění, např. k malování. Je tím, kdo klade důraz na lásku k vlasti, vytváří v dítěti základní pocity vlastenectví, rovněž v této souvislosti otvírá dítěti přístup k historii. Otec utěšuje, povzbuzuje a varuje. A co více – vnímá svého syna vážně jako partnera. Syn naopak poznává „hranice“ otce, vnímá a chápe, že ani on (otec) není všemocný. Otec je autoritou.

Postava matky

V charakteristice osobnosti matky je zdůrazněna důvěra a láska. K. Jaspers to vyjadřuje slovy: Matka září důvěrou a láskou. Je tou, která spojuje všechny členy rodiny v jeden celek, je hlavním pojítkem rodinné pohody a rodinného klidu. Matka souhlasí s vlastní cestou svých dětí a vede je svou výchovou k samostatnosti. Důležité je zde

²⁴⁴ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 39-106, vlastní volný překlad pasáží o výchově.

zdůraznění té okolnosti, že matka souhlasí, podporuje, ponechává dětem svobodu v jejich vlastní cestě. Vede je jinými slovy k samostatnosti, nesnaží se a nepoutá je k sobě samé.

Jaspers pak spojuje úlohu obou rodičů v tom, že své děti nerozmazlují, ale že oba rodiče svým působením probouzejí v dítěti odvahu v nemoci a učí dítě překonávat překážky. Život s sebou překážky vždy přináší – rodiče jsou vzorem toho, jak život unést, jak nerezignovat.

Prarodiče

Neopominutelná je u Jasperse také role prarodičů ve výchově dětí.

Prarodiče reprezentují rolnický svět, a to i tehdy, pokud už je pouze bývalý, pokud je pouhou historií. Vnáší do života dítěte znalost zvířat, květin, přírodních cyklů, přírodních zákonitostí. Vzpomeňme zde například i jiné myslitele, kteří kladou důraz na přírodu a výchovu jejím prostřednictvím – M. de Montaigne, J. J. Rousseau, L. N. Tolstoj, J. Dewey a spousta dalších. Dítě má vyrůstat v sepětí s přírodou.

Dědeček ovlivňuje dítě dobrotou, spojenou s moudrostí, babička posiluje dítě vlastní důvěrou v jeho schopnosti a účastněním se na jeho citovém životě. Prarodiče nerepresentují pouze rolnický svět tak, jaký v minulosti býval, ale seznamují dítě také s kouzlem města. Babička obšťastňuje a je tou, kdo dítě mnohdy až zatěžuje svou oddaností.

Sourozenci

Svou významnou roli v životě dítěte zastávají také sourozenci, se kterými je spojena obava a štěstí. Jsou vychováváni společně v rodičovském domě. V souvislosti se sourozenci se dítě učí nejen lidskosti, ale také bezpodmínečné pravdivosti.

Společná výchova se sourozenci mnohdy překračuje zažité konvence. Význam odpovědnosti se zodpovědností se vytváří v rodinném sepětí vzájemných vztahů. Posilována je také rozumová výchova – děti se navzájem od sebe učí poznávat svět. Také hra nabývá svá pravidla. Rodinné tradice a formy slavností, typické pro život v rodině, se ve spojitosti se společnou výchovou dětí mohou někdy proměňovat v „zázrak“ prožitého, v nezapomenutelné vzpomínky.

Moderní rodina je v současné době ohrožena. Proč?

Děti vidí toto ohrožení současné rodiny především v konfliktních situacích a v jejich nezvládnutí, pokud dochází k rozvodu manželství jejich rodičů. Tento rozvod může být přirovnáván k propasti vztahů, ve kterých se dítě propadá do naprostého děsivého „nic“, které není schopno pochopit, přesto je vnímá. Pro dospělé to může být pouhou epizodou, ve které si nejsou vědomi závazku.

Ohrožení současné rodiny je výzvou ke každému jednotlivci, který se rozhoduje ke společnému životu s člověkem, kterého miluje a se kterým plánuje mít společné děti. Závazek manželství je závazek výchovy dítěte, ne krátkou epizodou, kterou lze kdykoliv ukončit.²⁴⁵

5.4 Výchova a škola

K. Jaspers se v této kapitole zaměřuje na mnohotvárnost škol a odpovědnost učitelů za obsah výchovy a vzdělávání. Zmiňuje také vzpomínky na učitele, které mohou být nejen pozitivní s nádechem poděkování, ale také negativní, s příděchem nenávisti. V kapitole o učitelích přináší malý přehled rozdělení typologie učitelů – např. učitel, který je sice názorný ve výuce, ale nekritický, nebo obratný, ale bez nadšení, nebo naopak bystrý metodik, ale povahově neodpovídající (pomlouvačný).²⁴⁶

Výchovu vnímá především jako vlastní práci na sobě samém – vychovávat druhé předpokládá především vychovávat sebe sama. Uvědomuje si však také spoluodpovědnost žáka – hovoří o politicko-demokratické výchově.

5.5 Výchova a přátelství

V přátelství mezi dvěma lidmi se projevuje touha po vlastním životě, kterou si prostřednictvím přátelství jsme schopni uvědomit. Přátelství přináší do života radost – a radost zaručuje duchaplný život. V radosti se setkáváme s ostatními lidmi, s přáteli, kteří náš život obohacují a díky kterým se stáváme bohatšími.

²⁴⁵ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 132-169.

²⁴⁶ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 186-190.

Přátele můžeme potkat (získávat) v různých odstínech života. K. Jaspers zde vzpomíná Ernesta Mayera v rámci setkání s filosofickým partnerem. Ani filosofii a její tajemství neobjevuje člověk pro sebe a sám – s přítelem a ve vzájemné diskusi se mnohdy otevírají zcela nové a nepoznané obzory a horizonty.

Ne však pouze muž – filosof může být přítelem. K. Jaspers v této souvislosti nezapomíná na svou vlastní manželku Gertrudu Jaspersovou. Naplnění manželství je nejen prostřednictvím láskyplného vztahu, ale také v přátelství mezi mužem a ženou. V Maxi Weberovi naopak obdivuje jeho velikost, je tím, kdo jej „táhne“ směrem vzhůru (každý člověk má takového svého „Maxe Webera“). Přátelství však nemusí být omezeno pouze na postavy jednotlivců, ale může být naplněno také „štěstím v pracovní společnosti“, za které považuje Jaspers celou skupinu Heidelbergské školy.

Přátelé jsou pro člověka ve své podstatě garancí existence, jejím vyjádřením, její zárukou.²⁴⁷

5.6 Výchova a tradice

Tradice je nedílně spojena s historií. Historie je také ve výchově tím, co můžeme nazvat polem bádání. Tradice z historického hlediska mají své právo na existenci a jsou součástí výchovy. Historická položka má své vlastní elementy, součásti, projevující se mimo jiné také ve formách paměti. Různým tradicím může být různě rozuměno a mohou být jinak chápány a vnímány, jejich výklad může být rozdílný. Výchova však bývá často založena právě na zkušenostech jednotlivce a na jeho vlastním vnímání tradic. Také samotná výchova, její styl (metody) může být tradicí. Na tradice a její různé položky můžeme pohlížet z různých aspektů. Mohou být pouhou subjektivní skutečností, mohou vycházet z historických zkušeností, mohou být vnímány jako mnohvrstevnatý proces.

Výchova člověka je otázkou také mnohých filosofů. Jinak na ni pohlíží Kant (člověk je bytostí dvou světů – a je jediným tvorem, který musí být vychováván), jinak J. W. Goethe, jinak například S. Kierkegaard nebo F. Nietzsche či K. Marx. Všichni jmenovaní však ve svých tezích zachycují, podtrhávají velikost člověka.²⁴⁸

²⁴⁷ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 190.

²⁴⁸ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 225-249.

5.7 Výchova a stát

Aspekty politiky se prolínají také samotnou výchovou. Můžeme rozeznávat dvojí přístupy k politice – ten, který je přímo zaměřen na politiku a pak ten, který zachycuje nepolitickou skutečnost.

V této kapitole se Jaspers rozepisuje o dvou základních smýšleních v politice, o lidstvu a demokracii a rozumu, který do politiky vždy nějakým způsobem vstupuje. Člověk se v politice projevuje bezprostředně a také tak se jí účastní. To, co by mělo být hlavními úkoly politiky je zachování pravdy, svobody a míru. Státník je nejen reprezentantem národa, ale je také považován za „vychovatel“ národa. Jaspers toto ukazuje na určitých konkrétních záporech a příkladech a také možnostech v Bundesrepublice.²⁴⁹

Zde klade do souvislostí stát, člověka v něm a podstatu výchovy. Demokracie je hlavním aspektem výchovy – výchova z demokracie vychází a zároveň by sama měla být demokratickou. Možná bychom mohli přeložit termín Umerziehung jako převýchovu, která je změnou, na níž navazuje sebevýchova. Součástí výchovy a politiky jsou rovněž tradice, které má každý národ poněkud jiné – např. slavení slavností, spojených s německou svobodou a s historií německého národa.

K. Jaspers hovoří také o politické sebevýchově.

V dalším oddíle této kapitoly se zaměřuje na problémy jednotlivce a dvojí tvář univerzitních reforem. Neopomíná také problematiku studia filosofie. Nedílnou součástí jsou také otázky rovnosti, skutečnost nejednotnosti, otázky autority a svobody, dialektiky obojího, nebo také otázky myšlení a zpřítomnění autority.

Kolektiv a jednatel je zde podle Jasperse analogicky přirovnáván k problémům medicíny a pedagogiky. Podobně jako medicína je posláním, ne pouhou profesí (prací), tak také pedagog – výchova – je životním posláním. Vztah mezi lékařem a pacientem – člověkem – je zde pojímán analogicky k výchovnému vztahu.

V kapitole o sebevýchově je kladen důraz na celkovou světovou orientaci a uvědomění si sebe sama v tomto celku světa. Sebereflexe je spojena se svědomím, které je rovněž propojeno s vlastní svobodnou vůlí člověka. Jednatel, člověk sám, je však zodpovědný za svůj náhled na život, za svou vlastní filosofii, za své vlastní chápání a pojetí světa. I pokud

²⁴⁹ JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977), s. 249-383.

zná názory a pohledy velikanů, je to vždy on sám, kdo nese zodpovědnost za tento svět. Tedy i za výchovu.

5. 8 Výchova a eschatologie

Chtěl bych na tomto místě jen v krátkosti shrnout myšlenky K. Jaspersa, týkající se výchovy, a jejich souvislost s eschatologií. Výchova je K. Jaspersem chápána jako činnost, která připravuje člověka – dítě, jedince – pro budoucí život ve společnosti, ale která je zároveň výzvou k životu, k uchopení vlastní existence a zvládnání mezních situací. Lidé, kteří dítě v počátcích jeho života doprovázejí, mají své nezastupitelné místo. Jaspers se ve svém díle o výchově, a co vlastně výchova znamená, velice podrobně (a popisně) zabývá a zaměřuje nejen na osobnost rodičů a prarodičů, ale také sourozenců, školy, státu. Zvláštní důraz klade na dodržování tradic a pochopení tak vlastní identity. O eschatologických motivech se zde příliš nezmiňuje. Přesto bychom je mohli v jeho popisnosti, čím „je“ výchova v životě jedince, vystopovat.

