Univerzita Palackého v Olomouci

Filosofická fakulta

Katedra filosofie

Problematika nároku vědeckosti a sdělitelnosti ve filosofii „prožitku“ inspirovaná Karlem Jaspersem a Martinem Heideggerem

Vedoucí práce: prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Olomouc 2011

Autorské prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně pod vedením prof. PhDr. Ivana Blechy, CSc. na základě uvedených literárních zdrojů.

V Olomouci dne …….. **……**

Michaela Zborníková

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala panu prof. PhDr. Ivanu Blechovi, CSc. za jeho odbornou pomoc a vstřícnost při vedení bakalářské práce. Dále děkuji mému Pavlovi za inspiraci a duševní podporu a především mé drahé rodině za jejich celoživotní podporu a trpělivost.

Anotace

Práce se zaměří na analýzu požadavku vědeckého založení filosofie v díle Karla Jasperse a Martina Heideggera tak, jak byl postulován ve fenomenologii Edmunda Husserla. Druhým aspektem bude sledování možnosti sdělitelnosti jejich koncepcí k uplatnění v praxi. Jedním z bodů bude také kritika Carnapovy koncepce logické analýzy jazyka, jež měla vést k překonání metafyziky. V práci bude zohledněn i novodobý kontext filosofie a vědy nastíněním pokusu asubjektivní fenomenologie z perspektivy neurofenomenologie Francisca Varely. Cílem práce bude posoudit význam těchto přístupů jak pro současný stav bádání, tak pro fundamentální otázku původu filosofování.

Anotation

The thesis deals the question of scientific foundation in the philosophy of Martin Heidegger and Karl Jaspers as it was postulated in the phenomenology of Edmund Husserl. The second aspect of the thesis is to follow possibilities of comunicableness of these conceptions to use them in practice. One of the parts of the thesis contains the critique of the conception of logical analysis of language, written by Rudolf Carnap, that should have led to passing the metaphysics. The thesis is also interested in the contemporary situation of philosophy and science, that is why another part of the thesis contains some basic facts of asubjective phenomenology as it is developed in the neurophenomenology of Francesco Varela. The aim of the thesis is – on one side - to judge the meaning of these conceptions for the contemporary situation of research and – on the other side – for the fundamental quesiton of the origin of philosophy.

OBSAH

1.0 Úvod 6

2.0 Karl Jaspers 8

2.1 Původ filosofování a povaha existence 9

2.2 Transcendence jako požadavek praxe 10

2.3 Objímající 14

2.4 Sebeprosvětlení a mezní situace 16

2.5 Požadavek sdělitelnosti a vědeckosti 18

2.5.1 Carnapův logický pozitivismus 23

2.5.2 Námitky vůči Carnapově kritice z perspektivy Heideggerovy fundamentální ontologie 26

2.5.3 Jaspersův postoj ke Carnapovu Překonání 29

3.0 Fenomenologie jako přísná věda 31

3.1 Krize vědy u Husserla - problém smyslu 32

3.2 Epoché a redukce – transcendentální egoismus 34

3.3 Konstelace epoché 36

4.0 Analytika lidského bytí u Heideggera 38

4.1 Starost jako pozitivní fenomén struktury pobytu 40

4.2 „Moci být“ na pozadí každodennosti a konečnosti 42

4.3 Úzkost jako cesta ke světu v autentickém modu pobývání 44

5.0 Možnost asubjektivní fenomenologie 46

5.1 Cesta k „ne-já“ reflexí v první osobě 48

6.0 Závěr 51

Seznam použité literatury 54

„Nevím, odkud přicházím,

Jsem, avšak nevím kým,

Zemřu, aniž den svůj znám,

Kráčím, přitom nevím kam,

Že vesel jsem, divím se sám.“[1]

1.0 Úvod

Tento středověký verš, jenž by v úvodu filosofické práce mohl snad na někoho působit poněkud ironizujícím a odlehčujícím dojmem, je, jak se snad v průběhu práce ukáže, vhodným mottem. Jeho autor dokázal v obsahu pěti stručných veršů zachytit bezprostřednost a zároveň svazující nejistotu lidského pobývání a vcelku tak podtrhnout a především – oč nám zde hlavně jde – permanentní nutnost pochybování, tázání a problematizování lidského bytí, jenž má v moci lidská existence. Nechceme zde upadnout v nějaký kýč, snažit se snad, jak to ve filosofii často bývá, o sofistiku a vposled přehnaný důraz na tyto, možná určitým jedincům nic neříkající, verše, a tak zdánlivou snahu o originalitu. Opravdu poctivý čtenář, což jsem přesvědčena, se po pár přeříkání jistě s trochou zahloubání vydá na cestu sebeprojasňování vedoucímu k autentickému pobývání, o což šlo v jejich dílech i myslitelům Karlu Jaspersovi a Martinu Heideggerovi, jež jsem si vybrala jako výchozí myslitele pro toto téma. Nikoli snad pro ono mystično, či na první pohled (pro mnohé pouze zdánlivou) dráždivou hloubku jejich myšlení. Jedná se o autory, již mne po dosavadní dobu studia ponejvíce inspirovali a jejichž filosofie je mi nejsympatičtější právě v tom ohledu, co si osobně představuji pod pojmem „filosofování“ – tedy takové činnosti, jež nás neustále přidržuje při životě tím, že nám jej problematizuje a tím i po částech rozkrývá a nenechá nás upadnout do pasivity a neautentičnosti, tak, že i samotný pohled na úvodní verše v nás minimálně probudí impuls k zamyšlení.

[1] JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3, str. 44

Ovšem přirozeně nikoli pouhá chvála a reinterpretace myšlenek těchto autorů, nýbrž i kritika a apel na možné nedůslednosti v jejich myšlenkových schématech bude základní kostrou této práce. Ačkoliv se v něm mnohdy vrátíme k oněm často omílaným a fundamentálním filosofickým otázkám, jakožto původnost a smysl filosofování, hledání pravdy a osvětlování transcendence, je třeba přistupovat s určitou pokorou a nevylučovat je pouze kvůli zdánlivému pocitu neaktuálnosti, či jako nespočetněkrát dořešená témata. Zároveň také na druhou stranu, ač se zde dotkneme i témat, jako „autenticita bytí", „věda" a „technizace", není účelem této práce, byť by k tomu díla jako „*Duchovní situace doby*" Karla Jasperse nebo Heideggerovy pasáže o odcizenosti člověka v důsledku technizace vybízely, věnovat se odcizení současného člověka ve světě právě z této perspektivy. Úkolem zde bude pokusit se na základě textů obou myslitelů vymezit možnost vědeckosti v tom smyslu, kdy je filosofie záležitostí sdělitelnou, a to ne pouze z perspektivy vzájemné komunikace, ale i z hlediska možné sebereflexe a náčrtu „práce" jedince se sebou samým. Tedy takové činnosti, jež pouze nepopisuje mezní situace a nestrhává člověka k hlubokým textům nebo naopak do sféry čisté psychologie, ale která je schopna prezentovat určitou metodu, tak jak chtěla i samotná fenomenologie z popudu Edmunda Husserla. Proto zde hovoříme o filosofii „prožitku".

Tradiční filosofické otázky se vždy ohlašovaly přirozeně právě v té době, kdy si věda nárokovala uchopení světa a tím i jeho zmocnění se tím, že se domněle blížila jeho naprostému popisu. Uchopujíce dogmatické přesvědčení, že člověk věci opravdu poznává v jejich skutečnosti, podnítila mnohé myslitele k návratu k samému fundamentu a pokusu o jeho znovuzaložení. Otázku, jak se nám jeví svět i naše vědomí, vypracoval ve svém díle představitel fenomenologie Edmund Husserl, aby tak nově zodpověděl otázku, kdy se nám něco dává jako nepochybně existující, objektivně. Jevení se světa ve skutečnosti, což v té době krystalizovalo jako samozřejmý akt, se tak dostalo zcela nové perspektivy, která byla velmi aktuální. Požadavkem vyloučení ukvapených předsudků se totiž Husserl dotýkal oblastí, jež tehdejší věda nebyla schopna vyřešit.

Hlavním cílem této práce není snaha o systematický výklad předkládané filosofie, ačkoliv samotná filosofie zmiňovaných autorů měla obrovský vliv na moderní filosofické myšlení a proudy, které z ní vzešly. Jde mi především o návrat k člověku samému jako celku, tak, jak je ve světě a jak si z pobývání v něm rozumí, a to nikoli v definitivním smyslu, nýbrž rozumění jakožto neustálé problematizování jeho dosavadního pobývání a s tím přirozeně spojené a pro tuto práci klíčové mezní situace. Ona fundamentální otázka o podstatě

a ospravedlnění filosofie jako takové zde nemá působit nijak klišoidně, ba naopak – být tím předpokladem, který ve své samozřejmosti často pozbývá svoji původnost a ztrácí se tak ve slepých uličkách plytkého, povrchního bádání.

Práce je rozčleněna do několika okruhů, v nichž se budeme věnovat založení filosofie Jaspersovy a Heideggerovy tak, jak si to vyžadovali jejich předchůdci či současníci, ale i kritici. Abychom se dostali k samotnému problému vědeckosti a sdělitelnosti, načrtněme si nejdříve základy Jaspersovy metafyziky, abychom si ozřejmili stanoviska transcendentální filosofie, tedy půdu, jež je pro celou práci výchozí.

2.0 Karl Jaspers

Karl Jaspers (1883-1969) byl německým myslitelem, jedním z nejvýznamnějších představitelů filosofie existence. Úvodem je třeba zmínit, že Jaspers nevystupuje jako bořitel dosavadních hodnot, či nějaký ostrý kritik, naopak se pohybuje v silně konzervativních rysech a často zdůrazňuje věrnost tradici. Kontinuita hodnot západní kultury pro něj představuje podmínku smysluplné existence. Východiskem je pro něj sice analýza elementárních daností lidského života tak, jak jsou vytvořeny přítomným řádem jsoucího (kde vládne technizace života, masovost v produkci a kultuře, odcizení ve světě práce), ovšem navrací se k původnosti – celý život se snažil hlásat filosofii jako víru, která nalézá svůj zdroj v člověku a jeho nejvlastnějším původu[2]. V otázce tázání se po člověku se dle něj každý obraz vyjevuje jako nedostatečný, proto chceme nutně uchopit člověka jako celek a z něj ho také chápat. Tvrdí, že každý konkrétní jedinec si uvědomuje, že na nás přinejmenším něco záleží, to znamená, že máme zodpovědnost. To, že jsme něčím povinování, je pro nás nejjistější a zavazující zkušenost. A právě zkušenost toho nejhlubšího je pro Jasperse spjata s takovou radikálností, jež nikde jinde ve světě nenalezneme, přičemž zakoušet ji může pouze lidská bytost, existence, kdy „účelnost všeho živého je natolik mimořádná, že čím více ji poznáváme, tím větší je náš údiv.“[3]

Zavazujícím předpokladem je pro Jasperse požadavek naprosté upřímnosti. Zde se obrací ke Kantově myšlence, a sice že „nemohu vědět, zda to, co tvrdím, je pravda, mohu však a mám vědět, jestli to, co říkám, za pravdu skutečně považuji. Když se jen tak

[2] JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3, str. 33

[3] viz tamtéž, str 52

bezdůvodně k něčemu přihlásím a nevím, zda tomu věřím, je to podle Kanta lež.“[4] Snášet neustále břemeno kritického nevědění je pro člověka přeci tak těžké, každý by chtěl s určitostí znát něco konečného, posledního. Pravdou totiž je, že ačkoliv zpravidla můžeme vědět, pro co žijeme, co děláme a kam směřujeme, žádný člověk ovšem neví, co má činit člověk vůbec a to je, jak říká Jaspers, jediná společná absolutní pravda. A právě filosofování v Jaspersově duchu má za požadavek dospět skrze pravdu samu k uspokojení, či osvobození. Akt onoho osvobození ještě ale zdaleka nevede k tomu, že jsme svobodní. Naopak, tvrdí Japsers, nebude-li po osvobození následovat naplňující svoboda, může osvobození způsobit člověku to největší neštěstí.

Filosofie je tedy činností, jež se nejde naučit – můžeme ji pouze praktikovat, tedy – filosofovat. Primárním požadavkem je naplno se ponořit do procesu myšlení a podílet se na něm, protože, slovy Jasperse - „Bez pravdivosti nemáme my lidé žádnou šanci.“[5]

2.1 Původ filosofování a povaha existence

Moderní filosofie, z níž zde vycházíme, je filosofií mimořádně bohatou. Nacházíme v ní spoustu odvážných myšlenkových počinů, jež se neustále vztahují k nové vědě. Srovnáme-li ji ovšem s filosofií antickou či středověkou, jež se snažily shrnovat celost, jevila by se nám spíše jako rozptýlená do nejrozmanitějších pokusů, kde ale nenalézáme vzájemné vztahy.

Jak již bylo naznačeno, v myšlení Karla Jasperse se opět vracíme ke klasické otázce, a sice jaká je povaha lidského pobývání ve světě, která, ač neustále, na své aktuálnosti neztrácí – je alfou i omegou každého poctivého filosofického tázání. Jaspers apeloval na požadavek duchovní samostatnosti, přičemž pro každou úvahu o situaci lidství je důležité, že „co se stane, to nám neřekne žádná, jakkoli naléhavá úvaha, nýbrž bude to vždy člověk, který žije a řekne to svým bytím. Varovná prognóza o tom, co je možné, má pouze tu úlohu, že člověku připomene jej samého.“[6] A týká-li se filosofie člověka, pak musí být obecně srozumitelná. Zpravidla v ní ukazujeme něco, co se týká každého. Na prvním pohled se možná někomu zdá, že se zde slibuje něco mimořádného, doléhají k nám narážky plné očekávání. Musíme se ovšem vyvarovat vstupování do klamné dojímavosti. Požadavkem

[4] viz tamtéž, str. 66
[5] viz tamtéž, str. 131
[6] viz tamtéž, str. 20

nemá byt rozvíjení obtížné filosofické systematiky, nýbrž sdělitelnost základních myšlenek. A jejím cílem pak podnítit člověka k vlastnímu přemýšlení. Každý musí uskutečnit filosofické myšlení sám, a to neustále a v prohlubujícím pohybu, není totiž možné, jak říká Jaspers, se před porozuměním zastavit, jelikož pro něj není žádná konečná a definitivní odpověď. Ve filosofování dle Jasperse zápasíme za všech okolností o svou vlastní nezávislost. Filosofování ovšem, tvrdí, je školou této nezávislosti a nikoli jejím vlastnictvím.

Jaspers uvádí několik naprosto brilantních příkladů dětského, dosud ještě nedotčeného údivu, který by bylo tak krásné si zachovat, aby naše tázání bylo skutečně původní a nepodmíněné, jelikož „z údivu plyne otázka poznání, z pochybnosti o poznaném kritické zkoumání a zřejmá jistota, z otřesu člověka a z vědomí jeho ztracenosti otázka po sobě samém.“[7] Tak si klade otázku, zdali nejsme s přibývajícím věkem uvězněni ve vězení konvencí, mínění, přetvářek, předsudků. My lidé zpravidla hledáme archimedovský bod vně světa, abychom získali svou nezávislost. Myslící člověk je vždy jistou nekonečnou možností nadřazen – sám totiž, coby myslící, konstruuje figury svého myšlení, jež tvoří jádro jeho metafyziky. Jaspers ovšem zmiňuje, že nevázanost, kdy se stáváme „pány“ svých myšlenek, může být dvojí - nevázanost v libovůli nebo vázanost v transcendenci. Je třeba vytyčit takovou půdu pro naše otázky, aby nám toto dotazování poskytlo v situaci, v níž právě jsme, hlubokého uspokojení, či dovršení. Vychází z teze, že před kritickým zkoumáním nemůže nic obstát jako jisté, brzy se ohlašuje pochybnost. V dalším kroku je ale rozhodující, jak a kde se získá pevná půda skrze samu pochybnost. Tak je pochybnost možnou a jedinou cestou k jistotě.

2.2 Transcendence jako požadavek praxe

Nyní je třeba ozřejmit Jaspersovo východisko, jak klást veškerou váhu na šíři toho, co se otevírá v myšlení. Napříč jeho dílem stojí v centru zájmu transcendence, kterážto je vždy spjata s konkrétní osobou žijící v čase, s oním „zde a nyní“. Cílem, k němuž lidské bytosti směřují, je svoboda, představující ono „původní“, jenž se vymyká klasickému subjekt-objektovému rozvrhu a pouze z ní může vyrůstat etický rozměr lidského bytí. A právě ve svobodě, v lidské existenci, se dle Jasperse otevírá moment transcendentna, nikoli v nějakých „světonázorech“.

[7] JASPERS, K.: Úvod do filosofie. Praha: OIKOYMENH. 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4, str. 15

A tak jakožto bytosti transcendující, přirozeně se tážeme po životním smyslu, přesněji tedy – po hranicích smysluplného života. A právě zde narážíme na onu zmiňovanou poctivost, ač by se čtenáři mohlo zdát, že zatím pouze „proplouváme“ po povrchu a hovoříme v neurčitých a obecností zastřených pojmech. Existence a transcendence v Jaspersově pojetí jsou záležitostí nanejvýš osobní, a to v tom smyslu, že musí být žity a prožívány. Je to naše povinnost, kdy je třeba plné odpovědnosti a pozornosti naší sebedůstojnosti, abychom propojili vlastní život a myšlení tím, co jej radikálně přesahuje, ačkoliv se nám ukazuje v pouhých náznacích.

