

Existenciální racionalismus Karla Jaspersa

Martin Bojda

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha

bojda@flu.cas.cz

Abstrakt:

Karl Jaspers proslul v meziválečné době jako zakladatel nové filosofie existence, která však byla v kombinaci s jeho psychologickým školením, zaostřením na „mezí situace“ lidského prožívání a kritikou filosofických systémů často dezinterpretována jako forma subjektivismu či iracionalismu. Předložená studie se pokouší vystihnout jádro Jaspersova využití filosofie existence pro novou rekonstrukci lidské racionality, univerzálních charakteristik lidství. Jejich pochopení mělo podle Jaspersa vzdorovat pokorování lidské důstojnosti v moderních totalitách a v globálním ekonomicko-technologickém provozu, pro něž hodnoty lidství, jak je definuje Jaspersova filosofie, přestaly být určujícími měřítky. Studie ukazuje Jaspersovo ukotvení existence ve vztahu k transcendenci a individuality v komunikaci s druhým a jeho kritiku monistického myšlení, které pluralitu ve smyslu jeho filosofické koncepce neumožňuje.

Klíčová slova: Karl Jaspers, filosofie existence, racionalismus, německá filosofie, idealismus, komunikace, láska

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2021.1r.75>

Filosofická racionalita jako humanita

Karl Jaspers vstoupil do světa filosofie jako kritik jejích forem etablovaných v 19. století a na počátku 20. století, jako kritik – jak říkával – „profesorské filosofie“ a různých redukcionismů v moderní filosofii a vědě: scientistických metod ve filosofii, materialismu, ale i dominantních podob novokantovství, neřkuli filosofie života, voluntarismu a intuitivismu. Jeho dílo představuje pokus nově založit filosofii s východiskem v existenci a uchopit v ní sféry dříve filosofii přehlížené, zejména lidského nitra a prožívání. Zároveň jde i o pokus integrovat filosofii do života moderní technické společnosti a politiky, vycházející z pojetí filosofie jako uvědomění *univerzálních* určení lidství a jeho *rationality*.

Zejména po druhé světové válce Jaspers filosofii existence přetavuje v koncept nového – existenciálního „racionalismu“, filosofické racionality, která má poskytnout hodnotový základ člověku tváří v tvář zkušenostem s moderním totalitarismem a znehodnocením humanity jednak ve válečných konfliktech a ideologiích, jednak ve světě, v němž se určující racionalitou stala eficeience hospodářského systému. Jaspersovo dílo je příkladně šíří svého systematického propracování, zasahující zejména vymezení filosofie vůči jiným způsobům lidského vztahování ke světu a k sobě (k vědě, náboženství, morálce či politické praxi), stejně jako šíří svého historického uvědomění. To se týká jak vztahu ke společenskému životu, k dějinám vlastního národa a evropské civilizace vůbec, tak vztahu k dějinám filosofie. V tomto příspěvku se pokusím vystihnout jádro Jaspersova filosofického výkonu jako nového konceptu racionality, který vypracoval na základě své filosofie existence, a jeho rozumění si ve vztahu k německé klasické filosofii a ideologiím, jimž podle Jasperse filosofie musí vzdorovat.

Chceme-li porozumět Jaspersovu metodickému myšlení, je důležité znát genealogii jeho osobního odborného školení, díla a působení. Jaspers filosofii nikdy nestudoval. Habilitoval se roku 1916 v oboru psychologie na filosofické fakultě heidelberské univerzity, přestože východisko jeho psychologického zkoumání bylo medicínské a působil na klinice Franze Nissla při lékařské fakultě. Následně se na filosofické fakultě, kam přešel spíše z pragmatických důvodů (Nissl již habilitoval příliš mnoho lidí a na filosofické fakultě měl Jaspers podporu Wilhelma Windelbanda a Maxe Webera), stal i mimořádným (1920) a poté řádným (1922) profesorem filosofie, a jeho přechod k filosofii a humanitním vědám od věd přírodních, původně nezamýšlený, tak byl dokonán.¹

1 Jaspers Nisslovi žertem psal, že na filosofické fakultě založí „kolonii“, a když začal přednášet psychologii, ústrojně v ní přecházejí od medicínského pojednání k filosofickému, zabýval se v ní dle svých slov „s dobrým svědomím vším, co se dá vědět“, „neboť není nic, co v tomto širokém smyslu nemá psychologickou stránku“. Viz Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen* (1919). München– Zürich, Piper 1994, s. IX; a též, *Philosophie und Welt*. München, Piper 1958, s. 300 n. (Zde Jaspers říká: „Od mládí jsem filosofoval. Medicínu a psychopatologii jsem uchopil z filosofických motivů. Učinit si filosofii doslova životním povoláním, od toho mě zdržoval ostych před velikostí toho úkolu. Ani tehdy jsem ještě nemyslel na to, abych tak učinil. Cílem byla výuka psychologie na katedře filosofie, která by existovala pro filosofii jen podle jména, ve skutečnosti pro psychologii.“) Poznámka autora: v celé studii budu citovat z německých originálů pojednávaných textů ve vlastních překladech. V případě, že dané dílo bylo přeloženo do češtiny, odkazují na daný překlad. Existující české (knižní) překlady z Jasperse jsou: *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*. Přel. J. Navrátil. Praha, Mladá fronta 1969, 19912, Praha, Academia 20063; *Úvod do filosofie*. Poprvé přel. J. Fiala (Praha, Karolinum 1991) a podruhé přel. A. Havlíček (Praha, OIKOYMENH 1996); *Filosofická víra*. Přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti. Praha, OIKOYMENH 1994; *Sifry transcendence*. Přel. V. Zátka. Praha, Vyšehrad 2000; *Duchovní situace doby*. Přel. M. Váňa. Praha, Academia 2008; *Mezní situace*. Přel. V. Němec. Praha, OIKOYMENH 2016; *Atomová bomba a budoucnost lidstva*. Přel. M. Váňa. Praha, Academia 2016.

Jaspers byl od mládí chronicky nemocný a nemohl vykonávat lékařskou praxi ani výzkum nad rámec teoretické práce. Ve svém životním a myslitelském vývoji postupoval podle *metody* filosofického zkoumání, kterou sám rozpracoval: myšlení začíná u konkrétního a jednotlivého a vyvíjí se k reflexi celistvosti a struktury jak předmětů či problémů, jež pojímá, tak sebe sama, samotného procesu a subjektu myšlení. Jaspers začíná u lékařské analýzy člověka, poznává však, že ta nevyčerpává bytnost a výkony lidského ducha. Od přírodovědné a psychologické analýzy vede cesta k *filosofii* existence a ducha. Důraz na neredukovatelnost a neodvoditelnost lidství z jednotlivých určení je pro Jasperse jednou z hlavních tezí filosofie, jež zavazují k humanitě. Díky školení v medicíně a dalších vědách rozvíjejících se mimo filosofii je u Jasperse od počátku velmi silné metodické myšlení, jehož rubem je zároveň pojetí filosofie jako „objasňujícího založení pravého myšlení, cítění, zakoušení vůbec“.²

Hlavním výkonem filosofie je podle Jasperse „logika“, a sice „existenciálního“, nikoliv „subjektivního charakteru“. Díky ní je (má být) filosofie „uskutečňováním rozumu“, a to v konavém, mravním slova smyslu.³ Jaspersovi byla filosofie životní potřebou a prakticky jedinou zálibou, byla jím chápána velmi široce a „heroicky“,⁴ zároveň však právě jako prostředí *metodické* sebereflexe lidského myšlení a bytí; jako reflexe jejich celku a smyslu a zároveň metod a forem. Filosofické je podle Jasperse „všechno poznání“, totiž „nakolik je bezpočtem vláken svázáno s celkem. Odloučení nějaké vědecké sféry od universitas je, když k němu fakticky dojde, její smrt.“⁵

Tyto výměry filosofie a filosofické (existenciální) logiky se kryjí s Jaspersovým pojetím racionality. Rozum je pro Jasperse „cestou filosofické pravdy“,⁶ která směřuje k jednotě, k jednomu,⁷ nemá ji však na žádný způsob vlastnictví, nýbrž právě v *existencialitě* vztahování k ní (včetně vztahování čistě teoretického, které tak nemůže být absolutizováno ani izolováno). Tato existencialita je spojena s dějinností a „komunikativností“, vztahovostí lidského bytí i myšlení. Rozum jako „stálé pronikání k jinému je možností univerzálního soužití, účasti, všudypřítomného naslouchání tomu, co mluví, a tomu, co on sám teprve nechává mluvit“, je tím „spojujícím“ [*das Verbindende*] a „totální vůlí ke komunikaci“.⁸

2 Jaspers, K., *Von der Wahrheit* (1947). München–Zürich, Piper 1991, s. 10 n.

3 Tamtéž.

4 Srov.: „Filosof je prorocký filosof, jež se mohou ostatní držet, anebo je psycholog, sociolog, logik, který pouze uvažuje, pouze něco relativně poznává.“ Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, c.d., s. 3.

5 Tamtéž, s. 1.

6 Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, c.d., s. 961.

7 Tamtéž, s. 113 nn.

8 Tamtéž, s. 114 n.

Ve smyslu těchto úvah o vztahu filosofie k vědám, k lidskému duchu a bytí vůbec, zejména ve smyslu bytí společenského, napsal Jaspers svůj spis *Die Idee der Universität* (1923), kde tyto úvahy spojil s promyšlením současného vysokého školství a vzdělání jako takového. Směrem k širší reflexi současné kultury pokračoval ve své habilitační práci *Die geistige Situation der Zeit* (1931) a ve spise o Maxu Weberovi⁹ podal kritiku současného politického a vědeckého myšlení prostřednictvím pojednání o učenci, jež považoval za vzor nejen metodického, a zároveň nereduktivního vědomí moderní vědy, nýbrž také vědomí společenského a obecně kulturního.