Jak je zmiňováno v úvodu této práce, veškeré Jaspersovy myšlenky se pohybují v olasi posledních věcí člověka. Jeho pojetí existence, mezních situací, objímajícího, úzkosti, nepodmíněného požadavku, ale především šifry transcendence a „osobního“ Boha, se vztahují k výchově, která člověka doprovází až k posledním věcem v jeho životě. Žít (a filosofovat) znamená učit se umírat. A učit se žít – je cestou k umírání. Jinými slovy, cesta výchovy je cestou k umírání.

5. 8 Etika a politická filosofie

V této krátké kapitole jen letmo připomenu jedno ze stěžejních Jaspersových děl, kterým je *Otázka viny* (1946). K. Jaspers toto dílo vydal jako aktuální reakci na v té době ukončenou druhou světovou válku.

Vina je zde Jaspersem chápána z pohledu čtyř hledisek:

- *kriminální vina* – zločiny, individuální i kolektivní, instancí je soud,
- *politická vina* – spojená s ideologií; „odpovědnost všech občanů státu za důsledky jednání státu“,
- *morální vina* – prohřešky každého z nás, instancí je naše vlastní svědomí,

- *metafyzická vina* – „nejvyšší“, hranice mezi metafyzickou vinou a vinou morální jsou nezřetelné, můžeme za ní vidět humanitu, odpovědnost před Bohem, transcendentní instancí.²⁵⁰

Hlavní myšlenkou této práce je kolektivní odpovědnost Němců za německé válečné zločiny a holocaust. Každý Němec by se měl cítit vinen, neboť on žil s těmi, kdo zločiny páchali, avšak nepostavil se jim – není vinen v kriminálním slova smyslu, nese však vinu politickou, morální a metafyzickou. V chápání J. Patočky – člověk není vinen, člověk sám je vinou...²⁵¹

Teprve však, až se člověk dostane na dno svých možností (a vin), stojí na počátku něčeho nového. Tak také teprve člověk dnešní doby stojí ne na konci, ale na počátku svých dějin – pro člověka nastává axiální období, tedy období, ve kterém může naplno prožít svou lidskost v transcendenci a existenci, kterou přijal jako životní výzvu, včetně smrti, která je jejím završením.

6 Výchova a úzkost v kontextu eschatologie

V Duchovní situaci doby K. Jaspers hovoří o úzkosti takto:

„Úzkost se vrhá na všechno. Zdůrazňuje nejistoty, když se nedaří je zapomenout... Úzkost se stupňuje k vědomé, že zanikneme jako ztracený bod v prázdném prostoru, neboť všechny lidské vztahy se zdají platit jen na čas... vědomí vlastní opuštěnosti... žene do náruče úzkosti. Pobývání vůbec se nezdá ničím jiným než úzkostí.“²⁵²

Jen málokdy je výchova spojována přímo s úzkostí. Přitom ji Jaspers, a nejen on, považuje téměř za symptom moderní doby, ve které žil. Vzdělávání, výchovné tendence, zaměření na dítě, mládež a přenášení zodpovědnosti za výchovu na její ramena jako kdyby ani s úzkostí v životě nepočítala. Snad i proto se Jaspers kriticky zmiňuje o cílech vzdělání, které

²⁵⁰ JASPERS, K. *Otázka viny. (Příspěvek k německé otázce)*. Praha: Mladá fronta, 1991, s. 7- 8.

²⁵¹ Podle filosofa Jana Patočky je „mysteriem lidské existence v mýtu ‚idea fronesis‘, spolehnutí se na sebe. V tom spočívá ‚vina člověka‘ a znamená to, že člověk není vinen; jeho bytostným určením je, že je vinou.“ In: PATOČKA, J. *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakvcích*, in: Divadelní program Divadla za branou, Sofokles: Oidipus-Antigone, Praha, 1971, nestránkováno.

²⁵² JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 69.

se nezaměřuje na pochopení lidského pobývání a existence, ale pouze na přípravu k určité profesi. A zde možná spatřujeme i příčinu jeho negativního přístupu k přílišné didaktizaci výuky, ke zvládnání určitých metod a postupů, které podobně jako přetechnizovaná doba „technizuje“ i lidský úžas a údiv a nevědomě a nechtěně, zaměřena pouze na domnělý úspěch, vyvolává v mládeži úzkost.

„Všude, kde je člověk jen zaměstancem s přidělenou prací, kterou musí vykonat, je oddělení lidského bytí a pracovního bytí pro každého problémem, který rozhoduje o něm samotném. Vlastní život získává novou závažnost, radost z práce se stává relativní...“²⁵³

Úzkost do života jako kdyby, podobně jako smrt, ani nepatřila, jako kdyby nebyla jeho součástí. Podobně jako smrt ji vytěsňujeme ze svých životů, tíhnutím ne k lásce, ale k práci a k úspěchu, na jejímž konci je ekonomický výtěžek v podobě zajištění vitální existence, vytváříme iluzi nevědomí nejen o smrti, ale rovněž o úzkosti, která nepatří do života a není jeho součástí.²⁵⁴

Je děsivé a nebezpečné, domnívá se Jaspers, že i přes všechny otřesy a zkázu je člověk schopen žít jako by se nic nestalo. A nejen to, člověk v okamžiku úzkosti nebo bezradnosti obviňuje druhé.²⁵⁵ Kde tedy hledat cestu?

6.1 Eschatologie, umírání a smrt

Eschatologie je jako nauka o posledních věcech připisována spíše teologii, která je s vírou v posmrtný život, s náboženstvím, s religionismem přirozeně spjata, někdy je takto i výlučně chápána. Do sekulárního, ateistického, hmatatelného a vírou nezatíženého života jako kdyby ani nepatřila.

Jenže smrt a poslední věci jsou životní realitou. Smrt není něco, co nikdy nebude, nikdy nenastane, co do života nepatří. Není to něco, před čím ukryjeme svou tvář, před čím

²⁵³ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 70.

²⁵⁴ Podle M. Schelera je moderní svět dokonce charakterizován „vytlačováním smrti pudem k práci“, vytvářením iluze vědomí o neexistenci smrti. (In: SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 29.)

²⁵⁵ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 97.

utečeme, před čím se schováme. Smrt je – a jako taková je i součástí každého lidského života. A jako taková má své místo také v kontextu výchovy, v kontextu filosofie výchovy především.

Smrt není zlá, smrt je jen kus života těžkého, řekl známý český básník Jiří Wolker. Umírání se bojím...

Smrti předchází umírání. Jinými slovy – před smrtí je život, život předchází smrt. Život je tedy ve své podstatě umíráním sám o sobě. Život je umírání... Když žiji a pokud žiji, umírám.

Z toho je zřejmé, že umírání není pasivní, je aktivní „činnost“, spadající do lidského života. Proto je potřebné již za života naučit se umírat – naučit se vědět o smrti, která není vzdáleným koncem toho, co žijeme, nýbrž vstupuje do života v každém okamžiku; každý krok je krokem na cestě k umírání – a v tomto pohledu se vše přítomné může zdát být nicotné nebo naopak – vše přítomné má svůj význam pro život, tedy i pro smrt.

Fenomén smrti se tak představuje ve třech velmi rozdílných dimenzích:

- *Smrt je přítomná jako nicota prázdné existence, která je jen zdánlivě životem.*
- *Smrt je přítomná jako fyzický proces rozkladu, který jde životem, je viditelný v nemoci a končí fyzickým umíráním.*
- *Smrti můžeme čelit v odvaze lásky, která se neprosazuje a dává se druhému; můžeme jí vzdorovat zřeknutím se vlastních výhod ve prospěch pravdy a spravedlnosti.²⁵⁶*

Podle Jasperse si člověk uvědomuje svou konečnost teprve tehdy, uvědomí-li si nekonečnost, a to prostřednictvím *nepodmíněného*.

Kdy se dotýkáme nekonečného? Tehdy, když se nekonečností ve svých myšlenkách zaobíráme, pak prostřednictvím Božího poznání, které se podstatně (Jaspers říká „*nekonečně*“²⁵⁷) liší od našeho lidského konečného poznání a v neposlední řadě i v myšlence nesmrtelnosti. Vše výše jmenované je pro člověka nepochopitelné; avšak uvědoměním si tohoto nepochopitelného člověk překračuje svou konečnost. Dokonce tím, že se v člověku zpřítomňuje *nepodmíněné* s nekonečným, stává se konečnost: „*neuvědomělou daností jeho*

²⁵⁶RATZINGER, J. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal. 2008, s. 65.

²⁵⁷JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 41.

pobývání. ²⁵⁸ Úzkosti, která se slovy Jasperse stává mezní situací, čelí člověk tím, že je sám sobě transcendencí darován. Jak si to vysvětlit?

To, že je existence člověka konečná, znamená, že si člověk nemůže být ani za svou existenci vděčen jen:

„...ze sebe sám sobě. Není skrze sebe sama původně sám sebou. Tak jako nemá své pobývání ve světě ze své vůle, je si jakožto on sám existencí darován.“ ²⁵⁹

Pokud člověk nechce zůstat mimo sebe, musí být neustále sám sobě darován.

„Když člověk ob stojí ve víru osudu, když nezmaten odolává ještě v umírání, nemůže to činit sám ze sebe.“ ²⁶⁰ Pomáhá mu transcendence. *„Za to, že může být sám sebou, vděčí nehmataelné ruce z transcendence, již toliko pociťuje ve své svobodě.*“ ²⁶¹

E. Lévinas hovoří o umírání a o smrti jako o vzlykotu dítěte... ne již bezmocném, ale naopak mocném, dobrovolném podvolení a opouštění své svobody v závislost, v opuštění sebe sama. Kdy může nastat okamžik, ve kterém již nemusíme být schopni činu? Kdy se naše aktivita zvrátí v pasivitu? Tedy – kdy se umírání života proměňuje ve skutečnou smrt?

Výstižně to těmito slovy vyjádřil E. Lévinas:

„...onen zvrát aktivity subjektu v pasivitu nastává v utrpení, uprostřed něž jsme postřehli blízkost smrti, a to ještě v rovině fenoménu. Dochází k němu nikoli ve chvíli utrpení, kdy, dohnán k bytí, tuto chvíli ještě vnímám, kdy jsem ještě objektem utrpení, ale v pláči a ve vzlykotu, v něž se utrpení obrací; tady, kde utrpení dosahuje čirosti, kde už není nic mezi námi a jím, svrchovaná odpovědnost za tento extrémní předpoklad přechází ve svrchovanou nezodpovědnost – v dětinství. Právě to je vzlykot a právě tím ohlašuje smrt. Zemřít znamená vrátit se k tomuto stavu nezodpovědnosti, tj. otrásat se dětskými vzlyky...“
„Ale! Před smrtí je vždycky poslední šance, již se hrdina chápe a není to smrt...“ ²⁶²

„Není možné vzít smrt na sebe – smrt přichází.“ ²⁶³

²⁵⁸ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 41.

²⁵⁹ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 42.

²⁶⁰ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 42.

²⁶¹ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 42.

²⁶² LÉVINAS, E. *Čas a jiné. Le temp set l'autre*. Nakladatelství Dauphin, 1997, s. 108-109.

²⁶³ LÉVINAS, E. *Čas a jiné. Le temp set l'autre*. Nakladatelství Dauphin, 1997, s. 108-109.

