

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

FILOSOFIE JAKO PNEUMATOLOGIE FERDINANDA
EBNERA V DÍLE “DAS WORT UND DIE GEISTIGEN
REALITÄTEN: PNEUMATOLOGISCHE FRAGMENTE”

Vedoucí práce: PhDr. Jan Samohýl, Th.D.

Autor práce: Bc. Tereza Černá

Studijní obor: Filosofie (prezenční forma)

Ročník: 3.

2013

Diplomová práce v nezkrácené podobě

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. V platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

Dne 10. dubna 2013

.....
Podpis studenta

Děkuji vedoucímu diplomové práce PhDr. Janu Samohýlovi, Th.D. za návrh tématu, cenné rady a připomínky, současně také Ao. Univ - Prof. Dr. Hansi G. Hödlovi a Ao. Univ.Prof. Mag. DDr. Johannu Schelkshornovi za možnost konzultací na Universität Wien. Poděkování patří dále zejména mým rodičům za finanční podporu ve studiu, Zdeňku Rybákovi za poskytnutí azylu ve Vídni, Sigur Rós za udržení duševního zdraví a Ing. arch. Petru Žižalovi za trpělivost a podporu ve všech ohledech.

OBSAH

ÚVOD	6
1 FERDINAND EBNER A JEHO STĚŽEJNÍ DÍLO V KONTEXTU DOBY	
1.1 Život Ferdinanda Ebnera	9
1.2 Okolnosti vydání a struktura <i>“Das Wort und die geistigen Realitäten: pneumatologische Fragmente”</i>	13
1.3 Dialogický personalismus versus Ferdinand Ebner	16
2 ÚVOD DO “DAS WORT UND DIE GEISTIGEN REALITÄTEN: PNEUMATOLOGISCHE FRAGMENTE”	
2.1 Duchovní reality	21
2.1.1 Já	22
2.1.2 Ty	25
2.2 Duch a vztah	27
2.3 Slovo	30
2.3.1 Smysl	34
2.4 Láska	35
2.5 Etika	37
2.6 Pneumatologie versus filosofie	39
2.7 Vliv Ebnerovy filosofie	40
3 PŘEKLAD “DAS WORT UND DIE GEISTIGEN REALITÄTEN: PNEUMATOLOGISCHE FRAGMENTE”	
3.1 I. fragment	43
3.2 II. fragment	44
3.3 III. fragment	47
3.4 IV. fragment	49
3.5 V. fragment	50
3.6 VI. fragment	52

3.7	VII. fragment	53
3.8	VIII. fragment	54
3.9	IX. fragment	55
3.10	X. fragment	56
3.11	XI. fragment	58
3.12	XII. fragment	59
3.13	XIII. fragment	60
3.14	XIV. fragment	61
3.15	XV. fragment	62
3.16	XVI. fragment	63
3.17	XVII. fragment	63
3.18	XVIII. fragment	65
ZÁVĚR		67
SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ – literatura		69
SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ – internet		71
SEZNAM ZKRATEK		72
SEZNAM PŘÍLOH		72
PŘÍLOHY		73
ABSTRAKT		106
ABSTRACT		107

ÚVOD

“Hier ruht der irdische Rest eines menschlichen Lebens, in dessen große Dunkelheit das Licht des Lebens geleuchtet und das in diesem Licht begriffen hat, daß Gott die Liebe ist.”¹

Ferdinand Ebner

Tato diplomová práce bude věnována filosofickému myšlení Ferdinanda Ebnera - významného, leč opomíjeného rakouského křesťanského myslitele, jenž bývá obvykle spolu s Emmanuelem Lévinasem, Martinem Buberem a Franzem Rosenzweigem řazen mezi hlavní představitele dialogického personalismu. Třebaže Ferdinand Ebner, který dle všeho ještě nedošel ze strany personalistické filosofie úplného uznání, představuje prvního z celé řady filosofů, který nejen že jako jeden z prvních explicitně zformuloval ústřední myšlenku dialogického personalismu, on jí jako první věnoval své životní dílo *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”* (“Slovo a duchovní reality: pneumatologické fragmenty”).² Ebnerův význam pro dialogický personalismus je v tomto i mnoha jiných ohledech neoddiskutovatelný. Jaká tedy škoda, že se s jeho bohatým myšlenkovým světem v rámci filosofie dialogu lze setkat v českém prostoru pouze velice okrajově.

Právě ona jakási propast mezi počátkem a samotným vrcholem dialogického personalismu, jenž je zastoupen především filosofickým výkladem světa podle Emmanuela Lévinase, byla hlavním motivem pro výběr tohoto tématu. Zaplnění této informační mezery budiž zároveň přínosem diplomové práce. Za další a mnohem osobnější motiv lze označit skutečnost, že v případě dialogického personalismu se jedná o filosofii s výrazně lidským rozměrem. Odklání se od dlouhé tradice západní metafyziky, která se povětšinou pohybuje v rovině obecného a abstraktního, aby se přiklonila k člověku jakožto zcela konkrétnímu individuu a pokusila se zodpovědět existenciální otázky, které jsou spjaté s jeho pobýváním ve světě.

¹ Epitaf Ferdinanda Ebnera. HOHMANN, W. L.: *“Ferdinand Ebner: Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der ‘geistigen Wende’”*. Essen: Verl. Die blaue Eule, 1995, s. 272.

² Srov. CASPER, B.: *“Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers”*. Freiburg [u.a.]: Herder, 1967, s. 198.

Původním záměrem bylo vybrat a přeložit nejpodstatnější pasáže zkoumaného díla a opatřit je následně komentářem. S ohledem na jeho fragmentárnost a (zdánlivě) absolutní nesystematičnost se však od tohoto úmyslu ve prospěch větší srozumitelnosti upustilo. První část práce se pokusí představit nejen myslitelův osobní život a persony, jež na jeho tvorbu měly bezprostřední vliv, ale stručně též historicko-kulturní kontext doby, ve které Ebner své myšlení rozvíjel. Nastíní také vývoj filosofie směrem k dialogickému personalismu, resp. k jeho kořenům, a poukáže na pozici, kterou v něm Ebner zaujímá. Opomenut nebude ani popis okolností vydání a charakteristických znaků *“Das Wort und die geistigen Realitäten”*, dále jen WgR. Následující část, již lze označit též za hlavní, bude spočívat v představení a explanaci základních termínů, které Ebner používá, a pokusí se na základě důkladné četby a podrobného zkoumání Ebnerova již výše zmíněného stěžejního díla a dostupné sekundární literatury o přehled základních motivů Ebnerovy filosofie. Tato pasáž bude rozdělena do několika kapitol, které korespondují s hlavními tématy Ebnerova díla. Závěrečný oddíl práce bude založen na překladu nejdůležitějších pasáží WgR. Smyslem je poskytnout nejzajímavější místa Ebnerova díla v českém jazyce a umožnit samostatný vhled, popřípadě interpretaci jeho myšlenek. Autorka věří, že právě toto uspořádání umožní co nejsrozumitelnější představení Ebnerova myšlenkového světa.

Práce chce, vzhledem k tomu, že se jedná o úvod, jenž by měl umožnit vhled do základních pilířů Ebnerovy filosofie, především popisovat a částečně vykládat, nikoli problematizovat (přestože ani tomu se v několika případech neubrání), a tak hlavní použitou metodou je metoda deskriptivní, okrajově komparativní.

Jako hlavní pramen práce posloužilo přirozeně Ebnerovo životní dílo *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”* (jeho první vydání z roku 1980 a taktéž druhé z roku 2009 opatřené bohatým komentářem). Velmi nosnými prameny se staly také knihy Augustina Karla Wucherer-Huldenfelda *“Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners”*, Bernharda Langemeyera *“Der dialogische Personalismus”* a v neposlední řadě též *“Der Umbruch des Denkens: die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung”* od Theodora Steinbüchela. Ostatní použitá literatura, popřípadě internetové zdroje jako například stránky *“Internationale Ferdinand Ebner Gesellschaft”*, je uvedena v samotném závěru práce.

Cílem této závěrečné práce je představení postavy Ferdinanda Ebnera a jeho životního díla, dále uvedení do základních představ, argumentačních postupů a vysvětlení ústředních pojmů Ebnerovy filosofie, které by svou formou mělo být přehledné a srozumitelné. Posledním záměrem je německo-český překlad nejpodstatnějších pasáží WgR.

1 FERDINAND EBNER A JEHO STĚŽEJNÍ DÍLO V KONTEXTU DOBY

Lze předpokládat, že pochopení a celkové vyznění díla Ferdinanda Ebnera by bez poznání jeho životního osudu a soudobého paradigmatu, bylo poněkud kusé. Je důležité si uvědomit, že Ebner jakožto filosof–laik, který nikdy nebyl ve filosofii systematicky vzděláván, nepsal WgR z potřeby akademické, ale z osobního až existenciálního popudu v reakci na soudobé paradigma. Jedná se o pokus *“rozumět sám sobě v duchovnosti svého života.”*³ Od toho se, jak bude později doloženo, odráží i struktura WgR. Ebner ve svém díle nepředkládá žádný komplexní filosofický systém na způsob I. Kanta či G. W. Hegela, kde by bylo možné od první do poslední strany zřetelně sledovat postup argumentace. Jeho styl je přesně naopak značně roztržštěný a ve čtenáři proto nutně vzniká dojem, že se spíše než o filosofické dílo ve smyslu odborné práce jedná o deníkové záznamy, jež zachycují velice niterné tázání se po bytnosti a naplnění smyslu lidské existence. Z toho důvodu je nezbytné alespoň částečně chápat Ebnerovy fragmenty jako intimní výpověď člověka, jenž to, o čem psal, sám beze zbytku také prožíval. S ohlédnutím na samotný obsah WgR a zásadních životních milníků Ferdinanda Ebnera tato skutečnost vystupuje zcela evidentně, protože mnohá místa ve WgR rezonují s důležitými momenty Ebnerova života.

1.1 ŽIVOT FERDINANDA EBNERA

Ferdinand Ebner se narodil 31. ledna roku 1882 jako sedmé dítě již postaršímu manželskému páru Johannovi a Anně Ebnerovým (viz příloha I) ve Wiener Neustadt, středně velkém městě vzdáleném padesát kilometrů od Vídně. Jeho velice zbožný otec⁴ měl nesporný vliv na formování Ebnerova vztahu k víře, který nutno dodat, byl značně

³CULLBERG, J.: *“Das Du und die Wirklichkeit Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie”* [online]. Uppsala: Lundequist, 1933, s. 22 [cit. 2013-02-01]. Dostupné na WWW: http://www.vordenker.de/ggphilosophy/j-cullberg_du-und-wirklichkeit.pdf.