Koncept transcendence (původu veškerého bytí) a učení o šifrách (symbolech), jejichž prostřednictvím existence zakouší to, co ji přesahuje, tvoří u Jasperse jádro filosofické víry. Jaspers nechce budovat „novou ontologii“. Šlo mu o vypracování učení o transcendenci, jelikož právě ona je základem naší existence. Transcendence se projevuje různým způsobem a dle Jasperse je uchopitelná jen v „existenciálně motivované reflexi“[8]. Toto učení někdy nazýváno jako „periechontologie“ (učení o bytí toho, co přesahuje) – v ní se můžeme dostat až na práh „říše šifer“, jimiž k nám hovoří skutečnost transcendence (šiframi můžeme rozumět například dějiny, přírodu, existenciální troskotání, aj.).[9] Poslední instancí ve stvrzení platnosti a umožnění nového osvojení šifer jsou pro Jasperse filosofování a existence, jakožto praxe života.

Hovoříme poněkud poeticky o řeči šifer. Jak již bylo řečeno, označují něco, co neexistuje ve světě jako předmět. K čemuž se já, jakožto lidská bytost, vztahuji svým představováním a myšlením. Šifry samy o sobě totiž nejsou poznáním něčeho, nelze je jako nějaké znaky vyložit tím, že řekneme, k čemu se vztahují. Naopak právě v nich samotných je přítomno to, co nemůže být přítomno žádným jiným způsobem. Jaspers ve svém výkladu vychází z předpokladu, že šifra může být pro svobodného člověka silnější a svobodnější než nějaká reálná zkušenost.

V šifrách k nám promlouvá otázka po onom Něčem (skrze něž jsme), jelikož svět, v němž žijeme, nám neustále vyjevuje nové skutečnosti, které nás svým způsobem oslovují, ovšem ponechávají si svoji mnohoznačnost. Člověk je tak neustále znepokojen tím, co pro něj znamenají. V počátcích výkladů Jaspers transcendenci nazývá Bohem, později ovšem provede rozlišení. V šifrách si představujeme nebo myslíme tuto transcendenci, kterou nepoznáváme

[8] JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3, str 35

[9] viz tamtéž

a vztahujeme se k ní ve své svobodě. Šifra ovšem nikdy není samotnou transcendencí. Člověk je konečnou smyslovou existencí a skrývá v sobě nepřekonatelnou antinomii. Neměli bychom si vytvářet obrazy transcendence nebo božství. Jako konečná bytost nemohu myslet jinak než v obraze nebo podobenství onoho transcendentna – tedy se k němu, jinak řečeno, přibližovat v šifrách - kantovsky řečeno, můžeme jenom prohlédnout to, co je jen zdánlivé a nechat se tím oklamat. My všichni, smyslově koneční lidé bychom chtěli jistotu, tedy chtěli bychom, aby šifry byly reálně uchopitelné. Šifry ovšem nemůžeme nutně považovat za nějaké reality, pokoušet se nějak nechat z šifer povstávat skutečné reálné božství (kterým také samozřejmě nikdy nejsou). Šifrám, jak říká Jaspers, stačí naslouchat, číst je, či pohlížet na ně a tak dosáhnout kontaktu s transcendencí.

Můžeme hovořit o věcech ve světě, které se pro nás stávají předmětem, ovšem o transcendenci tak hovořit nelze. Ačkoliv si jejím prostřednictvím uvědomujeme naši svobodu, transcendence sama nemůže být pochopena ze světa a stejně tak ani neumožňuje pochopit svět jako takový. Kde již svět není zakoušen jako něco, co existuje samo ze sebe (o sobě jsoucího), nýbrž jako přechod, tam je pro nás přítomna transcendence. Jak tvrdí Jaspers, z hlediska transcendence se bytí světa jeví jako přechodné a tato transcendence je bodem, k němuž se vztahuje lidská svoboda – ta je největší hádankou, ale zároveň největší a nejpřítomnější jistotou v lidském sebevědomí. [10]

Neustále myslíme v kategoriích, bez nichž ani myslet nelze (bytí, nicota, substance, realita, kauzalita, důsledek,…). To ale znamená, že operujeme s pojmovými znaky, za nimiž se už ovšem vůbec žádný význam neskrývá. Hovoříme-li o transcendenci a existenci, je třeba pozvednout se nad kategorie k nepředmětnému. Nemůžeme je totiž přiměřeně postihnout prostřednictvím kategorií a jmen. Lze zde demonstračně zmínit například rozlišování subjektu a objektu, coby nevyhnutelnou formou veškerého myšlení, jenž nás dostává do zajetí kategorií. U člověka jde o nevyhnutelnost dvojího rozštěpení – totiž, aby byl onen objekt, předmět, vůbec myšlen, musí být nutně postaven a rozlišen od jiných. Jinými slovy, se musíme nutně stavět proti myšlenému předmětu, abychom mohli myslet. A tak je člověk v tomto směru „omezen“, jelikož v každém okamžiku myšlení je tedy přítomna skupina kategorií jinakosti, odlišnosti, či protikladnosti. Pro člověka, jenž chce prostoupit k hlubší problematice, to tedy znamená jistou pokoru. Je zde skryt požadavek vzdát se myšlení coby posledního kritéria - „transcendenci cítím, jejím prostřednictvím existujeme ve své svobodě,

[10] viz tamtéž, str. 73

vnímáme v námi vytvořené šifře oné neomezené moci, která překračuje veškerou myslitelnost a pochopitelnost“.[11] Na jedné straně sice můžeme dojít k mimořádnému prohloubení šifer, naopak se ale tyto šifry mohou v racionálním myšlení zploštit do podoby určitého vědění. A tak je velkou otázkou, zda se myšlením v kategoriích můžeme dostat „s pomocí kategorií nad kategorie, tam, kde se před myšlením objevuje to, čeho bychom se v myšlení, jeho překonáváním a promýšlením, chtěli dotknout.“[12]

Jak tvrdí Jaspers, je třeba pozměnit již samotné východisko - abychom vůbec dospěli ve filosofii k tomu, co je opravdu podstatné, je třeba dojít k takovým myšlenkovým formám, které jsou dle logických měřítek rozvažování absurdní. – Pak tyto myšlenkové formy „činí metodické myšlení absurdna, nikoli však absurdno samo, průhledným a činí je metodicky takříkajíc něčím, co pro filosofování používám, abych nechal své rozvažování ztroskotat, aniž bych je ztratil a abych tímto způsobem získal zkušenost, která rozvažování přesahuje, kategorie, ony nezbytnosti myšlení“.[13] Hledáme tedy takový způsob myšlení, v němž myšlení překračuje každý způsob přítomnosti. Jelikož ve světě chceme přece žít a nikoli ho popírat, proto je fundamentální prostoupit k šifrám samotným. Pak pouze v opravdovosti praxe spočívá smysl života.

Šifry jsou tedy řečí skutečnosti transcendence, nejsou transcendencí samotnou. Volně plují, jsou mnohoznačné a neplatí všeobecně. Lidský rozum jejich řeč neslyší, jejich řeč slyšíme pouze my jakožto možná existence. Jak již bylo řečeno, transcendenci nelze učinit předmětem poznání. Přesto ale, máme my lidé dle Jasperse prostředky vyjádřit v řeči to, co se předmětem nestává, co vede náš život, a sice se nám to předkládá v řeči. Tuto řeč nazýváme řečí šifer. K vrcholu lidských možností, kdy se stáváme osobními a skutečně sami sebou, dospíváme potud, pokud jsme schopni v transcendenci rozvíjet naše představy a šifry. Ty k nám, slovy Jasperse, takříkajíc rázem přistoupí a umožní nám naše osobní bytí a svobodu.

Ve světě nelze nic „zvěstovat“ - na žádné realitě ve světě nelze ukázat jako oporu něco pevného, absolutního. Neustále se pohybujeme pouze uprostřed volně tanoucích šifer. S myšlenkou projasnění bytí v jeho základních dimenzích se setkáváme už u Kanta. Snaha o přesnost myšlenkového procesu transcendování je tak pro nás rozhodujícím krokem ve vědomí bytí. Dojít autenticity ovšem můžeme až v transcendování, jak říká Jaspers, ve vykročení skrze realitu nad ni samu. Jen tak může být pociťována autentická skutečnost.

[11] viz tamtéž, str. 11
[12] viz tamtéž, str. 114
[13] viz tamtéž, str. 119

Jak vyzývá Jaspers samotný, získejme nejdříve obecné povědomí o duchovní situaci, v níž si klademe otázky po šifrách transcendence. A tak jsme společně s Jaspersem dospěli k oné výzvě a úkolu pro člověka, aby nepropadl vzdoru při všem tom hledání pravdy. Měl by naopak na oné hranici před transcendencí dojít jakési odevzdanosti či sebeuskromnění. Primárně zde tedy figuruje v možnosti snaha o překonání duchovního postoje rozkladu (ve formě nihilismu či skepticismu). Jedinec se buďto navrátí do pevného příbytku svého života, naopak ale může také směřovat do nekonečné otevřenosti duchovního pohybu, s tím, že se mu zde odhalí jeho nejvyšší, zároveň ale i krajní duševní síly.

2.3 Objímající

Jaspers si uvědomuje, že člověk vede svůj život jako reflektující, vede jej s božstvím, nehledě na to, zda je potřebuje takto pojmenovávat nebo ne. Existuje tedy něco víc než jen člověk, něco, co je před člověkem, ale i před světem. Původem všeho bytí jednotlivého a zároveň zdrojem veškeré svobody je všeobjímající bytí, k němuž se transcendence obrací. Jaspers nenahlíží bytí jako celek jako subjekt či objekt. Označuje jej jako „objímající“, které se v tomto rozštěpení vyjevuje. Samo se nikdy neukazuje, nýbrž vše ostatní se ukazuje v něm. Ohlašuje se pouze tehdy, je-li myšleno. Cítíme, že se zde dotýkáme něčeho, co je všude a ve všech dobách stejné, avšak způsobem sdělení různé – zjevně se dotýkáme toho, o čem nelze mluvit, ale o čem lze přemýšlet. Jak bylo řečeno, je to něco, co není přítomné jako předmět (slovy Jaspersovými: nelze to sledovat jako cíl naší vůle a dosáhnout toho) a filosofie z něj čerpá svůj obsah.

Výše zmiňované subjekt-objektové paradigma zde nelze brát jako nějaký defekt, naopak, je to podmínka, jež nám umožňuje stát se svobodnými k filosofování. Rozštěpení na subjekt a objekt je základní zkušenost našeho myslícího bytí. Pak tedy, jelikož objímající se nám zpřítomňuje v tomto rozštěpení, je základní zkušeností i tohoto objímajícího. Člověk samotný si zastírá člověka zdánlivým věděním o něm. Přesto, o čemž nás přesvědčují jisté životní okamžiky, je člověk zásadně něco víc, než co o sobě může vědět. Skrze náš přístup ke světu, skrze naši metafyziku, která je pro nás oním šifrovým písmem, naslouchámе transcendenci jakožto objímající. A ze skutečnosti své existence pak slovy Jasperse, v šifrách slyšíme skutečnost.

V Jaspersově konceptu se bytí rozpadá do různých podob přesahu. Těmito podobami, či způsoby rozštěpenosti objímajícího, jsou pobývání, vědomí, duch a existence. Jejich prostřednictvím jsme schopni uvědomit si své vlastní bytí. Pobývání je prvním aspektem bytí, každý z nás jsme živou bytostí, zakoušející vlastní zkušenosti. Pro člověka jakožto pobývání je důležitým korelátem svět, v němž se mu vyjevuje všechno jsoucí. Vědomí je dále projevem myšlení, jež už ale nese v sobě rozštěpenost na subjekt a objekt, vědomí je vždy vědomím něčeho a ohlašuje se zde proces poznávání. Za třetí jsme duchem, který svým účastenstvím na idejích zakládá smysl celku. Poslední rozštěpeností objímajícího je pak existence, která jistým způsobem přesahuje předchozí tři způsoby rozštěpenosti bytí. Nese v sobě původnost a nepodmíněnost, jež ohlašují člověku, že byl sám sobě darován skrze transcendenci. Existence probouzí v člověku tíhnutí k autentičnosti. Existenci lze získat na základě vlastních možností být sám sebou. Transcendence je všeobjímající skutečností, na níž je člověk vposled odkázán, umožňuje jeho svobodu. Nejpodstatnějším aspektem rozštěpenosti objímajícího je tedy pro člověka existence a transcendence. Způsobem ukazování bytí je vposled i rozum, skrze něj může člověk odkrývat pravdu a nalézat jednotu. Je tak možná jakási rozumová syntéza oněch čtyř rozštěpeností objímajícího. Nepravda dle Jasperse je pak jednostranná izolace na pouze jeden ze zmiňovaných způsobů, jimiž se bytí rozpadá.

Člověku by tedy mělo jít o to, vnímavě přijmout svět, přirozeně ale ovšem zároveň s požadavkem onoho radikálně přesahujícího – a tak, dějíce se z odpovědnosti k existenci vlastní, se snažit neustále hledat pravdu dějin, nikoli definitivně nalézt.

Filosofie tak vznikne jedině projasněním toho, že si je dána v čase a na určitém místě, přesto ale dle Jasperse nefilosofujeme z těchto podmínek, ale jako vždy z objímajícího. Objímající je tím, z čehož žiji a mohu žít i lépe. Niterně si objímající osvojuji v zamyšlení. Pak „zamyšlení vyzařuje základní naladění, které mě během dne nese nekonečnými činnostmi, neboť „smyslem okamžiků, v nichž se jakoby vracím domů k sobě, je, že získávám základní postoj, který za všemi náladami a hnutími dne zůstává ještě přítomen, který zavazuje a nenechává mne při vykolejeních, zmatcích a afektech zcela propadnout do bezedna.“[14] - A v tom spočívá, což je pro Jasperse totéž, učit se žít a umět umírat, tedy – filosofovat.

[14] JASPERS, K.: Úvod do filosofie. Praha: OIKOYMENH. 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4, str 85

2.4 Sebeprosvětlení a mezní situace

Mezi objektivnem (vědění vědy) a transcendentnem (základem všeho bytí) se nachází člověk (svébytí – Selbstsein), „rozvrhující se z vlastního původu, přesahující pouhou objektivitu a poznávající transcendenci jako důvod“.[15] Jaspers hovoří o prosvětlování existence, jakožto o výrazu zvláštního postavení člověka. V Jaspersově filosofii je prosvětlování spíše metodologickým apelem. (Heidegger je v *Bytí a čase* postupuje prostřednictvím struktur prožívání samotného pobytu k bezprostřednímu odhalování obsahů a struktur světa.)

Jde o proces prosvětlování, jelikož v tomto procesu se jedinec může sebeuskutečnit, tím, že se vrací ke svému existenciálnímu „já“. Na každého jedince apeluje možnost svébytí, jakési nutkání, aby se svým jednáním učinil, jelikož právě existence je takové „já“, které má schopnost se ke svým možnostem vztahovat. Prolomit skutečnost a ukázat cestu, jak situaci změnit, může pouze jedinec v sebereflexi, tedy provádějící sebeprosvětlení. A právě oni neustále troskotající lidé poukazují na odvahu duchovní samostatnosti a svobody. Mohou dosáhnout, jak říká Jaspers, základu lidství, sebeuskutečnění, toho, co se smí nazývat „právem být člověkem“.[16] „Osvětlující působení“, které vychází ze zkušenosti šifer, pak můžeme zakusit jedině v praxi.

V *Duchovní situaci doby* Karl Jaspers vyložil dvacátá léta jako situaci krize, která otřásá duchovní existencí celé epochy. Tu totiž nestačí popisovat, lidé ji musejí přijmout jako mezní situaci, v níž jsou vystavováni nicotě a strachu – Jaspers zde hovoří o návratu k principům novověku, tedy „pokračující emancipaci lidského vědomí…a intelektualizaci poznání. Ta produkuje pouhé faktické, „lexikální“ vědění bez širších souvislostí, vede k technické racionalizaci světa …. a zapříčiňuje rozpad všeobecně závazných transcendentních, nadindividuálních a individuum zavazujících hodnotových systémů. Důsledkem je zmasovění člověka, jeho nivelizace a odosobněná zaměnitelnost…“.[17]

My lidé nesmíme žít v neproblematické samozřejmosti. Vydáváme se na cestu zakoušení mezních situací, v nichž se bortí zdánlivé opory našeho běžného života, jejich neřešitelnost nám pak otevírá jinou perspektivu chápání světa. V těchto situacích se nutkavě vtírá neodmyslitelné vědomí neautentického bytí, ohlašuje potřebu hledání toho, co je bytí

[15] JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3. str. 17

[16] viz tamtéž, str. 19
[17] viz tamtéž, str. 18

samo, co jsem já. Uvědomujeme si své meze, tedy můžeme si vytyčovat i nejvyšší cíle. Náš život je neustále strháván do nesouvislosti náhod a mohutných okamžiků, a tak se rozplývá ve sledu pouhých okamžiků. Zakoušíme tak vlastní bezmoc. Klademe si radikální otázky a na okraji oné „propasti" pak usilujeme o osvobození. Každý sám v sobě vidíme původně odpor k sebeprojasnění, sofistiku, jež i filosofii používá k zastírání. Náš život, který je pod talkem veden necitlivě vůči rozporům a absurditám a obstává ve chtění a zakoušení, zachovává vnitřní nezávislost, „nachází vrchol bytí v tom, že formuluje viděné a činí tak řeč bytím."[18] Nesmíme ovšem nabýt iluze, že máme bytí samo a zapomenout tak na sebe sama. Bytí se neodhaluje oddáním se pouhému vidění. Jakékoliv skryté neuspokojení pak může vést ke znovuzískání autentické vážnosti. Vposled nám jde o to, aby člověk nepropadl klamné nezávislosti a nepřipouštěl si nic ve světě, který se stal nesnesitelným, nýbrž o požadavek uvědomění, že do vášní a úzkostí nás „nechá upadat" samo lidské bytí právě proto, abychom mohli zakoušet to, co jest. Jak tvrdí Jaspers - nelze v nic doufat, jestliže to očekávám pouze zvenčí, lze doufat ve vše, pokud se v původu svěřuji transcendenci.