Čím také může být smrt? Bezmocnost v zodpovědnosti. Dobrovolné přijetí svobody, kdy se v okamžiku umírání stáváme opět bezmocnými a závislími dětmi.

Smrt takto však nelze chápat jako bezmocnost „dětských vzlyků“, ale je zároveň chápána také jako „triumfální návrat“. Smrt je dobrovolné přijetí svobody, ve které se stáváme nejen bezmocní, ale zároveň také zodpovědní.

Jsme svobodní právě jen do té míry, do jaké jsme zodpovědní. Také v okamžiku umírání se projevuje naše svoboda, tedy i zodpovědnost. A tam, kde jsme svobodní a zodpovědní, tam vstupují také okamžiky (tedy čas) výchovy.

Kdo si zoufá, ještě doufá. Naděje je kostrou naší osobnosti, je něčím, co nás drží pohromadě. Když přestanu doufat, přestanu i zoufat, ztrácím naději, pustím svůj život, propadnu se smrti.

Smrt je triumfem života – pokud k ní nevede útěk. Smrt je triumfem pouze tehdy, pokud se stane vědomou, přijímanou součástí života, – pokud ji přijmeme se vším všudy, ať je jakákoliv... i s její bolestí, utrpením, nebo také hrůzou, kterou může v člověku pomýšlení na ni probouzet. A tak největší „možností“ svobody je možnost (vždy člověku otevřená) svobodně ukončit svůj život, nevystavovat se pomalému umírání, pozvolné smrti v průběhu života.

Je možné výchovou vést ostatní i sebe k tomu, abychom to neudělali? Je možné výchovou zabránit druhému propadnout takové rezignaci, jako je dobrovolný odchod ze života? Okamžiku, kdy se již smrt nestává triumfem, přirozenou součástí, ale násilným přetržením, odchodem, ve kterém se neprojevuje smrt jako součást života, ale jako útěk?

„To, na čem záleží, není ani moje smrt, ani vaše smrt, nýbrž smrt člověka, kterého milujeme.“ Jinde o tomto G. Marcel hovoří těmito slovy: *„milovat nějakou bytost“ – říká jedna z postav mé hry – „znamená říci jí: Ty nikdy nezemřeš. Pro mne toto není jen divadelní replikou, nýbrž afirmací, již nám není dáno transcendovat. Souhlasit se smrtí jakékoli bytosti znamená v jistém smyslu ji vydat smrti...“*²⁶⁴

Život je cestou ke smrti. Chceme-li to takto říct, je cestou od Boha k Bohu, úplně jinými slovy od Lásky k Lásce. Smrt je návratem k Bohu, Lásce. Tedy měla by být. Protože

²⁶⁴ BENDLOVÁ, P. G. Marcel. 1993, s. 70, 83.

člověk může tuto cestu lásky, cestu Boha během svého života opustit, může se jí zpronevřit, může ji ztratit. A jeho cesta životem se tak nestane skutečnou cestou životem a k životu, ale cestou k záhubě, k smrti, která nemá podobu lásky, ale podobu zla.

Proto je výchova – v tom smyslu vedení, v tom smyslu péči o duši – epimeleia peri tés psychés, především cestou, vedoucí ke smrti. A eschatologie jako nauka o věcech posledních je nejen nedílnou součástí všech věd o člověku, ale chce se říci tou jednou z nejvíce důležitých věd o člověku. Je tím podstatným – protože poslední věci nás mohou povznést buďto k lásce, a být tak završením, oním triumfem, nebo ke zlu, a být tak propadem, smrtí, zlem, ztrátou života, odsouzením.

Pokud zde vzpomeneme Jaspersovo pojetí dvojí úzkosti – úzkost ze smrti existenciální a existenční, pak můžeme eschatologickou připravenost na poslední věci, tedy na smrt, spatřovat mimo jiné také v napětí obojího, – v touze po existenčním i existenciálním bytí. Život, který je neustálým kladením se tváří v tvář před smrtí, tak může mít svou hloubku; smrt není cizí, ale je možné k ní směřovat jako k důvodu – k naplnění života (Jaspers – smrt je více než život a přináší pokoj²⁶⁵).

Smrt je přítel i nepřítel, je tím, čemu se život vyhýbá, ale po čem zároveň touží. Myšlenka na smrt je jednou z možností člověka vrátit se k sobě samému a objevit trvalý rozdíl mezi sebou samým a možným sociálním světem. Protože, slovy Pascala: „*Každý umírá sám.*“²⁶⁶ Ale svou samotu si můžeme uvědomit pouze v kontextu sociálního světa.

Ve smrti, v mezní situaci svobodného sebeuchopení, kdy ztrácíme, ale zároveň nalézáme sami sebe, se existence prolamuje, a dotýká se bytí – toho bytí, které Jaspers nazývá mezní situací, uchopenou v existenci a prolamující se k transcenci.

Výchova by tedy měla vést k oné transcenci, k chápání smrti nejen jako něčeho, co od sebe odháníme, co do života nepřijímáme, ale naopak, co vnímáme jako lásku k životu, která může být vědomím vlastní smrti naplněna. Jinak řečeno – smrt si často uvědomujeme jako mezní situaci teprve po nějaké nehodě nebo tragédii, která nám změnila žebříček hodnot. Někdy celý život „čekáme“ na tuto změnu, a je udivující, že často přichází až po velikém osobním neštěstí a na základě pochopení lidské tragédie prostřednictvím vlastní zkušenosti. Toto vše by nám mělo být, tedy uvědomování si hodnoty života a „velikosti“ smrti, její podstaty, předáváno mimo jiné již výchovou. Současná pojetí výchovy se však od smrti spíše odvrací a nepřijímají ji do svých koncepcí,

²⁶⁵ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948, s. 487- 491. Překlad In Scherer, 2005, s. 220.

²⁶⁶ PASCAL, B. *Myšlenky - výbor*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1973, s. 176.

jako kdyby smrt do života ani nepatřila, jako kdyby ona sama byla něčím nepatřičným, o čem se nehovoří, nemluví, co se nebere v úvahu. Smrt jako něco, co není, když pouze ona jedinou jistotou života je.

Pokud již na světě jsme, pokud žijeme, smrt je tím, co nás nikoho nemine.

„Smrt je lhostejná. Přejde. Proč se rozčilovat? Člověk žije ze slasti životní síly a v bolesti z jejího selhání.“²⁶⁷

Eschatologie je naukou o posledních věcech – a protože umírání a smrt jsou posledními věcmi, které život zde na zemi uzavírají, a které jsou jeho vyvrcholením, měla by být také filosofie výchovy a tudíž i pedagogika přípravou, péčí o tyto poslední věci. Eschatologie by neměla stát na „pokraji“ filosofického myšlení a už vůbec by neměla být vytlačována z výchovy jako takové, naopak...

Není třeba se však nad tím příliš udivovat, poněvadž samotná eschatologie byla často chápána pouze jako budoucí spása duše, která je v protikladu, tedy nepřitelem lidského prožívání štěstí již během života. Každý jednotlivý život je součástí dějin spásy, do kterých vstupují:

„...existenciální kategorie víry, naděje a lásky, kde víra je přijetí dějin, které se odehrály, transponovaných láskou do přítomnosti, kde se opět stávají nadějí toho, co nastane.“²⁶⁸

Člověk však nikdy neopustil svou původní pýchu, která se mimo jiné i dnes projevuje především tím, že člověk tak jak je, chce nesmrtelnost sám ze sebe, chtěl by jí dosáhnout jen svými schopnostmi (non omnis moriar – ne vše ve mne zemře) – to, co jsem vykonal, zůstane ze mne samého. Jde o pyšný a nepokorný pokus vytvořit vlastní věčnost. Avšak to, co zůstává, není přece člověk sám – ve smrti upadá do nicoty, a bytí, ve kterém se člověk činí:

„...Bohem, kde chce být nezávislým a jen sám sebou, je bytím v šeolu, bytím v nebytí, stínovým životem, který je mimo skutečný život. Tento rozpor ruší Bůh v sobě samém

²⁶⁷ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 79.

²⁶⁸ RATZINGER, J. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal. 2008, s. 41.

*prostřednictvím Kristova zmrtvýchvstání. Nesmrtelnost se tak stává osudem, je založena na vztahu, který nám byl udělen, ale také tím klade na nás požadavky.*²⁶⁹

A život – vidoucí smrt – je tím největším požadavkem, je schopností k pravdě a schopností k lásce, díky které povstává věčný život a díky které je věčný život smysluplný, a stává se tak nedílným tématem každého nyní již přítomného okamžiku.

Proto je eschatologie přítomná ve výchově, ve filosofii výchovy obzvlášť, a to nejen jako její cíl a „něco“, co je uměle implantováno jako varování, z hlediska teologie ztvárněno v Kristově druhém příchodu na konci věků v okamžiku soudu (paruzie) a strachem, že v tomto soudu neobstojíme. Eschatologie je něčím mnohem více, je jako nauka o posledních věcech neustále přítomna v životě každého jednotlivce – je nejen mezní situací, ale zpřítomnělou přítomností každého daného okamžiku a jeho nedílnou součástí.

6.2 Filosofická víra a naděje

Jak hovoří Jaspers o naději? Je možné v eschatologii spatřovat naději?

Není eschatologie samotná jako taková nesena právě nadějí?

Naděje spočívá ve víře, že Bůh je. A podle Jasperse „*myslet Boha*“²⁷⁰ znamená projasnit víru.

Věřit v Boha nemá nic společného s kalkulujícím věděním. Věřit v Boha znamená odvážit se věřit, že Bůh je. Mít naději. Mít naději znamená být stále připraven k naslouchání. Nemít jistotu věděním, ale klást veškerou váhu (Kierkegaardovými slovy vážnost) na lásku ve světě, na: „...*čtení šifrovaného písma transcendence.*“²⁷¹ Člověk plný víry a naděje, je, ač se zdá být slabý, silný a otevřený v rozhodnosti svého života.

Poslední věci člověka, umírání a smrt, nabývají smysl teprve v kontextu naděje.

*„Šťastní jsou všichni, kdo tě nechápu. Kdo tě pochopí, musí sdílet tvou velikost i tvé zoufalství...“*²⁷²

²⁶⁹ RATZINGER, J. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal. 2008, s. 102.

²⁷⁰ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 36.

²⁷¹ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 36.

²⁷² HÖLDERLIN, F. *Hyperion aneb eremita v Řecku*. 2. vyd. Praha: Odeon, 1988, s. 229-230.

F. Hölderlin ve výše uvedené citaci konstatuje, že šťastní jsou ti, kdo nechápou. Kdo nechápou velikost toho, co je božské, tedy velikost božského, zároveň však spojeno s hloubkou zoufalství. Toto obojí pochopit a unést je nad síly člověka. Člověk se této velikosti pouze nepatrně dotýká. I v těchto nepatrných dotecích, vztahujících se k tomu, co je transcendentní, je obsažena naděje. Ten, kdo částečně pochopí a unese velikost zoufalství, to unese právě a jen tím, že neztratil naději.

V mezní situaci, v okamžiku průlomu do samozřejmého světa, v okamžicích prozření, kdy každodennost a samozřejmost přestává být každodenní a samozřejmá, se život stává skutečnou výzvou. V této výzvě můžeme buď ztratit smysl a propadnout se do nicoty, nebo se naopak můžeme zachytit naděje – naděje jako svobodné volby, jako rozhodnutí k životu.