⁴Vztah mezi Ebnerem a jeho poněkud přísným otcem byl hodně komplikovaný. Otcova přílišná religiozita a požadavek absolutního pořádku a disciplíny, který na mladého a velice citlivého syna kladl, měly za následek pouze Ebnerův vzdor a následné odcizení. Těto odtažitosti zpětně velmi litoval. Po smrti otce, která Ebnera citelně zasáhla, se obrátil ke křesťanství, které považoval za určitý druh odkazu jeho otce. Důkazem může být fakt, že WgR věnoval právě jemu. Srov. HOHMANN, W. L.: *“Ferdinand Ebner: Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der 'geistigen Wende'”*. Essen: Verl. Die blaue Eule, 1995, s. 253.

kolísavý.⁵ V tomto ohledu na něj, a to především co se postojů k církvi týče, výrazně zapůsobil také S. Kierkegaard, byť v opačném smyslu než jeho otec. Pro její dogmatismus ji, podobně jako jeho dánský předchůdce, do posledních dnů svého života odmítal.⁶ Ebnerova matka Anna v posledních letech svého života trpěla duševním onemocněním. Těžko posoudit, jestli Ebnerovy psychické problémy, které jej celoživotně provázely, měly s touto skutečností přímou spojitost. Z Ebnerových deníkových zápisků lze však vyrozumět jeho obavy, že by se nemoc podobného charakteru mohla v budoucnosti rozvinout i u něj.⁷ Vzhledem k tomu, že jeho sourozenci byli mnohem starší, vyrůstal v podstatě jako jedináček. Ve svém rodném městě vychodil základní školu a díky dědictví jedné ze svých sester též seminář pro budoucí učitele (*Lehrerbildungsseminar*). Jeho studium bylo ovšem kvůli opakovaným zápalům plic přerušováno rovnou několika pobyty v sanatoriích (viz příloha II). V období dospívání se věnoval tvůrčímu psaní - psal básně, novely a dramata (ve svých šestnácti letech jich měl na kontě dvanáct).⁸

Osudovým se mu stalo v roce 1900 setkání s o deset let starší Luisou Karpischek, jež byla Ebnerovi po následující čtvrtstoletí múzou, přítelkyní a kritikem v jedné osobě. V roce 1902 se mu podařilo přes veškeré zdravotní obtíže s výborným prospěchem dokončit seminář a krátce poté začal působit jako vesnický učitel (viz příloha III) na základní škole ve Waldegg im Piestingtal, malé vesnici nedaleko jeho rodného města. Svými žáky, kteří ho pro jeho neposlušné a do čela věčně padající vlasy přezdívali jako "Haargeist", byl oblíben. Ve Waldegg, jak známo z jeho deníků a osobní korespondence

⁵ Ebner byl vychováván v přísně katolickém prostředí. Lze se domnívat, že tato skutečnost dala základ jeho antiklerikalismu. V samotné osobní víře v Boha Ebner tápal až do dospělosti. Na stránkách gablitzkého sběratele Franze Vormaurera je uveden příběh z Ebnerova raného dětství, který jeho boj s vírou velice trefně metaforicky vystihuje. Jako malý se měl údajně modlit k hrušce, snad aby vyprovokoval Boha a potvrdil si jeho existenci. Skutečnost, že ho Bůh za jeho rouhání neztrestal ani blesky ani hromy, způsobila, že o něm pochyboval takřka celý život. Navzdory tomu mu však byl celý život neúnavně ve stopách. Srov. *GABLITZ Geschichte Gedichte und Geschichten* [online], [cit. 2013-01-06]. Ferdinand Ebner, der Wortmystiker im Apfelland. Dostupné na WWW: <http://gablitz.info/DreamHC/Seite23.html>.

⁶ V roce 1919 ve svém deníku vznáší otázku, zda antiklerikalismus nakonec není potřebou skutečné religiozity. Srov. *GABLITZ Geschichte Gedichte und Geschichten* [online], [cit. 2013-01-06]. Ferdinand Ebner – Denker, Dichter, Philosoph aus Gablitz zum 80. Todestag. Dostupné na WWW: <http://gablitz.info/DreamHC/Seite59.html>.

⁷ Srov. EBNER, F.: *Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 345.

V IX. fragmentu WgR věnuje značnou pozornost fenoménu šilenství.

⁸ Srov. *GABLITZ Geschichte Gedichte und Geschichten* [online], [cit. 2013-01-06]. Ferdinand Ebner, der Wortmystiker im Apfelland. Dostupné na WWW: <http://gablitz.info/DreamHC/Seite23.html>.

s Luisou Karpischek, se věnoval především poesii a vlastnímu sebevzdělávání. Díky malé vzdálenosti od Wiener Neustadt navštěvoval Luisu pravidelně každou neděli. V roce 1907 došlo u Ebnera k pro jeho život zásadnímu průlomů. Největší vliv na to mělo prostudování Weiningerova⁹ díla *“Geschlecht und Charakter”* (1902). Od té doby si začal do svých deníků nově vpisovat nejrůznější poznámky filosofického charakteru.¹⁰

Roku 1912 byl přeložen do Gablitz, obce vzdálené pouhých pět kilometrů od hlavního města. Pro tuto zanedbatelnou vzdálenost navázal intenzivní kontakt s vídeňskou kulturou - navštěvoval musea, přednášky, divadla a nejrůznější literární kavárny. V Gablitz v průběhu několika let pak postupně vznikala všechna Ebnerova díla včetně toho životního. V roce 1913 dokočil práci na své prvotině a sice na *“Ethik und Leben (Fragmenten einer Metaphysik der individuellen Existenz)”*¹¹, která však nebyla zveřejněna. V rozmezí let 1918 a 1919 pracoval na *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. Téhož roku začaly vycházet díky doporučení Theodora Haeckerla¹² některé fragmenty v časopise *“Der Brenner”*¹³, jehož vydavatelem byl Ludwig von Ficker¹⁴. Jejich

⁹ Otto Weininger (1880-1903) studoval filosofii a psychologii ve Vídni. Jeho disertační práce *“Geschlecht und Charakter”* po Weiningerově spektakulární sebevraždě (spáchal ji v domě, kde zemřel Beethoven) zaznamenala neobyčejný úspěch a byla označována jako kultovní kniha literární a umělecké moderny. O několik let později se s Weiningerovou filosofií Ebner vypořádává ve WgR. Byl jím chápán jako poslední představitel idealismu v rámci západní filosofie. Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 373.

¹⁰ Srov. GABLITZ *Geschichte Gedichte und Geschichten* [online], [cit. 2013-01-06]. Ferdinand Ebner, der Wortmystiker im Apfelloand. Dostupné na WWW: <http://gablitz.info/DreamHC/Seite23.html> a GABLITZ *Geschichte Gedichte und Geschichten* [online], [cit. 2013-01-06]. Ferdinand Ebner – Denker, Dichter, Philosoph aus Gablitz zum 80. Todestag. Dostupné na WWW: <http://gablitz.info/DreamHC/Seite59.html>.

¹¹ Rukopis daroval na sklonku svého života malířce H. Jone. Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 195.

¹² Theodor Haecker (1879-1945) byl spisovatel, překladatel, filosof, teolog a jeden z hlavních spolupracovníků časopisu *“Der Brenner”*. Je považován za významného překladatele Kierkegaardových textů. V roce 1919 mu Ebner zaslal rukopis WgR, jenž on dále přeposlal L. von Fickerovi. Osobně se však nikdy nepoznali. Panovala mezi nimi jistá odměřenost, vyvolaná patrně odlišnostmi v názorech na křesťanství a víru. Srov. tamtéž, s. 353.

¹³ *“Der Brenner”* byl avantgardní literární časopis, vycházející každé dva týdny, založený L.von Fickerem v roce 1910. Srov. *Der Brenner – Wikipedia* [online], poslední aktualizace 26. 11. 2012 [cit. 2013-03-05]. Dostupné na WWW: http://de.wikipedia.org/wiki/Der_Brenner.

¹⁴ Ludwig von Ficker (1880-1967) byl spisovatel, vydavatel kulturního časopisu *“Der Brenner”* a zakladatel Brenner-Verlag. S Ebnerem byli zpočátku v kontaktu skrze korespondenci, která se týkala možnosti uveřejnění WgR. Později se ale jejich vztah přerodil do přátelství. Ficker opakovaně zval Ebnera k sobě do Innsbrucku na letní dovolenou. Vzájemné vztahy poněkud ochladly ve 20. letech kvůli Ebnerově osobní krizi a později kvůli jeho stále se zhoršujícímu zdravotnímu stavu. Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 350

původně formální vztah přerostl do dlouholetého přátelství (viz příloha IV). V roce 1921 se dílo dočkalo i knižního vydání v Brenner-Verlag. V roce 1923 se Ebner víceméně proti své vůli stal vedoucím místní školy. Po opakovaném ataku depresí, kterými trpěl již od útlého mládí, a zdravotních komplikací se pokusil ten samý rok dvakrát krátce po sobě (březen a květen) o sebevraždu. Po pobytu v dalším sanatoriu se oženil se svou kolegyní Maria Mizera, která o něj již před tímto zhroucením několik let pečovala. V souvislosti s předchozími událostmi odešel do předčasné penze. Roku 1924 se Ebnerovým narodil syn Walter¹⁵ (viz příloha V).¹⁶

Pro jeho život i tvorbu bylo důležité setkání roku 1929 s malířkou a básnířkou Hildegardou Jone, se kterou ho pojilo úzké přátelství (viz příloha VI). V roce 1935 vydala post mortem na Ebnerovu žádost jeho paměti a aforismy, jež sepsal na samotném sklonku svého života, jako *“Wort und Liebe”*. Roku 1931, v předtuše blížícího se konce, došel Ferdinand Ebner poprvé ke zpovědi a svatému přijímání. O den později tento co do víry věčně tápající myslitel, který od počáteční skepse došel až k pokorné zbožnosti, zemřel v Gablitz na tuberkulózu a byl pochován na místním hřbitově.¹⁷

¹⁵ Walter Ebner (1924-1998) studoval na HTL Möding. Během 2. světové války. V roce 1944 bojoval na východní frontě. Poté dokončil vzdělání, oženil se a většinu života pracoval v technické službě ve vládě spolkové země Niederösterreich. Jeho žena Lucia Ebner, která patřila mezi významné podporovatele *“Internationale Ferdinand Ebner Gesellschaft”*, zemřela v roce 2011 ve Vídni. Měli tři děti: Waltraudu, Roswithu und Johannese. Viz WgR a <http://www.ebner-gesellschaft.org/aktuelles/lucia-ebner-1141929-362011-nachruf>

¹⁶ Srov. *GABLITZ Geschichte Gedichte und Geschichten* [online], [cit. 2013-01-06]. Ferdinand Ebner, der Wortmystiker im Apfelland. Dostupné na WWW: <http://gablitz.info/DreamHC/Seite23.html> a *GABLITZ Geschichte Gedichte und Geschichten* [online], [cit. 2013-01-06]. Ferdinand Ebner – Denker, Dichter, Philosoph aus Gablitz zum 80. Todestag. Dostupné na WWW: <http://gablitz.info/DreamHC/Seite59.html>.