Vědecké zkoumání je podle Jasperse, v teorii poznání zavázaného „kritickému“ Kantovi, zaměřeno na konkrétní předmět, týká se jednotlivého a vypovídá s „nutnou“ platností [*zwingend*]; vyvozuje a usoustavňuje v rámci určitostí. Ve svém vymezení konkrétní předmětnosti a metodou je věda *partikulární* a poznává se jako nesoběstačná. Potřebuje filosofii jako reflexi *myšlení a bytí samotného*. Ve filosofii se také odehrává vlastní sebeuvědomění člověka, který se sice kognitivně a existenciálně pohybuje ve formách, poznává však, že nevyčerpávají podstatu toho, co lze myslet a co je myšlení samo, co je, popřípadě co *má* být, a co je bytí jako takové. V tomto smyslu je člověk Jaspersem nazýván „možnou existencí“,¹⁰ existencí, která si uvědomuje *nepodmíněnost* svého ducha jako rozumného a svého bytí jako svobodného (tj. řízeného právě individuální vůlí a rozumností). Zároveň si uvědomuje svou ontologickou, historickou i noetickou podmíněnost, pozicionalitu. Existence se poznává jako vztážená k *transcendenci* a jako *historická*, jako fixovaná subjekt-objektovými relacemi a situacemi.¹¹

Základní zkušeností individua je u Jasperse právě zkušenost se vztahovostí a určitostí, v níž se cogitující subjekt vždy již nějak nalézá. Rozum vede člověka k myšlenkovému osvojování této jeho pozicionality a k strukturaci jeho dějinného bytí jako svobodného v „kvalitativním“, *mravním*, nikoli bezohledném a pouze sebe sama kladoucím, egoistickém smyslu. Filosofie existence se ustavuje jako filosofie komunikace a její racionalita jako zavázaná transcendenci, v níž existence poznává svůj původ a horizont. To podstatné u Jasperse přesahuje konkrétní fenomenalitu, je tím obemykajícím [*das Umgreifende*] singulárního bytí a vědění, které je zároveň integruje. Myšlení u Jasperse bytostně znamená *transcendování*¹² a bytí sebou člověka jako

9 Jaspers, K., *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*. Oldenburg, Stalling Verlag 1932.

10 Srov. Jaspers, K., *Philosophie*. Bd. II: *Existenzerhellung*. Berlin–Göttingen–Heidelberg, Springer 1956, s. 2.

11 Srov.: „Jako nejsem *tady* bez světa, nejsem *sám* bez transcendence.“ Tamtéž, s. 48.

12 Srov. tamtéž, sv. 1, s. 37 nn.

„možné existence“ právě bytí *filosofem*,¹³ tzn. vycházení za empiricky dané a vědecky měřitelné (systematizovatelné) singularity prostřednictvím filosofické „syntézy“, která to, co je jim společné a specificky oslovuje člověka, čte jako „šifry transcendence“.¹⁴ Tyto momenty, které zde můžeme shrnout jen v nejvyšší obecnosti, Jaspers dalekosáhle rozpracovává.¹⁵

U Jaspere je přitom důležitý právě existenciální rozměr bytí sebou člověka jako bytí filosofem, povaha *filosofického bytí* jako *cesty*. Filosofování je vnitřním určením myšlení samotného jako transcendování, tj. toho podstatného a zároveň „obemykajícího“ v *poznání*, které naproti tomu zůstává u singularit. Jako filosof (tj. jako myslící, možnosti svého ducha a s tím své bytnosti uskutečňující) je člověk imanentně *na cestě*, je mu odepřeno vyčerpávající poznání celku. Zároveň je filosofie něčím víc než pouhým teoretickým myšlením. „Filosofie je všude, kde si lidé myslivě uvědomují svou existenci. Je všudypřítomná, aniž by jako taková byla pojmenována,“ opakuje Jaspers v různých obměnách; „kdekoli je svět, kde platí nějaká měřítka, kde se soudí, tam je filosofie.“¹⁶ Zrovna tak se filosofie obrací ke *každému*, má veřejný, ne úzce vědecky speciální charakter a záměr.¹⁷ Filosofie je víc než teorie, je život, je jistá „politika ducha“; „osvědčuje se ve skutečnosti života, souzení, jednání, – po každý základ v duši, – po každý kout domu, – ve všech způsobech komunikace“.¹⁸

13 Srov. tamtéž, sv. 2, s. 411.

14 Podle Jaspere „člověk jako člověk, ať už vědomě, nebo ne, vytváří myšlenky, jejichž smysl je filosofický. Být člověkem je být myslícím. Myšlením rozumí člověk svému světu a sobě samému: je probuzen. – Myšlením je člověk spojen se svým původem a celkem bytí: je probuzen v jádru bytí. – Filosofie je způsob, jak si člověk uvědomuje bytí světa a sebe sama a jak z tohoto vědomí v celku žije. Proto je filosofie tak stará jako člověk.“ Jaspers, K., *Weltgeschichte der Philosophie*. H. Saner (Hrsg.). München–Zürich, Piper 1982, s. 29.

15 Souhrnný výklad celého Jaspersova díla a vývoje v kontextu německých duchovních dějin přináší: Bojda, M., *Politické myšlení Karla Jaspere*. Praha, Academia 2020. Srov. také další autorovy články o Jaspersovi: Bojda, M., *Filosofie komunikace a komunikace filosofie podle Karla Jaspere*. In: Pecková, B. – Rajlová, L. – Pešek, J. (eds.), *Historie zrozená z rozhovoru. Interview ve výzkumu soudobých dějin*. Praha, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy 2017, s. 192–217; Bojda, M., *Idea univerzity Karla Jaspere. Lidé města*, 18, 2016, č. 3, s. 325–353; Bojda, M., *Karl Jaspers: Korrespondenzen* (recenze). *Český časopis historický*, 115, 2017, č. 2, s. 563–566.

16 Jaspers, K., *Philosophie und Welt*, c.d., s. 9 n.

17 V dopise H. Arendtové vyjadřuje Jaspers přesvědčení, že „filosofie jako ezoterická záležitost nemá ani budoucnost, ani nečiní zadost vážnosti současného člověka“. Arendt, H. – Jaspers, K., *Briefwechsel 1926–1969*. L. Köhler – H. Saner (Hrsg.). München–Zürich, Piper 1985, s. 627.

18 Jaspers, K., *Notizen zu Martin Heidegger*. H. Saner (Hrsg.). München–Zürich, Piper 2013, s. 378. Jaspers se tímto pojetím vymezoval vůči Heideggerovi s jeho zesvěbytněním „cesty myšlení“ v jeho slovech a „skrýváním“ na schwarzwaldské chatě. „Filosof by se měl na konci svého života a během svého života ukazovat jako to, co je a činí, ne se ukazovat veřejnosti reflektuje o sobě, psychologicky znázorňuje své nitro jako psychiatr – obojí může mít význam, ale není nutné: Skrývání se je o sobě nefilosofické,“ píše Jaspers (tamtéž).

Filosofické transcendování je u Jasperse korigováno kantovsky kritickým sebeomezením a metodickou kázní, je *metodicky uvědomělým* transcendováním, a tak vždy zároveň jeho výkonem i kritikou. Na Kantovi Jaspers výslovně ocenil to, co by se dalo považovat i za systematický požadavek, totiž „přesnost v myšlenkovém výkonu transcendování“.¹⁹ K „obemykajícímu“ se transcenduje právě a pouze z jeho „šifer“, z řádu, který lidský rozum rekonstruuje ve sféře skutečnosti a prověřuje v tom, v čem přesahuje a *spojuje* jednotlivé singularity (není vysvětlitelný z nich samých). Transcendence je čtena prostřednictvím existence, ta zase čerpá svůj (ideální) smysl z transcendence. Do plurality a dějin existence vnáší řád jejich výklad z hlediska jejich poměru k transcendenci. Na přijímání nadindividuálně platných pravd spočívá také možnost mezilidské komunikace a společenské integrace. Závazkem struktury existence je přitom při pluralitě jejich individuálních čtení právě to, co je *spojuje*, a to je lidství člověka. To je v uvedeném smyslu existenciální a „transcendentální“ – a z těchto výměrů Jaspers dospívá k nové koncepci humanity.

Dějiny Jaspers interpretuje právě jako dějiny rozumu lidství a jako filosof se zaměřuje na osobnosti a tendence, které zvláště přispěly *sebeuvědomění* lidství, tzn. filosofii. V tomto smyslu píše své spisy k „světovým dějinám filosofie“ jako dějinám „velkých filosofů“, s důrazem na individuální personalitu „velkého“ (tzn. ke kořeni jdoucího) myšlenkového výkonu. Kromě teoretické *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung* a spisu *Die großen Philosophen* (1957), který byl pouze prvním dílem zamýšleného šestisvazkového souboru,²⁰ napsal Jaspers monografie o *Nietzschovi* (1936), *Descartovi* (1937), *Schellingovi* (1955) či *Cusanovi* (1964). Kromě toho připravoval rozměrný spis o „Německém sebevědomí“ (*Deutsche Selbstbesinnung* a další varianty titulu), který nedokončil a jehož přípravné práce se stejně jako v případě prací k zamýšlené knize o jehožače a přítelkyni Hannah Arendtové („*Hannah-Buch*“), rukopisů Jaspersových ostatních knih a jeho dopisů nacházejí v Německém literárním archivu.²¹

19 Jaspers, K., *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*. Přel. A. Havlíček. Praha, OIKOY-MENH 1996, s. 111; výraznění M.B. Srov. Jaspers, K., *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radio-vorträge* (1950). München, Piper 1971, s. 124.

20 Z pozůstalosti vyšly dva svazky: Jaspers, K., *Die großen Philosophen*. Nachlaß 1–2. H. Saner (Hrsg.). München–Zürich, Piper 1981. V Jaspersově pozůstalosti se dochovalo na 22 000 listů poznámek k dějinám filosofie, celkem zhruba 35 000 stran rukopisů a 25 000 dopisů zhruba 8 000 adresátům. Jaspersova pozůstalost, uložená v Německém literárním archivu v Marbachu nad Neckarem, čítá přes 330 kartonů, z toho 125 s texty a na 210 s dopisy. Kartony s rukopisy děl a pracovními materiály jsou uspořádány a přístupny, kartony s korespondencí nikoli. V roce 2016 z ní však vyšel reprezentativní třísvazkový výbor v nakladatelství Wallstein (*Korrespondenzen*). Jaspersovu pozůstalost autor této studie v Marbachu studoval a vykládá v citované monografii.