Lidská bytost je svobodné volby schopna, a to jí dodává důstojnosti a vznešenosti. Jen tak se stává život výzvou k tomu, aby byl žit – a aby byl umíráním, završeným smrtí.

Takto chápaný život v umírání je zároveň výzvou k naději. A to i v těch okamžicích, ve kterých nás může ovládnout existenciální i existenční úzkost.

Tato existenciální i existenční úzkost je a může být překonávána pouze nadějí. Nadějí, že šifra transcendence je skutečně jen šifrou, v níž naděje nalézá svůj smysl.

Čím je tedy naděje?

Je uchopením, nebo vlastně jen „tušením“ smyslu. Je tušením toho, že život smysl má i tehdy, když nás mezní situace přivede k existenci, přesahující až k transcendenci. Transcendence je tím okamžikem, ve kterém se projevuje také naděje nejen jako tušení, ale ve své ryzí podobě. V prosvětlené existenci našeho Bytí je zpřítomněna naděje jako něco, co není pouze výzvou, co je tím, čím je, tedy nadějí.

Filosofická víra je mimo jiné spojena s myšlenkou jednoho Boha (myslet Boha znamená mít naději), posléze v uvědomění si nepodmíněnosti rozhodnutí mezi dobrem a zlem, v pochopení lásky jako základní skutečnosti věčného v člověku, dále v předpokladu řádu ve světě, v neuzavřenosti tohoto stvořeného světa, a v neposlední řadě v naději a v útěše z toho, že Bůh je.²⁷³

Co pak znamená beznaděje? G. Marcel tento stav označuje jako situaci, kdy:

²⁷³ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 64, 65.

„...nám život náhle ukáže... děsivou tvář Medúzy.“²⁷⁴

„Jsou to:

- chvíle znechucení a sklíčenosti,*
- okamžiky neúprosné jasnozřivosti,*
- chvíle protržení závoje povzbudivých iluzí,*
- okamžiky tragického pesimismu.“²⁷⁵*

Jsou to okamžiky, kdy původní výzva života přestává být onou výzvou. Jsou to situace, kdy se do každodennosti prolamuje úzkost, přetvořená ve své existenční i existenciální podobě do uchopení a pochopení, prozření absurdity života, ve které svoboda člověka v jeho rozhodnutí žít či nežít může dospět až k rezignaci. Může vést k okamžikům, kdy smrt přestává být završením života v jeho velikosti, jeho nedílnou součástí, a stává se pouhým útekem. Jinými slovy, beznaděje je okamžik, kdy existence náhle a bezprostředně ohrožena ve své transcendenci, slovy Hölderlina ve své velikosti i ve svém zoufalství.

Naskýtá se otázka: jsme v okamžicích uvědomované naděje, tedy v uchopení smyslu, ale také v okamžicích beznaděje, soustředění spíše jen sami na sebe, na své vlastní já? Je naše naděje pouze naše, spojená se soustředěním se pouze na sebe sama, se zapomínáním na druhého člověka, s egocentrickým zaujetím jen sebou samotným? Je naděje zaměřena pouze na individuální bytí? Nebo naopak – setkáváme se právě v naději s tím, kdo je ten druhý?

„Výlučnost v lásce pohlaví váže dva lidi bez podmínky pro každou budoucnost. Kořeni nezdůvodnitelně v rozhodnutí, které osobu (das Selbst) v okamžiku, kdy vlastním způsobem došla k sobě prostřednictvím druhého, zavázalo k této věrnosti.“²⁷⁶

V druhém člověku, ke kterému jsme vázáni láskou, – pokud nás láska slovy K. Jasperse „táhne“ k existenci, je vždy ukryta i naše naděje. Milujeme-li druhého člověka, je pro nás nadějí k životu, výzvou, péčí, starostí. Staráme-li se o druhé, pečujeme také o svou vlastní naději. Starost o druhého nás donutí starat se také o sebe právě proto, že někomu jinému na nás záleží a potřebuje nás. Proto hledat a toužit po naději a smyslu sebe sama není sobecké. Naděje je tím, co nás chrání před bezvýhodným pesimismem, před znehybněním,

²⁷⁴ MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 83.

²⁷⁵ MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 83.

²⁷⁶ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 175.

vnitřním rozkladem, rezignací, znechucením a sklíčeností; tedy před úzkostí z existenční i existenciální smrtí.

E. Lévinas dodává, že:

„...celá naléhavost naděje v beznaději spočívá v nároku na vykoupení samého okamžiku beznaděje.“²⁷⁷

Jak tomu rozumět? Okamžik beznaděje, chvíle tragického pesimismu, dotek zoufalství, může být:

„...vykoupen přítomností, – beznaděje je vždy to, co bylo, nikdy ne to, co je nyní, protože je potvrzena přítomností, ne zánikem. Beznaděj se naplňuje až tím, co není přítomno, co nemá budoucnost. Budoucnost vždy doufá pro budoucnost samotnou – a „doutáním“ přestává být beznaděj beznadějí, ale okamžikem naděje.“²⁷⁸

Naděje je vírou, doutáním vždy pro samotnou přítomnost, ne pro beznadějnou nepřítomnost toho, co již není (i když v podstatě neustále je).

Vnější projev uskutečněné beznaděje může být úkon sebevraždy v tom okamžiku, ve kterém dochází k rezignaci před absurditou přítomného i budoucího okamžiku. Rezignujeme na možnost vrátit se ke svým počátkům a k naději, která je štítem proti úzkosti.

Je možné výchovně působit na člověka tak, aby nikdy beznadějí nepropadl? Aby se uměl a dokázal zachytit naděje, a nikdy nepropadl rezignaci?

Slovy G. Marcela, ten kdo si zoufá, je na tom v podstatě ještě dobře, protože doufá. Náš smysl života spočívá právě v té naději, že život smysl má.²⁷⁹

Je možné vychovávat, tedy vést nejen děti, ale i dospělé jedince a rovněž sami sebe k tomu, abychom zahlédli v okamžicích beznaděje světýlko smyslu a naděje? Je možné připustit zoufání, vedoucí k doutání? Musí si člověk v životě zoufat, aby mohl doufat? Je mezní situace mimo jiné okamžikem průlomu, kdy se zoufání proměňuje v doutání, a tudíž v životní výzvu?

Naději bychom mohli vnímat nejen jako zvládání, překonání strachu, ale také jako poznání. Možný budoucí ráj se může nadějně předjímat v lidském vědomí, a to i tehdy, pokud je naše naděje v neustálé temnotě, neboť: *„...nejtemnějším zůstává nakonec samo nyní,*

²⁷⁷ LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikumené, 1997, s. 77.

²⁷⁸ PROKEŠOVÁ, M. *Dítě v nás*. Ostrava: Repronis, 2009, s. 88.

²⁷⁹ PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*. 4. upr. vyd. Praha: Herrmann a synové, 1997, s. 89.

v němž se my svým prožíváním neustále nacházíme...²⁸⁰ V našem srdci je neustále jako možnost přítomna temnota beznaděje s neustálými světélky naděje. Hrozba vlastní rezignace vždy „hrozí“, hluboká propast nebytí je neustále v nás samotných. Můžeme neustále „sklouznout“ do obojího: naděje se okamžikem může proměnit v beznaděj a beznaděj může být spasena nadějí.²⁸¹

Proto i tam: „...*kde je naděje, tam je i náboženství*“²⁸², říká E. Bloch. Náboženství jako uchopení spásy našeho bytí.

Tento rozpor a s nám spojená hluboká propast, naplněná nadějí i beznadějí v nás samotných, se může projevat úzkostí. Úzkostí, která ani v Jaspersově pojetí není jen pouhým strachem – je něčím daleko víc.

„...*stojím před smrtí bezmocný jako před bodem svého pobývání, které působí mé strnutí. Zbývá mlčení.*“²⁸³

7 Jaspersiánské variace

V této kapitole se zaměříme na pojetí lásky, úzkosti, na pojetí člověka jako prosvětlené bytosti z pohledů některých Jaspersových současníků. Půjde o volnější zpracování Jaspersových myšlenek do filosofického kontextu, které jsem nazval Jaspersiánské variace.

²⁸⁰ SKALICKÝ, K. *Blochova filosofie naděje*. Praha: Ježek, 1995, s. 40.

²⁸¹ PROKEŠOVÁ, M. *Dítě v nás*. Ostrava: Repronis, 2009, s. 89.

²⁸² SKALICKÝ, K. *Blochova filosofie naděje*. Praha: Ježek, 1995, s. 28.

²⁸³ NĚMEC, In: Chvojková, K. *Smrt a konečnost: Sartre versus Jaspers*. Bakalářská práce, Univerzita Karlova, obhájeno 2014, nepublikovaný překlad, s. 438.

7.1 Vzepjaté ruce do nicoty a šifra transcendence

Co je úzkost? S. Kierkegaard charakterizoval úzkost napětím, které vzniká v okamžiku, kdy si uvědomíme skutečnou, reálnou existenci Boha. Existenci milujícího, ale zároveň trestajícího Boha. Boha nejen Tvůrce, ale také Soudce, který vidí činy lidí. Boha, který je všemocný, a tato všemocnost se vztahuje také nad Bytím a nebytím. Před tímto Bohem, Tvůrcem, soudcem, Nejmocnějším, stojíme jen my, sami, ve své nahotě, ve své zodpovědnosti, se svými skutky a činy, se svými myšlenkami, láskou i nenávisť, dobrem i zlem. Stojíme před ním nazí. Jak obстоjíme? Můžeme se vůbec postavit před tvář tohoto Boha, tvůrce, Stvořitele? Budeme moci zodpovědně odpovědět před Tváří toho, jehož jméno je nevyslovitelné, jehož jméno je šifrou? Neznáme sami sebe, ale budeme stát před tváří toho, kdo nás zná. Nejen naše činy, ale mnohdy také temné myšlenky, před kterými my sami v životě utíkáme a kterých se bojíme, před kterými skrýváme svou vlastní tvář. Před Bohem ji však nebude kde ani kam ukryt.

Jak zodpovíme před tváří nejvyššího to, co zodpověditelné není?

A jak nepropadnout do úzkosti?

Ve své úzkosti bude člověk stát před Bohem, tajemnou a milující a soudící šifrou, zcela sám. Ne vy, ne oni, ne ten druhý, který je schopen držet mne za ruku, ne ten, kdo mne miluje lidskou láskou, ale jen já za sebe. Opuštěný nejen ostatními lidmi, ale také opuštěný Bohem samotným. V této úzkosti před Boží tváří bude stát člověk skutečně zcela sám. Tady se již nebude opírat o naději, spojenou s tím, kdo je ten druhý. Zůstane mu jen jeho vlastní zodpovědnost, – zodpovědnost za život, za mezní situace, za zvládání výzvy života. Zodpovědnost za vinu, která bude jen a jeho.

Toto se neděje však pouze ve chvíli bezčasovosti umírání. Již běhen svého života stojí člověk proti Bohu jako jedinec, který je svou jedinečností vymezen a který sám zodpovídá svým výzvám za to, jaký je. Člověk stojí proti Bohu, vymezený svou jedinečností a samotou a zodpovídá se za to, jaký je. Jsme této zodpovědnosti schopni? Jsme schopni odpovědi na životní výzvy? Ano, jsme. K. Jaspers k tomu dodává – je to spojeno s naší svobodnou vůlí. Jen my sami se svobodně rozhodujeme ke své vlastní zodpovědnosti, se kterou jednou budeme stát před tváří samotného Boha.