¹⁷ Srov. tamtéž.

1.2 OKOLNOSTI VYDÁNÍ A STRUKTURA “DAS WORT UND DIE GEISTIGEN REALITÄTEN: PNEUMATOLOGISCHE FRAGMENTE”

“*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*” představují samotný vrchol myšlenkového vývoje Ferdinanda Ebnera. Cesta k jejich sepsání nebyla nikterak přímočará. Hlavní práce započala v Gablitz před koncem první světové války, kdy byl Ebner pro špatný psychický stav uvolněn z práce. Některé fragmenty však vznikly o mnoho let dříve ve Waldegg v podobě deníkových záznamů¹⁸. Na přelomu let 1918 a 1919 byl nucen práci opět pro zdravotní komplikace přerušit. Ve své korespondenci s Luisou Karpischek vyjádřil dokonce obavy, že fragmenty nikdy nedokončí.¹⁹ Přes všechny obtíže se mu je podařilo v zimě roku 1919 dopsat. Nejspíš i proto se u něj dostavil pocit osobního triumfu a WgR označil za svůj testament.²⁰ Jeho přítel z mládí, Josef Hauer²¹, se pokusil zařídit jejich vydání. Na základě negativního odborného posudku profesora filosofie a psychologie A. Stöhra na vídeňské universitě však nakladatelství Braumüller odmítlo fragmenty vydat. Stöhr v zásadě nenezajímavé WgR označil za knihu povznesení pro theosofy a mystiky, kteří však budou představovat zároveň jedinou kupní sílu. Zkritizoval Ebnerovu nesystematičnost a velmi časté opakování základních myšlenek díla, resp. jedné jediné. Celkově zpochybnil jejich vědeckost.²² Ebner v reakci na tento posudek napsal novou předmluvu, kde se částečně snažil obhájit a částečně přiznal nedostatky. Uvažoval dokonce o jejich přepracování. Nakonec tak neučinil a odůvodnil to následovně: “*viděl jsem ale také, že základní myšlenka knihy je něco, co muselo být myšleno a vyřčeno pouze jednou*”.²³ Fragmenty tak skončily na dobu přechodnou

¹⁸ Fragmenty, týkající se m-Laut, r-Laut vznikly již v roce 1910 ve Waldegg. Srov. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 193.

¹⁹ Srov. tamtéž.

²⁰ Srov. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 193.

²¹ Josef Hauer (1883-1959) byl skladatel, hudební teoretik a Ebnerův spolužák a přítel z Wiener Neustadt. Srov. tamtéž, s. 353.

²² Srov. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 9-10.

²³ EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 208.

v zásuvce psacího stolu. Až v roce 1921, jak bylo již zmíněno, po předchozím dopisování pro *“Der Brenner”*, byly fragmenty vydány.

Pro úplnost je důležité zaměřit se také na strukturu Ebnerova díla. Jednoznačně nejvýraznějším průvodním znakem WgR je jejich fragmentárnost, což dokládá samotný podtitul *“pneumatologische Fragmente”*. WgR je rozděleno do osmnácti částí neboli fragmentů (viz příloha VII) a každý z nich je vždy zasvěcen určitému okruhu témat, která se ovšem prolínají napříč celým dílem. Od četby nelze tedy, co se formální i obsahové stránky týče, očekávat žádnou na první pohled patrnou systematickou strukturu.²⁴ Sám Ebner se k této skutečnosti vyjadřuje takto: *“Fragmenty jsou přece jen inchoativní. Kdo bude pokračovat v uvažování nad těmito započatými myšlenkami?”*²⁵ Nejen tedy že si tohoto faktu byl autor vědom, dokonce se dá uvažovat nad tím, zda se nejednalo z jeho strany o úmysl. Dalším dokladem může být úryvek z předmluvy: *“Fragmenty o slovu by měly být napsány takto a ne jinak: je v nich nadhozena otázka duchovního života, ovšem bez jakékoliv odpovědi; ale takovým způsobem, že je čtenář absolutně donucen dát sám sobě odpověď, tu odpověď.”*²⁶ Otevřeně se doznává k inspiraci dánským myslitelem S. Kierkegaardem, který jak známo psal svá raná díla pod nejrůznějšími pseudonymy a co je důležité - vnitřně si jimi protiřečil, což přineslo velké nesnáze hermeneutickým pokusům o výklad jeho filosofie.²⁷ Kierkegaardovým úmyslem však nebylo v těchto spisech představit svou filosofii. Šlo mu spíše o to, aby ve čtenářích na základě studia vnitřně rozporných textů probudil jakousi potřebu po kladení dalších otázek, tedy po vlastním přemýšlení. Tento přístup v principu připomíná Sókratovu maiuetiku. A velice podobný přístup lze vysledovat i u Ebnera. Demonstruje to jak samotná struktura díla, které

²⁴ WgR rozhodně nepatří k obzvláště formálně přehledným dílům, v nichž by šlo bezproblémově sledovat autorovu argumentaci. Bylo by ovšem nepravdělivé nahlížet tuto skutečnost jako nějakou výraznou Ebnerovu nedostatečnost. Ba naopak. Jeho myšlení neprobíhá lineárně, nýbrž v jakýchsi centrických kruzích, jejichž středem je jedna a táž ústřední myšlenka a sice: *Du bist und durch Dich bin ich*. Zcela oprávněně tedy A. Stöhr poznamenal (i když v negativních konotacích), že se celé Ebnerovo dílo točí kolem jedné myšlenky. Struktura WgR není tedy nijak jednoduchá a na první dojem uspořádaná, nýbrž poněkud spleťtá, zato značně sofistifikovaná.

²⁵ CASPER, B.: *“Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers”*. Freiburg [u.a.]: Herder, 1967, s. 259.

²⁶ EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 248.

²⁷ Srov. *Søren Kierkegaard - Wikipedie* [online], poslední aktualizace 21. 3. 2013 [cit. 2013-03-30]. Dostupné na WWW: http://cs.wikipedia.org/wiki/S%C3%B8ren_Kierkegaard.

nepředkládá žádné jaksí již hotové poznání, tak i elementární části, ve kterých se Ebner vymezuje vůči německému idealismu. Hlavním motivem těchto pasáží je čtenáře vyvést ze samozřejmosti, probudit ho ze “snu o Duchu”, ve kterém dosud nevědomky žil. Tuto hlubší souvislost podtrhuje i fakt, že jako jeden z úvodních citátů zvolil Ebner pasáž z Platónova dialogu "*Faidon*".²⁸

Za účelem zevrubného představení díla se lze odrazit od jeho názvu a sledovat, co o sobě samo vypovídá. "*Wort*" neodkazuje pouze ke skutečnosti, že byl Ebner výrazně ovlivněn filosofií jazyka, ke které obecně Ebnerova doba inklinovala. Pro Ebnera má "slovo" ještě mnohem hlubší konotace a nepředstavuje pouze komunikační prostředek a nástroj lidského rozumu, nýbrž nástroj k ustanovení personálního vztahu. Je aktem, nikoli ustrnulým znakem, reprezentujícím myšlenkové pochody, který osvětluje samotné jádro lidského bytí. Vposledku rozumí Ebner slovu teologicky nebo lépe *pneumatologicky* jakožto Božímu Slovu, které bylo člověku dáno a v němž je manifestována jeho duchovní podstata. Pod "*geistige Realitäten*" rozumějme nejpůvodnější vrstvu lidské existence, jež je ve svém jádru duchovní. Člověka není možno myslet pouze v horizontu přírodních věd či psychologických nebo sociologických kategorií, protože takový pohled bude vždy nedostatečný a neúplný. Je třeba zohlednit jeho duchovní podstatu, která je určena skutečností, že se jedinec potřebuje vztahovat, tzn. zakládat vztah, k něčemu duchovnímu mimo sebe, *skrze co* a *v němž* zároveň také existuje. Ebner nachází dvě duchovní reality a sice "já" a "Ty". V případě podtitulu "*pneumatologische Fragmente*" zbývá stručně objasnit význam adjektiva, jež odkazuje na pneumatologii, která je prizmatem dogmatické teologie chápána jako věda o Duchu Svatém.²⁹ u Ebnera ji lze rozumět v jejím širším vymezení jako učení o duchovní podstatě člověka.

²⁸ "Ale nejprve se střežme, aby se cosi nestalo. Co to? řekl jsem já. Abychom nezanevřeli na rozumové úvahy a nestali se misology, tak jako bývají misanthropové; neboť není většího zla, které by se mohlo někomu stát než-li toto, že by zanevřel na rozumové úvahy. Vzniká pak i misologie i misanthropie z téhož způsobu myšlení. [...] Nuže tedy, Faidóne, to by byl jistě žalostný stav [...] jestliže by pak již zbytek života strávil v nenávislném odporu k rozumovým úvahám vůbec a v jejich hanění a byl by zbaven pravdy a poznání toho, co jest. Při Diovi, řekl jsem, to by byl ovšem žalostný stav. Především se tedy, řekl, střežme tohoto a nepouštějme do duše mínění, že snad v rozumových úvahách není nic zdravého." František Novotný přeložil *lógos* jako "rozumové úvahy". PLATÓN: "*Faidón*". Praha : OIKOYMENH, 2000, 89c-d, 90c-e.

²⁹ Srov. HERIBAN, J.: "*Průručný lexikón biblických vied*". 3., oprav. a dopln. vyd. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1998, s. 824.

1.3 DIALOGICKÝ PERSONALISMUS VERSUS FERDINAND EBNER

Tato podkapitola chce ve stručnosti naznačit důležité milníky promyšlení člověka v dějinách filosofie (s větším důrazem na německý idealismus), které vposledku vedly ke vzniku filosofie dialogu. Jednak proto, aby bylo zřejmé, v čem spočívá ona zásadní proměna celkového charakteru filosofie, protože z ní vyrůstá dialogický personalismus; a jednak proto, že Ebner své dílo z velké části zakládá na ostré kritice dosavadní filosofické tradice, idealismu zejména. Některé termíny WgR by bez těchto širších, přestože zde poměrně zjednodušeně prezentovaných, souvislostí, nemusely být správně pochopeny. Závěrem si tato podkapitola klade za cíl poukázat na Ebnerovu pozici v rámci dialogického personalismu.