V určité životní fázi pak dojde k probuzení, slovy Jasperse - ke skoku – dojde k porušení racionality, kdy oním posledním již není obecné a všeobecně platné. Jedinec se tak musí vzepřít mechanismu obecna, aby tak po probuzení mohlo dojít k průlomu – dostat se „ze zahalenosti k tomu, co jest".[19] Avšak ve chvilkovosti, v diskontinuitě zapomnění, se nicota zjevuje velmi snadno. Život ovšem nabývá smyslu jedině po aktu onoho probuzení, ve chvíli, kdy mám vazbu k sobě samému, kde už je obsaženo uchovávající a předjímající vědomí jednoty. Jelikož to, že jsem zde, značí samo o sobě něco, co veškeré značení přesahuje. „Pád z pevných, avšak klamných jistot se stává vznášením – co se zdálo propastí, stává se prostorem svobody-, zdánlivá nicota se proměňuje v to, z čeho k nám promlouvá autentické bytí."[20] Nejvyšším nárokem na jednice je dojít k tomu, co se stane základem jeho rozhodování ve světě – získat ve svobodě to, co nazýváme autentickým bytím – což je zároveň i záchranou z prázdnoty.

Společný s Heideggerem je pro Jasperse pojem situovanosti – vždy již jsme v nějaké situaci, nějakým způsobem se vynacházíme. Jsou ovšem situace, které se proměňují, ale jsou i neproměnlivé, z nichž nelze vystoupit a jež nelze změnit, tedy mezní situace (Jaspers uvádí

[18] JASPERS, K.: Úvod do filosofie. Praha: OIKOYMENH. 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4, str. 78

[19] viz tamtéž, str. 47

[20] JASPERS, K.: Úvod do filosofie. Praha: OIKOYMENH. 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4, str. 28

například nutnost zemřít, trpět, bojovat). Lidé mají tendenci před nimi „zavírat oči“, tvářit se, jako by nebyly, pakliže se je ale vedle našeho údivu a pochybnosti neuvědomíme, nedosáhneme hlubšího původu filosofie. Je-li totiž můj přístup opravdu poctivý, nemohu se vyhnout nahlédnutí troskotání, jež mi tyto mezní situace zjevují. Jsou pro člověka podnětem k tomu, jak získat cestu k bytí. Rozhodující ale je, jak člověk troskotání zakouší – „to, jak člověk zakouší své troskotání, zakládá to, čím se stane.“[21] Pro Jasperse je veškeré filosofování překonáváním světa, obdobou vykoupení v náboženském slova smyslu – člověk totiž hledá vysvobození. V rámci svobody nejednáme pouze v rámci jednotlivostí, zakoušíme v ní to, čím vpravdě jsme a co každý den cítíme – totiž, že jsme si darováni nebo že se můžeme sobě samým ztratit. – Nevlastníme sebe sama. Je nutné si uvědomit, že nejsme tím, čím jsme. Naopak jsme stále v nebezpečí, že tím být přestaneme a proto máme úkol, řečeno v sarterovském duchu, se tím učinit.

2.5 Požadavek sdělitelnosti a vědeckosti

Zřejmě bychom se asi měli ptát, jaký vůbec v dnešní době může mít pro naši duchovní a reálnou situaci tento způsob myšlení a filosofie důsledky?

Krátkým shrnutím tedy můžeme říci, že Jaspersův původ filosofování spočívá v „úžasu, v pochybnosti, ve vědomí ztracenosti“.[22] Začne otřesem, jenž člověka přemůže, vycházejíc z této zasaženosti hledá filosofování nějaký cíl. Tyto tři motivy jsou ovšem platné, nikoli však dostačující, jsou podmíněny komunikací mezi lidmi. V tomto smyslu by se dalo říci, že sám nejsem ničím, jelikož nemám izolovanou, vlastní pravdu v osamocenosti. Existuji jen s druhým - jedno bytí sebou může být v hloubi spojeno s druhým pouze v pronikání k autentické komunikaci. Hovořili jsme o oněch třech zasaženostech, ty jsou svým významem všechny podmíněny pro komunikaci člověka s člověkem. Filosofie má tedy svůj původ a smysl právě v nich, ale společně s nimi i ve vůli k autentické komunikaci. A tak je dle Jasperse samotnou bytností filosofie její vyslyšení, vyslovení, tedy sdělitelnost.

Absolutní nezávislost totiž není možná. Autenticky k sobě přicházíme až ve vzájemné komunikaci. V myšlení jsme vždy odkázáni na druhé, jelikož jsme odkázáni na názor, který nám musí být dán. Humanita, jak říká Jaspers, vyžaduje komunikaci. Až s druhými činíme svůj život možným. „Co se uskutečňuje v komunikaci, ještě není, co v ní nakonec není

[21] viz tamtéž, str. 18
[22] viz tamtéž, str. 19

založeno, nemá dostatečný základ. Pravda začíná u dvou.“[23] Jinými slovy tedy chceme vyzvednout dva zásadní aspekty, a sice jednak nutnost zápasu o pravdu a lidskost v bezpodmínečné komunikaci a zároveň „nehromadit filosofické vědomosti, nýbrž prohlubovat filosofování jakožto pohyb“[24].

Jaspers ve svém *Úvodu do filosofie* volí vkusnou metaforu, v níž vyobrazuje „dvě křídla filosofie“, přičemž jedno usiluje ve svém pohybu o sdělitelnost myšlení, o obecnou nauku a druhé pak má za úkol s tímto myšlením pronikat od existence jedince – a jedině tak pak můžeme vzlétnout. Filosofie je neustálým pronikáním do věcí, v němž je třeba se neustále ptát a nikdy jednoznačně zodpovědět. Jako taková vzniká až v dialogu, není monologem vědce – musí čelit otázkám, nevědění a rozhodování se. Mohli bychom tedy dojít k závěru, že takovéto poznání, ač možná vědy pohoršuje, je rozhodně nepopírá.

Jaspersovi tedy nešlo o zachycení komunikace mezi duchem a duchem či rozumem a rozumem, nýbrž o komunikaci mezi existencí a existencí. Zde se nám ovšem otevírá další perspektiva, která usměrní příští kroky výkladu – nechceme přeci pouze poukazovat na to, co je jen myšleno, aniž by byl vykázán způsob, jak je to myšleno. K čemu by nám pak byla filosofie, pokud by v nouzi neobstála?

Nesmíme zde nabýt mylného dojmu, že snad onen požadavek komunikace je jakýmsi definitivním završením, jež nám poskytne určitou oporu a jistotu. Jak už bylo několikrát řečeno, vždy začínáme u jedince samého, „proto je vše, co je filosoficky řečeno, skrovné. Neboť vyžaduje završení z vlastního bytí naslouchajícího. Filosofie nedává, může jen probouzet – může pak pomáhat upomínat, upevňovat a uchovávat. Každý v ní rozumí tomu, co vlastně už věděl.“[25] Ačkoliv se zde neustále vznáší možnost nezávislosti, v případě lidské existence se v Jaspersově pojetí vždy jedná o závislost na transcendenci. „Nezávislá filosofie nepatří žádnému člověku sama od sebe. Nikdo se do ní nerodí. Musí být vždy znovu získávána.“[26]

Jaspers vchází z fundamentální otázky - co vlastně existuje a pokud to lze poznávat, pak v jaké oblasti? Chtěl takto znovuobnovit smysl filosofického tázání po bytí a především, což je pro nás důležité, umožnit propátrání podmínek a platnosti moderní vědeckosti.

[23] viz tamtéž, str. 84
[24] viz tamtéž, str. 81
[25] viz tamtéž, str. 37
[26] viz tamtéž, str. 90

Právě proto, abychom zde nenabyli špatného dojmu, že se nedotýkáme hloubky prožívaného, je třeba správně ozřejmit, z jakého úhlu rozdíl vědy a filosofie nahlížíme. Jedním z výchozích požadavků této práce, je vytyčení vědeckosti filosofie předkládaných autorů a tím tedy i vědeckosti vůbec. Jak moc radikálně se odlišuje filosofický vhled do věcí a vědecká platnost jejich poznání. Co znamená filosofovat? Jaspersovi nešlo o výkon „vědecké filosofie", nýbrž o nagažované zaujetí takové pozice, která usiluje „učinit život filosofie skutečností".[27]

Člověk, který je ve světě, si tak primárně klade otázku, čím je svět pro něj, právě tak, jak on sám se v něm vynachází. Dle Jasperse je svět souhrnem objektů, jež poznává věda, tedy – „celek toho, co před nás vystupuje vždy jako jen určité bytí objektů a co je obsahem všeobecně platného poznání"[28]. Vědecké poznání ovšem rozkrývá vždy jen určité bytí světa a tím naráží na své hranice, nerozkrývá svět v celku. Což ovšem relevanci vědy pro filosofii nijak nesnižuje, ba naopak, je to „nepominutelný moment filosofování"[29] a filosof, jeli jeho úkolem usilování o řešení otázky celku, si vědecké poznání musí osvojit rovněž.

Stejně jako Dilthey ve své hermeneutice, i Jaspers rozlišuje mezi rozlišení rozuměním a vysvětlením a v návaznosti na Webera se drží jeho přesvědčení, že „žádná věda není sto člověku říci, co má dělat, ale nanejvýš to, co za určitých předpokladů a s převzetím všech rizik dělat může, že věda nám kromě toho nanejvýš odhalí racionální důsledky a souvislosti toho, o co vlastně usilujeme, že však každé rozhodnutí, životní právě tak jako politické, je nakonec vždy a výlučně jen osobní věcí, jen naší vlastní odpovědností"[30]. Zde docházíme k jisté nianci mezi Heideggerovým a Jaspersovým. Heidegger, který vědu pojímá jakožto manipulátorku a zároveň zjednodušovatelku našich životů, je spíše jednostranným kritikem moderní racionality, Japsers ji ovšem nahlíží i jako autentickou sílu moderního světa. Dle něj dochází k proměně filosofie – docházíme tak k požadavku pročistit moderní poznávající vědomí a tím prohloubit původní motivy filosofie.

Problémem je, že všechno naše poznání vždy zůstává ve světě, ovšem nedospívá ke světu jako takovému – Jaspers se zde navrací ke Kantově myšlence, že „svět není předmětem zkoumání, je ideou, která zkoumání vede a dává mu jednotu…co poznávám

[27] JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3, str. 15

[28] viz tamtéž, str. 16
[29] viz tamtéž, str. 17
[30] viz tamtéž, str. 22

ve vědách, poznávám v kategoriích rozvažování, hranic se dotýkám pouze rozumem s jeho ideami“. Z čehož jasně plyne, že svět v celku jako předmět poznat nelze. Je tak vyloučena jakákoli vědecká filosofie, která by zde chtěla poznávat něco předmětným způsobem. Svět, ve kterém žijeme, nelze převést na jeden jediný princip a vytvořit snad nějaký absolutní obraz světa. Je totiž neuzavřen a pro poznávání roztříštěn do mnoha perspektiv, bytí světa v celku není žádným předmětem poznávání. Hledáme-li odpověď na to, co je samo bytí, nechceme přece dojít k poukazu nějakého ve světě se vyskytujícího jsoucna, z něhož pak je i všechno ostatní.

Jsme lidé žijící v 21. století. Opravdu chceme něco, co je každým uznáváno na základě nepopiratelných důvodů? Již století devatenácté století mělo tendence nalézat sílu filosofie ve vědě. Věda je s filosofií vždy spjata v tom smyslu, že se nutně musíme odvolávat na nejpokročilejší stav poznatků, jehož v daném století dosáhly, což ovšem stále nevylučuje fakt, že její smysl je jiný. Zatímco vědě jde v jejím bádání o jednotlivé předměty, filosofii jde o celek jsoucna. A tak ve své pravdě uchopuje filosofie člověka podstatněji než jakékoli vědecké poznání. Předmětem vědy se svět jako celek nemůže stát, natož pak námi sledovaná transcendence. Svět není předmětem a nelze jej tak uchopovat. Vždy již jsme ve světě a máme v něm předměty, nikdy ale nemáme jako předmět sám svět. Není vysvětlitelný sám ze sebe, pouze se v něm do nekonečna vysvětluje jedno z druhého. Odvoláváme se zde po právu na životní praxi – jelikož na ní přece vposled záleží, nikoli na teorii. Ve filosofii se tak každý považuje za kompetentního – vychází přeci ze zkušenosti. Nesmíme zde ale nabýt špatného dojmu, že snad, jako týkající se primárně lidského bytí a z něj také vycházející, není třeba širšího vzdělání či propracované metody. Filosofie, slovy Jasperse, je tu potud, pokud jsou zde i lidé. Tázat se po jejím cíli, či užitku je naprosto bezpředmětné.

Chceme tedy dospět k něčemu existujícímu, co směřuje napříč veškerou dějinností – pak ale nemůžeme hovořit o vědě, ta je neustále v pokroku. „Co je člověk, na to poznání nedává žádnou odpověď. Kde však končí poznání, nekončí myšlení. Máme možnost pochopit lidské bytí alespoň pomocí šifer jasněji, než bychom byli s to bez nich“.[31] Na rozdíl od vědy totiž filosofie nemá charakter nějakého vzestupného procesu. Ale pakliže v naší době něco přesahuje rámec vědeckého zkoumání, nemůžeme dle Jasperse rozhodnout pro ani proti. Jaspers hovoří o nemožnosti zachování důstojnosti člověka v současné době, pakliže

[31] JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3, str. 49

nezastává vědecký postoj. Zároveň s tím apeluje na varování se před momentální formou myšlení, která je považována za poznání vůbec. Vytvořením si zdánlivě definitivní jistoty se zbavujeme kontinuity stálého sebezpytování. Filosofování dle Jasperse začíná na hranicích racionálního vědění. Odkazuje na bezmoc racionality v tom, na čem nám skutečně záleží, tedy v našem jednání a kladení posledních cílů. Zde opouštíme racionalitu, na těchto hranicích přestává vědění, nikoli však myšlení. V nevědění je možné jednání vnitřní, jímž se proměňuji, ukazuje se „jiná a hlubší moc myšlenky, která jako oddělená již nesměřuje k nějakému předmětu, nýbrž je v tom hlubším nitru mé bytosti výkonem, v němž se bytí a myšlení stávají týmž.“[32] Zatímco věda jako taková je na každém svém kroku v bádání překonána tím následujícím, Jaspersovým požadavkem je, aby filosofie co do svého smyslu byla v každém jednotlivém člověku celá - „Čím více chce být filosofie pouze vědou, tím více se vyprazdňuje jako pouhá hra, která není ani vědou ani filosofií.“[33]

Zřejmě bychom mohli s nadsázkou konstatovat, že filosofie se nachází zhruba v prostoru mezí vědou a vírou ve zjevení. Zde ovšem vyvstává poslední a důležitá poznámka – slovy Jasperse: „Také způsoby reality jsou způsoby, jak je bytí vyloženo.“[34] Tudíž, uvízli bychom v naprostém nepochopení lidského vědění, pakliže bychom obsah nějakého výkladu považovali za skutečnost samu. Výklad je totiž vždy „pouhý“ způsob, který poskytuje bytí, a tudíž jím nemohu přímo postihnout absolutní skutečnost. Musíme mít na paměti, že vyložené nám nikdy nezprostředkovává skutečnost bytí o sobě samém.

Tak nám bylo ozřejměno výchozí stanovisko transcendentální filosofie, nechceme operovat s pojmovými znaky, úkolem je dostat se nad kategorie k nepředmětnému, abychom mohli postihnout transcendenci a existenci jako takovou - v Jaspersově pojetí tedy přistoupit k samotným šifrám. Než ovšem přistoupíme k nárysu Husserlovy fenomenologie a fundamentální ontologie jeho žáka, Martina Heideggera, jež nás dovedou k závěrečné sumarizaci a kritice, je třeba se alespoň krátce zmínit problém, týkající se spíše „lingvistického“ charakteru Jaspersových a Heideggerových děl. Právě ona mystičnost, či přílišná poetičnost, jež jim mnozí vytýkají na úkor srozumitelnosti a výpovědní hodnoty jejich textů, musí být ospravedlněna, abychom se mohli věnovat samotnému filosofickému konceptu u Husserla a Heideggera. Zásadní je zde problematika novopozitivistického

[32] JASPERS, K.: Úvod do filosofie. Praha: OIKOYMENH. 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4, str. 86

[33] viz tamtéž, str. 90
[34] viz tamtéž, str. 56

nárokování uchopení skutečnosti, již se teď krátkým exkurzem pokusíme vyvrátit, coby pro fenomenologii, už ze svého samotného východiska, naprosto nepoplatnou.

2.5.1 Carnapův logický pozitivismus

Konec 19. a začátek 20. století byl specifický zásadním vývojem vědy a techniky, jenž neustále nabíral na rychlosti a fenomenálnosti, a tak i nově se rodící filosofie analytická byla v kontextu dosavadní filosofické tradice záležitostí „reformní“. Její čelní představitelé nechtěli zaspat dobu, a tak se jejich nároky v duchu udržení kroku s vývojem lidského poznání přirozeně formulovaly jako čistě vědecké, tedy zabraňující vlivu filosofie spekulativní.

Vedle již zmiňované analytické filosofie se rozvíjela i filosofie kontinentální, přičemž jejich tematika a metodologie byla od počátku fundamentálně odlišná, což postupně vygradovalo v podobě několika přímých i nepřímých střetů. Pro strukturu a pochopení celé práce bude příznačné zaměřit se na konfrontaci novopozitivistického stanoviska Rudolfa Carnapa a představitele fenomenologie, Martina Heideggera. Dvěma výchozími texty mi budou Carnapovo *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*[35] a Heideggerův text *Co je metafyzika?*[36], z nějž Carnap vycházel a na nějž se také veškerá kritika vztahuje.