21 K německým dějinám srov. v archivu zejména karton 30, práce ke knize o H. Arendtové jsou uloženy v kartonech 45–48. Autor za povolení je citovat děkuje prezidentovi Karl Jaspers-Stiftung

Racionalita v dějinách

Konfrontace s Jaspersovými spisy k dějinám filosofie je důležitá proto, že umožňuje v konkrétních konfrontacích s projekty jiných plastičtěji zachytit podstatné momenty Jaspersova vlastního přístupu a jeho historický a systematický poměr k nim. U Jaspere je trvalá historická konfrontace myšlení instruktivní sama o sobě; není pouze věcí osobního zájmu o myšlení jiných (starších) autorů nebo pouhé extenze, nýbrž projevem jeho existenciálně dějinného, historického a komunikativního pojetí filosofie. V četbě a výkladu starších filosofů jde o myslitelský dialog, jímž se zároveň precizuje a přezkoumává systematická platnost vlastního konceptu. „Porozumění minulé filosofii předpokládá současné filosofování“, to ale zase „přichází k sobě a stupňuje se v rozumění velkým. Jejich velikost se stává tím podivuhodnější, nedosažitelnější, čím hlouběji do ní pronikáme. Ale každá současnost se musí uskutečnit sama.“²² Vlastní Jaspersův koncept pak pomáhá ozřejmovat pohled na jeho hodnocení konceptů jiných, na to, co a proč jim vytýká a co naopak oceňuje.

Instruktivní je Jaspersovo hodnocení knihy jeho někdejšího žáka Golo Manna *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts* (1958), v němž kritické výhrady rezonují s vlastními prizmaty Jaspersova čtení dějin. Mannova kniha je sice něčím víc než montáží zajímavostí bez zamyšlení, nechybí jí ani určité humanistické hledisko, ale člověk přeče „čte více pro pobavení, příjemně a nezávazně upoután“, nikoli k „oživení myšlení a prohloubení vhledu“, s „apelem na to, co je dnes možné, na obrat“. „Obrat“ je přitom dnes „nutný, nechceme-li zcela zaniknout“.²³ Německé dějiny by podle Jaspere bylo třeba podat jako dějiny *svobody* v Německu, dějiny německví v jeho sebereflexích ve vztahu k lidství vůbec. To bylo hledisko jiného filosofa, jenž se stal profesorem historie, Friedricha Schillera. Německé dějiny podle Jaspersových úvah „určují tři momenty“: „pruská myšlenka mocného státu s úřednictvem a militarismem“, „německé národní vědomí usilující o jednotu všech Němců“ a „vůle k politické svobodě“. „Všechny tři jsou smysluplné a mají pravý původ, – všechny tři vyžadují spojení mezi sebou v pravém pořadí, – všechny tři se zvrhly.“²⁴ Po sto padesát let se zdá německé dějiny „osudově ovládat (...) zatlačování ušlechtilých sil“, a naopak v nich vítězit pruský princip silného státu, autority a kultury jako *její* reprezentace, „centralismu“ státu a vůdčích osobností. Namísto nich je třeba pěstování *plurality* a občanského, kulturní-

Prof. Dr. Antonu Hüglimu a za jejich zpřístupnění Deutsches Literaturarchiv Marbach (citační norma: Karton xy, DLA Marbach – A: Jaspers).

22 Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, c.d., s. XII.

23 Karton 48, DLA Marbach – A: Jaspers.

24 Karton 30, DLA Marbach – A: Jaspers.

ho a obecně lidského, *světoobčanského* vědomí jednotlivců, politické iniciativy zdola.

Ne náhodou Jaspers k historickému, etickému a společenskému prohloubení a uplatnění své filosofie existence dospěl po druhé světové válce (a ovšem: *teprve* po ní, zásadně opožděně). Byly to zkušenosti s válkou a s moderními totalitárními ideologiemi a naléhavost potřeby nově (jinak) utvářet poválečný svět, co Jasperse vedlo k výraznému veřejnému nasazení, k němuž se v meziválečné době v žádné formě neodhodlal. Jaspers konstatoval selhání akademické obce, kultury a samotné filosofie, jejich neschopnost aktivně čelit totalitním ideologiím a destrukci společenského smíru. Již během války u něj zesílilo vědomí nutnosti *hodnotového založení* lidského bytí, toho, že je to nedostatek oné filosofické sebereflexe lidství, co umožnilo a umožňuje jeho destrukci v moderním světě, který je na nivelizaci lidství založen.

Jaspers, který čelil kritikám vlastního „existencialismu“ jako iracionalistického zejména ze strany levicových autorů,²⁵ se již během nacistické diktatury snažil nově vypracovat svůj filosofický koncept, tentokrát z hlediska vztahování existence, resp. jejího „rozumu“, rozumového subjektu, k transcendenci, jako nový koncept *racionality a etiky*. Jako genuinní boj s nacistickou degradací lidství a boj, k němuž v jeho pouhé teoretičnosti byl ve „vnitřním exilu“ své heidelberské existence odsouzen, chápal Jaspers práci na nové „filosofické logice“. Jejím plodem byl spis *Von der Wahrheit*, který vyšel roku 1947 a i přes svůj mimořádný rozsah měl tvořit opět toliko první díl plánovaného vícesvazkového díla *Filosofická logika*.²⁶

Jaspers po válce pokládal za „velkou úlohou tvůrčího myšlení (...) zpracování jednoduchých podob pravdy [*des Wahren*] tak, aby našla ohlas v rozumu původně vlastním každému člověku“.²⁷ K ní se pojí jiná „velká, rozhodně nikoli splněná úloha filosofie dnes, přivést k jasnosti vztah filosofie a vědy,

25 Viz zejm. knihu Györgye Lukáče *Die Zerstörung der Vernunft* (1954) a dále např. práci Theodora W. Adorna *Jargon der Eigentlichkeit* (1964). Na prvním sjezdu německých spisovatelů v roce 1947 Wolfgang Harich právem napadl Jasperse a další německé intelektuály za to, že „se utekli do niternosti už před rokem 1933“, že fašizaci společnosti ani tehdy aktivně nebránili a neanalyzovali její objektivní příčiny, nýbrž kritizovali „masy“, „techniku“, „aparát“ apod. (Naproti tomu Jaspers v *Duchovní situaci doby* – nemluvě o Heideggerovi a dalších – nepsal ani o antisemitismu, ani o nacionalismu, ani o imperialismu či sociálních a hospodářských poměrech.) „Proč mnozí němečtí spisovatelé, ptám se, německou mizérii jen trpěli a své utrpení slastně sublimovali, když ještě byl čas proti německé mizérii bojovat? (...) Německá niternost vytvořila znamenité literární plody. Ale je také velmi neblahou tradicí, která podle mého názoru začíná s osudovým oddělováním subjektivní a objektivní morálky v reformaci. (...) Zříkáme se filosofie, která v roce 1933 kázala skrze skuliny v aparátu stažení do soukromí a dnes chce otázku viny odbyť nějakou tartuferií.“ Harich, W., *Frühe Schriften*. Teilband 3: *Der Weg zu einem modernen Marxismus*. A. Heyer (Hrsg.). Baden-Baden, Tectum 2018, s. 1556 n.

26 Viz Jaspers, K., *Nachlaß zur Philosophischen Logik*. H. Saner – M. Hänggi (Hrsg.). München-Zürich, Piper 1991.

27 Jaspers, K., *Philosophie und Welt*, c.d., s. 20.

tj. vůbec způsoby myšlení a poznání“.²⁸ Tato jednoduchost je něčím jiným než simplifikací, je dokonce „tím nejtěžším, posledním“.²⁹ Pro Jasperse byla podle jeho slov „odjakživa rozhodující otázka: na jaké cesty myšlení vede, jaké motivy ve čtenáři probouzí, k čemu osměluje a zmocňuje, a co nechává mizet a zapomínat“.³⁰ Z filosofie existence jako filosofie komunikace, která je zároveň ukotvena v transcenci a existenci chápe sub specie projevování transcende (jejích „šifer“),³¹ Jaspers vyvozuje její společenskou úlohu, politické *konsekvence* filosofie.

Filosofování je základním výkonem lidství a jako takové sehrává genuinně společenskou roli korekce instrumentální racionality, pragmatického života, jaký vládne v současné technické civilizaci a její politice. Filosofie komunikace je (má být) „filosofii v činu“ a filosofii, která propaguje (uskutečňuje) „nezávislost myšlení“. Tak zněla slovní spojení, s nimiž Jaspers počítal jako s tituly či podtituly své knihy o Hannah Arendtové. Jaspers po válce dospěl k závěru, že myšlení a duchovní život se nemůže vyhnout politice a soudobým dějinám a že politika se zrovna tak neobejde bez filosofické sebereflexe člověka. Politika potřebuje hodnotové založení, má-li opravdu uskutečňovat lidské potřeby, nikoli pouze sloužit hospodářsko-politickému systému. Tato sebereflexe je „bezvýhradná“ a sebezpochybnující (další časté Jaspersovy pojmy), brání před ulpíváním na statu quo, sebeklamem a egoismem. Pouze společensko-politický systém aktivně vytvářený a ustavičně co do svého základu a cíle dotazovaný svými občany jako suverény může dosahovat toho, že nebude pohlcován svým institucionálním aparátem a hospodářským provozem, které se tak nebudou moci *zesvětyňovat* a stát *oligarchizovat*.