Nejrůznější náznaky dialogického myšlení se objevovaly samozřejmě v průběhu celých dějin filosofie. Je zajímavé, že svým tématickým záběrem jinak velice komplexní **antická filosofie** pojem osoby nepromýšlela. *Persona* označovala divadelní masku s výraznými rysy, jež znázorňovala charakteristické znaky hrané postavy.³⁰ Pojem osoby se do filosofie dostal až prostřednictvím **židovsko-křesťanské tradice**. Význačnou se pro další vývoj promyšlení člověka stala vůbec první definice osoby, již zformuloval **Boëthius** jako *individuum*³¹ rozumové přirozenosti. Pojem osoby následně hlouběji propracovala patristika a scholastika. **Sv. Augustin** použil k označení svaté Trojice místo osoby termín *hypostaze*, aby nedocházelo k záměně s řeckou personou.³² **Sv. Tomáš** významně rozvinul Boëthiovu definici a doplnil ji o *vztah* - osoba existuje nejen *in se*, ale také *per se*. Založil osobu ve vlastním aktu bytí, které implikuje její sebeurčení skrze svobodnou vůli, jíž disponuje. Tímto rozpracováním vytvořil nezrušitelnou *autonomii* osoby, na niž kladla důraz celá středověká filosofie.³³

³⁰ Z lat. *persōna* = 'osoba'. Původně označovala škrabošku, divadelní postavu. Původu slova je snad etruský, i když jsou i pokusy vyložit slovo z latiny. REJZEK, J.: "*Český etymologický slovník*". Voznice : Leda, 2001, s. 462.

³¹ Z lat. *indīviduum* = 'nejmenší část hmoty', doslova 'nedělitelné' (odpovídá ř. *átomos*), pak ve střelat. 'jednotlivá věc', později 'jednotlivec'. Od lat. *indīviduus* = 'nedělitelný', z *in-* a *dīvidere*. REJZEK, J.: "*Český etymologický slovník*". Voznice : Leda, 2001, s. 236.

Člověk je tedy čímsi vnitřně velice soudržným a nerozdělitelným.

³² Srov. VRÁNA, K.: "*Dialogický personalismus*". Praha: Zvon, 1996, s. 18.

³³ Srov. tamtéž, s. 12-15.

V 17. století došlo pod vlivem renesance ve vnímání osoby k významnému obratu, který byl J. Burckhardtem označen jako tzv. *odhalení člověka*³⁴ a způsobil příklon filosofie k subjektivismu a následkem toho k nové teorii poznání, jejímž východiskem se stalo "já". **René Descartes** svou koncepcí osoby, kterou pojímal jakožto *res cogitans*, započal éru promyšlení člověka, jež svůj vrchol zaznamenala v německém idealismu. Jeho "*cogito, ergo sum*" byla osoba definována jako to, co myslí. Tímto počinem nejen že zrušil dosavadní scholastickou představu o zakládající jednotě duše a těla, dokonce tyto dva elementy postavil striktně proti sobě jako *res cogitans* a *res extensa*. Tato silná dichotomie subjektu a objektu se naprosto zásadně odrazila v dalším vývoji filosofie.³⁵ Velmi výrazně v transcendentálním idealismu **I. Kanta**.

Jedním ze závěrů Kantova myšlenkového systému je co do poznání omezený *subjekt*, jehož vnímání vnějšího světa je zkresleno apriorními formami jeho vědomí, v důsledku čehož poznávaný objekt není vědomím uchopen tak, jak skutečně je. Takové poznání nekoresponduje s objektivní realitou. Lze říci, že si subjekt ostatní objekty, tedy vše, co není já, vytváří. Pravá podstata „*ding-an-sich*“ zůstane subjektu jednou pro vždy skryta. Požadavek objektivní postuluje až ve sféře morálky, kterou zakládá pomocí kategorického imperativu na absolutní autonomii, v němž klade apel na respektování druhé osoby.³⁶

Kantův žák, **J. G. Fichte**, navázal s koncepcí osoby jakožto *Já*, kladoucí *Ne-Já*, která v důsledku toho ústí v silném solipsismu. Vše jsoucí je podle Fichtovy představy pouhou projekcí myslícího já. Na Fichteho navázal jak známo **F. W. J. Schelling**, další z významných myslitelů této epochy, ztotožnil *Ducha s přírodou*, jinými slovy "já" se světem, subjekt s objektem. Tuto identifikaci striktně odmítl **G. W. Hegel**, jenž je obecně pokládán za vrchol německého idealismu. Středobodem Hegelovy filosofie se stal *Duch*, jenž se v dějinách navrácí k sobě samému. Vše jsoucí se tak stalo projevem *Ducha*. Základní tezi německého idealismu lze zcela jednoduše postihnout Hegelovým: "*Was*

³⁴CULLBERG, J.: "*Das Du und die Wirklichkeit Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*" [online]. Uppsala: Lundequist, 1933, s. 16 [cit. 2013-02-01]. Dostupné na WWW: http://www.vordenker.de/ggphilosophy/j-cullberg_du-und-wirklichkeit.pdf.

³⁵Srov. LANGEMEYER, G.: "*Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*". Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 18.

³⁶"*Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.*" KANT, I.: „*Základy metafyziky mravů*“. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1990, s. 91.

wirklich ist, das ist also Vernunft, weil Vernunft das allein echt Wirkliche ist."³⁷. Jinými slovy: jakékoli poznání je odvislé od poznání subjektu. V této souvislosti se ve filosofii už od Kanta hovoří o tzv. *noetickém* nebo také o *kopernikánském obratu*³⁸. Německý idealismus tak na jednu stranu představuje velmi racionální systém, který se důsledně zaobírá nejen velmi komplexním popisem jsoucna, ale i samotnými podmínkami lidského poznání; na druhou stranu je konceptem, který setrvává ve sféře idejí a abstrakce, což ve filosofii otevřelo problematiku uchopení "já", ale v přímé souvislosti také "Ty". Koncem 19. a počátkem 20. století se západní myšlení dostalo do krize.³⁹ Přestalo odpovídat na nově vzniklé otázky a problémy moderního člověka. Propracován byl důsledně substanciální charakter lidské osobnosti, nikoli další struktury člověka jako jeho svoboda, společenskost a z toho vyplývající hodnota.⁴⁰ Tato skutečnost odstartovala zcela nový a odlišný způsob promýšlení člověka v něm.

Jedním z nejvýraznějších kritiků idealismu byl dánských myslitel **S. Kierkegaard**. Stejně jako později Ebner, Rosenzweig či Buber se Kierkegaard ostře vymezil vůči abstraktnímu a totalitnímu hegelianismu, v jehož důsledku byla osoba promýšlena pouze jako myslící subjekt. Takové pojetí osoby vposledku vedlo k jejímu úplnému rozplynutí v pouhou ideu lidství, která zcela opomíjela jedinečnost a neopakovatelnost lidské existence. Proti takto neindividuálně a esenciálně pojaté personě klade Kierkegaard důraz na konkrétní lidskou existenci. Slovy J. P. Sartre: "*existence předchází esenci*".⁴¹ Tímto obratem byla zcela určujícím způsobem pro další vývoj filosofie vyzdvižena nezadatelná hodnota individua. Často se v této souvislosti hovoří o tzv. *antropologickém obratu*. Důležitějším se mu jevílo zkoumání toho, jak člověk je a nikoli co člověk je. Právě existence představovala hranici a krizi idealismu. Člověk musí být v první řadě chápán

³⁷ STEINBÜCHEL, Th.: "*Der Umbruch des Denkens: die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*". Nachdr. der Ausg. Regensburg 1936, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1966, s. 23.

³⁸ Středověká filosofie vycházela ze světa jako první danosti, s tím, že člověk v něm má své určité místo. V novověku došlo k obratu, takže východiskem se stal člověk jakožto vědomí, které se posléze obrací k Ne-já, tedy k objektům. Srov. LANGEMEYER, G.: "*Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*". Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 19.

³⁹ Srov. tamtéž, s. 353.

⁴⁰ Srov. VRÁNA, K.: "*Dialogický personalismus*". Praha: Zvon, 1996, s. 21.

⁴¹ "*Když Bůh neexistuje, pak je přinejmenším jedna bytost, u níž 'existence předchází esenci', tzn., že člověk nejprve existuje, setkává se se světem, vynořuje se v něm, a teprve potom sám sebe definuje*" SARTRE, J. P.: "*Existencialismus je humanismus*". 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 15.

jako individuum a ne jakýsi moment světového Ducha.⁴² Kierkegaardova filosofie tímto počinem získala výrazně lidské měřítko, odvrátila se od systematické filosofie směrem k člověku a tomu, co reálně prožíval. Kierkegaard v tomto ohledu sehrál naprosto klíčovou roli, co se vzniku existenciální filosofie týče a minimálně v případě Ebnera představoval spouštěcí mechanismus pro jeho vlastní filosofování. Jak se Ebner ve svých denících zmiňuje, v roce 1916 rovnou šestkrát přečetl Kierkegaardovu *“Die Krankheit zum Tode”* a označil ji za nejhlubší knihu celé filosofické i ostatní literatury.⁴³ Na několika místech WgR se doznává k výraznému vlivu, který na něj tento dánský filosof měl. Ovlivnil ho jak přístupem ke křesťanství a církvi, pojetím vztahu k Bohu, potažmo třemi stádii existence, tak i co se použité terminologie týče. Kierkegaard vymezil osobu jako vztah k sobě samému, v němž Bůh představuje jeho nutný předpoklad. Obnovil tak *heterogenní* pojetí osoby, jímž se vyznačuje židovsko-křesťanská tradice. Podmínku plné existence nalezl ve víře v Boha: *“credo, ergo sum”*.⁴⁴ Její podstata je stejně jako ve scholastice veskrze duchovní. Autonomní pojetí, tedy takové, kdy je osoba pokládána za střed sebe samé, určující sebe sama, je nahrazeno heteronomií. Odehrává se vždy k něčemu, resp. někomu jinému. Je vymezena vztahem, a právě zde tkví kořen dialogického personalismu. Bytnost osoby je *“personální”*, tzn. že se vždy děje ve vztahu k *“Ty”* a sice skrze slovo, tedy *“dialog”*.

Jeho vznik je kladen na konec první světové války. Právě její hluboký existenciální prožitek měl na vzruch tohoto filosofického směru bezpochyby výrazný vliv. Nemůže být náhodou, že tři velcí myslitelé dialogu - F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber - svá díla sepsali v posledních válečných letech či bezprostředně poté. Dokládá to i Ebnerova poznámka: *“To celé [WgR] bylo napsáno pod dojmem, který na mě udělala válka”*⁴⁵. Jejich díla tudíž lze považovat za přímou reflexi nejen dosavadní filosofie, ale také soudobých událostí.