Přirozeně se nám zde nejedná o kritiku jejich roztržky vůbec, ty byly naopak v celé tradici filosofie zcela žádoucí, jelikož umožňovaly vznik skutečné a relevantní filosofie. Názorová různost a odlišný přístup k řešení filosofických problémů jsou koneckonců bytostným znakem filosofie. Už při nahlédnutí do samotných textů je na první pohled zřejmé, že mezi autory je propastný rozdíl co se stylu i formy týče, a tak hlavní otázkou bude, jak velká a zda vůbec zachytitelná je vzdálenost mezi oběma mysliteli- zdali Carnap danou problematiku správně vystihnul nebo naopak zjednodušil, či se dopustil naprostého omylu a zdali vůbec bude možný nějaký syntetický závěr mezi oběma mysliteli. Rozhodně zde nechceme dojít k definitivnímu závěru, jenž by se jasně přiklonil k jednomu z myslitelů,

[35] CARNAP, R.: Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. in: Filosofický časopis, ročník XXXIX., 1991, číslo 4

[36] HEIDEGGER, M.: Co je metafyzika?. Praha: OIKOYMENH. 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0.

naopak jde o to vystihnout tehdejší situaci tak, aby nám poskytla půdu v dalším bádání. Nejprve tedy srovnejme a pokusme se promyslet povahu rozdílu obou filosofických tradic.

Logičtí pozitivisté vznášeli všeobecný požadavek skutečné vědeckosti, což měli zaštitovat nástroje moderní logiky a opora v bezprostřední empirické vykazatelnosti. Metodologií přírodních věd a její aplikací na filosofické problémy pak chtěli vše buďto verifikovat nebo falsifikovat a jako nepravdivé tedy naprosto vyloučit. Na rozdíl od pozitivistů klasických měli novopozitivisté díky moderní logice pro filosofii exaktní metodu její fundace, mohli tedy díky ní řešit tradiční filosofické problémy. Prostředky logické analýzy (jelikož logiku chápali jako jeden druh jazyka) museli metafyziku nikoli negovat, nýbrž překonat, tedy ukázat ji jako naprosto nekonzistentní metodu s nulovou kognitivní hodnotou, jelikož její tematika, slovy Carnapa, jsou pseudoproblémy (pouze věty smysluplné lze dále členit na pravdivé a nepravdivé). Carnapovo *Překonání* mělo být mezníkem dvou nesourodých směrů. Touto konfrontací s Heideggerovým myšlením chtěl rovněž manifestovat logický pozitivismus, coby novou alternativu a vymezit tak prostor pro skutečné filosofování. Metafyzika tak byla odmítnuta, jelikož její výroky nebyly shledány ani jako empirické (její výroky nemají vědecký význam a na empirické nemohou být ani převedeny), ani jako tautologické, a tudíž nemohly být ani pravdivými ani nepravdivými.

Rudolf Carnap (1891 – 1970) byl představitelem novopozitivismu a jedním z významných členů Vídeňského kruhu, jeho hlavním zájmem byla syntaktická a posléze i sémantická analýza formálního jazyka. Jeho záměrem bylo realizovat ideu jednotné vědy. Soustředil se na kritiku Heideggerovy metafyziky, jež se tehdy zabydlovala v poválečné Evropě. Carnap byl zásadním odpůrcem jakéhokoli metafyzického myšlení, a tak ony údajně veliké a pouze zdánlivé otázky, jež si metafyzikové s takovou naléhavostí kladli, označil jako vznešeně znějící nesmysly metafyziků.

Ve svém epistemicko – logickém systému objektů předpokládal existenci objektu pouze tehdy, je-li konstituován v rámci jím zvoleného konstitučního systému, což ovšem vedlo k vyloučení metafyziky z teorie poznání. Metafyzická podstata objektu totiž předpokládá existenci objektu jako objektu „o sobě“, čímž leží mimo Carnapem zavedenou konstituční teorii a stává se tak pro něj bezvýznamnou a neospravedlnitelnou a její otázky již pak nemohou být předloženy jako vědecké problémy, ani být smysluplně zodpovězeny.

Později vytváří systém logické syntaxe, jež je založena nikoli na intenzionálním, nýbrž extenzionálním pojetí logiky (pojednává pouze o výrazech, nikoli už o významech), čímž

doslova vyškrtl smysl vět a postačovalo mu pouze stanovení logických vztahů mezi nimi. Vybudováním logické syntaxe zároveň ztotožnil logiku vědy se syntaxí jazyka. Filosofie se tak stala logikou vědy (ztotožnil pravidla pro konstrukci logiky a syntaktického systému a filosofii tak definoval jako syntax vědeckého jazyka).

Ve svém *Překonání* chce svou metodou dokázat bezesmyslnost Heideggerových formulací, zabývá se syntaktickým rozborem a dále také redukcí pojmu „Nichts“, aby dokázal neoprávněné zacházení s existenčním kvantifikátorem. Zde ovšem považuji za nutné zdůraznit, že Heidegger vůbec nechápe „Nichts“ jako existenční kvantifikátor. Pro toto vyjádření mu v jeho dílech slouží spíše pojem „výskyt“, či „ontologie výskytu“ (toho, co je objektem)[37]. V tomto poměrně krátkém článku se postupně stručně a věcně vyjadřuje k dle něj zásadním pasážím, pojmům či souslovím z Heideggerova textu *Co je metafyzika?*. Přes pojednání o významu slova, kde ustanoví některé Heideggerovy pojmy jako pseudopojmy, jelikož nemají kritérium významu a metafyzik jimi míní pouze představy a pocity, se dostává ke smyslu věty, kdy na základě demonstrativních příkladů oroduje za vybudování logické syntaxe, jelikož pouze gramaticky správná syntax nepostačuje k tvorbě smyslupných vět (může dojít například k oborové záměně pojmů: viz „Caesar je a.“ – tato věta odporuje gramatické syntaxi, ale: “Caesar je prvočíslo.“ – syntax je v pořádku, ale i přesto je věta beze smyslu, je pseudovětou)[38]. Dále kritizuje Heideggerovo zavedení pojmu „Nic“ jako předmětného jména (Nicota jako jméno nebo příznak předmětu existenci přisuzuje, měla by ale předmětu v jeho definici existenci odepírat)[39] a dále upozorňuje i na logické vady způsobené vadným užitím slova „být“, kdy Heideggerovi vyčítá užití existence jako reálného predikátu.[40]

Spolu s Vídeňským kruhem se snažili vytvořit logickou syntax, neboť právě v případech, kdy logická syntax neodpovídá té gramatické, vznikají pseudověty (viz výše zmiňovaný příklad), a pak tedy věty metafyziky vyjadřují něco, co nelze myslet. Carnap pak Heideggerovu metafyziku označí jako nevydařené vyjádření životního pocitu (je „výrazem

[37] HEIDEGGER, M.: Bytí a čas. Praha: OIKOYMENH. 1996. 475 s. ISBN 80-86-005-12-7

[38] CARNAP, R.: Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. in: Filosofický časopis, ročník XXXIX., 1991, číslo 4, str. 630 - 631

[39] viz. tamtéž, str. 634

[40] viz. tamtéž,str. 636-637

životního pocitu“ 640) [41], jenž se vzpírá logické analýze. Zpochybňuje celkovou racionalitu Heideggerova projevu, měřítkem veškeré racionality je mu totiž logika. Jednalo-li by se ale opravdu o pouhé „kupení“ nesmyslných slov, proč by měla a má metafyzika takový ohlas?

Zde je poněkud zarážející, že Carnap z Heideggerova textu, tedy z kontextu textu, vytrhl několik demonstrativních vět. Pro tradiční logiku totiž není místem pravdy kontext, ale jednotlivá věta, mnohdy pouze výrok. Ten musí mít pravdivostní hodnotu a na rozdíl od věty na něj odpovídáme „ano“ či „ne“. Jeho postup zde se (Carnap zvolí například větu „Nicota nicuje“ („Das Nichts nichtet“)) a analogicky k ní vytváří větu „Déšť prší.“ (Der Regen regnet.“))[42] tedy jeví poněkud zavádějícím a samoúčelným. Než ale přistoupíme ke komplexnější kritice, musíme se seznámit se základy fundamentální ontologie, tedy oné specifické formy fenomenologie v podání jeho „oponenta“, Martina Heideggera.

2.5.2 Námitky vůči Carnapově kritice z perspektivy Heideggerovy fundamentální ontologie

Martin Heidegger (1889-1976) je tvůrcem fundamentální ontologie 20. století. Stejně jako celá předchozí tradice, i Heidegger ve své filosofii přesahuje oblast smyslově daného, v centru jeho zájmu stojí otázka po smyslu bytí, již se snaží řešit metodou daseinsanalýzy, tedy analýzou způsobu lidské existence. Tradiční metafyziku se snažil destruovat, kriticky analyzoval její základy a kladl si tak otázku po jejím znovuzaložení. Fenomenologie je někdy mylně interpretována s tím, že má tendenci vytvářet jakýsi druhý svět za světem věcí, jejím účelem ovšem, je dostat se k věcem samým, tedy ptát se právě na věci samotné, o což šlo i Heideggerovi v jeho fundamentální ontologii.

Důležité je uvědomit si a brát v potaz distinkci mezi ontologií, jenž se zabývá jsoucnem a fundamentální ontologií Heideggerovou, jejíž myšlení se zaměřuje na pravdu bytí. Jde mu o to, co je skutečně jsoucí, doopravdy pravdivé, a tak zkoumá jsoucno v jeho bytí. Ono Heideggerovo „Nic“ se zjevuje v úzkosti, jeho myšlení pak přesahuje běžnou oblast pojmově uchopitelného a tudíž není možná diskuse s filosofem užívajícím kritéria racionální

[41] CARNAP, R.: Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. in: Filosofický časopis, ročník XXXIX., 1991, číslo 4, str. 640

[42] CARNAP, R.: Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. in: Filosofický časopis, ročník XXXIX., 1991, číslo 4, str. 634 - 634

argumentace – nicotu nelze zpředmětnit a tudíž ji ani nelze zachytit běžným objektivizujícím myšlením.

V současné době se objevují názory, že v základních programových otázkách se vlastně oba zúčastnění shodují – problém kompetencí logiky spočívá ve stanovení role filosofie mezi vědou a uměním, zároveň si ale také uvědomují, že z logického hlediska jsou otázky metafyziky nesmyslné, neboť na ně nelze aplikovat logická kritéria. Pokud se ale v něčem rozcházejí, tak je to poučení, které si z těchto tezí vzali - právě vědecký diskurs, jenž Carnap považoval za jediný smysluplný a jehož čistotu ve své metodologii tolik stražil. Heidegger chce naopak ukázat, že vědeckost objektivistických či pozitivistických přístupů není vůbec tak vědecká, jak se snaží zdát – je to jen popis ze jsoucna a nic víc. Naopak chtěl filosofii vrátit její vědeckost tím, že ukáže, na jakých nezdůvodněných předpokladech celý pozitivismus stojí a že se mnohem spíše v jádrech svých problémů zakládá na víře (např. víra v subjekt-predikátové paradigma nebo způsob, jakým bázové věty odpovídají skutečnosti), což je bytostně nevědecký krok. Zpochybňovat jakoukoli formu víry, která se tváří jako vědecká je pravým úkolem filosofie a ten má fenomenologie v programu. To pozitivismus nikdy nezdůvodnil a neprokázal. Pouze to předpokládá, jednoduše řečeno - věří v to. Ale tuhle víru je třeba prověřit. A to je právě znakem vědeckosti. Prověřování jakékoliv formy víry, je-li prohlašovaná za vědu.

V počátku jsem naznačila nutnost roztržek a konfliktů mezi filosofickými směry, coby plodné podněty pro budování opravdové filosofie – ovšem závěrečná sumarizace nastíněného problému vede spíše ke skeptickému závěru. Už ze samotného předpokladu nemohu přijmout pokus redukovat filosofii jako takovou na exaktní empirickou disciplínu. Carnapův radikální empirismus je naprosto neudržitelný – jednak zde staví omezující náročnost a navíc zcela netolerantně zdůrazňuje jediný možný pohled na realitu (formální logika coby jediné kritérium správnosti). Jeho argument nesrozumitelnosti metafyziky kvůli její nepřevoditelnosti do jazyka logiky se jeví poněkud irelevantní. Rozhodně nelze vědě zcela upírat její racionálnost a spolehlivost, v otázce útoku na Heideggerovu fundamentální ontologii se ovšem neminula pouze účinkem, ale hlavně už samotným pozitivistickým předpokladem. Carnapův jediný možný přínos bychom mohli spatřit spíše ve vytyčení mezí logické syntaxe. Jeho pokus zřejmě jen těžko doceníme, může pro nás být alespoň výzvou k zamyšlení se nad fungováním jazyka při formulaci filosofických vět. Opět bychom tak skončili u otázky po povaze filosofie vůbec. Mohla by se snad filosofie vypovídat ve více smyslech?

Je nutno poznamenat, že pluralita různých pohledů na svět je sice evidentní, to ale ještě neznamená, že ačkoli různá, jsou ona rozlišná stanoviska stejně užitečná – tyto přístupy ke světu jsou vystavěny z různých pojmových schémat, přičemž některá jsou užitečnější než jiná, některá nám přináší útěchu, jiná nikoliv. Oněmi jinými pak míním (mimo jiné) i vědu, která v jistých ohledech lidské existence bezesporu užitečná je, ovšem v otázce hloubky, tedy porozumění subjektu ve světě a smyslu bytí (o což především Heideggerovi šlo), ji shledávám jako zcela nepoplatnou. Už jen samotná odlišnost témat obou myslitelů, což je předpoklad a nikoli důsledek jejich sporu, znemožňuje jazyk, jímž naše životy popisujeme, vystavět zcela logicky. Nehledě na Carnapův, z jeho teorie o vzniku pseudopojmů odvozený důsledek, že Heidegger by snad vědomě zaváděl, a to již od počátku, ve své teorii pseudopojmy (např."Nic" je použito jako předmětné jméno, „nicovat" jako příznak předmětu – Carnap je označí za řídký případ, nemají význam už odpočátku zavedení)[43], čímž by přirozeně degradoval svoji filosofii na naprosto nepoplatnou.

Novopozitivistické hnutí nemůžeme nazvat jako vyloženě negativistické, v rozvoji vědy, i přes kategorické a zjednodušující formulace jejich programového prohlášení, usilovali i o to, aby filosofie měla epistemologicky důvěryhodné poslání a nebyla diskreditována na spekulativní a zbytečnou činnost. Jejich předpokladem bylo, že jakékoli jiné poznání, kromě vědy, kritériím poznání odporuje, a tak důsledně analyzovali pouze vědecký způsob poznání skutečnosti. Členové Vědeckého kruhu věřili, že poznání je cestou ke zdokonalení mravního i společenského života. Vedle epistemologického aspektu, jenž byl hlavní, spočívá v kritice metafyziky i společenský, jenž si kladl za úkol vědy popularizovat a zároveň demokratizovat, a to na základě intersubjektivně přístupného a srozumitelného poznání. Nahlédneme-li na celý problém z tohoto hlediska, pak srozumitelnost pro všechny je zde, řekla bych nutným předpokladem.

Originalita Heideggerovy koncepce ovšem, mimo jiné, spočívá i v jeho způsobu vyjádření a zjednodušením jeho myšlenek bychom mohli naopak způsobit i jejich částečnou „retardaci". Nehledě na to, že obraz dnešní doby je více než postačujícím důkazem toho, jak dopadla většina pokusů o „srozumitelnost pro všechny".

Svým stylem a tematikou vedou Heideggerovy texty čtenáře do zcela jiného světa, Heideggerovým jazykem řečeno – přecházíme od sféry, kdy tematizujeme jsoucno

[43] CARNAP, R.: Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. in: Filosofický časopis, ročník XXXIX., 1991, číslo 4, str. 631-635. Nemožnost Carnapova postupu již byla dokázána výše.

(*Enthültheit des Seiendem*)[44], do oblasti, jejímž předmětem je odemykání bytí (*Entschlossenheit des Seins*), a to je samotný skelet Heideggerovy filosofie. Odemykání bytí je specifický způsob myšlení, který odporuje novopozitivistické terminologii, v níž hrají klíčovou roli například subjekt a objekt. Právě jejich validitu chce myšlení bytí nikoli škrtnout, nýbrž ukázat jako nepůvodní. Cesta myšlení bytí, kterou se Heidegger ubírá, nechce vyústit v jakýsi pseudofilosofický systém, jehož účelem by, jak se většině kritiků zdá, mohla být nekonečná tříšť neologických či, lépe řečeno, nesrozumitelných filosofických pseudopojmů („*die Welt weltet*"). Smyslem jeho filosofického pokusu je, domnívám se, prostřednictvím na první pohled nesrozumitelných pojmů (*Dasein, Zuhandenheit*) nabídnout nikoli pouze vnější (objektivní) perspektivu světa, která by čtenáře ponechala v bezpečí jeho analytické práce, v níž by si jako izolovaný či neohrožený subjekt vystačil s logickými metodami pro analyzování textu. Domnívám se naopak, že chce přinutit čtenáře vstoupit do prostoru myšlení, na němž by měl aktivní spoluúčast. Jedině tak lze rozumět například Heideggerově kategorii „*In-der-Welt-sein*" (stěžejní kategorii v *Bytí a čase*), která je podmínkou pro rozštěpení světa na perspektivu subjektu a objektu, a nikoli jejím důsledkem.

Touto krátkou demonstrací jsme si ukázali, že ačkoliv pln neologismů a Heideggerem zavedených sousloví, není jeho jazyk nesmyslným, ba co více, lze jej převést do nám přijatelnější řeči a ukázat tak, že není smysluprázdný a především, že jakákoli potenciální aplikace logické analýzy či pokus o aplikaci logické syntaxe na jeho věty je prostě zbytečný a nemožný, jelikož své čtenáře, jak již bylo řečeno, vede doslova a do písmene vskutku do „jiného světa" - a tím nemyslím jen onen „lingvistický", ale především onen „žitý", neustále se tázající po smyslu bytí.