Přesně to Jaspers viděl jako problém poválečného Německa, s jehož vývojem k „nové diktatuře“ („diktatuře politiků“) ostře zúčtoval ve spise *Wohin treibt die Bundesrepublik?*³² Politika se podle jeho názoru nemůže obejít bez teoreticky kultivovaného myšlení, proto se Jaspers tolik snažil o veřejné působení obecně srozumitelnými výklady jak časových, tak obecných duchovních otázek. K prvním se kromě předválečné *Duchovní situace doby* řadí

28 Tamtéž, s. 18 n.

29 Jaspers, K., *Korrespondenzen: Philosophie*. D. Kaegi – R. Wiehl (Hrsg.). Göttingen, Wallstein 2016, s. 584 n.

30 Jaspers, K., *Philosophische Autobiographie*. München, Piper 1977, s. 100.

31 Viz Jaspers, K., *Chiffren der Transzendenz*. München, R. Piper & Co. Verlag 1977, zejm. s. 42–44. „Transcendence je pro nás přítomná tam, kde svět už není zakoušen jako něco, co existuje samo ze sebe, jako něco o sobě jsoucího, věčného, nýbrž jako přechod“, toto zakoušení však ve světě i v myšlení probíhá prostřednictvím „zpředmětnění“, konkretizací (konstrukcí), „šifer“. A „zápas člověka o sebe se odehrává v jeho zápase o božství“. Jaspers, K., *Šifry transcendence*, c.d., s. 73–75.

32 Viz Jaspers, K., *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen*. München, Piper 1966, s. 150; s. 262 ad.

bezprostředně po válce *Otázka viny*,³³ následovaná studií *Vernunft und Wüdervernunft unserer Zeit. Drei Gastvorlesungen* (1950), soubory statí *Rechenschaft und Ausblick* (1951) a *Philosophie und Welt* (1958) a dalšími publikacemi. K druhým pak přednášky a publikace jako *Úvod do filosofie* z roku 1950 či *Kleine Schule des Philosophischen Denkens* (1964). Ve spise *Atomová bomba a budoucnost lidstva* Jaspers vytyčil tezi, že „solidarita musí nyní prostupovat všechny politické motivy“.³⁴

Abstraktnost, širokóuhlost a složitá vnitřní propojenost v jednotlivých oblastech zkoumání patří k podstatě sdělení spisu *Von der Wahrheit*. Právě ona patří k tomu, co „vychoává“, integruje a zkázňuje ducha, vede ho k širí, obecnosti a celkovému vyrovnání namísto monokauzálních redukcionismů soudobých ideologií a filosofii, z nichž vycházejí. „Zdá se mi,“ píše Jaspers, že „kdo denně chvíli nesní, tomu se zatemňuje hvězda, jíž může být vedena všechna práce a každý všední den.“³⁵ Spis *Von der Wahrheit* Jaspers pojímal jako plod cesty za „filosofii perennis“, o níž mluvil. Zdůrazňoval její *podstatný* význam pro člověka a *subverzivní*, alternativní povahu vůči formám vztahování ke světu zvláště v současné civilizaci.

Zrovna tak byl pro Jasperse důležitý slovesný rozměr filosofické reflexe, nejen řečový a komunikativní, nýbrž i literární, „spisovatelský“, pokud jde o koncipování rozsáhlých spisů, na první pohled tradičních. Jaspers uvědoměle používal pojmu „filosofování“ spíše než „filosofie“ a pro sebe sama označení „filosofující“ (= tážající se, hledající) namísto „filosof“. Ve vztahu ke svým textům pro širokou veřejnost se označoval za „filosofického spisovatele“. Filosofie perennis je výrazem univerzalistického horizontu filosofie, která je přitom podstatně právě *filosofováním* a vychází z *existence*. Jaspers svou meziválečnou filosofii existence prohlubuje v novou *filosofii racionality*, opírající se takřkajíc o *racionalitu filosofování* s jeho uvedenou *sebepřekračující*, otevřenou a komunikativní povahou. Živlem či cílem tohoto filosofování činí Jaspers „filosofii perennis“.

Filosofie perennis nestojí jen v protikladu ke konkrétnosti života, nýbrž je ve stálém „progressu“ právě jako filosofie toho, co je, v uvedeném smyslu soupatřičnosti existence s transcendentí a „mnohodimenzionality (...) podob a metod“ pravdy.³⁶ „Tu jednu filosofii, filosofii perennis“, je třeba hledat v „univerzalitě dějin filosofie“ jako dějin filosofování.³⁷ „Filosofování je svázáno se svou minulostí a zároveň původně se sebou samým, protože vystupuje

33 Jaspers, K., *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands* (1946).

34 Jaspers, K., *Atomová bomba a budoucnost lidstva*, c.d., s. 163 (Jaspers, K., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1957). München, Deutscher Taschenbuch Verlag 1961, s. 58).

35 Jaspers, K., *Philosophie und Welt*, c.d., s. 318.

36 Jaspers, K., *Descartes und die Philosophie*. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1966, s. 47.

37 Jaspers, K., *Weltgeschichte der Philosophie*, c.d., s. 53.

z vlastního základu ze své doby v bezčasi,“ říká Jaspers. „To je dějinnost filosofování.“³⁸ Dějiny filosofie (filosofování) jsou ovšem individuální, a to vede k „personálnímu“ rozměru Jaspersova zkoumání „velkých filosofů“. „Univerzalita dějin filosofie“ tak jako „jedné filosofie perennis“ je zprostředkována individualitou filosofování. Ta – kromě jiného – sama otevírá širší přístup, než jakým je přístup pouze teoretického zkoumání: spadá vjedno s lidskou individualitou filosofujícího (ne pouze jeho „díla“, jako by bylo něčím mimo člověka – viz dále), s jeho historickým osudem a kulturní určitostí.

Jaspersova někdejší žačka Hannah Arendtová, která hned roku 1933 emigrovala na Západ³⁹ a po válce se s Jaspersem sblížila, o spisu *Von der Wahrheit* vyslovila několik hodnocení hluboce se stýkajících s jeho filosofickou orientací a historickou důležitostí. Napsala Jaspersovi, že „to je samozřejmě největší z Vašich knih a velmi, velmi velká kniha“; především to však, „politicky řečeno, je deprovincializace západní filosofie – pročež také příležitostně upadám do o sobě nedovolených spekulací, jestli to snad není poslední kniha západní filosofie, takřka její poslední slovo, a zároveň první kniha světové filosofie, takřka její první slovo“.⁴⁰ Arendtová uviděla, že Jaspers ve spise, který je podle jejího přiléhavého vyjádření „napsán vskutku ve stylu andante“, „detyranizuje“ [*ent-tyrannisieret*] myšlení a podstatu racionality uchopuje právě jako cestu filosofování (vztahování k pravdě), která je imanentně dějinná, pluralitní a komunikativní.

Komunikace přitom nepatří do sféry střetávání s druhými lidmi ve smyslu „praktické filosofie“, nýbrž je „formou a cestou myšlení“ jako takového; „nestojí v protikladu jen k ‚advokátnímu‘, nýbrž i čistě logickému myšlení.“ Nemluví „pro“ něco, nebo dokonce „za“ něco, ve stylu dogmatického myšlení, jež podle Arendtové má v Evropě tradici už od Platóna a vede ke „sklonu filosofů k rozumné tyranii, která je přece právě tyranii rozumu“,⁴¹ nýbrž staví na *nesystematizovatelnosti* pravdy, na její neredukovatelnosti na jeden pojem („objekt“) a způsob poznávacího a následně praktického vztahování.

Pravda „vyrůstá ze spojení [*Ineinander*] myšlení a života“,⁴² které je spojení odlišných sfér a nemožňuje zůstat u „čisté“ logiky. Namísto ní a filoso-

38 Jaspers, K., *Philosophie*. Bd. I: Philosophische Weltorientierung. Berlin–Göttingen–Heidelberg, Springer 1956, s. 282.

39 Jaspers to tehdy nechápal, naopak načrtl *Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung*, které lze v nejlepším případě chápat jako naivní pokus o integraci jeho představ o univerzitě do nacistického režimu (vznikly v konfrontaci s Heideggerovou nacistickou nástupní řečí, kterou pronesl při uvedení do funkce rektora freiburské univerzity), a srdečně na heidelberské katedře filosofie uvítal nacistu Ernsta Kriecka, který byl jmenován profesorem, aniž by absolvoval doktorské studium a habilitaci. Viz Bojda, M., *Politické myšlení Karla Jaspere*, c.đ., s. 165 nn.

40 Arendt, H. – Jaspers, K., *Briefwechsel 1926–1969*, c.đ., s. 193.

41 Tamtéž, s. 196.

42 Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, c.đ., s. 2.

fických systémů odkazuje k „filosofické víře“. Existence, stejně jako poznání, je fixována na konkrétní formy bytí zde, zároveň je však přesahuje. Pravda tak v sobě musí obsahovat tuto konkrétnost bytí zde a jeho myšlení, bytí a myšlení „v celku“: v tom, v čem přesahuje konkrétní formaci, a *jednotu* této relace. Jaspers se vymezuje vůči jiným konceptům, starším systémům i heideggerovské ontologii, a říká, že „namísto bytí existují stupně a způsoby bytí. Namísto definitivního rámce vědění zůstává radikální otevřenost, ochota k nové zkušenosti ve všech druzích obemykajícího.“⁴³

Tento nový Jaspersův *racionalismus* je univerzalismem a eticismem, opírajícím se právě o perspektivnost a pluralitnost lidského poznávání – a v tom o neidentičnost *jeho* pravdy s pravdou ve smyslu ontologickém, s pravdou bytí a jsoucen, s inteligibilitou vrstev, které jsou vůči lidskému rozumu ontologicky cizorodé. Je to koncept pluralitní racionality, jejíž metafyzickou bází je teoreticky nevyčerpatelná disjunkce, zároveň však souvztažnost existence a transcendence, vědy a víry, a objektivací cesta filosofie (= filosofického *bytí*) jako etika. Tím, co člověku zprostředkovává jeho uvědomění jako existence ukotvené v transcendenci, je svoboda. Existence je jako svoboda „stvořena“ transcendencí a tento její původ je sám o sobě „nezdůvodnitelný“ [*unergründlich*].⁴⁴

Svobodu přitom chápe Jaspers opět „kvalitativně“, jako svobodu *k dobru*, v neoddělitelném spojení s *mravností*. Pravda je „hledání a získávání pravdivého ve vždy konečných podobách“, z nichž „nesmíme ulpět na žádné podobě, která je ještě konečná, jednotlivá, jen jeden způsob, ještě vztaženost na něco jiného“.⁴⁵ Bytí znamená totéž co „bytí v komunikaci“.⁴⁶ Je mu zapovězeno hypostazování čehokoli existenciálního jako takového, čehokoli dějinného, zároveň je však transcendování právě tím, co existenciální integruje a teprve zakládá. Jde ovšem o transcendování k tomu, co je obemykající a zdrojové vůči existenciálnímu. Pravdu člověk nikdy nevlastní, nýbrž je na cestě k ní, a pravda je tím obemykajícím, co člověk zároveň uchopuje skrze „šifry transcendence“ v jednotlivostech. Existence a rozum jsou soupatříčné, rozum je reflexivním uchopováním (utvářením) *struktury* existence jako vztahové a existence je možná pouze rozštěpem na individuality a jejich komunikací, v kvalitativním slova smyslu jejich „znovusjednocováním“ na základě toho, co mají společné a co je víc než existenciální „cizorodost“ a případná „konkurenčnost“.