Zodpovídá se člověk skutečně za to, jaký je? Pokud jsem zodpovědný, odpovídám tím jen na dobro a zlo svých činů a myšlenek? A jsem toho vůbec schopen? J. P. Sartre tvrdí, že člověk zodpovědnosti schopen není. A tato neschopnost skutečně zodpovídat tam, kde se

zodpovídat máme, je prvotní příčinou veškeré úzkosti. Zeptáme se tedy jinak – je v možnostech člověka unést a snést svou úzkost? Úzkost před velikostí i zoufalstvím, úzkost ze sebe samého, úzkost ze života, existenciální i existenční, úzkost ze smrti, úzkost před tváří toho, co je božské? Jak může být pro věřícího člověka víra v Boha útěchou? Není pouhou úzkostí?

Útěcha spočívá v lásce.

Protože Bůh není pouze soudce, všemocný a nemilosrdný. Bůh je láskou.

Proto, pro všechny tyto otázky, je potřeba eschatologie jako nauky ve smyslu věcí posledních. Eschatologie odnímá z člověka úzkost. Eschatologie učí, jak umírat – a tedy jak žít.

Můžeme si oddechnout, protože podle M. Heideggera člověk nestojí před Bohem, ale ve své starosti a úzkosti stojí „jen“ před sebou samým. Jeho „protipólem“ není všemocná bytost, jeho protipólem je on sám. Avšak setkáváme se zde opět s problémem. Nelze totiž vyjít ze své vlastní propasti, postavit sama sebe před sebe. Protože nelze stát před sebou samotným, v úzkosti se propadáme do nicoty, kterou úzkost v podstatě je. Člověk tak zůstává stát ve své starosti a úzkosti před „sebou samým“, před svou nicotou.

M. Buber to komentuje slovy o člověku, který „vztahuje ze své osamělosti k božské podobě ruce přes celý svět“, avšak podobně jako F. Nietzsche poznává, že Bůh není, že Bůh je mrtev. A člověk náhle v ochromení nad svou osamělostí ruce vztáhnout ani nedokáže. Nebohému (bez Boha, kterému by se mohl zodpovídat) zbývá jen intimní poměr k sobě samému (Heideggerův monologický *dasein*). Propadá se však do nicoty, která je v hloubkách jeho vlastní propasti. Ztrácí se tak sobě a sám v sobě...²⁸⁴

Nelze však z tohoto uniknout. Základní absurditou Bytí je představa bytí, které je neodvolatelné, bezvýchodné – nejsme ve světě svým vlastním přičiněním, nemohli jsme si „o tom“ sami rozhodnout, prostě jsme „*vpadli do celku jsoucího*“²⁸⁵, aniž se nás kdokoliv tázal. Absurdita bytí spočívá v tom, že nelze nebýt, tento svůj vpád nemůžeme nijak ukončit, a to ani sebevraždou, která je pouhou rezignací před touto absurditou, ale nezajišťuje nám, že

²⁸⁴ Ke srovnání: BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 92 a jinde. Zatímco úzkost u Heideggera naplňuje „*bytí k smrti*“ a je tak svým způsobem uchopená a srozumitelná – hrůza z „*bezvýchodné*“ noci, z noci „*bez odpovědi*“, je neodpustitelná existence.

Ke srovnání: LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha. Oikumené, 1997, s. 52. „Běda, zítra budeme muset ještě žít, zítra, obsažené v nekonečnu dneška. Hrůza z nesmrtelnosti, věčné trvání dramatu existence, nutnost navždy.“

²⁸⁵ Ke srovnání: HEIDEGGER, M. *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Nakladatelství Ježek, 2000, s. 19. „*Pobyt sám však bytuje jako ,vržený.* Bytuje bytí jakožto udílející udělenosti...“ , s. 22. „*Člověk je ,vržen* do pravdy bytí bytím samotným. Takže ek-sistuje opatruje člověk pravdu bytí tak, aby se ve světle bytí jakožto jsoucího, jímž je, zjevila.“

lze nebýt. Tragédie dánského prince Hamleta podle E. Lévinase nespočívá v otázce být či nebýt?, protože tuto otázku my samotní nemůžeme rozhodnout. Tragédie Hamleta spočívá v tom, že nebýt prostě nelze, ať chceme či nechceme. Ve své úzkosti, stojící před bohem či před svou vlastní nicotou, nemáme v podstatě kam utéct, nemáme kam se schovat – nemáme jak ze sebe setřást svou vlastní zodpovědnost. Stojíme ve své zodpovědnosti, ve svém zodpovídání se na výzvu života, která nám byla dána, o níž jsme se navíc neprosili. A přitom záleží jen na nás samotných, jak to „ustojíme!“

Ve snaze nepropadnout vlastní beznaději a úzkosti je člověk vyzýván k akci, k hledání smyslu. Snaží se odpovídat na otázky, které se před něj kladou (které nejsou kladeny, ale kladou se). Chce, touží vědět, proč se věci dějí tak, jak se dějí, snaží se porozumět příčinám a důsledkům. V rámci své vlastní svobody potřebuje být tím, kdo aktivně zasahuje do svého osudu, tím, kdo má možnost i sílu změnit měnitelné.

Neustále si tak člověk oživuje chuť žít – élan vital.²⁸⁶

V čem tedy spočívá Šifra transcendence? Vzepjaté ruce do nicoty se dotýkají oné Šifry transcendence, nesetkávají se s nicotou, s úzkostí, s nebytím, s absurditou života, s beznadějí. Setkávají se s láskou, která je nevyslovitelnou Šifrou; setkávají se rovněž se smrtí, která je pro člověka setkáním s nepochopitelnou, s neuchopitelnou Šifrou – s Láskou...

7.2 Jaspersovo osvícenství (prosvětlování) a Lévinasův svět světla

Výraz „osvícenství“ je z pohledu Jasperse chápáno jako úsilí o náhled a kritické vědomí. Jako úsilí o prosvětlení tak, aby se člověku: „... *to, co míní, chce a činí, stalo jasným.*“²⁸⁷

Jaspers se v tomto dovolává I. Kanta, když vysvětluje, že osvícenství je podle něj (Kanta): „...*vystoupením člověka z nesvéprávnosti, kterou sám zavinil....Osvícenství je třeba chápat jako cestu, na níž člověk přichází sám k sobě.*“²⁸⁸

²⁸⁶ Ke srovnání: TEILHARD DE CHARDIN, P. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990.

Ke srovnání: BERGSON, H. *Smiech: esej o význame komična*. Bratislava: Tatran, 1966.

²⁸⁷ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 61.

²⁸⁸ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 62.

Žijeme v prosvětleném světě, tedy ve světě světla. Vše je dáno, mohu jen přihlížet, mohu zůstat jen zdánlivě nezúčastněným pozorovatelem. Se světem jsme však spojeni intencí, vztahem a touhou. Svobodně se můžeme opět jen zdánlivě rozhodnout. Protože i přesto, že si myslíme, že se rozhodujeme svobodně, tato svoboda nás nevytrhne z naší vlastní skutečnosti, z definitivnosti naší vlastní existence, z toho, že jsme navždy sami se sebou. Tato definitivnost naší existence není ničím jiným než samotou.

„Svět a světlo jsou samotou. Ty dané předměty, ty oblečené bytosti jsou něco jiného než já sám, ale jsou moje. Ozářené světlem, mají smysl, a tudíž jsou, jako by pocházely ze mne. Ve světě, jemuž rozumím, jsem sám, to znamená uzavřen do nějaké definitivně jedné existence.“²⁸⁹

Jsme sami se sebou, v jakémsi „mlčenlivém sdružení“, v mlčenlivém dialogu, mnohdy rezignujícím, někdy sami sobě velice na obtíž.

Subjekt je ze sebe a už se sebou, ne po nebo proti sobě. Samota subjektu je svobodou a počátkem, nese osud. Samota subjektu je samota ve dvou: „...ten jiný než já běží jako stín, který mne doprovází. Na cestu se bereme s sebou...“²⁹⁰

Existenci a mezní situaci však Lévinas vysvětluje jinak než K. Jaspers. Místo mezní situace používá výraz hypostáze, a existence v hypostázi je podle něj „bez existujícího“, ale právě proto existencí. Jak se přiblížit k tomu, co podle E. Lévinase znamená existování bez existujícího?

On sám to vysvětluje takto:

„Představme si, že se všechno, bytí i osoby, vrací k nicotě. Setkáme se pak s pouhým nic? Po této imaginární destrukci všeho nezůstává něco, ale zbývá fakt, že cosi je? Nepřítomnost všeho se vrací jako přítomnost: jako místo, kde se vše vytratilo, jako hustota atmosféry, jako plnost prázdnoty nebo jako šepot ticha. Po oné destrukci věcí a bytostí je zde toto „silové po“ existování, neosobní pole.“²⁹¹

²⁸⁹ LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikumené, 1997, s. 71.

²⁹⁰ LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikumené, 1997, s. 74.

²⁹¹ LÉVINAS, E. *Čas a jiné. Le temps et l'autre*. Praha: Oikumené, 1997, s. 41, 43.

Toto „ono“ vysvětluje Lévinas pomocí bdění. Bděním, které nemá možnost uniknout do spánku, které nemá útočiště v nevědomí, a které není nějakým existováním samo o sobě, ale naopak, znamená nepřítomnost všeho, co je tak nějak „o sobě.“

Podle Lévinase se může zdát paradoxní, že „ono“ se vysvětluje bděním a ne vědomím. Není však vědomí možnost, jak se vyhnout, vymanit z bdění? Není vědomí ve své podstatě možností bdění, které se opírá o možnost spánku? Vědomí je podle Lévinase charakterizováno tou skutečností, že si vždy:

„...uchovává možnost uchýlit se ze sebe k spánku. Vědomí je schopnost spát. Tento únik do plnosti je jakoby sám paradox vědomí.“²⁹²

K tomuto opět můžeme nechat zaznít slova K. Jaspersa o tom, že smysl osvícenství není jednoznačný, ale dvojnásobný, a to proto, že toto prosvětlení může být falešné a pravé. Falešné přeceňuje toto světlo a domnívá se, že jednotlivec může mít sám o sobě vědění, že náhledem rozvažování pozná to, co je pravdivé a podstatné. Pravé osvícenství si je vědomo faktických mezí, „...nezaměňuje cesty rozvažování s obsahy lidského bytí.“²⁹³

„Jaspers nás učí existenci prosvětlujícího myšlení, které se zaměřuje na skutečné existování, jež je transcendovánímk sobě samému.“²⁹⁴

7. 2. 1 Karl Jaspers a Lévinasovo existování bez existujícího

Existování můžeme podle Lévinase charakterizovat také pojmem věčnost, protože existování bez existujícího je bez výchozího bodu. Věčnost nemá subjekt, protože subjekt má vždy nějaký začátek – a ve věčnosti žádný začátek není, protože je věčná, tedy bez začátku.

Existování bez existujícího je tedy to „ono je.“ Lévinas se zde odvolává na Herakleita a vzpomíná jeho pantha rhei – všechno teče, v souvislosti s tím, že není možné vstoupit dvakrát do téže řeky. Při vysvětlování se však odvolává na pojetí Kratyla – podle něj nelze do řeky vstoupit ani jednou, protože v řece se vytrácí element stálosti, řeka není celistvá forma každého existujícího.