2.5.3 Jaspersův postoj ke Carnapovu Překonání

Ke Carnapově *Překonání* se polemicky vyjadřuje i Jaspers. Zatímco vídeňský pozitivismus proklamoval filosofii jako redukci na logickou analýzu jazyka, Jaspers byl zásadně proti omezování se na univerzální metodu poznání. Tvrdil totiž, že pokud bychom naši gramatiku plně podrobili logice, degradovali bychom zcela strukturu jazyka, čímž by byla vyloučena i možnost tázání se po nepředmětném - „to, co je v gramatice nelogické, je

[44] Pojmy zvolené v této pasáži jsou stěžejní v díle Bytí a čas: HEIDEGGER, M.: Bytí a čas. Praha: OIKOYMENH. 1996. 475 s. ISBN 80-86-005-12-7

z velké části výrazem pravd, které jsou formální logice nepřístupné. Formální logika je jen jednou z opor jazyka, není absolutní, jakkoli nepostradatelná.“[45] Stejně jako Heidegger tak i Jaspers se snažil proti Carnapovi prokázat metafyziku jako zvláštní způsob vidění a řešení problémů. Trval na tom, aby otázky, jejichž „vědecké řešení“ nakonec nutně naráží na hranice lidské svobody, smyslu života a cílů jednání, odpovědnosti a svědomí, náležely pod záštitu filosofie. Vydává se cestou vzájemného vymezení vědy a metafyziky – nechce vědu zpochybnit, ale upřesnit její hranice, za kterými, jak říká, „sice nutně přestává poznání, nikoli však myšlení“.[46] A vymezování a uvědomování hranic je právě úkolem „filosofické orientace ve světě“, jelikož „poznání předmětů světa, ještě není poznáním celku světa“.[47] Pak je tedy pro něj metafyzika jediným východiskem, jak dospět k tomu, co nás i vědu přesahuje – není možná jako věda, nýbrž jako analýza existence.

Dle Jasperse „pravé jsoucno“, jenž je neuchopitelné jako předmětné jsoucno, není „otázkou nějaké nové, lidsky-subjektivně orientované ontologie“, ani nedosažitelné „objektivním zkoumáním, které si vyhradila věda, ani transcendováním ve světě, jež provádí prázdná, bezobsažná existence.“[48] Jakožto uvědomění nedostatečnosti pozitivní vědy, která existence nepojímá, stejně jako konečné nesoběstačné existence, je pro Jasperse právě existence sama, jenž se v mezních situacích dovolává transcendence, pravdy bytí, směřujíce tam, kde se myšlení i život ukazují jako něco původnějšího, základnějšího – jako šifry transcendence. Existenciální zakotvenost a ospravedlnitelnost pravdy je pro Jasperse vždy jen „prolamováním k pravdě“,[49] můžeme ji zahlédnout pouze v hloubce existence a posvětit důsledky, které odsud vyvodíme pro život. Jelikož jsme bytosti žijící v čase, pravda je neustálou cestou a nemůže být naším pevným vlastnictvím. Naopak nepravdy dospějeme, což už bylo také řečeno, právě tehdy, omezíme-li se na prosazování pouze jediného způsobu, jímž se bytí rozpadá. Přítomnost pravdy u Jasperse nabývá mnoha podob, ať už se jedná o náboženství umění, poezii, filosofii nebo lásku, či již zmiňovanou schopnost četby šifer (symbolů) transcendence. Vždy je charakteristická nikoli v jednoznačném obsahu a trvalosti,

[45] JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3, str. 26

[46] viz tamtéž
[47] viz tamtéž, str. 27
[48] PATOČKA, J.: Negativní platonismus. Praha: Československý spisovatel. 1990. 232 s. ISBN 80-202-0235-8, str. 181

[49] JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3, str. 27

ale jako „trvalá otevřenost svého hledání a uskutečňování“.[50] Ve svých konečných nárocích je pravda sama o sobě nedosažitelná a neproveditelná, vždy je totiž nesena výhradně silou jedince, jenž je jejím nárokem zasažen, čímž je zmařen její nárok na univerzalitu platnosti a totalitu vědění.

Bytí v Jaspersově pojetí tedy nemůže být nikdy dostupné v bezprostředním poznání jako objekt našeho vnímání, musí být vyloženo jako identické s transcendencí. To je v jeho konceptu nutným předpokladem v otázce po původnosti bytí, jelikož „kdykoli se myšlení chce ujistit bytím, vždy se mu rozpadá do různých podob toho, co nás přesahuje, do různých podob přesahu.“[51] Tyto způsoby přesahu byly již dříve vyloženy v pasáži o objímajícím. Na rozdíl od Heideggera, v jehož pojetí se na hranicích poznání bytí vykloňuje do Ničeho[52], se zde dle Jasperse „ukazuje spíše to, co už nemůžeme vědět (das Unwissbare).“[53]

3.0 Fenomenologie jako přísná věda

K odkrývání světa je tedy vědecké poznání pro filosofa jedním, řekněme, mezistupněm, s nímž bezpochyby musí být obeznámen. Ovšem, jak říká Jaspers, nerozkrývá jsoucno vcelku a, jak říká Heidegger, věda nám nabízí pouze jednu perspektivu nahlížení světa. Poznávat svět vcelku jako předmět prostřednictvím nějaké vědecké filosofie je vyloučeno. Perspektiva vědeckosti v probírané filosofii „prožitku“ ovšem nespočívá v pouhém vymezení se vůči vědě jako takové, či vůči novopozitivistickém nároku logického kritéria jazyka. Tato problematika již ozřejměna byla, nyní ovšem je třeba nahlédnout na samotný fundament Husserlovy fenomenologie, z níž Heidegger vycházel.

[50] viz tamtéž, str. 28
[51] viz tamtéž, str. 27
[52] HEIDEGGER, M.: Co je metafyzika?. Praha: OIKOYMENH. 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0.

[53] JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3, str. 28

3.1 Krize vědy u Husserla - problém smyslu

Jelikož věda, jak tvrdí Husserl, nedokáže přesvědčivým či dostatečným způsobem řešit problém smyslu lidské existence, může se její hodnota pro člověka vytrácet. Otázkou ovšem je, zdali na tom filosofie v současném stavu není podobně. Nejde nám zde o kritiku úspěšnosti vědy jako takové, v době Husserlova filosofování byla naopak v obrovském rozvoji, problém tkví v tom, že věda akt poznání bere jako samozřejmost, netáže se, jak je možné, nereflektuje na svůj vlastní základ. Hovoří-li Husserl o krizi vědy, má na mysli její neschopnost dotýkat se existenciální pravdy, tedy "prostoru", kde vědy i přes jiné úspěchy mlčí.

Dle něj došlo k rozdvojení světa způsobenému rozvojem vědy v novověku. „Pravým" světem se stal onen exaktní, měřitelný, předvídatelný, vytratila se tak jeho vazba ke světu žitému a vystoupil problém poznání. Snaha o exaktnost a objektivitu pozbyla bytostný rozměr hloubky. Věda se vzdálila prožívanému světu, přirozené zkušenosti. Husserlovým požadavkem bylo vrátit se před vědecké konstrukce, k počátkům, na nichž spočívají. Nenahlížíme totiž věci samy, náš přístup ke světu je vždy již nějak zprostředkovaný, nějak si jej interpretujeme. Ve většině případů je náš přístup ke světu „neosobní", odehrávající se ve třetí osobě. Stejně tak komunikující člověk, užívající jazyka, se pohybuje neustále v rovině znaků, symbolických odkazů, jak tvrdí Husserl, v jistém „elementu zástupnosti".[54] Proto zní Husserlův požadavek „k věcem samým". Snažil se vyřešit problém objektivity našeho poznání a provádět zkoumání na půdě vědomí, v reflexi. Je třeba, aby se vědomí obracelo do sebe a zkoumalo své vlastní struktury, jelikož v naší každodennosti se obracíme ke světu, nikoli k sobě, je třeba dle Husserlovy koncepce překonat tento přirozený postoj. Operuje s „generální tezí světa", jež je jakousi spontánní, neustále přítomnou „vírou" v danost světa, který zde vždy je a z něhož vše poznávám. Husserl ovšem tvrdí, že tento svět je třeba „uzávorkovat", v jeho pojetí tedy provést akt „epoché" – zdržení se této generální teze, abychom získali pouze čisté vědomí bez víry v existenci zkušenostního světa a mohli jej tak reflektovat. Prožitky ve sféře čistého vědomí se tak pro mne stanou nezprostředkovaným názorem. Veškeré světové bytí zůstane pro nás pouhým fenoménem. Husserl jde ale ještě dál, protože v jeho pojetí musí být na fenomén suspendováno i ono psychologické vědomí, jelikož i ono je jako existující součástí světa. Je třeba jej rovněž uzávorkovat, aby se mohlo ukazovat jako fenomén vědomí fenomenologickému (v Husserlově pojetí též transcendentálnímu či absolutnímu vědomí). Až na půdě tohoto vědomí lze dle něj zkoumat všechny prožitky

[54] PETŘÍČEK, M.: Úvod do dějin filosofie. Praha. Herrmann & synové. 1997. 178 s., str. 22

v reflexi, ono umožňuje vědomí psychologické a až jeho prostřednictvím můžeme nahlédnout skutečný smysl všeho jsoucího a dostat se za náš přirozený postoj.

Základním problémem poznání byl vždy vztah vědomí a jeho předmětu, po aktu epoché nám nyní ovšem zůstaly pouze v reflexi studované prožitky (jako chtění, myšlení, představování si aj.) Tyto prožitky jsou vždy poukazem k tomu, že naše vědomí je vždy vědomím něčeho. V Husserlově koncepci hovoříme o intencionalitě, vědomí je tímto vztahem. Zavedením intencionality ovšem nesmíme sledovat nějaké přemostění mezi vědomím a jeho předmětem, pro Husserla je naopak vědomí a svět na sebe navzájem odkázané, jsou korelativní. Moje myšlenka vždy něco myslí, je myšlenkou něčeho, tedy je transcendující. Naše intencionální vědomí je tedy vědomím něčeho a ono něco má vždy význam, nějak mu rozumím. Proto je pro fenomenologii primární, že člověk je původně u věcí, které pro něj mají smysl, proto jsou jakékoli teorie včetně vědeckých nepoplatné. Korelátem vněmu je vnímaná věc, která je vždy zasazena v nějakých souvislostech. Tato souvislost je vždy spoluintendována, tedy – vím o ní, i když se zrovna na danou věc nezaměřuji, neobracím k ní pozornost, ale vím, že věc nikdy není dána jako sama o sobě. V těchto souvislostech se utváří rozměr našeho života, nejsme pouze bytostí mezi izolovanými věcmi. Takto je utvářen celek našeho přirozeného světa, který je už vždy nějak strukturován, jelikož se s věcmi setkávám prostřednictvím smyslových orgánů, jsem tělesnou bytostí. A právě tělo mi umožňuje určovat blízkost či vzdálenost, nikoli ve smyslu prostorovém, ale ve smyslu blízkosti jako známosti, či domova a vzdálenosti jako ciziny. Svět je tedy pro všechny naše zkušenosti obemykajícím, je půdou, z níž prožíváme všechny naše zkušenosti, není předmětem vedle jiných, je „horizontem všech horizontů“.[55]

Husserl chtěl tedy zkoumat věci v tom, jak se nám ukazují, pročež si postuloval fenomenologicky očištěné vědomí. Předměty jsou v našich prožitcích intencionálně obsaženy, zkoumáme je v reflexi právě na půdě onoho transcendentálního vědomí. Epoché je vždy svobodným aktem. Husserl ovšem omezil působnost epoché, neprovedl ji důsledně, jelikož postuloval právě ono transcendentální vědomí.

[55] PETŘÍČEK, M.: Úvod do dějin filosofie. Praha. Herrmann & synové. 1997. 178 s., str. 58

3.2 Epoché a redukce – transcendentální egoismus

Úkolem metafyziky v Husserlově pojetí, jak jsme si naznačili, bylo překonat objektivitu, přístup k metafyzice skrze metodickou skepsi, jak činil například Descartes. Svůj koncept stupňoval ve fenomenologickou redukci, aby otřásl předmětnou jistotou a všemi metodickými postupy od předmětu vycházejícími. Nahradil je tázáním se po jeho smyslu a původu tohoto předmětného jsoucna, aby tak připravil, jak říká Patočka, půdu pro nový význam faktu, jelikož vznikl nový problém. Na konci vší předmětnosti vznikla otázka, "jsme-li již absolutně na konci všeho nebo pouze na hranici objektivity".

Šlo mu především o to, aby se celý pokus nezhroutil do samotného východiska, kdyby otázka po podstatě bytí byla vytyčena jako tázání se po nějakém základním druhu jsoucna, na čemž by vše ostatní záviselo, tedy tak, jak jsme zvyklí v našem běžném způsobu uvažování v předmětných kategoriích.

Nechceme zde nijak bortit koncept předmětného, empirického jsoucna, jehož skutečnost lze koneckonců pouze konstatovat. Smysl Husserlova vytyčení požadavku fenomenologické redukce spočíval v poukazu na domnělou kladnost empirického jsoucna. Primát získalo absolutní konstituující vědomí, jež zde původně není, ale k němuž se lze dopracovat. Otřásá a problematizuje bytí světa. Předmětnost je průsečíkem subjektivních intencionalit. Tedy bez vztahu k subjektu předmětnost není možná.

Husserl si jako primární požadavek vytyčil – jak metodicky postupovat, aby fenomenologie byla založena jako přísná věda. V jeho myšlení nalézáme ve vzájemné podmíněnosti redukci a konstituci, tedy - abychom mohli kosntituovat, musíme redukovat, pak až lze na získané půdě dávat do souvislosti smysl čistých fenoménů. Člověk je nevytváří, nekonstruuje, nýbrž rozpoznává. Otázkou je, zdali Husserl nepochybil stejně, či podobně jako Descartes. Odmítaje metodiku přirozené vědy, která není sto vyřešit problém „indexu problematičnosti", jímž je v Husselově pojetí celý svět opatřen, dospívá tedy k fenomenologické redukci, v jeho pojetí k „epoché" (u Heideggera bychom mohli hovořit spíše o redukci světa na bytí jsoucího, což bude ovšem náplní až následujících paragrafů). Chtěl se tak odlišit od tradiční descartovské skepse, ovšem, jak tvrdí Patočka, je zřejmé, že mu šlo rovněž o univerzální skepsi a navíc týmiž metodickými prostředky. „Myslitel Ideje fenomenologie jako by spěchal od předběžných vymezení k výsledkům, k absolutní

samodanosti imanentního vnímání a k založení veškeré transcendence v imanenci našich cogitationes: krátce, ke konstituci.“[56]

Pojem epoché je ovšem od procesu redukce, či redukcí (hovoříme o redukcích, jelikož Husserl postuloval metodické členění na několik různých kroků vyřazování, či uzávorkování) s nejvyšší pravděpodobností odlišen. Na rozdíl od Descarta nechtěl Husserl modelovat radikální teze, nešlo mu o to, vykazovat neměnné zákonitosti *res cogitans*, ale o ukázání fenomenálního pole přirozeného světa, naneštěstí však při svých metodickych krocích upadl do transcendentálního subjektivismu. Nechtěl vytvořit abstraktní myšlenkový úkon, založený na odhlížení od obsahu tezí a vedoucí k ochuzení, ale naopak obohacující. Tvrdí, že výkon epoché „v jistém smyslu redukci překračuje a sahá dál, než je pro účely založení fenomenologie zapotřebí.“[57] Znemožnění kladení jakékoli teze o subjektivitě by dle něj bylo až přespříliš. Šlo mu tedy o to získat, nový „region bytí“, jenž by zpřístupňoval jemu příslušný druh zkušenosti. Dostat se skrze fenomenologickou redukci ke sféře „transcendentální subjektivity“[58]. Redukcí bez abstrakce, jež nás dovede ke konkrétně prožívanému světu, se míní „zřeknutí se víry v realitu světa, aniž se zříkáme jeho obsahů“.[59] Redukovaný svět je založen na výkonech vědomí, jež světu předchází. Máme zde tedy zcela nový druh transcendentalismu, zabývající se konkrétní analýzou zkušenosti, spočívající v strukturní analýze vědomí, která není založená výhradně na kauzalitě. Husserlova ontologie se nezaměřuje na transcendentální empirii, nýbrž na reflexi, která reflektuje „způsob přístupu k tomu, co je v ní přítomné.“[60] Není ovšem prokázána možnost této reflexe, je pojímána jako bezprostřední akt sebezachycení, jako evidentní vnitřní zkušenost. Je tak ohrožena přísná vědeckost fenomenologie, spočívající v uchopování struktur čistých fenoménů. Husserl tak operuje s bezprostřední daností já, tudíž se epoché nutně musí „zastavit“ před tezí vlastního já. Patočka se táže, zdali by nám odstoupení od této teze naopak neumožnilo přístup k ní právě v onom apriori, jenž ji umožňuje. Teze bezprostředního já by pak byla pouhým předsudkem. Zjevné bylo suspendováno v epoché ve prospěch možnosti spatřit zjevující. Ale stejně jako je naše Já podmínkou možností zjevování věcí světa, tak je zároveň i „svět

[56] PATOČKA, J.: Fenomenologické spisy II. Praha. 2009. OIKOYMENH. 659 s. ISBN 978-80-7298-420-6, str. 445

[57] viz tamtéž, str. 446
[58] viz tamtéž
[59] viz tamtéž, str. 447
[60] viz tamtéž

podmínkou možnosti zjevování našeho já ….. svět je nejen podmínka možnosti zjevování reality, nýbrž též podmínka možnosti josucna, které žije ve vztahu k sobě samému.“[61]

Tak byla vystižena nejasnost ohledně nauky o reflexi. Nauka o zjevování je v Husserlově smyslu možná pouze tehdy, učiníme-li fenoménem apriori světa, které rovněž umožní naše já v jeho bytostné skladbě, sebevztah. Dle Patočky nám pak epoché otevírá cestu k určité subjektivitě světa, jelikož právě k němu se člověk vztahuje jako k horizontu svého rozumění. „Fenomenologie je tedy snad možná bez redukce, není však fenomenologie bez epoché.“[62]

3.3 Konstelace epoché

Husserl, jak jsme viděli, se domníval, že pokud namíří ego na vlastní prožitek, odhalí nepopiratelnou absolutní subjektivitu. Je snad možné „uchopit základ jevení v reflexi na čistý prožitek“?[63] Otázkou je, zdali imanentní vnímání není pouhým naivním předsudkem, jenž neprobádal své vlastní předpoklady. Tezi přirozeného postoje charakterizoval jako neproblematicky pojatou naivní nereflektovanou víru. Uzávorkováním teze existence přirozeného světa jej chtěl změnit. Epoché nemá být negací, ale pouhou suspendací toho, co bylo kladeno, neustále dáno. Radikalita Husserlovy epoché ovšem nebyla tak důsledná, rozdíl mezi jevením se a jevícím se nebyl tak zřejmý. Jeden z předpokladů přirozeného postoje totiž zůstal neprozkoumaným – subjektivitě připsal vlastní fenomenalitu. „Místo aby ukázal přináležitost subjektivního jsoucna ke světu jevení, rekonstituuje fenomenalitu na základě vědomí, v jehož imanenci jsou zakládány transcendentální předmětnosti.“[64]

Patočka operuje s tezí, že epoché by mohla být pojata naprosto univerzálně, tedy nemusela by se zastavit před tezí vlastního já, ta by byla rovněž uzávorkována, což Husserl neučinil. „Bezprostřednost danosti já je možná předsudek a zkušenost sebe sama má stejně jako zkušenost věci své apriori, které umožňuje, aby se já zjevovalo.“[65] Vymezili bychom se tak vůči naivní tezi světa i vůči tezi ega. Ve svém postupu hovoří o „posunutí“ či „upozadění“

[61] viz tamtéž, str. 449
[62] viz tamtéž, str. 451
[63] CHVATÍK, I. (ed.): Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie. Praha. OIKOYMENH. 2009. 560 s. ISBN 978-80-7298-425-1, str. 210

[64] viz tamtéž
[65] viz tamtéž, str. 211

ega, subjektu, čímž není míněna jeho ztráta, či zmizení v nicotě, ale snaží se poukázat k prostoru, v němž by subjektivita byla něčím jiným a mohla se zjevovat. Takto zvolená epoché má být posunem k pochopení já jakožto existence. Absolutní vědomí by nebylo myšleno jako poslední zakládající prvek, na jehož základě se nám fenomény jeví, vztažeností epoché na tezi ega by byla jeho bezprostřední danost uzávorkována.