43 Tamtéž, s. 107.

44 Tamtéž, s. 145.

45 Tamtéž, s. 461.

46 Tamtéž, s. 379.

Kritika novověkého monismu

Jaspersův „racionalismus“ ve smyslu nároku „filosofie perennis“, jakkoli jako jejího stálého budování, hledání, jeho ukotvení existence v transcenci a určitých hodnot humanity, představuje jakýsi odesencializovaný tvar německého osvícenského racionalismu. Přijímat metafyzické základy tohoto racionalismu si Jaspers jako existencialista a kantovec odepřel, válečná zkušenost je pro něj však posledním impulzem k uvědomění, že humanita si s postulátem sebe sama nevystačí a její základní hodnoty je třeba nějak metafyzicky založit.

Smysl pro neidentitu poznávajícího rozumu a inteligibilního určení toho, co pojímá mimo sebe, a s tím pro konstruktivní, a zároveň *re-konstruující*, do řádu bytí se „vmýšlející“ a jej „opisující“ charakter lidského poznání vyznačoval již některé myslitele německého osvícenství. Tito myslitelé v Leibnizově tradici usilovali o sladění metafyzicko-teologického chápání dostatečného, resp. určujícího důvodu reálného bytí jako *Stvoření*, kreativních sil v základu organických sil, s *přirozeností*. Spolu s Leibnizem a křesťanskou myšlenkovou tradicí vsazovali racionální poznání a řád bytí, „principy přírody“ (přirozenosti, toho, co je konečným jsoučnům vlastní), do „principů milosti“⁴⁷

U Leibnize, stejně jako u Malebranche či Komenského, spočívají (oproti karteziánské linii) principy přírody v principech milosti. Sféra jsoučího se jako sféra *živého a kvalitativně určitého*, jako sféra přirozenosti (přírody) vyznačuje inteligibilním řádem, který umožňuje zákonitosti a účelnosti, jež se v ní projevují. Proto se v německém osvícenství, v tomto smyslu kultivujícím, nikoli (jako ve Francii) odvrhujícím křesťanskou metafyziku stvořeného světa, sémantiku viditelného světa jako – jaspersovsky řečeno – sféry „šifer“ světa neviditelného, tolik rozvíjí metaforika „knihy přírody“, přírody jako „zápisu Božího slova“, na jehož čtení a „překládání“, resp. *přetváření*, je založena poezie i (jinak) věda.

Tato metaforika, živá i mezi učenci a básníky ne v užším smyslu filosofickými, vycházela ze syntézy dvou určujících paradigmat, o niž v německém osvícenství šlo: vize *stvořenosti* světa, odvozenosti jeho inteligibility od bož-

47 Tak i mechaniku do metafyziky (v níž leží její zdroj) atd. Viz Leibniz, G. W., *Philosophische Schriften*. Bd. 5/2. W. Wiater (Hrsg.). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, s. 322. Srov. k tomu Bojda, M., Jednota smyslu mezi principy přírody a milostí u Malebranche, Komenského a Leibnize. In: Horský, J. – Nováková, L. M. – Pokorný, V. (eds.), *Antropologie smyslů*. Praha, Togga 2019, s. 55–79; Bojda, M., Racionalismus Zjevení: Soulad přírody a milosti podle Andrease Webera. In: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum VIII*. Eds. L. Benyovszky – J. Matoušek. Praha, Togga 2018, s. 85–130; Bojda, M., *Principy přírody a milosti*. Brockes a německá osvícenská fyzikothologie. Praha, Academia 2021 (připravováno k vydání).

ského rozumu, který je vyšetřován jako principiálně *tvůrčí, milostivý a ne-souměřitelný* vůči rozumu konečných bytostí, a vize „osvěcování“ světa, *odhalování* zákonitostí přírody a jejích principů, které vykonává lidský rozum, metodicky vycházející z daností včetně sebereflexe sebe sama. Nicméně rozum dospívá právě k zákonitostem, k principům, a sice k principům vyznačujícím přírodu jako na něm ontologicky nezávislou a vedoucí jednak ke svému založení v působném zdroji jiné ontologické úrovně (ontotvorné, kreativní), jednak k závazku myšlení k „sebekritice“.

Jaspers si „sebekritický“, a zároveň metafyzický závazek filosofie odnesl právě z německého osvícenství, ačkoli zejména z Kanta, nikoli ze starší leibnizovské tradice, která osvícenskou racionalitu integrovala do metafyziky zjeveného náboženství. Nesmírně si vážil Lessinga a Goetha a jeho texty o nich je důležité brát v potaz pro dokreslení jeho vztahů k německé duchovní tradici a – což je ještě důležitější – právě k osvícenskému racionalismu. Specifickou „existenciální“ variantou tohoto racionalismu se Jaspersovo myšlení ukazuje být zvláště po druhé světové válce v metafyzickém, a přitom nedogmatickém vyvozování racionality a *víry*. Jejich objektivací se i u něj stává etika, tak jako objektivací ontologicky platných principů a východiskem jejich poznávání přirozenost (příroda) a dějiny, oblast jsoucího.⁴⁸

U Goetha Jaspers vyzdvihoval jeho realismus, jeho nedogmatické, a přece antiempiristické zkoumání: vycházení od skutečnosti, jejíž přirozenost sama vede „nad“ sebe, má sémantický a *působný* charakter.⁴⁹ Je sama způsobená, avšak živoucí a působící dál – a je to právě *živoucnost, kvalitativní* myšlení toho, co je, namísto amorfních kategorizací, co současně znemožňuje úplné poznání a jeho ztotožnění s *převáděním*, s jednostranným ať už induktivismem, anebo deduktivismem (ten u Jasperse stejně jako u Goetha neplatí vůbec). „Je předností živoucího plození, že zplozené může být znamenitější než plodící,“ říká Goethe,⁵⁰ a „všechno faktické je již teorií“.⁵¹ Jaspers se s Goethem stýkal v odporu k pouze spekulativnímu i mechanistickému myšlení a v jeho kritice karteziánismu můžeme slyšet hlas niterné spřízněný s Goethovou kritikou matematiky.⁵² U Lessinga Jaspers – podobně jako u Maxe Webera v moderní době – vyzdvihoval kritickou metodičnost a „jas rozumu

48 Na podrobný výklad této problematiky zde bohužel není místo, odkazují opět ke své monografii o Jaspersovi.

49 Viz Jaspers, K., *Unsere Zukunft und Goethe*. In: *týž, Aneignung und Polemik*. München, Piper 1968, s. 121–141; a *týž, Goethes Menschlichkeit*. Tamtéž, s. 142–158.

50 Goethe, J. W., *Sämtliche Werke*. Bd. 13. H. Fricke (Hrsg.). Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag 1993, s. 381.

51 Tamtéž, s. 49.

52 Srov.: „Počítá-li matematika feniky, nebo guineje, obhazuje-li rétorika pravdu, nebo lež, je oběma dokonale jedno. (...) Co jiného je na matematice exaktní než exaktnost?“ Tamtéž, s. 153.

samého⁵³ při šíři klasického vzdělání, dokonce „polyhistorického“, a osobním životem osvědčovanou humanitu, lidskou ušlechtilost.⁵⁴ Obdobně byly pro Jaspere důležité osobní příklady Kanta a Spinozy, přičemž u obou v nich viděl výraz jejich filosofické pozice.

Oproti předkantovskému osvícenství zůstává u Jaspere principality toho, z čeho vychází a čím je umožňována principality jsoucího, evidentního a vědecky poznatelného, nevyjasněna jako vůči němu ontologicky *konstitutivní*. Jaspers jako kantovec nemluví o principech přírody a principech milosti, natož o stvořeném světě a Stvořiteli, ačkoli neváhá uplatňovat patetické obraty o *Bohu* ve stylu závěru *Otázky viny*: „Stačí, že existuje Bůh. Když vše ostatní mizí, Bůh jest; to je jediný pevný bod.“⁵⁵ Ani jeho Bůh není něčím o mnoho víc než *hypostazí* (jako Kantův, u toho navíc pouze z potřeb morálky) a dějinný terén není opravdu otevřen jeho tvůrčímu působení, ačkoli Jaspers bytnost Boha a jeho inteligibility uchopil jako inkomensurabilní, tzn. v jejím působení neredukovatelnou a nepředvídatelnou.

Jaspers nedomyšlí fakt, který si uvědomovala právě předkantovská osvícenská metafyzika (pro niž proto bylo přinejmenším „přirozené náboženství“ nutným ústím jejího zkoumání), totiž že inkomensurabilita „rozumu“ transcendence oproti existenci neumožňuje ji pouze „uzávorkovat“ a omezit se na zkoumání „přirozeného“, empirického, bez ohledu na to, co je pro ně ontologicky konstitutivní. Samotné rozlišení „jevů“ a věcí „o sobě“ je krokem překračujícím pravomoci kritického rozumu, přenášením zákonů (omezení) poznání na zákony bytí, spojeným s identifikací určitosti jevů jako jsouceni s jejich určeními ve formách našeho poznání.⁵⁶ Jaspers nikdy úplně neodmítl Kantovu principiálně *nekritickou* presumpci, jež vychází z jeho mechanického pojetí přírody a podle níž omezení našeho poznání na jevy zároveň znamená, že reálně, „předmětně“, narážíme pouze na jevy.