⁴² Srov. STEINBÜCHEL, Th.: *“Der Umbruch des Denkens: die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung”*. Nachdr. der Ausg. Regensburg 1936, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1966, s. 38.

⁴³ Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 358.

⁴⁴ Srov. VRÁNA, K.: *“Dialogický personalismus”*. Praha: Zvon, 1996, s. 15.

⁴⁵ EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 193.

Martin Buber v *“Zur Geschichte des dialogischen Prinzips”* označuje za první vyzrálou formulaci myšlenky dialogického personalismu výrok **F. H. Jacobiho** z roku 1785: *“Bez Ty je já nemožné.”*⁴⁶ Výrazně rozvinuté dialogické myšlení, na což upozorňuje J. Poláková⁴⁷, lze pak nalézt u **H. Cohena**, učitele Franze Rosenzweiga, který ve svém díle *“Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums”* z roku 1919 píše: *“Jen Ty, objevení Ty, přivádí mne samého k poznání mého já.”*⁴⁸ Opominout nelze ani **L. Feuerbacha**⁴⁹, či **E. G. Geijera**.⁵⁰ Roku 1921 vydal **F. Ebner** své životní dílo, které lze považovat za první svého druhu. Rok na to jej následovali židovští myslitelé **M. Buber** se svým *“Ich und Du”* a **F. Rosenzweig** s *“Der Stern der Erlösung”*. Buber připouští dokonce vliv WgR na jeho dílo.⁵¹ Paradoxně v širší známost vešli pouze jeho kolegové. Avšak právě Ebner zaujímá pro své prvenství v rámci filosofie dialogu zcela výjimečné postavení. Všichni do jednoho akcentují význam druhého pro plné poznání a naplnění lidské podstaty a slova jakožto prostředku k jejímu dosažení. V případě druhého člověka, tedy lidského “Ty”, překonávají objektivizující pohled na člověka, ve kterém je na něj pohlíženo jako na objekt, nikoli subjekt v jeho neopakovatelné hodnotě. Přestože to z výše uvedeného vyplývá, je důležité zdůraznit skutečnost, že předmětem kritiky idealismu ze strany personalistů, nebylo jen sporné uchopení “já”, nýbrž i problém “Ty”, který v rámci revize idealismu vznikl. “Ty” není ani objektem mezi objekty, ani žádnou projekcí “já”, nýbrž nutnou podmínkou pro autentický vztah a tím pádem pro poznání a vlastní sebeuskutečnění.

⁴⁶ Srov. CULLBERG, J.: *“Das Du und die Wirklichkeit Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie”* [online]. Uppsala: Lundequist, 1933, s. 16 [cit. 2013-02-01]. Dostupné na WWW: http://www.vordenker.de/ggphilosophy/j-cullberg_du-und-wirklichkeit.pdf.

⁴⁷ Srov. POLÁKOVÁ, J.: *“Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)”*. Praha: Ježek; Řím: Křesťanská akademie, 1995, s. 13.

⁴⁸ Srov. VRÁNA, K.: *“Dialogický personalismus”*. Praha: Zvon, 1996, s. 26.

⁴⁹ Srov. LANGEMEYER, G.: *“Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart”*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 26.

⁵⁰ Srov. HOHMANN, W. L.: *“Ferdinand Ebner: Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der ‘geistigen Wende’”*. Essen: Verl. Die blaue Eule, 1995, s. 264.

⁵¹ Srov. VRÁNA, K.: *“Dialogický personalismus”*. Praha: Zvon, 1996, s. 26.

2 ÚVOD DO “DAS WORT UND DIE GEISTIGEN REALITÄTEN: PNEUMATOLOGISCHE FRAGMENTE”

Tato část práce si klade za cíl v několika podkapitolách interpretovat základní Ebnerovy myšlenky, jež ve svém životním díle předkládá, a poukázat na jejich vzájemné a velice hluboké souvislosti. Východiskem budou duchovní reality, kolem nichž krouží celá problematika WgR. Další úsek se pokusí o výklad duchovní podstaty těchto realit, které nacházejí v ideálním případě své naplnění ve vztahu. Následující podkapitola se chce zabývat slovem, jež ztělesňuje hlavní východisko Ebnerova filosofování. Čtvrtá podkapitola se bude zabírat láskou, skrze již Ebnerovo dílo získává hluboké etické konotace. Etice, jakožto vyvrcholení WgR, věnuje pozornost následující část. Předposlední podkapitola se pokusí vyjasnit termín pneumatologie, jak Ebner své myšlení nazývá, a to v kontextu s filosofií, popř. teologií. Poslední část se pokusí vymezit vliv, jenž WgR měly, případně neměly, na další vývoj personalistické filosofie. Pro snažší orientaci budou v textu tučně zvýrazněny nejzásadnější pojmy WgR, představující Ebnerovu, nikoli autorčinu, terminologii.

2.1 DUCHOVNÍ REALITY

Duchovní reality, které jsou zaneseny do samotného názvu Ebnerova díla, jsou zástupným označením pro “já” a “Ty”. Přestože jsou “duchovního” založení, což poukazuje na cosi imateriálního, jsou “realitami”, tudíž jsoucými entitami, zastupující reálnou lidskou existenci. Už z toho je patrné, že Ebnerovo myšlení není žádným metafyzickým podnikem, nýbrž k živoucímu člověku stočenou filosofií.

2.1.1 JÁ

Jedním z pojmů, k němuž se celá Ebnerova filosofie upíná, je “já” (*Ich*).⁵² Není jím však myšleno však nějaké abstraktní a k sobě samému vztažené “já”, jak jej chápe předchozí filosofická tradice, nýbrž existenciálně a tedy velice konkrétně pojaté “já”.

Toto “já” Ebner blíže vymezuje jako osamělé. **Osamělost** (*Ich-Einsamkeit*) představuje základní situaci, v níž se ono “já”, reprezentující lidskou existenci, nachází. V případě tohoto výrazu se nechal Ebner inspirovat Blaisem Pascalem⁵³. I on vymezil své “*moi*” jako osamělé a ve WgR se spojení “Pascolovo *moi*” vyskytuje již jako terminus technicus, který zastupuje ideální – proto neskutečné - “já”.⁵⁴ Bylo by nesprávné představovat si pod osamělostí “já” pouze nějakou sociální prázdnotu a absenci intersujektivitu v běžném slova smyslu. Osamělost je třeba promýšlet mnohem hlouběji a sice existenciálně, tedy jako osamělost *existence* a ne jen jako osamělost *bytí*, protože ta by vedla pouze k solipsismu.⁵⁵ Ještě lépe a správněji jí lze porozumět však *pneumatologicky*, tzn. jako lidskému Duchu, který je neklidný a který sám sobě nerozumí. Tato osamělost, chápaná jako utrpení lidské existence, není podle Ebnera ničím původním, nýbrž “*výsledkem duchovního aktu, činu ‘já‘, totiž uzavření se před ‘Ty‘*”, což je nezbytné v celku Ebnerovy filosofie s velice výraznými teologickými konotacemi chápat jako stav odloučení se od “Ty”, přesněji řečeno od jediného pravého “Ty”, které existuje, tj. Boha. “*‘Já‘ v jeho osamělosti není žádné původní faktum, nýbrž výsledek jeho uzavření se před ‘Ty‘.*” A Ebner pokračuje: “*Toto uzavření ale není nic jiného než odpadnutí od Boha [...] první zneužití a opačné použití svobody a personality, která byla Bohem do člověka*

⁵² V “*Die Geschichte der Fragmente*” se v žertu Ebner zmiňuje o hostinské, která četla WgR a následně pronesla: “*Že je pan Ebner tak ješitný jsem nevěděla. V celé knize nemluví o ničem jiném než o ‘já‘*”. Srov. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 204.

⁵³ Srov. LANGEMEYER, G.: “*Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*”. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 21.

⁵⁴ Pascal se o člověku vyjadřuje jako o “*myslicí třtině*”, čímž poukazuje na jeho nicotnost. Na druhou stranu vyzdvihuje jeho mohutnost v myšlení. Viz „*Prostorem vesmír mne obsáhne a pohltí jako bod; myšlenkou já jej obsáhnu.*” PASCAL, B.: “*Myšlenky: výběr = Pensées*”. 1. vyd. Praha: Odeon, 1973, [348], s. 175.

Velice podobné uchopení člověka s německým idealismem je zřejmé. V obou případech je osoba čímsi, co nachází střed uvnitř sebe.

⁵⁵ Srov. LANGEMEYER, G.: “*Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*”. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 87.

vložena.”⁵⁶ Z posledního evidentně vystupuje skutečnost, že jedinou příčinou tohoto nešťastného dekadentního stavu je sám člověk. “*Je to ale vina člověka, že musí jít právě touto cestou.*”⁵⁷ Z toho důvodu Ebner označuje osamělost “já” za hřích.

Osamělost lze chápat jako stav, v němž se člověk vztahuje sám k sobě. To ovšem přináší řadu problémů. Takovéto sebestředné a sebou samým pohlčené “já” je zcela prosto “Ty” a nemá se tak vůči čemu a komu vymezit. Ve své usilovné snaze potvrdit vlastní bytí a porozumět mu, prožívá opakovaně svou omezenost. Při každém pokusu o vlastní poznání naráží na limitu, jež mu nedopřává nahlédnout podstatu svého bytí. Vposledku se vymezuje vždy jen vůči sobě, tzn. že vytváří ze sebe samého “Ty” svého “já”. Jinými slovy: činí ze sebe objekt. Avšak právě “já”, které má Ebner na zřeteli, nelze nikdy myslet jako objekt, ale pouze jako subjekt. Všechno skutečné a pravdivé lze uchopit pouze ve sféře subjektivního a nikdy ne ve sféře objektivního. Objekt je možno všemi možnými způsoby popsat, zařadit do nejrůznějších kategorií, ale jeho podstata zůstane skryta. Protože byl Ebner ovlivněn filosofií jazyka J. G. Hamanna⁵⁸, ilustruje pro větší srozumitelnost tento jev na tzv. casus obliquus v případě osobního zájmena “já”. “*V genitivu se vyjadřuje mětí [Haben], ale také moment vytváření [Erzeugen], v dativu tužba [Begehren], chtění [Habenwollen] a přijímání [Empfangen]. Akusativ pohyb [Bewegung], činnost [Tätigkeit], nějaký cíl, označuje jaksi ten vlastní a původní objekt.*”⁵⁹ V základu takového uvažování však neleží právě “já”, nýbrž právě takové, které se uzavřelo před “Ty” a samo ze sebe udělalo objekt, neboli “Ty” svého “já”. Pouze v nominativu je přítomno “já”, jež stojí v pozici subjektu, tedy jediné právě “já”.