V Heideggerově myšlení se s pojmem epoché sice výslovně nesetkáváme, mohli bychom jím ale nazvat onen „úkrok zpět tváří v tvář jsoucnu, k němuž dochází v úzkosti“.[66] V jeho pojetí se již nejedná o teoretický akt, nýbrž o základní rozpoložení úzkosti, o určité emotivní rozpoložení. Lidská existence je uzavřena ve vlastním bytí, úzkost ji vede „k pochopení její nejvlastnější možnosti, možnosti ne-bytí.“[67] V úzkosti se vytrácí opora jsoucna, není vyrušeno, naopak, člověku se zjevuje to, co na jsoucno být redukováno nemůže. Člověk se cítí ohrožen, jak říká Heidegger, necítí se doma. Zároveň neví, co jej v úzkosti ohrožuje, úzkost je cizostí a vyjevuje člověku, že i on jako existence je jsoucnu cizí. Vyjevování cizosti vlastního já je tak něčím mnohem více, než jen vyřazení významů, což se v úzkosti děje. V úzkosti nedojde ke smířlivé syntéze já se sebou samým, existence se naopak musí vyrovnat s prohlubujícím rozestupem, který „nemá nic společného s prázdnotou či prostým chyběním, nýbrž spíše s diferencí v jsoucnu.“[68]

Nastolili jsme tak problém, čím je vůbec umožněno samotné jevení. Do popředí vyvstává dlouho pokládaná otázka po onom apriori, po preempirické struktuře. V Patočkově pojetí se jedná o absolutně originární, universální oblast, jež nelze na zkušenost redukovat, ačkoliv naše zkušenosti doprovází. Není zde prostor pro kauzalitu, pouze pro fenomenalitu.

S konceptem vědomí, jež je vždy vědomím něčeho a skrze nějž se ohlašuje proces poznávání, jsme se setkali i u Jasperse, v jehož pojetí je vědomí jedním ze způsobů rozštěpenosti bytí. Status transcendentálního egoismu ovšem, jak bylo ukázáno, není u Husserla dostatečně objasněn a rozchází se s jeho požadavkem fenomenologie jako přísné metodologické disciplíny. Nemožnost předmětného tematizování je společná u Jasperse, Husserla i Heideggera. Heidegger si jako výchozí metodu ponechává principy fenomenologie, ovšem kromě fenomenologické redukce tvoří fundament v jeho koncepci nárys pozitivního rozvrhu bytí, neboli fenomenologická konstrukce, jak ji zachytil v *Bytí a čase.* Jak již bylo naznačeno, fenomenologická redukce se v Heideggrově pojetí nese spíše v duchu redukování

[66] viz tamtéž, str. 212
[67] viz tamtéž, str. 213
[68] viz tamtéž

světa na bytí jsoucího. Pojďme se nyní podívat na odlišnosti v konceptu Heideggrovy analytiky pobývání, skrze niž se vrátíme i k Jaspersově pojetí mezních situací a pokusíme si ospravedlnit vědeckost a možnost sdělitelnosti jejich přístupů.

4.0 Analytika lidského bytí u Heideggera

V Bytí a čase chce Heidegger sledovat jednak formy myšlení a rovněž sledovat je v jejich každodennosti. Prvním projevem myšlení je již samotné tázání, jemuž v druhé řadě, stejně jako u Jasperse, následuje otřesení či údiv. V požadavku nepředmětného myšlení (bytí nelze myslet, učinit jej předmětem myšlení, lze jej pouze modifikovat z modů jsoucího) Heideggerovi nešlo o pouhé „výrobky", ale o způsob jejich nahlížení. Jsoucí totiž můžeme myslet pouze jakožto obstaratelné, dojdeme-li na okraj, dospějeme do nicoty. Je třeba zaujmout odstup a přistoupit k jinému způsobu myšlení, abychom došli k bytí. Jelikož myšlení samo je vždy ve vztahu k tomu, co má myslet, omezené. Důležité je, jak se po bytí tážeme, neboť v tom, jak se tážu, rozumím bytí. Heidegger chtěl uchopit bytí takovým způsobem, aby se samo vyjevilo. Tím jsme my, lidé. V našem bytí si vždy již nějak rozumíme, přitakáváme smyslu, v němž zakoušíme ohlas bytí – abstraktní věci či prožitky nezažíváme přece nikdy z pouhé definice. Bytí není nějakým důvodem nebo odděleným atributem, tak, jak jej pojímala tradiční metafyzika.

Tedy každá forma otázky již předpokládá rozumění bytí tak, že člověk primárně rozumí tomu, co jest – veškerá vědecká objektivní fakta, jako míra, váha, aj. jsou až dodatečně odvozená.[69] Proto je tázání elementární formou myšlení, projevem existence, kdy je přítomno už nějaké rozumění bytí – rozumění nikoli v předmětu otázky, ale jejím samotném kladení (řekněme v hermeneutickém slova smyslu, kde to, čemu rozumíme, je bytí věci, nikoli ona sama).

[69] Dle Heideggera se stáváme otroky našich produktů, jelikož pozbýváme schopnosti myslet mimo ně. Nezapomínejme, že stroje, ač stvořené primárně k účelu poznávání reality, byly vždy vytvořeny námi, tudíž pouze a jen z našich vlastních dispozic. Rovněž i naše vyjadřování, zakořeněné v subjekt-predikátové formě, je takto konstruováno, čímž je realita z hlediska subjektu doslova „znásilňována". Dojem poetičnosti v Heideggerově díle je tak i důsledkem jeho snahy o nepredikativnost jazyka, nikoli nějakým extrémním pokusem o překonání logické struktury jazyka. Sylogistická logika, jak již bylo zmíněno v polemice s Carnapem, je pro Heideggera defektem v jazyce. Že bytí není reálným predikátem, je myšlenka již Kantova, proto Heidegger volí ony novotvary a odmítá klasickou predikativní strukturu.

A vposled se tážeme právě proto, jelikož jsme bytosti konečné a nehotové, jsme ohroženi v naší existenci, jelikož můžeme nebýt. Naší podstatou totiž není skutečnost jak být, ale její možnost. To, že jsme stále v možnostech, nabízí perspektivu možnosti „být jinak“, zároveň ale i neustálou ohroženost. Konečnost jsme si ovšem nevybrali, do tohoto neustálého „bytí v možnostech“ jsme vrženi. Až konečná a ohrožená bytost má nutkání tázat se po svém bytí (proto užívá Heidegger termínu „bytí k smrti“ - *zum Tode sein*). A právě proto jsme v Heideggerově pojetí bytostně časovým jsoucnem, jelikož jsme koneční. A nakonec nejdůležitějším faktorem je starost, díky níž se bytí zjevuje.

Výše jsme načrtli, že Husserlova fenomenologická redukce pojala bytí již jako předem pochopené. Vědomí není moje konkrétní, nýbrž sféra absolutních daností, snažil se popisovat intencionalitu v reflexivním postoji. Ačkoliv odlišil bytí vědomí a bytí těch věcí, které se mu ukazují, Heideger mu vytýká, že se netáže na bytí tohoto vědomí, na smysl toho, co znamená být. Nesmíme opomínat fakt, že bytí je vždy moje bytí, jelikož já jsem tím původním. Předem mu již nějak rozumím, jelikož se na něj tážu. Zde dochází k zásadnímu odlišení pojetí fenomenologie, tak, jak ji vystavěl Husserl. V Heideggerově koncepci nenalezneme žádnou noemu a noesis, mezi nimiž je intencionalita. Tázání po bytí jsoucna, tázání po smyslu, je v jeho pojetí způsob bytí existence, tedy toho jsoucna, jehož způsob bytí spočívá v tom, že tuto otázku klade. Existencí je člověk sám, jelikož má zájem na svém bytí, ve všem, co koná. Heidegger dále vytyčí pojem nitrosvětského jsoucna (jsoucna, jež nemají způsob bytí pobytu), což jsou věci, které se mi, stejně jako v Husserlově pojetí, zjevují ve světle světa. Svět je opět podmínkou možnosti ukazování se jsoucího, s nitrosvětskostí se setkávám v souvislosti poukazů, jimž vždy nějak rozumím. Člověk, existence, se k věcem vztahuje, jelikož mu nejsou lhostejné, protože si není lhostejný sám, má zájem na svém bytí, není pouze mezi věcmi, nějak jim rozumí, pobyt se rozvrhuje a realizuje své možnosti (jako symbol vztahu existence k sobě samé). Svět, jeden z existenciálů, patří ke způsobu, jak jsem, s věcmi se setkávám ve světě, proto užívá Heidegger termínu bytí na světě (In–der–Welt-sein), jako způsobu bytí pobytu.

Subjekt-objektový vztah je v tomto pojetí až sekundární konstrukcí, odvozenou až z poznávacího procesu, ze vztahování ke světu. Pobyt je původnější než kategorie subjektu, jako existující prosvětluje místa, v nichž jsou mu věci zjevné, a tak se spoluutváří. Je tak zcela vyvrácen novověký koncept poznání, snažící se dojít od subjektu k věcem, nacházejícím se „vně“. Původně jsou mi věci již zjevné, jsem u věcí, jen tak je můžu poznávat. Tak se nám vyjevuje rozdíl mezi bytím a jsoucnem, u Heideggera též ontologická diference, kdy bytí není

žádným jsoucnem, člověk jako existující má schopnost transcendovat jsoucno v celku. Tato schopnost je vlastní pouze existenci, která transcendováním k bytí rozumí bytí i jsoucímu. V jeho pojetí se proto hovoří o fundamentální ontologii, načrtnutou především v díle *Bytí a čas,* jelikož zkoumá otázku bytí a jejím fundamentem je existence, díky níž o bytí víme. Analytikou lidského bytí, opíraje se o konečnost, coby základ, tak vybudoval svoji fundamentální ontologii.

4.1 Starost jako pozitivní fenomén struktury pobytu

Zastřešujícím pojmem pobývání pobytu je, jak bylo řečeno, starost, zachycující fakt, že pobytu v jeho bytí jde o jeho bytí. Fenomén starosti je základní stavbou struktury pobytu, vedoucí „pozitivní existenciálně-analytické interpretace smrti a jejího charakteru“.[70] Člověk je ve všem, co činí, nějak naladěn, nějakým způsobem se vynachází. Prvním momentem starosti je pak „*naladěnost*“ (*Befindlichkeit*). Vždy jsme v nějaké situaci, jsme do ní vrženi, není námi zvolena, je třeba ji určitým způsobem převzít a vyrovnat se s ní, převzít, buď autenticky či neautenticky, své možnosti. Druhým momentem je možnost *rozumění* možnostem (*Verstehen*), jež mne ze světa oslovují a které v jejich rozumění buďto přijímám, jako autentická existence, nebo se jim naopak vyhýbám, jako neautentická existence. Stejně jako u Jasperse zde vyvstává moment seberealizace, jenž je neustále pohybem, cestou za svým bytím. Člověk je nehotový, je neustále se realizujícím, otevírajícím možnosti svého sebeutváření. Existenci Heidegger charakterizuje jako „vržený rozvrh“, prolíná se zde moment naladěnosti s momentem rozumění – do situace jsem vždy nějak vržen, nějak jí rozumím a z ní také rozvrhuji svoje možnosti. Konečně posledním momentem je samotný *výklad* (*Auslegung*), zprostředkující porozumění a artikulující to, čemu jsem porozuměl. V takto načrtnuté struktuře starosti má existence, jak již bylo zmíněno, dvě základní možnosti. Nám zde, k čemuž celá práce směřuje, jde právě o onen autentický modus pobývání, přijmutí starosti a sebe samého, tedy být poctivým způsobem zainteresován na svém bytí.

Celost existence se v Heideggerově koncepci uzavírá až v momentě, kdy přijmeme svoji konečnost. Smrt je právě onou poslední nejvlastnější možností, již však musíme,

[70] HEIDEGGER, M.: Bytí a čas. Praha: OIKOYMENH. 1996. 475 s. ISBN 80-86-005-12-7, str. 282

chceme-li být cele, přijmout v předstihu, tedy překročit přítomné, Heideggerovými slovy – předběhnout ke smrti. Ono „ještě ne“ k pobytu patří, jeho naplněním se nestává úplným, celým. „To, co je na pobytu „necelostí“, ono stálé, v předstihu před sebou, není ani nedostatek nějaké sumativní úplnosti, ani něco ještě nepřístupného, nýbrž“ještě ne“, jímž každý pobyt – jakožto jsoucno, jimž jest – má být.“[71] Nežít v sebeklamu tedy znamená, jako pobyt autentický, rozvrhovat své možnosti s neustálým ohledem na možnost člověku nejvlastnější a nejzazší, na konečnost. „Existenciální smysl toho, že pobyt spěje ke konci, je naopak třeba vyčíst z pobytu samého a ukázat, jak takové „končení“ konstituuje pro jsoucno, které existuje, možnost být celým.“[72] Takto se nám vyjevuje, že bytostnou podstatou starosti je její časovost. Ta, ač velmi zásadní, zde pro nás ovšem nebude nejdůležitějším vodítkem. (stručně řečeno - časová struktura starosti, jež je v Heideggerově pojetí trojjediná, by se dala schematizovat momenty „vždy již – ještě ne – u něčeho“, naladění jako vrženost by pak reprezentovalo ono „již“, rozumění jako rozvrhující, za něčím směřující, ono „ještě ne“ a výklad toto, s čím se stýkám, zastupuje ono „u něčeho“). Pro další bádání bude zásadní rekurs k Jaspersově mezním situacím očima Heideggerova odkrývání struktur pobytu prostřednictvím autentické existence, která takto zpodobňuje tři základní momenty – úzkost, svědomí a odpovědnost. Klíčovým faktorem tedy je, jak se pobyt ke svému bytí vztahuje.

Nenabývejme zde mylného dojmu, že se zde opět dostáváme na pole jakéhosi subjektivního idealismu, jak toho bylo u předešlých myslitelů. Účelem Heideggerova konceptu bylo vyloučit tradiční pohled na člověka jako do sebe uzavřenou psychofyzickou jednotu. Jeho bytostný základ spatřoval v tom, „že k sobě může jen skrze porozumění věcí mimo sebe, k těm však že může jen odhalením bytí, že tedy podstatně je mimo vlastní centrum, že v sobě nespočívá jako kámen nebo Bůh“.[73]

Heidegger tak obnovuje kladení otázky po bytí. Ačkoliv je pro nás rozumění bytí (v Heideggerově koncepci předporozumění – hovořím-li o něčem jsoucím, již předem nějak jeho bytí rozumím) tím nejsamozřejmějším, nejbližším, je právě tato „blízkost“ faktorem, který nám brání v tázání se po bytí. Tuto samozřejmost chtěl Heidegger prolomoit, ukázat

[71] viz tamtéž, str. 280
[72] viz tamtéž, str. 278
[73] PATOČKA, J.: Negativní platonismus. Praha: Československý spisovatel. 1990. 232 s. ISBN 80-202-0235-8, str. 141

jako zdánlivou. Celá tradice filosofie totiž vždy operovala s nějakým porozuměním tomu, že něco"jest", co však rozumíme oním „být" zůstávalo nedořešeno. Z nějakého maximálního, nejvyššího jsoucna, se chtěli dopátrat bytí. Opomínali ovšem klást otázku po bytí do souvislosti s otázkou přístupu ke jsoucnu. K tomu má přístup lidská bytost, nacházející se ve světě mezi věcmi, s nimiž i nějak zachází a jež se vyskytují v konkrétních souvislostech poukazů, jež teprve činí věci tím, čím pro nás skutečně jsou. Nejedná se o aspekt pragmatismu, člověk s jeho potřebami je přístupem k věcem, nikoli snad, že by věci byli tím, čím je člověk chce mít. „Každodennost je věcmi tak upoutána, že se do nich úplně ztrácí."[74] Ona zmiňovaná blízkost tedy není nějakým metrickým určením, nýbrž vyjevuje se na základě našeho vztahu k věcem. Pak od naší aktuální naladěnosti, toho jak nám je, se odvíjí naše porozumění situacím a možnostem. My jsme tím rozvrhem, jemuž se vyjevují možnosti.