²⁹² LÉVINAS, E. *Čas a jiné. Le temps et l'autre*. Praha: Oikumené, 1997, s. 49.

²⁹³ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 63.

²⁹⁴ SOBOTKA, M. In: JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 8.

„Existování bez existujícího, které nazývám „ono je“, je místo, kdy vznikne hypostaze.“²⁹⁵

Co je hypostaze?

Událost, již si existující osvojuje svoje existování, nazývá E. Lévinas hypostází.

Je to událost, ve které si uvědomujeme svou přítomnost, své já. Něco, co se děje, tedy skutek, čin, vyjádřený slovesem, se stává jsoucnem, substantivem. Přítomnost vystoupí z trvání, ve kterém se nachází, v podstatě jde o „zastavení“ okamžiku, kdy událost v přítomnosti nevyprchá, je pouze přerušena. Hypostaze sice není totéž, ale ve své podstatě je obdobná pojetí mezní situace u K. Jasperse.

Ani čas není podle Lévinase posloupnost okamžiků, které defilují před mým já, ale odpověď na naději pro přítomnost.

„Budoucnost je jakoby vzkříšením přítomnosti, a proto celá naléhavost naděje v beznaději spočívá v nároku na vykoupení samého okamžiku beznaděje. Naděje doufá pro přítomnost samu...“²⁹⁶

V souvislosti se vzpomínkami na to, co bylo, není naše, mé „já“ nějakou bytostí, která pozůstává z minulého okamžiku a snaží se proto o nový okamžik. Lidská bytost není tímto definitivní. Naopak. Je dána, určena právě tímto nárokem nedefinitivnosti.

Osobnost lidské bytosti je zasazena do přítomného okamžiku, který je však nezachytitelný, neuchopitelný, prostě není.

„Mít čas a svůj životní příběh však znamená mít nějakou minulost a zároveň budoucnost v přítomnosti.“²⁹⁷

Přítomný okamžik sám znovu a znovu začíná jako jiný, prolévá se a prolíná z minulosti do budoucnosti.

Jsme jakoby zapletení do bytí, které vychází z přítomnosti, zároveň ji však přetrhává a znovu navazuje na nekonečnost. Toto v sobě nese napětí, strnutí, stává se událostí.

²⁹⁵ LÉVINAS, E. *Čas a jiné. Le temps et l'autre*. Praha: Oikumené, 1997, s. 47.

²⁹⁶ LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikumené, 1997, s. 77 a 26. Kap. *Tvář Medúzy*.

²⁹⁷ LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikumené, 1997, s. 82.

Vzpomínka je tak výrazem zapletení do bytí, obsahující vlastní břemeno, proti kterému je osamělý subjekt, který se opět a znovu a znovu tvoří díky okamžiku, v podstatě bezmocný. Ke svému vymanění se z této bezmocnosti potřebuje čas a vědomí druhého.²⁹⁸

Člověk není jen pouhým vpádem, ale je „*kladením*“ se. Kladení je událost, událost zastavení okamžiku. Bytost se v kladení umísťuje do existence. V kladení je vždy obsažen i vztah, který je spojen s určitým místem. Svěřujeme se tak vždy určitému místu, do něhož se klademe.²⁹⁹

Jak chápe ze svého filosofického pohledu E. Lévinas utrpení?

V utrpení chybí jakékoliv útočiště. Z utrpení nemáme jak utéct a jak ustoupit. Můžeme rozlišovat utrpení psychické a utrpení fyzické. Jako fyzické utrpení vnímáme především fyzickou bolest, ve které je angažovanost v existenci jednoznačná. Znamená to, že fyzická bolest je vždy pocíitelná jedincem samotným – uvědomujeme si svou existenci právě na základě bolesti. Bolest bolí nás, ne někoho jiného. Teprve ve skutečné bolesti si uvědomujeme sami sebe z hlediska své fyzičnosti (zuby bolí mne, ne toho druhého), ale i z hlediska psychiky – uvědomuji si sebe sama na základě vlastního prožívání.

Od utrpení se nedá odpoutat.

„Utrpení je fakt bytí bezprostředně vystaveného bytí.“³⁰⁰

V utrpení se nemůžeme odpoutat od okamžiku existence – samotná bolest z utrpení nám to nedovolí ani neumožní.

Utrpení se váže nejen na možnost smrti, ale také na nemožnost nicoty. Podle E. Lévinase je nicota nemožná. A utrpení a bolest je „*událost*“, která utrpení paradoxně přesahuje – jako kdyby bylo ještě něco za tím, nejen smrt, ale za tou událostí, která je neuchopitelná. Trpíme-li v bolesti, uvědomujeme si nejen svou existenci, ale také svou možnost smrti. Ale utrpení není jen smrt, ukazuje ještě někam dál – není z něho úniku a smrt je nakonec jen vyústěním z události, která se prodlužuje do neznáma. Smrt je velikou neznámou, ale není nicotou.

„Neznámo smrti, jež se nenabízí jednorázově jako nicota, ale je souvztažné se zkušeností, že nicota není možná, neznamena, že smrt je oblastí, z níž se nikdo nevrátil a která tudíž zůstává fakticky neznámá; neznámo smrti znamená, že sám vztah ke smrti se nemůže dít ve světle, že

²⁹⁸ LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikumené, 1997, s. 83.

²⁹⁹ LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikumené, 1997, s. 59. „*Když uléháme, když se choulíme do kouta a chceme spát, svěřujeme se místu – to se stává našim útlukem jakožto základ...*“

³⁰⁰ LÉVINAS, E. *Čas a jiné. Le temp set l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 101.

subjekt je ve vztahu k tomu, co nepřichází z něho. Mohli bychom říci, že je to vztah k mysteriu. ³⁰¹

Lévinas zde polemizuje s M. Heideggerem, podle kterého je již samotný lidský život „bytím ke smrti.“ Smrt je pak svobodou a bytí k smrti je svrchovanou jasnozřivostí a tím i svrchovanou možností. Podle Lévinase však tomu tak není. Ve smrti se setkáváme s pasivitou, smrt není aktivní, ale naopak. V utrpení subjekt dospívá na hranici možného, je jím spoután a přesahován, není aktivně svobodný. Aktivita se mění v pasivitu, subjekt již nemá nad sebou vládu, subjekt již vzhledem k události utrpení a smrti není subjektem.

Smrt je událost, která je absolutně nepoznanou událostí, nepoznanou situací; není pro nás prosvětlena poznáním; přitom o nicotnosti smrti nic nevíme.

Smrt nikdy není nějaká přítomnost – je vždy budoucností. Smrt je nejen neuchopitelná, ale také nepochopitelná. Smrt není nikdy „teď.“ Vymyká se nám, protože celý náš život je právě ono nyní a teď.

Smrt je tedy neprosvětlenou, velikou neznámou, je hypostází, která se vymyká naší přítomnosti, protože nikdy přítomna není. Utrpení je pak tím, co nás vede k podstatě našeho vlastního bytí – v utrpení si uvědomujeme svou vlastní existenci. Jinými slovy řečeno, utrpení je prosvětlení našeho bytí. Nicota, která se nás v utrpení dotýká, není jako taková možná, ale přesahuje tuto událost, protože utrpení nemusí vždy znamenat smrt.

Podle Lévinase nespočívá tragédie lidského bytí ve svobodné možnosti ukončit svůj život, ale naopak, v nemožnosti znicotnit se. Nelze nebýt. Proto je utrpení utrpením, není se jak tohoto utrpení zbavit, není jak jej setřást. Toto poznání je prosvětlením naší existence.

Podle K. Jasperse je toto nejen prosvětlením existence, ale zároveň výzvou – výzvou k životu.

„Člověk je stále víc, než o sobě ví.“ ³⁰²

„Ze všech živočichů pouze člověk ví o své konečnosti. Jeho konečnost jako nedokonalost se mu stává něčím víc, než vychází najevo při pouhém poznávání konečného. Je to ztracenost v člověku, s ním mu vyrůstá úkol i možnost. Nachází se v nejzoufalejší situaci, ale tak, že se

³⁰¹ LÉVINAS, E. *Čas a jiné. Le temp set l'autre.* Praha: Dauphin, 1997, s. 103.

³⁰² JASPERS, K. *Filosofická víra.* Praha: Oikumené, 1994, s. 39.

mu tím předkládá nejsilnější výzva k rozmachu skrze jeho svobodu. Proto byl člověk neustále vykreslován v úžasné protikladnosti, nazírán jako nejubožejší i jako nejvelkolepější bytost.“³⁰³

7.4 Láska a smrt

Čím je pak v souvislosti s tím, co jsme si zde prozatím naznačili, emoce, které říkáme láska? Může přece být a je chápána velice různě.

Láska podle Jasperse „táhne“ k pravému bytí, k existenci. Je založena na vazbě, na vztahu.

Láska táhne, vztahuje se – v pravém slova smyslu tohoto slovesa „vztahovat“, poněvadž po ní neustále toužíme a ona nám jakoby stále uniká; vtahujeme se, táhneme se k ní, tedy vztahuje se nejen k budoucnosti, k tomu, co teprve bude, co nastane, kam dojdeme, ale také k minulosti – jen podle ní poznáme, že láska byla, a pak také k přítomnosti, ve které je nezachytitelná.

*„Láska k bližnímu je nerozlučně spojena s nadějí. Jsme-li ještě vůbec přístupni naději, pak jedině díky skulinám v pancíři, kterým nás pokrylo vlastnění. O naději lze hovořit pouze tam, kde je můj vztah ke mně prostředkován přítomností druhého, tím, co znamená druhý pro mne a já pro něho...“*³⁰⁴

Zkušenost s druhým je vždy zkušeností mého bytí pro druhého.

Teprve subjektivita druhého člověka je tím, co mne navrácí z nepřekročitelné nicoty zpět k mému já, od kterého jsme bez toho druhého odděleni. Nebýt subjektivity druhých, nejsme ani my, nejsou ani reality našeho já.

*„Jestliže Gertrud nemohu ochránit před násilím, pak musím zemřít také – to je prostá hrdost muže. – Není to však rozhodující a ani zdaleka to nestačí.“*³⁰⁵

³⁰³ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 43.

³⁰⁴ MARCEL, G. *K filosofii naděje*. In: BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 35.

³⁰⁵ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 9.

Slova K. Jasperse v souvislosti s možnou deportací jeho ženy Gertrudy, která byla židovského původu, do tábora v Osvětimi. Odhodlání neopustit milovanou bytost ani ve chvíli, kdy jí hrozí smrt.

Filosofování tak, jak říká sám Jaspers, nejsou pouhá slova, teoretizování, filosofování je život. Ke kterému smrt – a láska – neodmyslitelně patří.

Smrt můžeme vnímat nejen jako předběh k naší smrti, ale jako zkušenost se smrtí druhého člověka, kterého milujeme. To, na čem záleží, není ani má smrt, ani vaše smrt, ale smrt toho, koho milujeme.

Jediný problém je dán konfliktem lásky a smrti.

Propast, kterou otevírá odchod milované bytosti, mě děsí zcela jinak a pravděpodobně hlouběji, než nutnost mé vlastní smrti.

Smrt druhého nás může natolik zasáhnout, že může dojít k tragédii přežití.