Jaspers obracel kritiku idealistického nároku myšlení vždy pouze proti idealistickému monismu, nikoli proti Kantovu transcendentalismu a apriorismu. Tato kritika se týkala zamlžování uvedeného (*re*)konstruktivního charakteru poznání, spojeného s vystupováním poznávajícího subjektu ze sebe a jeho *studováním* řádu věcí samých. (Tento postup poznání je přitom postupem rozumu, který pracuje *projektivně*, prostřednictvím *imaginativního*

53 Jaspers, K., *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*, c.d., s. 111 (týž, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovortrage*, c.d., s. 124).

54 Jaspers, K., *Die großen Philosophen. Nachlaß 1: Darstellungen und Fragmente*, c.d., s. 356 nn.

55 Jaspers, K., *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*. Přel. J. Navrátil. Praha, Academia 2006, s. 139 (Jaspers, K., *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München–Zürich, Piper 2012, s. 93).

56 Viz vynikající monografie: Sistiaga, Sergey David. *Das Prinzip vom Grund bei Kant und Meillassoux. Über Anfangs- und Ungründe des nachmetaphysischen Denkens*. Paderborn, Wilhelm Fink 2019.

zpracovávání analogií a *transcendování*; zde se Jaspers hluboce stýkal s Goethovou a Herderovou epistemologií.) Významným projevem této Jaspersovy kritiky, stojícím v systematické souvislosti se záměrem nového existencialismu-racionalismu ve spise *Von der Wahrheit* a s kritickým účtováním s německým idealismem a novověkou filosofií vůbec, je kritika Descarta a jím zahájené linie novověkého myšlení, kterou přinesla předposlední Jaspersova kniha před nacistickým publikačním zákazem *Descartes und die Philosophie* (1937).

Již název odkazuje k obecnějšímu nasazení této práce, v ní uvedená kritika se však v jaspersovské literatuře zohledňuje jen minimálně. Zde se Jaspers poprvé s takovou razancí a právě v blízkosti Goethovi a křesťanské (kreativistické namísto monizující) linii německého osvícenství postavil proti převádění jsoucího na měřitelné, podstatných vztahů na vztahy matematické a přirozeného, z něž věda (filosofie) vychází, na „univerzálně metodické“. Karteziánská „univerzální metoda“ podle Jasperse „uvolňuje metodu od obsahu“; „jde na poznatelné vůbec, musí se proto nejprve uvolnit ode všeho obsahu, a nemůže jej poté získat zpátky. Vědomý smysl karteziánského myšlení se omezuje na poznání pravdy, jejíž obsah je každému, každé rozumné bytosti, identický, tzn. na to existenciálně indiferentní. A toto poznání má být vykonáno rozumem, jenž nemá nic než sebe sama. Nicméně předpoklad rozumu, jenž má plodit, musí vést na scestí, protože rozum plodí jen, když zároveň pojímá, co rozum není. Pravdu je třeba rozlišovat podle původu jejího obsahu.“⁵⁷

V této souvislosti Jaspers formuluje „ideu filosofické logiky, která pravdu ukazuje v mnohodimenzionalitě jejich podob a metod“. Tato logika si uvědomuje, že „co se stává zjevným v pravém poznání, stojí ve vztahu k bytí toho, jemuž se zjevným stává“, a že „existují hierarchie toho, co se dá vědět, v souvislosti s hierarchiemi lidského bytí“. Nikoli tedy „metoda o sobě, nýbrž metoda pro něco. Jde o to, zpřítomnit věc, zakusit skutečnost, uskutečnit sebe sama atd. Metodická operace má jen tolik smyslu, podaří-li se jí takovéto uskutečnění; bez toho zůstává prázdná, nekonečná, neukotvená.“⁵⁸

Tak se Jaspers staví proti matematizující racionalitě, nivelizující jedinečnost věcí ve prospěch jejich vědecké systematizace, zaměřující podstatné vlastnosti a jejich poznání za rozklad na elementarity a matematická určení ze strany lidského rozumu. Touto matematizující racionalitou s jejím subjektcentrismem a mechanistickým pojmáním přírody vidí Jaspers kontaminován novověký pojem vědy a filosofie přinejmenším v karteziánské linii, na niž navázal německý idealismus. U Kanta podle Jasperse kriticismus do jisté míry brání imanentistickým důsledkům transcendentalismu, kdežto v idealistických konceptech Fichta, Schellinga a Hegela je nová metafyzika

57 Jaspers, K., *Descartes und die Philosophie*, c.d., s. 46.

58 Tamtéž, s. 47.

celku různými způsoby vykoupena ontologickým ztotožněním inteligibility noetického subjektu a světa, popřípadě jeho transcendentální struktury. Oproti kartezianismu nastupuje v pojetí rozumného subjektu jako jediné a určující instance inteligibility ve světě na místo matematiky metafyzická spekulace, dedukování a objektivování.

Jaspers však odmítá idealistické pojmání lidského ducha či poznání jako „sebeuvědomování“, „k-sobě-přicházení“ inteligibilní bytnosti světa samého a vidí v něm ontologizaci dějin a jejich tvůrce-subjektu. Upozorňuje na identistický nárok monismu, na jeho holismus a mísení sfér myšlení a spekulativní logiky se sférou bytí a reálné dialektiky, která je založena na jiných zákonech, než jaké jsou vlastní lidskému rozumu.

Ve spise *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* Jaspers poukázal na důsledky idealistického monismu pro sebevědomí člověka ve vztahu ke skutečnosti a k dějinám. Jde o důsledky noetické i etické a v Jaspersově pohledu vyznačují ještě více monismus materialistický, „odesencializovaný“. Již u Hegela je podstata pojata sebevztahově a dějinně, mediačně, a sice *sebe-afirmativně*. U Marxe je její historizace radikálně dokonána a spojena s pojetím dějin jako sebezprostředkování (sebepoznávání – sebezjednávání) pravdy skrze historicky určité subjektivní, resp. společenské (kolektivní) vědomí a *jednání*. Jaspers vidí afirmativnost tohoto monismu a ontologizaci dějin jako ontologizaci subjektu, jako destrukci na subjektu nezávislých instancí a měřítek inteligibilního běhu (lidského utváření) dějin. „Filosofie německého idealismu od Fichta a Hegela až po Schellinga stála na přechodu od víry k bezbožnosti,“ píše Jaspers. „Goethova doba žila estetickým náboženstvím v zářivém lesku rozumění všem hlubinám ducha, živena z předchozí substance křesťanské víry, která se pak u následujících ztratila.“⁵⁹ Německý idealismus, „zvláště Fichte a Hegel“, „přinesl stupňování filosofického sebevědomí, domnělé totální vědění, které ví, co Bůh je a chce, a všude ztrácí údiv, protože se domnívá vlastnit absolutní pravdu. Taková zdánlivá víra se musela převrátit v bezvěrectví. Tato filosofie sice v jednotlivostech rozvinula nezapomenutelné náhledy, je jedním z geniálních zjevů lidského myšlení; její spekulativní velikost je nezpochybnitelná. Ale nedůvěra světa, již nesprávně rozšířila nad celou německou filosofii, je oprávněná. Zde se domýšlivost a bloudění [*Hybris und Irren*] génia staly neslýchaným svodem. Kdo se tohoto nápoje napil, jím opilý, ten se stal příznivcem zkázy, nakolik šla skrze jeden duchovní ohňostroj vysokého řádu do ztracena víra, která předpokládá střízlivost.“⁶⁰

Německý idealismus představuje v Jaspersově vidění „svůdný důsledek falešného pojetí věd, podle nějž je svět v celku a v principu poznatelný“, ba „je

59 Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt a.M.–Hamburg, Fischer 1955, s. 233.
60 Tamtéž, s. 134.

považován za v zásadě už poznáný“. Toto nesprávné pojetí vědění vytvořilo duchovní prostředí pro radikální přehodnocení vztahu člověka ke světu, přírodě a božství. Vneslo „v posledních staletích do dějin nový fenomén“, nárok nikoli pouze „spravovat“ svět, resp. lidské místo v jeho rámci, nýbrž „přivádět svět v celku do pořádku z pouhého rozumu“, ze stanoviska „zbožštěných věd“ a domnělého celkového poznání.⁶¹

To, že monistický nárok na poznání univerza vyšel z „univerzalizace“ poznání samého (jeho subjektu), z uchopení jeho struktur (*a s tím již výkonů*) jako transcendentálních a apriorních, že již v tom a v naznačené redukci obsahů zkušenosti na jevy a jevů na předměty spontánně generovaných pojmů lidského rozumu byl obsažen subjektcentrický monismus, Jaspers, jak řečeno, netematizuje. Ostře však vidí „osudové [*verhängnisvoll*] působení extrémnosti a intolerance“ u Fichta, jeho „k fanatismu vystupňovanou spekulaci“, která je sice „konstruktérský“ „geniální“, avšak staví na falešném systému podobně jako Schelling.⁶²

Schelling, kterého Jaspers z idealistických „konstruktérů“ považoval za myslitelsky nejhlubšího a nejdůležitějšího a který „ve své pozdější filosofii vstoupil na cestu, na níž existenciálně prolomil německý idealismus“,⁶³ se nevymanil ze systematického nároku svého mládí a jeho „falešných objektivací, falešných procesů, falešných jednot“,⁶⁴ totiž konfuzí mezi spekulativními konstrukcemi a reálně působnými strukturami. Mezi nimi má v idealistickém myšlení prostředkovat právě idealita „přicházející k sobě“ v subjektu. Povstává tak nová „gnóze“, „nový dogmatismus procesu bytí“, v němž se ztrácí „skutečná svoboda existenciální dějinnosti v situaci člověka“ ve prospěch „fantastické, absolutní, věčné svobody“, která se reprodukuje v „gnostických objektivacích“. ⁶⁵ Schelling „přenáší zkušenosti lidského bytí na božství, mluví o Božím vědomí, vůli, osobnosti“, „mluví o božství v kategoriích jako nutnost, možnost, skutečnost“. ⁶⁶ Hegel se zase domnívá, že může Boží bytnost uchopit „celkem kategorií, jež nazývá Božími myšlenkami před Stvořením“, a „je přesvědčen o tom, že ví, co Bůh je“. ⁶⁷

Proti tomu klade Jaspers „úkol“, podle něž „se do obemykajícího dá vníknout pouze tím, že v rámci obemykajícího zároveň uchopujeme a plodíme plnost objektivna, jež jako objektivní nikdy není obemykajícím samotným; –

61 Tamtéž, s. 94.

62 Jaspers, K., *Einführung in die Philosophie*, c.d., s. 124.

63 Jaspers, K., *Duchovní situace doby*, c.d., s. 152 (týž, *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1953, s. 162).