4.2 „Moci být" na pozadí každodennosti a konečnosti

Konečnost sama, jenž lidský život umožňuje, je dle Heideggera zapomenuta a nepochopena. Proto jeho analytika konečnosti vychází z každodennosti, v níž je konečnost nejvíce opomínána. Nikoli však každodenní nárys situací, psychologicko-antropologický popis toho, co každého dne prožíváme, nýbrž, slovy Patočky, co každý den dělá z nás, je otázkou.

Stejně jako u Jasperse není ani u Heideggera „já" nějakým izolovaným subjektem, hovoří o spolupobytu s druhými ve světě. „Na základě „bytí ve světě", které má charakter tohoto „spolu", je svět vždy již světem, jejž sdílím s druhými. Svět pobytu je spolusvět. „Bytí ve" je spolubytí s druhými. Jejich nitrosvětské bytí o sobě je spolupobyt."[75] Zavede termín „každodenního spolubytí", s druhými se nepotkáváme jako odlišeně od našeho vlastního subjektu, setkáváme se s nimi ve světě našeho okolí. Pobyt nenalézá sebe sama prvotně v nahlížení prožitků, ale v tom, co „dělá, potřebuje, očekává, čemu brání – v prvotně obstarávaném příručním jsoucnu světa našeho okolí."[76] Spolupobývání tedy pobytu bytostně náleží, sem řadí Heidegger i osamocenost, jenž je rovněž spolupobytím ve světě, ovšem vystupující v modu jakési cizosti či lhostejnosti. Prvotním je tedy rozumějící spolubytí, až z něho je možná vzájemná obeznámenost s druhými. „Bytí pobytu je spolubytí, v jeho

[74] viz tamtéž, str. 153
[75] HEIDEGGER, M.: Bytí a čas. Praha: OIKOYMENH. 1996. 475 s. ISBN 80-86-005-12-7, str. 148

[76] viz tamtéž, str. 149

porozumění bytí je obsaženo porozumění druhým. Toto rozumění, tak jako rozumění vůbec, není nějaká znalost vyrůstající z poznání, nýbrž původní existenciální způsob_bytí, jenž poznání a znalost teprve umožňuje.“[77]

Pobyt rozptýlený v obstarávaném světě tak převzal bytí každodenního „bytí spolu“, v němž, obrácen k druhým, není sám sebou. Pak si tedy Heidegger klade otázku, kým nebo čím je?

Pro tento případ pobytu závádí Heidegger pojmu „ono se“ („*Man*“). Oním „ono se“, jak říká, není nikdo a zároveň všichni, v „bytí spolu“ oni druzí ve své rozdílnosti ještě více mizí. Tendencí spolubytí je jistý odstup, „bytí spolu“ jako takové obstarává průměrnost. Průměrnost je existenciální charakter neurčitého „ono se“ (někdy taktéž veřejný anonym).“[78] Touto veřejností a průměrností je pobytu v každodenním pobývání „odlehčeno“. V tendenci pobytu k ledabylosti a lehkomyslnosti, „ono se“ v každodenním pobytu je nikým, nikdo není sám sebou, je spíše tím „druhým“, pobyt ve spolubytí s druhými se „odevzdal“ onomu veřejnému anonymu. „jsouce ve zmíněných modech, se ani vlastní pobyt jako „on sám“, ani druzí jako „oni sami“ ještě nenašli, příp. ztratili. Jejich způsob bytí je nesamostatný a nevlastní.“[79]

Autentickým pobytem je pobyt výslovně uchopující „bytí sebou“, na rozdíl od každodenního pobytu rozptýleného v modu neurčitého „ono se“, jenž k sobě samému teprve dospěje.

Je tedy vykázán pozitivní fenomén původně každodenního „bytí ve světě“, v jeho ontologické interpretaci je ovšem struktura bytí opomenuta, jelikož si sama sebe zprvu zakrývá. Prvotní ontologie pobytu je předkládána ze světa, ale v „pohlcení světem je fenomén světa samého přeskočen. Na jeho místo se dostává jsoucno, které se uvnitř světa vyskytuje, totiž věci (výskyt jako bytí jsoucna, které je „spolu tu“).[80] Zprvu totiž jsou druzí v modu onoho „ono se“, nikoli já ve smyslu „bytí sebou“. Až z modu neurčitosti mohu být dán sobě samému. Každodenní spolubytí tedy nelze chápat jako výskytovost, stejně jako bytí autentické, které „nespočívá v nějakém od neurčitého „ono se“ odtrženém výjimečném stavu

[77] viz tamtéž, str. 154
[78] viz tamtéž, str. 157
[79] viz tamtéž, str. 158
[80] viz tamtéž, str. 160

subjektu, nýbrž je existencielní modifikací neurčitého „ono se“ jako bytostného existenciálu.“[81]

4.3 Úzkost jako cesta ke světu v autentickém modu pobývání

Takto vymezená půda nám konečně umožňuje nahlédnout pro nás ústřední fenomén úzkosti. Faktorem je zde výše načrtnutá konečnost (smrt jako bezevztažná, nepředstižná a nejvlastnější možnost) a modus každodenního neurčitého „ono se“, jež je pozitivní strukturou autentického pobytu, právě ve smyslu navození úzkosti.

Úzkost nám ukazuje, že věci, aniž by tím byly zničeny, mohou ztrácet svůj význam. V úzkosti již nejsme ve skutečnosti doma – vypadá „cize“, jelikož se na vědomost dere dříve nepatrný svět. Až v ní se střetáváme s konečností bytí na světě. S tím tedy i odhalené bytí a transcendence jsou konečnými. Každodenní život je zapomenutím, útěkem před sebou samým. Útěkem k pevným věcem, jimž se žádné meze konce nezjevují, pouze živé bytosti mají tuto možnost, být si jasný sám o sobě. Je to útěk před konečností, před „nezdomácnělostí“ (proto Heidegger pro tento stav užívá termínu „*bezdomoví*“ („*Unheimlichkeit*“)). Přesto ovšem se v úzkosti jako pozitivní vyjevuje „smysl „polohy“, našeho „umístění“, „vrženosti“ vůbec. Její původnější modus je ona nezdomácnělost. Zatímco tenkrát, když se cítíme“doma“, žijeme v modu odvozeném. Zde teprve se ohlašuje možnost porozumět každodennosti i s jejím „sebepochopením“ z univerza, z věcí kolem nás.“[82]

Starost je vždy bytím k smrti, oním „ještě-ne“, smrt je nám přístupna v úzkosti, zachycuje ohrožení nás samých. Proto se v Heideggerově koncepci setkáváme s rozlišením strachu a úzkosti, kdy úzkost na rozdíl od strachu nemá svůj předmět, člověku je úzko o něj samého, o jeho holé bytí, jež je právě tím, co mu otevírá cestu ke světu. V takové mezní situaci, stejně jako u Jasperse, je všechno naše dosavadní běžné rozumění a zvládání situací znicotněno. Člověk tak může buďto propadnout zoufalství nebo prostoupit do sféry transcendence, z níž pak může svobodně žít. Existence sebe sama překoná, což je opět společné oběma myslitelům, oním skokem, subjektivním rozhodnutím. V tomto okamžiku

[81] viz tamtéž
[82] PATOČKA, J.: Negativní platonismus. Praha: Československý spisovatel. 1990. 232 s. ISBN 80-202-0235-8, str. 156

volby pak je nejpatrnější, jak tvrdil i Kierkegaard, že „vášeň existence je vášeň svobody“.[83] Z něj přebíral mnohé myšlenky právě Jaspers, ztělesnil je do nepřekonatelného rozporu obecnosti a jedinečnosti v podstatě člověka, z nějž nutně vyvěrá i to nejzákladnější z jeho podstaty – vztah k sobě samému.

Dalším významným momentem, jenž doprovází úzkost ve struktuře modu autentického pobývání, je svědomí, v němž spočívá i charakter zodpovědnosti. Svědomí apeluje na naši svobodu, abychom se přihlásili k úzkosti a provinilosti. Není tedy úzkost vykloněním do ničeho, do nejsoucího, ale vztahováním se k tomu, co jsoucí přesahuje, vztahováním k bytí. Svědomí, nesoucí s sebou apel na pochopení provinilosti, není v tomto pojetí nějakým morálním vědomím. To je teprve umožněno, pakliže nahlédneme náš život jako „hlubokou nejednotu nedostatečnosti, či konečnosti, které nelze uniknout, poněvadž jí v plném smyslu slova jsme.“[84] Náš život nelze rozčlenit do fází, jež pominuly a těch, které nás teprve čekají. Proto je časovost v Heideggrově pojetí charakterizována trojjedinou strukturou.

Shrňme si nyní poplatnost nároku sdělitelnosti a vědeckosti tohoto existenciálu, jak si žádá cíl této práce. Úzkost je jedním ze základních existenciálů, či mezních situací, jenž otevírá ve svém díle Jaspers i Heidegger. Jejich, v podstatě metaforickou řečí, ji lze vystihnout jakožto hluboký otřes, ačkoliv samotný jedinec neví, co jím otřásá. Heidegger se ale ve svém díle nikde nezmiňuje o afektivnosti samotné úzkosti. Samotný stav úzkosti je ale přece ryze psychofyzickou záležitostí, člověk je v zajetí emocí, afektivita je tedy zřejmá.

A dále - v úzkosti, očima obou autorů, rozbíjíme svůj dosavadní, zaběhlý vzorec, snažíme se jej změnit a tak jistým způsobem „zkvalitnit“ náš život. Jaspers spatřoval smysl života v opravdovosti praxe, ve zření šifer. Spatřit ovšem aspekt praktičnosti, ve formě, jak byla nastíněna našimi autory, je už poněkud složitější. Paradoxně zde ryze existenciální otázka naráží na problém své sdělitelnosti, jenž je bezesporu naprosto fundamentální. Ale víme snad my sami, co se metodicky v těchto mezních situacích děje? Úzkost je přeci důsledkem toho, že se pevně držíme stanoviska, že naše zaběhlé vzorce se nedají změnit. A tak jsme opět na začátku – intelektuální pochopení, zdá se, je vskutku jednoduché, jak se ovšem dostat hlouběji do naší mysli, jak ji rozevřít a pokusit se nalézt metodu, jež by se osvědčila a nemusely by tak dané existenciální otázky, samy o sobě velmi hluboké, avšak

[83] viz tamtéž, str. 145
[84] viz tamtéž, str. 160

v hávu nesdělitelnosti uzamčené v sobě samých, upadnout pod cejchem mysteričnosti a vzletné poetičnosti. Právě ono tak často omílané Nic, jenž ovšem vůbec není Ničím, je naopak Něčím, zde se ovšem vyjevuje výchozí problém, a sice nepochopitelnost našeho vnitřního bytí – víme totiž, že zde Něco je, ovšem nepodléhá to naší mluvě, otázkou tedy je, jak o tom hovořit, jak to uchopit a učinit sdělitelným. Nutným předpokladem totiž je, že pouhá mluva, náš každodenní jazyk ještě neotevírá zkušenost. Nemůžeme očekávat, že bychom se z pouhých struktur jazyka dostali ke světu, stejně tak pouhý pokus o vyřčení nestačí ke sdělení struktur našich prožitků. Hloubka se v řeči manifestuje vždy jinak.

Protíná se nám zde tedy požadavek srozumitelnosti a možnosti sdělení, jdouce si ruku v ruce se specifickou vědeckostí, již si tento filosofický přístup vyžaduje, naivní snaha o vědeckost v obecném slova smyslu je zde naprosto bezpředmětná a už ze samotných předpokladů, jak již ostatně bylo dokázáno výše, zbytečná. Jak ale skloubit vyváznutí z oněch pout mystična a poetičnost a zasazení se fenomenologie, jako čisté vědy, což bylo původním úmyslem Husserla? Přece jen od zveřejnění myšlenkových konceptů Heideggerových a Jaspersových uplynulo již několik desetiletí a existenciální otázka si stále naléhavěji, i v popudu razantního vývoje věd, žádá svoje znovuzaložení. Pojďme se závěrem práce podívat na přístup myslitele, jenž takovou variantu nabízí a mohl by být přinejmenším výzvou pro budoucí bádání. Koneckonců, jde nám všem, lidem, v zásadě o společný zájem, o nikoli krátkodobý, nýbrž dlouhodobý cíl, v tomto případě o dlouhodobou spokojenost, projevující se psychofyzicky. Zdali vůbec je pojem psychofyzické jednoty ospravedlněný a jak s ním lze zacházaet, je doposud nedořešeno.

5.0 Možnost asubjektivní fenomenologie

Zřejmě je zde na místě otázka, jak moc jsou lidské bytosti limitovány konečností a formami poznání. Husserlova transcendentální filosofie ustupuje od myšlenky, že v samotném pojmu zříme již samotný předmět a drží se východiska, že vždy vidíme jen různé perspektivy jedné věci. Husserlova noema není předmětná. I přesto ovšem, skončil Husserl na poli jistého idealismu. A tak problém transcendentální subjektivity, jistoty pevného „Já“, byl jádrem problému stejně tak v koncepci Descartově i Husserlově.

Fenomenologie je filosofickou disciplínou, jelikož sestupuje k podmínkám jevení se. Zjevování není nějakou předmětnou věcí – hovoříme o něčem, co se samo neukazuje,

ale veškeré věci ukazuje. Otázkou tedy bylo – lze vyřadit svět? Dle Husserla ano. Dle Patočky jde už ale o chybu fenomenologie, ani Heidegger s touto myšlenkou nepokračoval, jeho ústřední kategorií je In-der-Welt-Sein.

Narážíme zde na jistou nejasnost a neprůzračnost v otázce, jak vlastně na poli dané problematiky bádat. Výzvou pro současnost je tak opět nalezení vědecké metody. Ve vědě nám přeci vždy jde o to, jak poznáváme. Chybou ovšem je, opomínat zde prožitek samotný (práce s myslí, emocemi). Zároveň se chceme vyvarovat jakési „zvědečtělé lidskosti“, aby daná tematika nebyla vědou zneužita.

Došli jsme tedy k faktu, že fenomenologie metodu nemá. Zřejmě bychom se dostali do oblasti kognitivní vědy, výzkumu emocí a mysli. Naše mentální schopnost, prováděná reflexí, je skutečně malá. Lze skutečně vše, co prožíváme, nějak vyjádřit, popsat a dále s tím pracovat? Najít takový způsob, kterým bychom systematicky dokázali nějaký jev sledovat tak, jak se nám dává? Heidegger je v této oblasti již mimo, hovoří o úzkosti a bezdomoví, jeho pojetí je odlišnou perspektivou. Jako první začal pracovat s nesubjektivní fenomenologií, nechtěl sestoupit k transcendentální filosofii, jak tomu bylo u Kanta a Husserla, proto ve způsobu, jímž vyjadřoval prožitek, směřoval k, řekněme, poetičtějšímu vyjadřování.

Myšlence, že se musíme orientovat v pojmosloví současné vědy, Heidegger nic neupírá, sám se snažil vycházet z tradice a z perspektivy aparátu světů minulých se snažil učit artikulovat i současnost. Všichni filosofové minulosti převedli bytí na nějaký princip, předmět, či arché, dle Heideggera ovšem bytí není jsoucnem a tak se odklání od pojetí tradic předchozích.

Exaktní věda se přirozeně opírá o kauzální, logickou metodu, ale fenomenologie, vycházející z perspektivy první osoby, je založena na vnímavosti vlastního prožitku. Ale už přece samotný předpoklad, že my lidé jsme „odborníky“ na naši vlastní zkušenost, je naprosto nepodložený. Forma zkušenosti je u každého jedince individuální, i ta se dá ale cvičit a pěstovat. Zde se přece opět dotýkáme Husserlova pojetí, jemuž šlo rovněž o pěstování filosofie bez předsudků. Nabízí se zde ale otázka, zdali mentální reflexe je tímtéž, co prožitek. Vědou v první osobě rozumíme náš konkrétní individuálně zakoušený prožitek, jde zde snad nějaký důvod, aby věda ve třetí osobě měla „výsostnější“ postavení? Důvodem, proč s ní sympatizujeme a její poznání se nám jeví jakožto původnější, je, že na rozdíl od našeho prožívání má oporu v logické evidenci. Sám Heidegger se ale drží předpokladu, že nikoli nějaká pevná materie, ale prožívající člověk má primární postavení, jelikož my přece víme,

že prožíváme a pokud by tu tedy nebyl žádný člověk, nebyl by ani nikdo, kdo by vědu samotnou nahlížel. My lidé jsme jedineční, ovšem nikoli izolovaní, komunikujeme spolu. Není to kritika, ale faktem je, že věda ve třetí osobě v sobě můj prožitek, moji identitu, zakomponovanou nemá. Pohybujeme se snad ve filosofii spíše na poli víry, než logiky, nebo snad má logika ve filosofii prim? Zkušenost přece není otázkou víry, ale ani logiky. Jde nám tedy o to, v rámci pohybu na poli prožitku a zkušenosti formulovat pro naše zakoušené prožívání nějakou relevantní metodu. To, čím je realita našeho světa, ve kterém žijeme, záleží vždy vposled pouze na tom, jak hluboce se k ní postavíme. Už od Sokrata s námi dějinami proplouvá apel na neustálou pochybnost a nevědoucnost a věda nám v tomto smyslu jistě neposkytne nějakou poslední útěchu.