Jeho smrt je má smrt – je výrazem, jiskry absolutní bolesti.

Intersubjektivita (interpersonalita) je bytostná otevřenost, postavena na rozdílech mezi láskou posesivní a ablativní.³⁰⁶

Jde o vzájemnou přítomnost, jako vzájemné zpřítomnění, jde o vzájemnou otevřenost lidí, je to „fakt bytí spolu ve světle“, lidé, kteří toto zažívají, mají vědomí absolutní lásky.

Smrt je odloučení od toho, koho milujeme. V lásce jsme s druhým člověkem spojeni v jediné my, jestliže jeden z partnerů zemře, spojení s ním se ruší, a protože jsem tímto spojením v určité míře i já sám, pociťuji smrt v srdci své vlastní existence.

„Mé společenství s touto osobou se zdá být rozbito: ale tímto společenstvím jsem byl do jisté míry já sám, a v téže míře proniká smrt do nitra mé vlastní existence a právě tím se bezprostředně zakouší.“³⁰⁷

Smrt „se prožívá“ jako oddělení od milovaného člověka.

„...Bytí člověka bývá viděno v jeho ztracenosti i velikosti. Současně, v jeho slabosti i v jeho možnostech, v tajemství, že jeho šance a úkoly rostou právě z jeho křehkosti.“³⁰⁸

³⁰⁶ Podle G. Marcela: Posesivní láska – já chce druhým člověkem disponovat, ovládat ho, podřizovat ho svým záměrům. Jde o jmění a panství. Oblativní způsob lásky – v ní se jeden člověk druhému dává, přičemž nejde o ztrátu sebe sama nebo o zřeknutí se sebe sama, ale člověk se stává „disponovatelným“ pro druhého.

³⁰⁷ LANDSBERG, P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 131.

³⁰⁸ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 35.

Velikost člověka se projevuje, prosvětluje také v tom, jak přistupuje ke smrti, která není jeho vlastní.

7.5.1 Jaspersovo „poletování motýlů“

„My jsme takoví motýli a jsme ztraceni, vzdáme-li se orientace na pevné zemi. Jsme však nespokojeni, zůstáváme-li tam. Proto je naše poletování tak nejisté a tak směšné pro ty, kteří pevně sedí na pevné zemi a jsou spokojeni; je však pochopitelné pro ty, které zachvátil neklid. Pro ty se svět stává východiskem onoho letu, na kterém vše záleží. A kterého se musí odvážit každý za sebe a ve společenství...“³⁰⁹

Jaspers hovoří o síle (ideji) *Jednoho* také v souvislosti s láskou. Toto Jedno je šifrou, které znamená kontinuitu. Jedno je počátek, a je vodítkem našeho dějinného uskutečňování; je individuálním dějinným uskutečňováním člověka.

„Jedno se v mé přítomnosti jakoby zrcadlí, podobně jako slunce v kapce vody, a být takovouto vodní kapkou je jaksi smyslem lidské existence, pokud směřuje k Jednomu. Jedno je tedy nekonečně daleko, neuchopitelné, nepoznatelné, je základem všeho jsoucího, a na druhé straně je docela blízko, pokud jsem si darován ve své svobodě a vstoupím na cestu stávání se totožným se sebou samým.“³¹⁰

Situaci a situacím, které probíhají v životě jednotlivce, se nejde vyhnout. Člověk nemůže vstoupit znovu do toho, co se událo, ani své mezní situace nemůže prožívat znovu. Nelze pobývat v neskutečných, tedy v minulých formách vědomí. Klid života nelze nalézat ani v „*sebezapomínajícím požitku z pobývání.*“³¹¹

Nejde vyhnout se smrti.

„...jen v komunikaci lze vycítit, že člověk svůj život vede s božstvím, ať už je potřebuje takto pojmenovávat nebo ne, se skrytým Bohem, s mlčícím bohem, jako život reflektující. Tázání

³⁰⁹ JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994, s. 89.

³¹⁰ JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 83.

³¹¹ JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008, s. 182.

*a vzdor, klanění se a odevzdanost tomu, co je zdánlivě nevyhnutelné, otřesy vyvolané tím, co se lidskému rozumu zdá jako nemožné, otřesy, na něž se jinak rychle zapomíná jako na pouhé ochromení, které se však vryjí a proniknou do samého nitra – to jsou momenty onoho styku, v němž se člověk sám stává osobním, tím, že se – jako vždy – setkává s transcendencí a s šifrou osobního božství.*³¹²

Nejde vyhnout se smrti a nejde se vyhnout životu. Jinými slovy, nejde se vyhnout ani výchově, která nás do života provází a pomáhá nám najít své místo a sebe samotné ve společnosti, ve které se nacházíme a pobýváme. Během svého pobývání na tomto světě se prostřednictvím komunikace nejen s ostatními, ale především komunikací s tím, co nás mnohonásobně přesahuje, co je pro nás jen šifrou, avšak šifrou „objímající“, učíme modlitbou či filosofováním slovy K. Jasperse: „*žít a umět umírat.*“³¹³

³¹² JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad. 2000, s. 93.

³¹³ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996, s. 85.

Závěr

Jak bychom tedy v souvislosti se vším výše řečeným mohli vnímat filosofii a pojetí výchovy K. Jasperse na pozadí eschatologie?

Znovu se zeptáme: Kdo je podle K. Jasperse člověk? Člověk, slovy K. Jasperse, není sám o sobě ničím a nikým. Ke svému životu potřebuje druhého člověka. A to až tak, že vědomí toho, že člověk je, že jsme, a nejen ve smyslu chápání vědomí sebe sama, ale také samotné existence, je dáno komunikací s druhým člověkem. Jen ve vzájemné komunikaci, ve vzájemném sdílení, si můžeme uvědomovat svou vlastní existenci. Existence, která dochází k naplnění ve vědomí v mezních situacích, je tak vždy spojena s tím, kdo je pro mne ten druhý, odhalující se v možnosti oslovení Ty. Nejen „osobní“ Bůh, ale také „osobní“ vnímání druhého člověka, ono Ty, se stává prostředníkem k uchopení svého vlastního „já.“ Toto se však děje jen prostřednictvím komunikace, která nás přivádí k sobě samým, k projevení existence.

Naše existence, uchopená ve vědomí prostřednictvím komunikace, se podle K. Jasperse projevuje v možnosti vlastního rozhodování, jinými slovy ve svobodě. V tomto, a pouze ve svobodném rozhodnutí, jsme nesmrtelní. Existence tedy není dána pouze uvědoměním si samotného faktu, že člověk žije; je třeba k tomuto poznání existence dojít. Existence není bez transcendence, ale zároveň jako součást mého *bytí* je úběžníkem mne samého, mé vlastní svobody. S Bytím a s existencí je spojeno „*pobývání*.“

Pobývání Jaspers chápe jako empirický subjekt, jako vědomí vůbec, které je tím, prostřednictvím čehož poznáváme to, co je ve světě. Jako existence jsme tehdy, když víme, že jsme sami sobě darováni prostřednictvím transcendence.

Každodennost má svůj „protipól“ v tom, čemu K. Jaspers říká „*mezní situace*“ a které jsou rovněž součástí mezilidské komunikace.

Teprve v těchto mezních situacích naplno prožíváme své bytí, své pobývání, svůj pobyt; svou existenci. Svou malost i svou velikost existence, která přesahuje v transcendenci. Všechno jednotlivé je nakonec v horizontu posledního, krajního obklopujícího, které se přímému uchopení vymyká – je *transcendentní*, které se nám ukazuje zprostředkovaně, prostřednictvím „*šifry*.“

Čím je podle Jasperse ono Bytí?

Bytí je vztaženo k prožívání toho, co musíme vystát v nezastupitelné osamělosti, opuštění od komunikace s druhými, jen v intencích své vlastní svobody, která se k onomu bytí

vztahuje, která však rozbíjí a zastírá v prožitku mezních situací skutečnost. S tím, že mezní situace: to, že utrpení je, vina je, nemoc, smrt je – s tím se nemůžeme nikdy smířit. Ale nelze je ani zrušit. Naše bytí ve světě je tak antinomií, rozporné, protože také svět je rozpadlý a není jako celek vnímán. Svět není nosným základem pro naše bytí. Člověk, který propadne světu, své já ztrácí. Avšak toto „já“ se určitým způsobem ve světě projevuje jako vědomé pobývání ve světě (Dasein), které Jaspers chápe jako jev v čase. Pobývání je tím, co se jeví; je tak jevící se stranou existence. Avšak pobývání a existence jsou v neustálém a nezrušitelném napětí. Proto „býti“ (ne však Bytí) znamená vždy „býti“ v časovém rozvrhování a vnímání života. Pro Bytí, které není omezeno pobýváním, není chápáno ani jako jen subjekt, ani jen jako objekt, ale je podle Jasperse rozštěpeno na subjekt a objekt, je Jaspersem chápáno jako „objímající.“

Chceme-li své pobývání udržet v touze po tomto životě jen ve smyslu sebezachování, nebo ve smyslu touhy po nekončícím pokračování pobývání, pak svou existenci ztrácíme. Pobývání můžeme vnímat také jako „bytí o sobě“, čímž se zaplétáme do neustálého strachu před smrtí nebo do zapomínání na smrt. Avšak na druhou stranu se může stát, že jev pobývání připadá člověku lhostejný tak, že jím nevědomky pohrdá, nebere jej v úvahu, nezapadá do jeho celku světa a života. Pak o konec tohoto pobývání ve smrti v důsledku ani nedbá.

Jak důležitá je z tohoto hlediska výchova, výchova chápána jako cesta k možnosti neutíkat před svou vlastní smrtí, ale naopak počítat s ní a být na ni připraveni? Výchova je z Jaspersova pohledu cestou k transcendenci, k chápání smrti ve světle věčnosti, nesmrtelnosti, ke kterým se vztahujeme prostřednictvím lásky k životu; té lásky, která nás slovy Jasperse „táhne“ k životnímu smyslu.

Touto láskou, která „táhne“, je ukotveno Bytí a pobývání člověka, projevující se v komunikaci, kde obojí může být neseno podmíněným a nepodmíněným jednáním. Nepodmíněná jednání se dějí v lásce, v boji, při službě velkým úkolům. Pro podmíněnost je charakteristické, že lidské jednání je založeno na něčem, vzhledem k čemu je život jakožto celek podmíněný a není tím posledním, není ukončen neodkladnou smrtí.

Smrt jako mezní situace nesouvisí až tak nutně se smrtí jako událostí, ale spíše s existenciální úzkostí. Postoj ke smrti spoluurčuje postoj k životu; smrt je klíčem k otázce, kým a čím a „co“ je vlastně člověk, jak jedná, jak se projevuje, jak se zrcadlí jeho láska v určitém časovém úseku života.

Člověk tak podle K. Jasperse sice žije v čase, a to i přesto, že čas sám o sobě není, je jen formou empirické přítomnosti naší reality. Přičemž sice žijeme empiricky v objektivním čase, ale v kontemplaci se můžeme dostat „nad“ něj. Jaspers hovoří o věčnosti v přítomnosti.

Ve svém životě, v empirické přítomnosti reality, je člověk fatálně historicky zakotven, je situován na konkrétním místě a vždy v určitém čase. Život v čase je pro člověka výzvou. Člověk je vyzýván, aby žil.