64 Jaspers, K., *Schelling. Größe und Verhängnis* (1955). München–Zürich, Piper 1986, s. 207.

65 Tamtéž, s. 210.

66 Tamtéž, s. 177.

67 Jaspers, K., *Šifry transcendence*, c.d., s. 102. Týž, *Chiffren der Transzendenz*, c.d., s. 72.

o obemykajícím je možné a nutné získat vědomí v transcendentním, bezpředmětném myšlení nepřímou. Skrze rozmanitost smyslu objektivit je třeba přivést k vědomí rozmanitost druhů obemykajícího.⁶⁸ Podle Jasperse „metafyzické myšlení zůstává pravdivé jen tehdy, když jeho řeč, jeho šifry, jeho rozvrhy bytí nejsou považovány za bytí samo. (...) Úkolem je naučit se spolehlivě provádět rozlišení reality a šifry.“⁶⁹ „Neštěstí [*Unheil*] lidské existence“ naopak začíná tam, kde se „vědecky věděné považuje za bytí samo, a když všechno, co se nedá vědecky vědět, platí za neexistující. Věda se stává pověrou vědy, a ta staví v rouše zdánlivé vědy hromadu hloupostí, v nichž není ani věda, ani filosofie, ani víra.“

Podle Jasperse „nebylo rozlišení vědy a filosofie ještě nikdy tak zřetelně třeba vykonávat a ještě nikdy nebylo pravdou tak naléhavě vyžadováno jako dnes, kdy se pověra vědy zdá být v temném rozkvětu a filosofie mizet“. Proti této pověře staví Jaspers svou kritickou, a zároveň transcendentální filosofii, podle níž „svět nelze pochopit z něj samého, ani z matérie, ani ze života, ani z ducha“; „poznatelnosti předchází skutečnost, kterou nelze vědět a dosáhnout jí poznáním“.⁷⁰

Jaspers spatřoval projevy nedostatečné kultury lidského myšlení a následně politického jednání v totalitárních ideologiích a jejich společenské odezvě. Spatřoval v nich perverze špatně založených filosofických konceptů, zvláště konceptů tak či onak holistických a iracionalistických. Nejen marxismus, nýbrž i hitlerovský nacionalismus, eugeniku domněle světodějně rasy (namísto třídy), se v textech o německém národním vědomí snažil vysvětlovat z myšlenkového dědictví romanticko-idealistického monismu, z jeho ztotožnění pravdy bytí s pravdou myšlení, z jeho spekulativních schémat domněle nutného samovývoje skrze různé formy zprostředkování a vytyčení jediné identity dějinné formace a *metody* poznání či utváření skutečnosti, jež k ní má vést.

Nárok totálního vládnutí a plánování představuje pro Jasperse se svou hierarchicko-autoritativní strukturou perverzi monistických konceptů totálního poznání a monokauzálního sebezprostředkování podstatného v dějinném. V monismu idealistickém stejně jako materialistickém a v perverzích jeho mediačního myšlení jak v nacionalistické, tak sociální eugenice spočívá jádro problému v tom, že transcendence, z níž může teprve vyrůstat ve vyšetřeném smyslu racionální a etická praxe, přechází do bytnosti samotné dějinné substance, že je historizována a „ideologizována“. Jednotlivec se stá-

68 Jaspers, K., Schelling. *Größe und Verhängnis*, c.d., s. 207.

69 Tamtéž, s. 194 n.

70 Jaspers, K., *Kleine Schule des philosophischen Denkens*. München–Zürich, Piper 2012, s. 27 n. Tato práce je dostupná ve slovenském překladu: Jaspers, K., *Malá škola filozofického myslenia*. Prel. P. Elexová. Bratislava, Kalligram 2003.

vá *orgánem* jejího „sebevědomí“ a zjednávání, a tak si nárokuje totální práva na základě svého domnělého totálního poznání či bytí „blízko“ pravdy, kdežto jiní zase jsou vyšetřováni jako nedostateční – méněcenní v tomto světodějném smyslu. Totalitarismus přitom staví na síle politické formace, která má domněle reprezentovat toto identitní vědomí a jednání, nikoli na svobodě jednotlivce jako suveréna s nezadatelnými a vzájemně rovnými právy. Jeho hlavními nepřáteli jsou proto taková prostředí svobodného myšlení, jakými jsou univerzity, umělecké instituce a demokratické politické strany.⁷¹

Cílem je pro Jasperse vytvořit Kantem míněnou „svéprávnost“ [*Mündigkeit*], (světo)občanskou uvědomělost člověka, která se neobejde bez fundamentu ve filosofickém uvědomění člověka jako autonomní rozumné a svobodné (mravní) bytosti. Byl to nedostatek tohoto vědomí, co podle Jasperse umožnilo a umožňuje úspěch totalitárních ideologií. „Velkou tendencí doby“ je podle Jasperse „velký apel na jednotlivce“, přičemž „jednotlivec zůstává sebou samým zase jen s druhým“.⁷² Tento apel na jednotlivce vychází z fatální zkušenosti s kolektivistickými ideologiemi a zároveň s masovostí moderní civilizace, s fenomény zmasovění a globálního propojení světa, spojenými s historicky nepoznanou silou moderní techniky, která umožňuje kolektivní zničení. V současnosti „stojí každý problém člověka ve stínu hrozby zániku“, „zánik světa“ se stal v atomovém věku „reálnou perspektivou sebezničení lidstva“.⁷³ Politické reality a racionalita správy světa, každý *systém*, má svůj základ u *jednotlivce*, u vládnoucí *filosofie*, a proto se Jaspers kvůli objasnění základních hodnot svými spisy a veřejnými vystoupeními obrací na širokou veřejnost. V jádru se ovšem obrací na *každého jednotlivce*, na bytostné duchovní síly a potřeby člověka jako takového. „Každý nese spoluzodpovědnost skrze to, co činí a jak žije.“⁷⁴

Racionalita jako láska

Objektivací Jaspersem koncipované komunikativně-existenciální racionality je tedy etika individuálního bytí, úroveň bytí sebou člověka jako existence ukotvené v transcendenci, která svou svobodu zároveň uskutečňuje v bytí s druhým, a jeho politickým tvarem je demokracie, založená na pluralitě a rovnosti, zároveň však univerzalitě některých lidských práv. Tato práva vycházejí z *charakteristik* lidského bytí, k nimž dospívá filosofické myšlení, které se tak ukazuje jako nezbytný předpoklad demokracie.

71 Jaspers, K., *Philosophie und Welt*, c.d., s. 86 n.

72 Tamtéž, s. 75.

73 Tamtéž.

74 Jaspers, K., *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, c.d., s. 171.

U Jaspere samého můžeme najít oblast, v níž nejpatrněji projevil *opravdovost* mínění, a tak *zastávání* tohoto stanoviska: jeho vztah k manželce Gertrud. Ta tvořila jeho jedinou blízkou společnost a současně hlavní spolupracovnici. Četla a přepisovala všechny Jaspersovy rukopisy, ty nejvýznamnější z nich jí byly věnovány. Jejich manželství bylo bezdětné a o to pevnější, oč byl Jaspers omezenější v pohybu a kontaktech s jinými lidmi. Hannah Arendtová v projevu, který pronesla roku 1958 při propůjčení Ceny míru Německého knižního trhu Karlu Jaspersovi, poukázala i na to, že Jaspers byl – kromě nesporného sklonu a nadání k teoretickému myšlení – svou sedavou existencí, provázenou pravidelným odpočinkem a ošetřováním, přímo *přinucen* zasvětit svůj život práci, v případě filosofa tedy veskrze duchovnímu životu. Byl přinucen prohlubovat smysl pro *existenciální opravdovost* tohoto života, pro to, že jde o duchovní život, jehož kvalita přichází z hloubky, nikoli z pouhé šířky. Doslova musel *pěstovat* komunikaci a osvědčování obecného v *jednotlivém*. Ve svazku se svou manželkou se Jaspers naučil prožívat a utvářet svět „en miniature, v němž modelově zakoušel, jak toto vše probíhalo nebo mohlo probíhat ve světě“.⁷⁵

Umění rozhovoru a jednoty filosofického života Jaspers prohluboval také jako ctnost z „nouze“, z odkázanosti většinou jen na kontakt s lidmi, kteří *za ním* chodili, z potřeby vyzískat z těchto kontaktů maximum. Nutným předpokladem při tom bylo, aby podobně „bezvýhradně“ i sám jednal, což ovšem u Jaspere vždy znamenalo především mluvit a psát. Arendtová ve známém rozhovoru, který roku 1964 vedla s Günterem Gausem pro ZDF, označila za svůj „nejsilnější poválečný zážitek“, že „takový rozhovor“, jaký dovede vést Jaspers, „existuje! Že se takto dá mluvit!“ Jaspere podle ní charakterizuje „jakási bezpodmínečnost, důvěra, nepodmíněnost mluvení, jakou neznám u žádného jiného člověka. (...) Kam přichází Jaspers a mluví, tam se rozjasňuje.“⁷⁶