Toto osamělé “já” je duchovní podstaty a právě z ní vychází neutišitelná potřeba (*Geistesbedürftigkeit*) vztahovat se k něčemu duchovnímu mimo nás, protože člověk

⁵⁶ EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 21.

⁵⁷ WUCHERER-HULDENFELD, K. A.: “*Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*”. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, s. 86.

⁵⁸ Johann Georg Hamann (1730-1788) – filosof, spisovatel, kritik osvícenství. Intenzivně si dopisoval s Jacobim, Mendelssohnem a Kantem. Přestože Hamann nevytvořil žádnou explicitní teorii jazyka, uznává ho Ebner jako velkého filologa a z WgR je patrné, že se Hamannovými myšlenkami nechal inspirovat. Srov. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 353. Srov. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 353.

⁵⁹ WUCHERER-HULDENFELD, K. A.: “*Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*”. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, s. 93.

nemůže být nikdy sám sobě tím druhým, k nějakému “Ty”. A tak tedy dokud “já” nespočine ve vztahu k “Ty”, dokud bude “já” sebestředně zahleděno do sebe, zůstane lidský Duch neklidný. A nejen to. Kvůli této fatální staženosti do sebe mu bude znemožněno sebe samotného pochopit. “Ty” je jeho podmínkou ve všech ohledech. Je podstatou jeho sebepoznání a existence. “Ty” má pro “já” doslova existenciální význam. „*Věc je zcela jednoduchá: jeho [já] existence nespočívá v jeho vztaženosti na sebe samé, nýbrž – a to je ta okolnost, na kterou padá veškerá tíha – v jeho vztahu k Ty.*”⁶⁰ Já proto není možno myslet absolutně. Neexistuje totiž žádné “já” bez “Ty” - existuje vždy a pouze ve vztahu. “*Já mimo tento vztah vůbec neexistuje.*”⁶¹ Aneb “*Tu es, ergo sum.*”⁶²

Výše popsané lze považovat ve stručnosti za praktický návod na osobní exodus z tohoto narušeného a člověku velice nepřírozeného stavu, jenž Ebner označuje za **nemoc Ducha** (*Geisteskrankheit*), jejímž hlavním symptomem je situace, v níž je “já” **prосто “Ty”** (*Dulosigkeit des Ich*). Ne každý si je této nemoci však vědom, přestože jí každý trpí. A ne každý si je vědom jejího důvodu. Ze všeho nejdříve si proto člověk musí uvědomit osamělost svého “já” a jednou pro vždy se probudit ze **snu o Duchu**⁶³ (*Traum vom Geist*). Následně je zapotřebí, aby člověk naplno rozpoznal duchovní založení své existence a v návaznosti na to i potřebu druhého. Uvědomění si duchovního základu své existence, tedy skutečnosti, že člověk nemůže existovat jinak než ve vztahu k nějakému “Ty”, představuje podmínku vyjití z této osamělosti. Člověk musí jaksí prohlédnout vlastní ne skutečnou, ne v plnosti svého lidství uskutečněnou existenci. To je zapříčiněno tím, jak bylo již popsáno, že nesetrvává v duchovním (!) vztahu s druhým. Toto zjištění má za následek hluboký otřes, jenž ústí v opravdovém **Vědomí** (*Selbstbewußtsein, Bewußt-*

⁶⁰ EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 14.

⁶¹ Tamtéž, s. 15.

⁶² VRÁNA, K.: “*Dialogický personalismus*”. Praha: Zvon, 1996, s. 28.

⁶³ Sen o Duchu jednoduše řečeno zastupuje vše, vůči čemu se Ebner vymezuje. Ve shrnutí je termínem, který označuje kritiku idealismu, kulturního a pseudoduchovního života. Člověk se ve svém snu o Duchu, který patří mezi ty, u nichž nelze rozlišit mezi realitou a sněním, domnívá, že má pravý přístup k realitě, že ji uchopuje v její skutečnosti a dostává se k její podstatě. Tak to mu není, proto Ebner metaforicky používá sen. Často tento sen o Duchu zastupuje idealismus. Obecné ideje jsou ovšem od konkrétní reality vzdálené. W. L. Hohmann ve své knize sen o Duchu popisuje jako jednodimenzionální prožívání, ve kterém člověk nepřichází sám k sobě, a stává se tak výrazem poslední osamělosti, které si však snilek není vědom. Srov. HOHMANN, W. L.: “*Ferdinand Ebner: Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der 'geistigen Wende'*”. Essen: Verl. Die blaue Eule, 1995, s. 104.

sein)⁶⁴. Jen skrze “Ty” člověk dochází k vlastnímu “já” a to na základě zcela **osobního rozhodnutí** (*persönliche Entscheidung*) se pro druhého. Musí zbořit onu **čínskou zeď** (*chinesische Mauer*), která ho od druhého odděluje, a vstoupit s ním do vztahu, do duchovního a personálního vztahu. Jen tak lze potkat “Ty” svého “já”. V opačném případě *“kdybych neměl k druhému člověku pravý duchovní vztah, takže bych v něm neměl Ty mého já, ale prožíval bych zase jen já, jeho já a jeho ‘čínskou zeď’, za kterou se přede mnou uzavírá [...] potom – ano potom neprožívám v tomto já druhého nic jiného než mé vlastní já, jeho uzavření a osamělost a ‘čínskou zeď’, prožívám sám sebe ve své osamělosti – prožívám já v pravém slova smyslu, to jediné já, které existuje.”*⁶⁵ Jestliže jako příčina nemoci Ducha bylo diagnostikováno odpadnutí od Boha, je přirozeně nasnadě hledat východisko v opětovném navrácení se k Bohu, jedinému pravému “Ty”.

2.1.2 TY

Ebner rozlišuje rovnou dalších několik typů “Ty” a sice: reálné konkrétní, fiktivní a ideální. V případě prvním se jedná o “Ty”, jež můžeme oslovit. Fiktivní “Ty” je výsledkem činnosti “já”, jež se pokouší ze sebe samého udělat “Ty” svého “já”, a klade tak sebe sama do pozice objektu. Poslední typ označuje Ebner za “Ty” básníků a myslitelů, kteří se při svém psaní obrací k jakémusi ideálnímu a tedy vysněnému “Ty”.⁶⁶ Pro Ebnera ale existuje pouze jedno jediné “Ty”, *“to pravé Ty pravého já v člověku”*⁶⁷. A tím je Bůh.

Boha dle Ebnera nejenže není třeba dokazovat, ono jej dokázat ani nelze. Žádný z důkazů by nebyl s to postihnout jeho existenci, protože je racionálním myšlením

⁶⁴ Vědomí, jakožto Bewußtsein, je vlastní jak člověku, tak i zvířeti a představuje vždy objektivní, tj. věcně určené vědomí. Je jakousi první příčkou na cestě ke skutečnému Vědomí jakožto Bewußt-Sein, které je naproti tomu ryze lidskou záležitostí, je subjektivní, tj. sebe-vědomím, které určuje sebe sama. Přechodovou fází mezi těmito dvěma stupni v/Vědomí nelze označit za nějaký druh vývoje, nýbrž určitý průlom a sice průlom duchovního rázu. Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 98-99.

⁶⁵ EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 24.

⁶⁶ Srov. WUCHERER-HULDENFELD, K. A.: *“Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners”*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, s. 100.

⁶⁷ EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 16.

neuchopitelná. V této souvislosti přikládá některé Hamannovy výroky. *“Jestli jsou blázni ti, kteří ve svém srdci popírají bytí Boha; připadají mi ještě pošetilejší ti, kteří to samé chtějí dokázat.”*⁶⁸ Boha lze zakusit pouze prostřednictvím víry a ne jinak. *“Víra patří k přirozeným podmínkám naší poznávací schopnosti a k základnímu pohonu naší duše. Ale nespočívá na něm jen naše poznání, nýbrž především náš život, naše celá existence.”*⁶⁹ Jestliže “já” neexistuje absolutně, ale vždy a pouze ve vztahu k “Ty”, kterým, jak bylo již řečeno, je vposledku Bůh, je potom Bůh předpokladem nejen poznání ale i lidské existence. Z toho plyne, že i Boží existence je veskrze personální. Tuto personalitu však není schopna rozumem zachytit žádná filosofie či metafyzika. Víru v něj označuje Ebner za druh imperativu, přestože “já” vstupuje do vztahu s ním na základě svobodného osobního rozhodnutí. Věřit v Boha znamená věřit v něj jakožto v “Ty” lidského “já”, které ho může oslovit. V tomto úhlu pohledu je víra vírou ve slovo. Každou výpovědí typu: “já jsem” skrytě předpokládáme nějaké “Ty”, které oslovujeme. Existence Boha je v Ebnerově filosofii premisou par excellence. Samotná lidská existence je jejím nejzjevnějším důkazem. Popírá-li člověk Boha, ocitá se v oné existenciální osamělosti, kde není žádného “Ty” a v důsledku toho také žádného skutečného “já”.⁷⁰

Jako další důvod pro nezbytnou existenci Boha Ebner uvádí: *“Kdyby já mělo absolutní, to znamená od jeho vztahu k Ty nezávislou, existenci; byla by osamělost jeho původní a podstatný stav a onen vztah [...] by se rozvinul v ‘sociální nutnost’ [...] kdyby tomu tak bylo, neměl by pak ovšem žádnou jinou než pouze ideální existenci, Bůh by nebyl ničím než idejí, která sice na počátku průběhu vývoje dobře sloužila, potom se ale opotřebovala až se nakonec stala nepotřebnou a nadbytečnou.”*⁷¹ Jak je jistě již zřejmé, takový způsob uvažování je zcela nepřijatelný. Boha nelze pokládat za ideu či projektované “já” a ani vztah k druhému nelze považovat pouze za jakýsi nevyhnutelný výsledek socializace, protože je to právě vztah a sice konkrétně vztah k Bohu, který činí lidskou existenci zřejmou a naplněnou. V takovém vztahu dochází k realizaci Vědomí a tím i k průlomu lidského bytí k sobě samému. Člověk je co do autentického a plného bytí

⁶⁸ EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 28.

⁶⁹ Tamtéž, s. 30.

⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 27-32.