Samotná existence je tedy přesahem, který se týká naší vlastní bytosti, je tím, co může každý člověk získávat ze a ve vztahu k vlastním možnostem jako šanci být sám sebou. Jaspers hovoří v případě tohoto bytí buď o „*pouhém bytí*“ nebo o „*bytí sebou*.“

Člověk jakožto pouhé bytí ve světě je poznatelným předmětem. Ne tak „*bytí sebou*.“

Z tohoto hlediska přistupuje Jaspers k Bytí z pozice vědomí v situaci. Toto bytí v situaci je však pouze částí celkového bytí. Vedle bytí v situaci stojí také „já“, projevující se jako vlastní aktivita.

Naše svobodné rozhodování, naše „bytí světa“, každodenní realita, která nemusí být uvědomována jen ve vytrženosti našich mezních situací, se prohlubuje s hloubkou našeho ujištění, že je Bůh. Avšak realita ve světě má mizející bytí mezi Bohem a existencí.

Být člověkem znamená stávat se jím ve světě, do kterého je vržen.

Děje se tak „*dějinným spouštěním*.“ Ve svých životech se můžeme od světa distancovat, v čemž můžeme sice nacházet svou svobodu, avšak spouštění se do světa dává člověku zakusit své bytí. Dějinnost je u člověka spjata s historickým časem a s existencí jako takovou. Naše „já“, žijící v empirickém světě, je svázáno s konkrétními okamžiky a s daností. V tomto empirickém světě máme možnost komunikovat nejen s druhými lidmi, ale také v setkání a v setkávání se samotným Bohem prostřednictvím lásky.

Avšak – jediná láska je podle Jasperse darována odtud, kam neproniká žádná vůle a žádný záměr, je to cosi, o čem nikdo neví, zda se mu toho dostane. Láska nás táhne k dovršení nejvyšší možnosti člověka, to je k sobě samému, k uvědomění si sebe sama prostřednictvím toho druhého. Děje se tak především ve vzájemné komunikaci. S lidmi i s Bohem.

Jak probíhá toto setkání s Bohem? Bůh, osloven v setkání jako TY, je Bohem osobním. Tato osobnost onoho k Bohu se vztahujícímu Ty však není totožná s transcendencí, nýbrž je šifrou, jejímž prostřednictvím se Božství přibližuje.

Člověk je díky tomuto pobývání, Bytí, možnosti transcendence, která jej láskou pozvedá až k šifře Božství, stále a o mnoho víc, než o sobě ví.

Pokud to budeme chtít vyslovit jedinou větou, pak je člověk podle K. Jasperse prosvětlenou existencí v transcendenci. Láska je pak tím, co člověka přivádí k pravému Bytí, je prohlédnutím smysluplnosti nejen života, ale také smrti.

Život člověka je výzvou nejen k životu, ale k pochopení života jako součástí toho, co nastane, tedy smrti. Můžeme ji přijímat – vnímat – buď s existenční nebo existenciální úzkostí. Ve svých životech však nežijeme pro sebe samé, ale pro druhé. Pokud milujeme druhé, měla by být také eschatologie tím, co je součástí naší lásky a našeho vztahu. Výchova je vedena láskou – a právě z lásky k jinému člověku bychom měli myslet také na jeho smrt ve smyslu – ty nikdy nezemřeš.

Pokud se na toto ve výchově zapomíná, mívá se s tím nejdůležitějším, podstatným, co je součástí života. Mívá se se smrtí, která dostihne každého z nás.

Protože láska k druhému je vždy spojena s touhou, aby jeho smrt nebyla koncem jeho existence, ale aby výzvu života – svých mezních situací – pozvedl k transcendenci.

Do tohoto pojmání života, empirického světa, pobývání, Bytí, smrti, vlastní existence, vztahující se k smrti se u Jasperse vnáší výchova. Výchova ve světle eschatologie může být nápomocna k uchopení té absurdní reality, že také smrt dává životu smysl. V Jaspersově pojetí tak výchova a její eschatologické chápání není pouze nadějí, týkající se budoucnosti; výchova ke smrti je tím, co naplňuje život, který je přípravou na věci poslední. Na nesmrtnost.

Naše smrtelnost či nesmrtnost není však ničím jiným, než onou *šifrou transcendence*. Tedy je nevyslovitelnou, tajemnou, neuchopitelnou. Je prosvětlenou existencí, která je nám živoucím prozatím nedostupná. Těm živoucím, kteří sami o sobě jsou prosvětlenou existencí v transcendenci.

A o tom by měla – mohla být – také výchova, chápána jako činnost, jako výzva, propojena láskou, doprovázející člověka na cestě životem k nesmrtnosti, zakotvené v šifře transcendence.

LITERATURA:

- AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* (internetová verze) [online]. Česká dominikánská provincie, 2002.
- AMIÉL, Anne. *50 grandes citations philosophiques expliquées*. Allier: Marabout, 1990.
- ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*. Praha: SPN, 1990.
- ARISTOTELES. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996.
- AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992.
- BARBARAS, R. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998.
- BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.
- BENDLOVÁ, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003.
- BERGSON, H. *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*. Praha: Jaroslav Samec, 1947.
- BERGSON, H. *Smiech: esej o význame komična*. Bratislava: Tatran, 1966.
- BIEMEL, W. *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta, 1995.
- BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997.
- FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007.
- FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc: Vydavatelství UP, Dizertační práce, 1991.
- FÜRST, M. *Filozofie*. Praha: Fortuna, 1994. ISBN 80-7168-161-X (brož.)
- HAVELKA, M. In: JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: Oikumené, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikumené, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikumené, 1996.
- HEIDEGGER, M. *Co je metafyzika?* Praha: Oikumené, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikumené, 1993.
- HEIDEGGER, M. *O humanismu*. 1. vyd. Rychnov nad Kněžnou: Nakladatelství Ježek, 2000.
- HOGENOVÁ, A. *K fenomenologii "domova a jinakosti"*. In: E-LOGOS/2000 ISSN 1211-0442, [online], dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/miscellany/hogen-00.htm>
- HOMOLKA, J. *NADCIVILIZACE, Patočkův koncept modernity a jeho význam v kontextu současné historické sociologie*. Bakalářská práce, Praha 2012.
- HÖLDERLIN, F. *Hyperion aneb eremita v Řecku*. 2. vyd. Praha: Odeon, 1988.
- HÖLDERLIN, F. *Světlo lásky*. Praha: KPP, 1977.
- HRUBÍN, F. *Romance pro křídlovku*. 8. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1997.
- CHVOJKOVÁ, K. *Smrt a konečnost: Sartre versus Jaspers*. Bakalářská práce, Praha, 2014.

- JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008.
- JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2000.
- JASPERS, K. *General Psychopathology*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University press, 1997.
- JASPERS, K. *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München – Zürich, serie Piper, 1992 (1977)
- JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, 1948.
- JASPERS, K. *Der philosophische Glaube*. München, 1948.
- JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikumené, 1996.
- JASPERS, K. *Filosofická víra*. Praha: ISE, 1994.
- JASPERS, K. *Otázka viny. (Příspěvek k německé otázce)*. Praha: Mladá fronta, 1991.
- JASPERS, K. *Kierkegaard*. Přednáška v basilejském Pen-klubu v r. 1951. Přeloženo z *Rechenschaft und Ausblick*, Reden und Aufsätze, R. Piper, München, 1958.
- JASPERS, K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1949.
- JASPERS, K. *Initiation à la methode philosophique*. Jospin, Laurent. Autoour de Jean-Paul Sartre: Littérature et philosophie. Paris: Payot, 1994.
- JASPERS, K. *Philosophie*. Hersch, Jeanne. Berlin, Heildelberg: Springer-Verlag, 1989.
- KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1976.
- KIERKEGAARD, S. Concluding Unscienfitic Postscript to Philosophical Fragments, Vol.I., in: Kierkegaards Writings, XII.1, ed. A přel. H. V. Hong, E.H. Hong, Princeton University Press. Princeton, Ney Jersey 1992.
- KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. I. svazek. Praha: Svoboda, 1992.
- KOMENSKÝ, J. A. *Labyrint světa a ráj srdce*. 2.vyd. Praha: Odeon, 1970.
- KOUŘIL, J. *Problematika času a časovosti ve filosofii života*. Diplomová práce, 2011, s. 59.
- LANDSBERG, P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990.
- LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikumené, 1997.
- LÉVINAS, E. *Čas a jiné. Le temps et l'autre*. Praha: Oikumené, 1997.
- LISSMANN, K., ZENATY, G. *O myšlení, Úvod do filozofie*. Olomouc: Votobia, 1994.
- MARCEL, G. *Být a mít*. In: BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.
- MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1998.
- MICHÁLEK, J. *Topologie výchovy*. Praha: Oikumené, 1996.
- MRÁZ, M. *Smyslové vnímání v Aristotelově filosofii*. Praha: Filosofia, 2001.

- NĚMEC, V. *Philosophie*. – nepublikovaný překlad díla k. Jasperse, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy II*. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992.
- NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, Praha: Pražská imaginace, 1991.
- NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathuštra*. Olomouc: Votobia, 1995.
- OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard, na cestě k myšlení*. Filip Tomáš – Akropolis, 2013.
- PASCAL, B. *Myšlenky - výběr*. Praha: Odeon, 1973.
- PATOČKA, J. *Dvě máchovské studie*. Praha: Oikumené, 2007.
- PATOČKA, J. *Filosofie výchovy*. In: *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*. Stati z let 1929 – 1952. Praha: Oikumené, 1996.
- PATOČKA, J. *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovicích*, in: *Divadelní program Divadla za branou, Sofokles: Oidipus-Antigone*, Praha, 1971.
- PEACH, F. *Death, „deathlessnes“ and existenz in Karl Jasper's philosophy*. Edinburg: Edinburg University Press, 2008.
- PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*. 4. upr. vyd. Praha: Herrmann a synové, 1997.
- PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha: Karolinum, 2000.
- PLATÓN. *Timaios. Kritias*.
- POLÁKOVÁ, J. *Několik poznámek ke smyslu dialogu*. In: *Filosofický časopis*. č. 46/1998. Praha: Filosofický ústav, 1998. S. 465 – 472.
- PROKEŠOVÁ, M. *Dítě v nás*. Ostrava: Repronis, 2009.
- PROKEŠOVÁ, M. *Dítě v nás*. 2. upr. vyd. Ostrava: PdF OU, 2011.
- PROKEŠOVÁ, M. *Filosofie výchovy*. Ostrava: PdF OU, 2004
- PROKEŠOVÁ, M. *Ztracený člověk ve ztraceném světě (v zrcadle vzpomínek)*. Ostrava: PdF OU, 2005.
- RATZINGER, J. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal. 2008.
- SCHELER, M. *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad, 1971.
- SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- SKALICKÝ, Karel. *Blochova filosofie naděje*. Praha: Ježek, 1995.
- SOBOTKA, M. In: JASPERS, K. *Duchovní situace doby*. Praha: Academia, 2008.
- SOKOL, J. *Malá filosofie člověka: slovník filosofických pojmů*. 3. roz. vyd. Praha: PdF UK, 1996.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. Žalm 42,8.

WEISCHEDEL, W. *Zadní schodiště filosofie: myšlenky a všední život 34 velkých filosofů*.

2. vyd. Olomouc: Votobia, 1995.