Jaspers také podle Arendtové i při soukromě-učeneckém způsobu své existence, která má pro nás tuto hlubší „exemplárnost“ ve vztahu k jeho filosofii komunikace a jejím teoretickým a politickým souřadnicím, dovedl vytvořit jednu z nejbystřejších analýz života současné německé společnosti a politiky, knihu *Wohin treibt die Bundesrepublik?*. Arendtová v předmluvě k jejímu anglickému vydání nazývá „docela ohromující skutečností“, že „filosof, a nadto německý filosof, napsal politicky nejdůležitější knihu, která v Německu po druhé světové válce vyšla“, a to s tezí, že „Spolková republika Německo se nachází na nejlepší cestě k odstranění parlamentní demokracie“.⁷⁷

75 Jaspers, K., *Wahrheit, Freiheit und Friede* / Arendt, H., *Karl Jaspers*. München, Piper 1958, s. 38.

76 Gaus, G., *Gespräch mit Hannah Arendt*. München, Piper 1965, s. 25 nn. (zvláštní tisk).

77 Arendt, H., *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. München, Piper 2012, s. 64.

Během nacistické diktatury byl Jaspers zbaven profesorského místa a možnosti publikovat. Hrozbě nebezpečí čelila zejména jeho židovská manželka. Ta byla o čtyři roky starší, v době války již v důchodovém věku a jazykově nevybavená; Jaspers byl zase chronicky nemocný. To byly spolu se sociální nejistotou života v zahraničí a dalšími momenty objektivní argumenty proti emigraci, o níž uvažovali. Gertrud Jaspersová pocítovala, že je překážkou toho, aby její manžel mohl (eventuálně v zahraničí) pokračovat ve svém díle, a nabízela mu rozluku anebo přímo svou sebevraždu. Jaspers ve svém válečném deníku zaznamenává, že jeho manželka „přichází pořád znovu na myšlenku“, že si vezme život, aby on mohl dále působit. To Jaspers zásadně odmítá. Jeho úvahy na toto téma a tváří v tvář existenciálnímu ohrožení v zločinném režimu, které lze brát jako „mezni situaci“ a zkoušku žité filosofie v Jaspersem samým proponovaném smyslu, si zde pro svou filosofickou platnost a malou známost zaslouží být i po více jak 50 letech po jeho úmrtí ve větším rozsahu citovány. Vystoupí mj. v kontrastu k tehdejšímu myšlení a počínání někdejšího Jaspersova diskusního partnera Martina Heideggera, jež Jaspers, jak zjistil, mylně pokládal za svého duchovního souputníka. To, co Jaspers vypovídá o sobě a své milované ženě, o tom, co je spojuje a co stojí proti nim, jakož i o jednání, které pokládá za nutné v dané situaci vyvodit, má *obecnou platnost* pro Jaspersovu filosofii člověka a způsoby a instance jeho počínání v takovéto situaci.

Jaspers „nedovede strpět“, aby jeho žena zemřela bez něj. „Síly, které ji nutí zemřít, zabíjejí i mě. Tato solidarita je absolutní. Připadá mi, jako by všechno pozbylo substance, když se na takové odloučení, jaké by bylo Gertrud ode mě, pomýšlí jako na rozumné, dovolené, možné. Pak už ve skutečnosti neexistuje nic vážného. Člověk je člověkem jen tehdy, když někde vystupuje celým svým životem. Přežiju-li Gertrud, pokud bude zničena státní mocí, budu jako nic. Že jsem tady pro Gertrud a ona pro mě, je naše jediná ochrana v tomto světě. (...) Říkají mi: musíš dokončit své dílo. Ano, na tom mně i Gertrud hodně, velmi hodně záleží. Je ještě pořád ve stadiu uskutečňování. Otevírá mi největší vyhlídky. Jeho završení by snad v německé filosofii bylo ještě něčím podstatným. Ale dílo není absolutní, není něčím, co se dá technicky udělat. Zničí-li nějaká lidská vůle Gertrud, aniž bych zemřel s ní – naše násilné rozdělení je totéž co smrt, naše dobrovolné rozdělení nemožné –, pak je pryč i mé dílo: Ono žije a vyrůstá jen ze substance naší věrnosti. Nevěrnost ničí naši existenci a obsah díla.“⁷⁸

Věrnost vůči milované osobě je věrností vůči sobě samému a vůči bytostnému určení člověka jako vztahové existence ukotvené v transcendenci. Toto

78 Jaspers, K., *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*. H. Saner (Hrsg.). München, Piper 1967, s. 158 n.

ukotvení má právě ten charakter, jaký má postoj v této situaci. Boj proti nelidskému režimu se – nemůže-li tomu být jinak – osvědčuje i tím, že nepřijmeme jeho „logiku“ a jeho „etiku“: „tím, že svět, který nás chce rozdělit skrze rasovou klasifikaci, do nás nepronikne, že zůstaneme *absolutně* solidárními, a ne jen podmíněčně solidárními.“⁷⁹ V době stupňujícího se ohrožení Jaspers hodně přemýšlel o sebevraždě. Dospěl při tom k závěru, že „sebevražda není sebevraždou, je-li důstojným předejitím popravě, ať už v jakékoli podobě“.⁸⁰ Pro člověka je podle jeho názoru „nemožné“ přenechat milovanou bytost násilí a vůbec přijmout představu, že smrt vlastní rukou je tam, kde hrozí nepochybná likvidace, brutální a lidství pokořující cestou, hříchem. „Nemohu-li Gertrud ochránit se zbraní, ... pak zemřu s ní bez boje.“⁸¹

Tyto deníkové záznamy jsou zvláště silnými příklady Jaspersova chápání racionality jako komunikace a solidarity, v poslední instanci *lásky*. Málokde se tak osvědčuje jaspersovská „deprovincializace“ teoretického myšlení, o níž mluvila Arendtová. Láska je vnitřním určením oné *vzájemnosti*, kterou pěstuje komunikace jako *bytí sebou* jedince, který je zakořeněn v transcendenci. Právě v této vzájemnosti, v opravdovosti, nikoli pouhé formálnosti „komunikativního jednání“ a bytí sebou, v opravdovosti prožívání svazku s druhým člověkem a dostávání jeho potřebám, spočívá pravda existence jako něčeho, co má v transcendenci sdílenou jednotu. Jaspers ve spise *Von der Wahrheit* upevnil lásku jako „hybnou sílu (...) v základu všeho filosofování“ a filosofování samo jako „vědění, které je výkonem milování“, „životem člověka způsobeným myslícím erótem“.⁸² „Láska je obrácena k pravdivosti [*Wahrsein*] jako takové“⁸³ a „jen lásce se otevírá bytí a pravda. Bez lásky upadá obojí. Kde není láska, zbývá jen partikularita věcí, prázdné bytí ve zdání tvarů a myšlenek. Bytí a pravda se zjevují jen bytí toho, kdo zakouší a myslí z popudu své lásky.“⁸⁴ Láska je podmínkou poznání. Ona prostředkuje „mezi nebytím a bytím, mezi chudobou a bohatstvím“, je „klidem v neklidu pohybu“. „Láska, naplněná nezávislost mého svobodného bytí, je vašeň, která je zároveň myšlením. Je opravdově kritická, neboť prohlédá z nitra bytí nicotnost. Filosofické myšlení rozumí samo sobě jako lásce. (...) Falešně se domnívám mít původ vší pravdy v svébytnosti myšlení. Ale myšlení a láska nejsou bez sebe navzájem pravdivé. Svoboda myšlení je prázdná, svoboda lásky je naplněná.“⁸⁵

79 Tamtéž, s. 155.

80 Tamtéž, s. 161.

81 Tamtéž.

82 Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, c.d., s. 990.

83 Tamtéž, s. 993.

84 Tamtéž, s. 1004.

85 Tamtéž, s. 1013 nn.

SUMMARY

The Existential Rationalism of Karl Jaspers

Karl Jaspers received much attention in the interwar period as the founder of a new philosophy of existence that, however, was – in tandem with his psychological training, focus on “borderline situations” of human experience, and critique of philosophical systems – often misinterpreted as a form of subjectivism or irrationalism. The study presented here strives to depict the substance of Jaspers’ use of the philosophy of existence for a new reconstruction of human rationality, of the universal characteristics of humanity. Understanding these characteristics shall, in his estimation, help us to resist the degradation of human dignity in modern totalitarianism and in the global economic-technological system, in which the values of humanity, as defined by Jaspers’ philosophy, have ceased being decisive criteria. The study presents Jaspers’ anchoring of existence in the relationship to transcendence and of individuality in the communication with others, as well as his critique of monistic thinking, which in his philosophical conception does not allow for plurality.

Keywords: Karl Jaspers, philosophy of existence, rationalism, German philosophy, idealism, communication, love

ZUSAMMENFASSUNG

Der existenzielle Rationalismus von Karl Jaspers

Karl Jaspers wurde in der Zwischenkriegszeit als Begründer der Existenzphilosophie bekannt, die jedoch im Zusammenhang mit der psychologischen Ausbildung Jaspers’, der Konzentration auf „Grenzsituationen“ des menschlichen Erlebens und der Kritik philosophischer Systeme oft als eine Form von Subjektivismus bzw. Irrationalismus fehlinterpretiert wurde. In der vorliegenden Studie wird der Versuch unternommen, den Kern von Jaspers’ Nutzung der Existenzphilosophie für eine Rekonstruktion der menschlichen Rationalität und der universalen Merkmale des Menschseins zu erfassen. Deren Erkenntnis sollte laut Jaspers der Demütigung der Menschenwürde in modernen totalitären Regimen und im globalen ökonomisch-technologischen Betrieb widerstehen, in denen die in Jaspers’ Philosophie definierten Werte des Menschseins kein Maßstab mehr sind. In der Studie wird Jaspers’ Verankerung der Existenz in der Beziehung zur Transzendenz und zur Individualität in der Kommunikation mit anderen und seine Kritik am monistischen Denken aufgezeigt, das keine Pluralität im Sinne seines philosophischen Konzepts ermöglicht.

Schlüsselwörter: Karl Jaspers, Existenzphilosophie, Rationalismus, deutsche Philosophie, Idealismus, Kommunikation, Liebe