⁷¹ Tamtéž, s. 33-34.

na Bohu závislý - “Ty jsi a skrze Tebe jsem já”.⁷² Boží personalita by mohla být bezvztahová. Avšak není, což je výsledkem svobodné vůle Boží - “Já jsem a skrze mě jsi Ty.”⁷³

Jako Kierkegaard považuje za vrcholnou životní formu náboženství, stejně tak i Ebner shledává spočinutí v Bohu za klíčové. Přesto lze najít jeden markantní rozdíl. Dle Kierkegaarda se “já” vztahuje k Bohu až tím, vztahuje-li se samo k sobě. U Ebnera je tomu přesně naopak. Bůh je předpokladem dokonalého poznání sebe sama.⁷⁴

2.2 DUCH A VZTAH

“Já” a “Ty” jsou zakládajícími prvky veškeré reality, jsou to duchovní reality života⁷⁵ veskrze duchovního založení⁷⁶. Tolik akcentovaná duchovní podstata člověka je základním motivem Ebnerovy filosofie. **Duch** (*das Geistige*) v člověku prolamuje přirozený život, který Ebner nazývá **životem generace**, (*Leben der Generation*), a přivádí člověka ke skutečnému vztahování se k sobě samému, k uvědomění sebe sama.⁷⁷ Ebner tuto duchovní podstatu člověka blíže vymezuje jako “bytí zaměřené na vztah k něčemu duchovnímu mimo něj, skrze co existuje.”⁷⁸

Jako zdroj inspirace mu posloužila Kierkegaardova definice, jenž v “*Nemoci k smrti*” na člověka pohlíží též jako na osobu veskrze duchovního založení, setrvávající

⁷² EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 38.

⁷³ Tamtéž, s. 38.

⁷⁴ Srov. LANGEMEYER, G.: “*Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*”. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 25.

⁷⁵ Ve svých poznámkách se Ebner zmiňuje, že pojetí člověka a Boha jako “duchovní reality” převzal od Kierkegaarda. Musel tak učinit ale nepřímou, protože “duchovní reality” se jako terminus technicus u Kierkegaarda nevyskytuje. Srov. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 250.

⁷⁶ Termíny “já” a “Ty” převzal pod vlivem četby Ebner nejspíše od Otta Weinigera z jeho díla “*Geschlecht und Charakter*” a Jeana Paula “*Flegeljahre*” Srov. tamtéž, s. 249.

⁷⁷ Srov. HOHMANN, W. L.: “*Ferdinand Ebner: Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der 'geistigen Wende'*”. Essen: Verl. Die blaue Eule, 1995, s. 217.

⁷⁸ WUCHERER-HULDENFELD, K. A.: “*Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*”. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, s. 65.

ve vztahu.⁷⁹ Nejedná se však o kategoriální **vztah** (*Beziehung*) jaksi přidaný zvnějšku, ve kterém se subjekt vztahuje k věci či druhé osobě. Běží mnohem více o vztah transcendentální, který překračuje veškeré kategorie a je nasměrován k vlastnímu bytí.⁸⁰ Není akcidentem, nýbrž jsoucnem *per se*. Narozdíl od kategoriálního vztahu tak subjekt (substance) nemůže tento vztah ztratit, aniž by přestala být sama sebou.⁸¹ Tento druh vztahování se k sobě samému je u Kierkegaarda podmínkou pro vztah k druhému, v tomto případě k Bohu. *“Takovýto derivovaný a daný poměr je člověkově 'já'; je to poměr, jenž má poměr k sobě samému, a tím, že má poměr k sobě samému, se dostává do poměru k jiným.”*⁸²

V porovnání s Kierkegaardovou definicí vzniká nutně otázka, zda se nejedná o zcela totožné koncepce či zda Ebner vnáší nějaký nový prvek. V samotném základu stojí pojmy jako Duch a vztah, proto by bylo nasnadě tato pojetí identifikovat. Před přílišným ztotožňováním Kierkegaardovy a Ebnerovy filosofie varuje například G. Marcel. K. A. Wucherer-Huldenfeld vyjadřuje dokonce domněnku, zda celý tento Ebnerův příklon ke Kierkegaardovi neskrývá nakonec distanc k jeho filosofii.⁸³ F. Seyr zásadní rozdíl shrnuje následovně: *“Vidíme na první pohled, že Ebner převzal Kierkegaardovu myšlenku, že Duch je vztah. Ale už v termínu, kterým nahrazuje 'já' [Selbst], dává dalece najevo, že se jeho pojetí odlišuje od jeho předchůdců. 'Já' [Ich] v sobě už obsahuje zaměření na 'Ty', zatímco ve slově 'já' [Selbst], výrazu sebevztáženosti, stav osamělosti a uzavřenosti, v níž se podle Kierkegaarda člověk nachází, souzní. Podle Ebnera se 'já' [Ich] uskutečňuje skrze jeho vztah k 'Ty' [...] a protože Bůh je pravé 'Ty' člověka, vedou k němu dvě cesty, personální cesta, založená ve víře a milující modlitbě, a cesta přes bližního, ve kterém*

⁷⁹ *“Člověk je Duch. Co je však Duch? Duch je 'já'. Ale co je 'já'? Já je poměr, jenž má poměr k sobě samému, čili stojí v poměru, že poměr má poměr k sobě samému. Já není poměrem samým, ale tím, že má poměr k sobě samému. Člověk je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, zkrátka syntéza. Syntéza je poměr mezi dvěma. [...] Poměr, jenž má poměr k sobě samému, toto já, je dáno buď sebou samým, nebo je dáno něčím jiným.”* KIERKEGAARD, S.: *“Nemoc k smrti”*. 1. vyd. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, s. 123.

⁸⁰ Srov. WUCHERER-HULDENFELD, K. A.: *“Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners”*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, s. 66-70.

⁸¹ HEIDER, D.: *“Přednášky z ontologie”* [online], s. 23-24 [cit. 2012-12-11]. Dostupné na WWW: www2.tf.jcu.cz/~heiderd/ontologie.doc.

⁸² KIERKEGAARD, S.: *“Nemoc k smrti”*. 1. vyd. Praha : Svoboda-Libertas, 1993, s. 123.

⁸³ Srov. WUCHERER-HULDENFELD, K. A.: *“Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners”*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, s. 73-74.

v podstatě Bůh bydlí.”⁸⁴ Jak již zaznělo, bývá někdy Kierkegaard považován za toho, který stál u odhalení “já”. V jeho definici člověka se však “Ty” promýšlí až sekundárně. Kierkegaard neopomíjí dimenzi druhého naprosto, ale zabývá se více problematikou “já”. Až v okamžiku, kdy se člověk plně vztahuje k sobě samotnému, se může vztahovat k druhému. V případě Ebnerova pojetí vychází zřetelně najevo, že právě “Ty” sehrává v jeho konceptu hlavní roli. Vztah k “Ty” podmiňuje a uskutečňuje vlastní existenci “já”. Sám Ebner poznamenává: “*myšlenka, že Duch je sám o sobě dialogický, je Kierkegaardovi ještě cizí.*”⁸⁵ Právě tato akcentace “Ty” činí z Ebnerova pojetí osoby cosi zcela nového a představuje prostor, v němž se vymezuje vůči Kierkegaardovi.

Ve vztahu, přesněji řečeno vztahu “já” a “Ty” (*Ich-Du-Beziehung*), leží jádro Ebnerovy filosofie. Představuje zakládající realit, ve které se manifestuje duchovní založení člověka. Jeho význam se odráží i ve skutečnosti, že jej Ebner vnesl do samotného názvu svého díla – “*die geistigen Realitäten*”. Uskutečnění lidské podstaty je dle Ebnera dovršeno až ve vztahu k druhému. Ne však v nějakém předmětném vztahu, v němž je druhý pojímán jako objekt a v důsledku toho se stírá rozdíl mezi ním a nějakou věcí, nýbrž v personálním a duchovním vztahu, kdy se k druhému člověk vztahuje jako k subjektu v jeho neopakovatelné hodnotě. Důrazem na tuto skutečnost se Ebner ostře vymezil vůči dosavadní filosofické tradici, v níž je vztah (*relatio*), jakožto jedna z aristotelských kategorií, upozadován. Mezi čtyřmi nejzákladnějšími kategoriemi zaujímá poslední místo a bývá těž označována jako *minimum ens*.⁸⁶ Za nejvyšší rod byla vždy považována substance (*ousia*), definována jako “*ens, cui competit per se esse et non in alio inhaerere*”⁸⁷. Descartes v “*Principiech filosofie*” vypovídá o substanci jako o jsoucnu, “*keré existuje takovým způsobem, že ve své existenci nezávisí na žádné jiné věci*”.⁸⁸ Takové ontologické pojetí bylo platné od antiky až do novověku. Substance byla pojímána jako absolutní bytí a podstata všeho jsoucího. Tento substanční model měl zcela

⁸⁴ WUCHERER-HULDENFELD, K. A.: “*Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*”. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, s. 76-77.

⁸⁵ LANGEMEYER, G.: “*Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*”. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 25.

⁸⁶ WUCHERER-HULDENFELD, K. A.: “*Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*”. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, s. 68.

⁸⁷ “*Jsoucno, kterému náleží být o sobě a nikoli inherovat, být v jiném.*” HEIDER, D.: “*Přednášky z ontologie*” [online], s. 17 [cit. 2012-12-11]. Dostupné na WWW: www2.tf.jcu.cz/~heiderd/ontologie.doc.

⁸⁸ Tamtéž, s. 17.

determinující dopad. **Substancializace** dala základ subjekt-objektovému modelu, v jehož důsledku docházelo ke zpředměťování skutečnosti. V takovém totalitním pohledu mizí jedinečnost existence druhého a vztah není ničím než případkem. Proto je nutné náležitě ocenit a vyzdvihnout Ebnerův počín a sice ten, že založil lidskou bytnost ve vztahu k druhému a tím dodal “já” a “Ty” nezcizitelnou hodnotu.

2.3 SLOVO

Život člověka je v jeho nejzazší podstatě duchovní a jako takový je nerozlučitelně svázán s řečí. Již název Ebnerova díla ukazuje na zásadní spojitost duchovních realit, tedy “já” a “Ty”, a slova. Slovo se vždy odehrává mezi první a druhou osobou. *“Personálnost není možné myslet bez vztahu ke slovu, je v něm vůbec prvně objektivně dána v člověku se vyskytující možnost ‘výpovědi’ obecně, ale zejména možnost ‘tvrzení’ vlastní existence ve slově já větou: ‘Já jsem.’: čímž se sebevědomí stává ‘objektivním’ [...] Ty je ‘oslovitelnost’ v jiném a takové patří právě k podstatě personálnosti jako možnost ‘se’ vyslovit, v níž je dáno právě ‘já’.”*⁸⁹ Význam trojúhelníku já – Ty - slovo je v kontextu Ebnerovy filosofie zcela určující, *“protože ‘já’ a ‘Ty’ existují vždy jen ve vzájemném vztahu, existuje právě tak málo jako nějaké ‘já’ bez ‘Ty’, jako by nebylo myslitelné nějaké ‘Ty’ bez ‘já’.* Slovo je to, *skrže co se objektivně konstruuje nejen existence, nýbrž především vztah obou.”*⁹⁰ Slovo tak nejen stvrzuje existenci “já” ve výroku “já jsem”, který je nutno nahlížet vždy jen dialogicky, ale též zakládá vztah “já” a “Ty” - má konstitutivní charakter.