Je zde nutno rozlišit mezi čistě intelektuálním pochopením a rozuměním - v případě našich autorů tedy rozumění skrze sdělitelnost textu. Klíčovou roli pak má konkrétní prožitek a s ním přichází i zásadní otázka, k níž celá práce směřuje – nepozbývá přístup a výklad Heideggerův a Jaspersův jakousi metodickou oporu, jež by nás vedla na cestě vhledu do jimi nastíněné existenciální problematiky? Jakožto lidským bytostem nám přeci primárně jde o nalezení určité jistoty, ať už jakéhokoli rázu, ovšem vstříc permanentně přítomným pochybnostem jest třeba nalézt metodu, skrze niž bychom rozevřeli cestu k bytí jsoucího. V různých životních situacích si rozumíme vždy jinak, není zde nějaké na fenomenální úrovni neproměnlivé já. Lidská bytost se proměňuje každou sekundou, nalezneme tedy metodu, s níž bychom mohli reflektovat přítomný prožitek?

5.1 Cesta k „ne-já“ reflexí v první osobě

Francisco Varela (1946-2001) byl chilským myslitelem, s velmi širokým záběrem, zkoumal oblasti teoretické biologie, teorie komplexity, imunologie, kognitivní vědy, neurologie, východní filosofie a fenomenologie. Zejména se zaměřením na tvorbu pozdního Husserla se konstituoval jeho „kognitivně-vědecký program neurofenomenologie“.[85] Zejména ke konci života se věnoval obhajobě metodologie první osoby na bázi teoretické i experimentální, jelikož jej znepokojoval „rostoucí nepoměr mezi raketovým rozvojem měření neuronální aktivity a faktickou neexistencí propracované fenomenologie prožívané

[85] VARELA, F. J.: Intimní vzdálenosti. in: Aluze, ročník X., 2007, číslo 1, ISSN 1212-5547, str. 93

zkušenosti, s níž – dle většiny současných myslitelů – ony neuronální procesy korelují.“[86] Vycházeje ze západních metod introspekce a fenomenologické redukce se chtěl dopracovat určitého „gesta uvědomění“, v němž by se prolínaly struktury zmíněných tradic a pro prezentaci vědecké veřejnosti by tak ztratilo určitý kontext mystičnosti. Záměrem mu bylo nikoli vyřešit, nýbrž ukázat meze problému „propasti“ mezi perspektivou třetí osoby a fenomenologickým hlediskem první osoby, ba mnohem radikálněji chtěl ukázat, že existence tohoto rozkolu je na úrovni prožívání zcela iluzorní. Přichází s myšlenkou enakcionismu, neboli „filosofií zjednávání“ - „naše zkušenost se odehrává jako neustálé prolínání prožívané a objektivní dimenze těla. Tyto dvě dimenze, tělo jako prožitek a tělo jako prostředek či kontext prožitku se navzájem specifikují či omezují (*constrain*) v nerozpletitelném kruhu zjednávání (*enaction*). V tomto charakteru zjednávání by „učinění změny“ mělo ontologicky mnohem větší váhu než materiální existence a mohli bychom tak, dle Varely, zkoumat v praxi i ty fenomény prožívání, jejichž ontologická povaha nám dosud není zřejmá.

Ve vztahu mysli a těla by na pozadí enakcionismu každá myšlenka, emoce, byla již součástí už probíhajícího pohybu, tedy charakteru zjednaného i zjednávajícího. Mysl a tělo jsou spíše charakterizovány jako v paralelismu koexistující, souběžná činnost těla jako prožitku a těla jako prostředí, proto Varela inspirovaný Merlau-Pontym používá pojmu vtělenosti (viz jeho dílo „Embodied Mind“ – „Vtělená mysl“[87])

Nechtěl, aby pojem „já“ byl ztracen v neprobádané sféře mysli. S tezí ne-já, hlásanou kognitivními vědci souhlasí, ovšem s podmínkou, že nemůže být založena pouze na zkoumání ve třetí osobě, což by vedlo k neautentičnosti – já je přece bytostně charakteristické prožíváním, zkušeností. Jde nám tedy o reflexi prožívání v první o sobě, ba co více. o takovou metodu, jenž by nám pomohla transformovat naše poznávání světa. Obratem k Descartovi a Husserlovi je spíše skeptický, jelikož u nich došlo na pozadí transcendentalizace spíše k utvrzení jáství. Jejich reflexi vytýká „nevšímavost“, už v samotných principech byla chybně vystavěna, ignorovala vtělenost. Proto se obrací ke „všímavé reflexi“[88] , v níž budou dostupné psychofyzické procesy „nejáské“ povahy. V již zmiňovaném titulu „*Embodied Mind*“ se snaží integrovat vědecké poznání perspektivy třetí osoby do „prožívaného celku našeho životního

[86] viz tamtéž
[87] VARELA, F. J. – THOMPSON. E. – ROSCH.E. : Embodied Mind. Massachusetts. MIT Press. 1991.

[88] viz tamtéž, str. 95

pohybu zakotveného ve všímavé, vtělené, zjednávající reflexi s otevřeným koncem“[89] za podpory rozvinutí buddhistické meditační tradice.

Jak sjednotit kauzální materiální vysvětlení a zkušenost, prožitek? Varela apeluje na kognitivní vědce a filosofy, již v soukromé sféře, osobním životě, zůstavají “jástvím“, první osobou a jsou přesvědčení o jeho oddělenosti od vědecké pravdy třetí osoby, jež se předhánějí v tezích o objev neexistence nějakého centra prožívání (jak říká „já“, „duše“ či „karteziánského divadla“).

Varela chtěl zpochybnit tvrzení, že by snad existovala nějaká definitivně neuvědomělá oblast probíhajících psychofyzických procesů. Otázkou je, zdali by výkazy metody první osoby byly použitelné v kognitivní vědě. Negativně působícím faktorem v této otázce je tendence subjektu popisovat vlastní prožívání vždy na základě nějaké obecně přijímané teorie vnímání (ať už se jedná o „lidovou“ či behavioristickou psychologii), jež už s sebou ale vždy nese řadu předsudků. „Pokud někdo usiluje o překonání těchto předsudků, měl by specifikovat konkrétní metody, jimiž toho lze dosáhnout – metody výkazu v první osobě, metody fenomenologické.“[90] Bádání v těchto podmínkách je pro současnost rozporuplným tématem, pro Varelu je to výsostně záležitost praxe, kdy je mysl a tělo „využito“ jako materiál reflexe. Ovšem jím zmiňované metody nejsou předem daného, hotového charakteru, naopak se v aktu samotné reflexe odhalují hlubší vrstvy zkušenosti, ta se proměňuje a zjemňuje. Nedojdeme tedy k definitivnímu stanovisku, jak tomu bylo v karteziánských cogitationes, ale k jemnějším vrstvám zkušenosti, jejich korekci a transformování – pouze a jedině zevnitř, skrze reflexi.

Ono Husserlovo „jevení se světa ve skutečnosti“, založené na transcendentálním egoismu, by touto metodou mohlo nabrat zcela jiného směru. Zdali se ovšem v tomto případě již vyhneme ukvapeným předsudkům, zůstává otevřenou otázkou, jelikož zde především jde o individuální praxi.

[89] viz tamtéž
[90] viz tamtéž, str. 98

6.0 Závěr

Jaspersova i Heideggerova díla jsou psána v hlubokém duchu, s osobitým přesahem. Jejich filosofie zůstává aktuální i dnes. Používali velmi apelativní jazyk, jejich myšlení, jak říká Patočka, není pouhým „vpádem lyriky do filosofie“, naopak od pádu klasické metafyziky apeluje na krizi v otázce pojetí člověka.

Tématem nám zde nebyla racionálně ovládaná nesvoboda, ačkoliv situace existence, což je naprosto evidentní, se dnes bezesporu pod vlivem vědy a techniky s rostoucí rychlostí mění. Dle Jasperse, žádá-li člověk po vědě víc, než mu sama může poskytnout, může dojít k vytváření vědeckých pověr, což pro něj byla kupříkladu psychoanalýza, marxismus nebo rasová teorie. Obor platnosti vědy je vždy fatálně dílčí a informace o správném jednání, či smyslu života nespadají pod její kompetenci. Žijeme, jak ji pojmenoval Jaspers, v „epoše simplifikací“… „kdy psychologie, sociologie a biologická antropologie byly zbaveny své vědeckosti a proměněny v pouhý světový názor, v němž úspěch mají hesla, hrubé antiteze a vše vysvětlující univerzální teorie“.[91]

Nárokem své metafyziky se tak Jaspers i Heidegger vymezují vůči proklamaci novopozitivistů redukovat filosofii na logickou analýzu jazyka, zároveň ale i proti novokantovství, jehož ideálem bylo omezení se na univerzální metodu poznání a vytvoření „vědecké filosofie“.

Husserlův postulát fenomenologie jako „čisté vědy“ byl prokázán rovněž jako neakceptovatelný. Krizí míní Husserl zapomenutí na lidskou možnost odpoutání se od „pouhého života“, a nabýt vědomí odpovědnosti v rámci dějinnosti. I Jaspers kladl obrovskou váhu na dějinnost, na historický charakter člověka. Tvrdil, že i ti, kdo „mravně žijí podle zásad rozdílných, ba sporných, mohou ve svém lidsky a rozumově neřešitelném rozporu chtít metafyzicky totéž.“[92]

Vycházeli jsme z Husserlovy teze, že hledat smysl světa jako fakt ve světě prostě nelze. V aktu epoché mu nešlo primárně o negaci, ale o zdržení se soudu, či suspendování dosavadní víry v realitu světa. Pro další bádání ubírající se tímto směrem, či čerpající

[91] JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3, str. 29

[92] PATOČKA, J.: Negativní platonismus. Praha: Československý spisovatel. 1990. 232 s. ISBN 80-202-0235-8, str. 182

ze základů fenomenologie nebo vkládající ji do syntézy s jiným vědeckým odvětvím, by epoché měla zůstat fundamentem, přirozeně jako svobodný akt.

Došli jsme k závěru, že lze vystavět fenomenologii bez redukce (Husserlova transcendentálního egoismu), ale nikoli bez epoché (pochybování o přirozeném světě). Teze ega je totiž předsudkem, který sám zakrývá možnost jej pochopit. V epoché nám totiž, stejně jako v Descartově postupu, zůstane transcendentální ego, jakési fenomenologické residuum – já jsem tím, kdo epoché provádí.

Tito myslitelé nechtěli systematicky myslet, nýbrž pozorovat. Účelem metafyziky není vytvářet nějaký „svět za světem“, ústředním termínem je, jak jsme viděli u Heideggera, výklad, vyložení, nikoli vysvětlení, jelikož ve světě už nějak jsme a nějak si rozumíme. Věda je pro něj lineární záležitostí, pobyt jako takový musí brát v potaz konečnost. Věda je pro Heideggera určitým způsobem vidění světa, jelikož nás nutí svět určitým způsobem nahlížet. Defektem je v jeho pojetí proto, jelikož důvodem jejího vzniku je vytracení se souvislostí, jež pro člověka tvoří svět - v průběhu našeho obstarávání vystupují předměty v různých souvislostech a v našem obstarávání jsou předměty v jejich dostačivosti zahrnuty. Proto mu šlo v jeho filosofii na pozadí vůdčího tématu konečnosti o původní vztah k pravdě. Rozvrh vytrhuje člověka od věcí a konfrontuje ho s jeho nejvlastnější možností odkrývat jsoucno v tom, čím je. Skrze neurčité „ono se“, coby existenciálu, jenž „patří jako původní fenomén k pozitivní struktuře pobytu“[93] jsme došli k modu autentické existence, jež je na svém bytí zainteresována. A rovněž v Jaspersově pojetí se člověku prostřednictvím zakoušení mezních situací může ukazovat „buď nicota nebo je pociťováno to, co je navzdory veškeré pomíjivosti bytí světa autentické“.[94] Onou autentičností Jaspers míní zkušenost ještě nerozštěpeného bytí, může být pouze pociťováno a zprostředkovaně se pak vyjevit v rozštěpenosti bytí.

Ústředním fenoménem a podstatou bytí člověka je starost – nikoli ustaranost, starost je jednotná stavba existence (rozvrh možností), faktičnosti (umístění do světa, v němž již jsme, přítomnost i minulost) a propadlosti (úpadku, zakotvenost, zdomácnělost mezi věcmi). Máme tu tedy jedince, starajícího se o své bytí ve světě, v zájmu o sebe sama, rýsujícím se ve spolubytí s druhým, aby se tak neučinil „pouhou“ věcí mezi věcmi, kdy by nebyl. Heidegger

[93] HEIDEGGER, M.: Bytí a čas. Praha: OIKOYMENH. 1996. 475 s. ISBN 80-86-005-12-7, str. 159

[94] JASPERS, K.: Úvod do filosofie. Praha: OIKOYMENH. 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4, str. 18

byl tak, řekněme, poctivější v uchopení praktického nazírání a nedospěl k nějaké formě solipsismu, jako Husserl svým absolutním vědomím, či před ním Descartes i Kant. Spolu s Jaspersem jsme dospěli stanoviska, že šifry dokáže číst pouze ten, kdo již má s danou situací nějakou zkušenost - mezi znakem a označovaným totiž není nějaká nutná souvislost. Podobně u Heideggera se nesetkáváme s žádným provedením nějaké zásadní metodologie, úzkost v jeho pojetí není proveditelná, ta člověka jednoduše „přepadne". U Varely jsme se setkali s poněkud pokročilejším stanoviskem, jenž je možnou variantou asubjektivním fenomenologie, daleko překračující Husserlovy požadavky, i z perspektivy možné syntézy s kognitivní vědou či neurobiologií. Vědec, aby byl „kompletním", musí být teoretikem i empirikem. Teze Varelova konceptu možného „ne-jáství" jsou na rozdíl od původního založení fenomenologie vcelku odvážné, současný stav vědy si však podobných přístupů vyžaduje a je bezesporu nutné je prověřit a nechat otevřené pro další, podrobnější bádání. Opět je zde ale vznesen nutný požadavek praxe, tedy spoluúčasti, odhodlanosti jedince, plynoucí z vnitřní touhy po onom sókratovském „poznej sebe sama". A tak se dostáváme zpět k úvodu práce, věnovanému původu filosofování, z nějž je vždy třeba vycházet – a co především – zcela svobodně. A tak bude naše odhodlání tím silnější, čím odevzdanější bude naše víra, s níž vstupujeme na pole tázajícího se po svém bytí a jeho smyslu.

V závěru své práce *Úvod do filosofie* Jaspers volí opět metaforu, kdy přirovnává člověka k motýlu, který symbolizuje možnost autentického pobývání. Motýl, poletující na břehu oceánu (zde půda pevniny představuje realistickou zkušenost – naše vědy a metody) vyhlíží objevnou loď (ta ztělesňuje onu stále viditelnou a přesto nikdy definitivně dosažitelnou metodu filosofického myšlení a vedení života). Východiskem letu je zde pro motýla ze světa vycházející touha prozkoumávání onoho jednoho, které je jakožto transcendence přítomno v existenci. A pak každá lidská bytost je ztracena stejně jako on, pokud se vzdáme orientace na pevné zemi, zároveň ale, jsme také nespokojeni, zůstáváme-li tam.

„Proto pro ty, kdož sedí a jsou spokojeni, je naše poletování tak směšné, pro ty, jež zachvátil neklid, je pochopitelné. Na tom letu vše záleží, každý se musí odvážit sám za sebe a hlavně – jako takový se nikdy nemůže stát předmětem autentické nauky."[95]

[95] viz tamtéž, str. 88-89

Seznam použité literatury

BLECHA, I.: Proměny fenomenologie. Praha. TRITON. 2007. 383 s. ISBN 978-80-7254-938-2

CARNAP, R.: Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. in: Filosofický časopis, ročník XXXIX., 1991, číslo 4

CORETH, E.: Filosofie 20. století. Olomouc. OLOMOUC. 2006. 218 s. ISBN 80-7182-209-4

HEIDEGGER, M.: Bytí a čas. Praha: OIKOYMENH. 1996. 475 s. ISBN 80-86-005-12-7

HEIDEGGER, M.: Co je metafyzika?. Praha: OIKOYMENH. 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0.

CHVATÍK, I. (ed.): Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie. Praha. OIKOYMENH. 2009. 560 s. ISBN 978-80-7298-425-1

JASPERS, K.: Duchovní situace doby. Praha. Academia. 2008. 192 s. ISBN 978-80-200-1646-1

JASPERS, K.: Šifry transcendence. Praha: Vyšehrad. 2000.144 s. ISBN 80-7021-335-3

JASPERS, K.: Úvod do filosofie. Praha: OIKOYMENH. 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4

NITSCHE, M., SOUSEDÍK, P., ŠIMSA, M.: Schizma filosofie 20. století. Praha: FILOSOFIA. 2005. 300 s. ISBN 80-7007-224-5.

PATOČKA, J.: Fenomenologické spisy II. Praha. 2009. OIKOYMENH. 659 s. ISBN 978-80-7298-420-6

PATOČKA, J.: Negativní platonismus. Praha: Československý spisovatel. 1990. 232 s. ISBN 80-202-0235-8

PATOČKA, J.: Úvod do fenomenologické filosofie. Praha. OIKOYMENH. 2003. 189 s. ISBN 80-7298-064-5

PETŘÍČEK, M.: Úvod do dějin filosofie. Praha. Herrmann & synové. 1997. 178 s.

VALENTA, L.: Problémy analytické filosofie. Olomouc: Olomouc. 2003. 223 s. ISBN 80-7182-150-0.

VARELA, F. J.: Intimní vzdálenosti. in: Aluze, ročník X., 2007, číslo 1, ISSN 1212-5547