Slovo Ebner považuje za objektivní nástroj vztahu. Skrže něj duchovní reality vystupují ze své osamělosti a otevírají se sobě navzájem. Je zakládajícím prvkem dialogu a představuje určitý druh **pohybu**, v němž se “já” pohybuje **k “ty”** (*Bewegung zum Du*) a to v čase. Slovo, které má Ebner na mysli, se děje v **aktualitě jeho vyřčení** (*Aktualität des Gesprochenwerdens*). To znamená teď a tady mezi zcela konkrétním “já” a zcela konkrétním “Ty”.

⁸⁹ EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 17.

⁹⁰ Tamtéž, s. 18.

Člověk je duchovní bytostí a tento Duch je manifestován v řeči. Tímto způsobem Ebner rozšiřuje své vymezení osoby jako **bytí, které je obdařeno řečí** (*sprechendes Wesen*) a které **má slovo** (*das Wort hat*). O tomto poznatku se vyjadřuje jako o nejvýznamnějším momentu celé lidské existence.⁹¹

Otázkou zůstává, kde má slovo svůj původ. Ebner míní, že řeč člověku není vrozena. Argumentuje tím, že kdyby tomu tak bylo, nemusel by se ji učit. Byla-li by mu naopak vrozena, stavělo by jej to na stejnou úroveň se zvířaty. Jenže řeč, specificky lidská dovednost, je právě ten faktor, jenž člověka ze sféry přírody vyděluje. Dochází k závěru, že slovo bylo do člověka jaksi vloženo. Řeč v jeho pojetí pochází od Boha a víra v něj je nutnou podmínkou skutečnému porozumění slova. *“Slovo muselo přijít od Boha, neboť život by sám ze sebe nebyl schopen najít cestu ke Slovu, které v člověku tvoří a probouzí duchovní život. Aby mu člověk rozuměl, musí věřit v Boha; tzn. ale také především: být si vědom ve víře duchovního základu své existence a jejího zaměřeného bytí na personální vztah k tomuto základu. Bůh je tento základ a je také tím pravým Ty pravého já v člověku.”*⁹² Řeč rozhodně není odůvodnitelná sociálně, protože společnost není jejím předpokladem a nevytváří tuto jeho schopnost. V člověku se vyskytuje permanentní **pu** **k řeči** (*Drang zur Sprache*) a potřeba po oslovení, což má ale dle Ebnera zcela duchovní zdůvodnění, protože člověk je Duch zaměřený k čemusi duchovnímu mimo něj, tedy k “Ty”, jímž je Bůh.⁹³ “Ty” lze v tomto kontextu dále promýšlet jako toho, kterého je možno oslovit.

V případě promýšlení řeči se kromě J. G. Hamanna nechal Ebner výrazně ovlivnit Maxem Schelerem, který ve svém díle *“Zur Idee des Menschen”* uvádí: *“Člověk je člověkem jen skrze řeč”*⁹⁴. Slovo je fenoménem, v němž hluboce koření lidská podstata.⁹⁵ Je lidskou přirozeností a vnitřní potřebou mluvit, resp. oslovit a být osloven. Teprve v dialogu se uskutečňuje lidská existence. Ebner tuto skutečnost chápe vposledku

⁹¹ Srov. WUCHERER-HULDENFELD, K. A.: *“Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners”*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, s. 30.

⁹² EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 20.

⁹³ Srov. LANGEMEYER, G.: *“Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart”*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 42.

⁹⁴ EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 23.

⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 254.

křesťansky a odvolává se na Janovo evangelium: *“Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.”*⁹⁶ Skrze Slovo stvořil Bůh člověka. Stvořil ho tím, že k němu mluvil, a je na člověku, zda mu odpoví, protože jen za základě osobního rozhodnutí může člověk vstoupit do vztahu s Bohem, jediným pravým “Ty” lidského “já”. Skutečnost, že člověk je “mluvícím bytím”, které “má Slovo” (*Wort*) lze v tomto kontextu chápat i tak, že člověk “má odpověď” (*Ant-Wort*) na Boží Slovo.⁹⁷ Vyvrcholení lidské existence, která není ustrnulým bytím, nýbrž živoucím vztahem, spočívá v této odpovědi Bohu, tedy vlastně v modlitbě. **Modlitba** (*Gebet*) je v tomto ohledu slovem, které se vrací tam, odkud přišlo.⁹⁸ Je odpovědí na akt oslovení Bohem.

Slovo je obvykle chápáno jako zástupný prvek, jímž naše abstraktní myšlení uchopuje a popisuje realitu. Abstrakcí je myšlen proces, v němž je odhlíženo od individuálních známek a naopak se přihlíží ke známkám společným, na jejichž základě se vytváří obecný pojem, zbavený všeho, co jej činí jedinečným. Takový, z Ebnerova pohledu okleštěný přístup ke slovu, skýtá nebezpečí **objektivizace**. V jeho pojetí je slovo nástrojem pro oslovení druhé osoby, čímž se zakládá personální vztah, a nástrojem pro probuzení duchovního života. Implicitně je slovo též podmínkou pro poznání jako takové, protože to je odvislé na tom, zda člověk setrvává v duchovním vztahu s druhým. Rozdíl v těchto odlišných přístupech lze jednoduše demonstrovat na zájmech “já” a “Ty”. *“Se zájmeny ‘já‘ a ‘Ty‘ to má ještě zvláštní okolnost. V konkrétním použití nejsou zástupci nějakých substantiv ve větě, nejsou zástupci podstatných jmen obecně, obzvlášť ne osobních jmen, nýbrž stojí právě v duchovní sféře, která je stvořena právě skrze Slovo a objektivně vytvořena, bezprostředně pro osobu samotnou [...] V konkrétnosti jeho vyřčení jsou ‘já‘ a ‘Ty‘ duchovní reality života.”*⁹⁹ Ebner tyto dva přístupy striktně odděluje a pro větší srozumitelnost rozlišuje mezi slovem (v plurálu **Wörter**) a Slovem (v plurálu **Worte**), přičemž zásadní diference spočívá v tom, zda je či není zohledněna jeho

⁹⁶ *“Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad”* 16., (7. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008, J 1,1-3.

⁹⁷ Srov. STEINBÜCHEL, Th.: *“Der Umbruch des Denkens: die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung”*. Nachdr. der Ausg. Regensburg 1936, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1966, s. 73.

⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 126, 127.

⁹⁹ EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 17-18.

pneumatologická podstata, zda pouze o něčem vypovídá nebo je prostředkem oslovení. Slovo jakožto Wörter jen popisuje určitou skutečnost – dům *je*, “já” *je*. Takové slovo je dle Ebnera prázdné, protože označuje jaksi mrtvé věci. Toto slovo ztotožňuje se slovem vědy i dosavadní filosofické tradice. Naproti tomu Slovo jakožto Worte je aktem oslovení “Ty”, které se odehrává teď a tady. Ve Slově “já”, které je v podstatě větou “Já jsem.”, se stává **živoucím Slovem** (*das lebende Wort*), protože se odehrává v aktualitě svého vyřčení mezi “já” a “Ty”. “‘Já jsem’, ‘Ty jsi’ - bezprostřední výpověď o tom, že se něco odehrává. ‘Něco je’ implikuje výpověď o relativním výsledku nějaké události.”¹⁰⁰ O živoucím Slovu tak může být řeč pouze v takovém případě, že se odehrává v dialogu. Po jazykové stránce je to sloveso v první a druhé osobě, **verbum finitum**, jak je Ebner označuje, které oživuje a oduševňuje Slovo – dělá ze slov Slova.¹⁰¹ Z toho vyplývá, že Slovo garantuje poznání, protože to se zakládá v duchovním vztahu a ten zprostředkovává opět Slovo. Neporozumění podstatě řeči vede k neporozumění vlastní existenci. V opačném případě se ale člověk klade do vztahu s “Ty”, ve kterém v plnosti existuje. Jen ve vztahu k Bohu, s nímž setrvává v personálně dialogickém vztahu je člověk schopen si skutečně porozumět.

Ebner také promýšlí **prvotní Slovo** (*Urwort*). Tím Slovem byla věta v první osobě: “já jsem”. Úplně prvotním Slovem bylo Slovo Boží, skrze nějž Bůh stvořil člověka. Člověk se v ten okamžik stal “Ty” božského “já”. Prvotním Slovem člověka byla též věta v první osobě, jež pocházela z výkřiku. A sice bolestného výkřiku člověka, který odpadl od Boha. Obsahem a smyslem této věty bylo sdělení: “Já jsem a trpím.”. V tomto uvědomění sebe sama a uvědomění si skutečnosti, že “má Slovo”, se stal člověk tím, “který mluví” (*das sprechende Wesen*).¹⁰² Bůh byl nejprve tím, který mluvil, tzn. oslovil člověka, a tak ho stvořil; následně tím, jenž má být osloven. Tento fakt Ebner dovozuje z etymologie německého slova “Gott”, které má kořen v sanskrtském *hū* a znamená “volat bohy”.¹⁰³

¹⁰⁰ WUCHERER-HULDENFELD, K. A.: “*Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*”. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, s. 43.

¹⁰¹ Srov. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 172.

¹⁰² Srov. tamtéž, s. 93-94.

¹⁰³ Srov. tamtéž, s. 178.

2.3.1 SMYSL

Každé slovo nese svůj **mysl** (*Sinn*). Pod ním je běžně rozuměna nějaká dovednost člověka (např. smysl pro barvy) nebo smysl nějakého výrazu, který nám zprostředkovává informaci o denotátu, neboli intenze. Smysl *“je vždy, at’ už myšlen v tom či onom významu, cesta, na které do nás něco vstupuje.”*¹⁰⁴ Ebner se přitom opírá o etymologický původ slova ve spisovné staroněmčině, v níž sloveso *sinnan* znamená “wohin gehen”, kde “gehen” je překládáno jako “jít” a “wohin” představuje příslovce určující směr. Není to však proces pouze jednosměrný. *“Mít pro něco smysl znamená jít tomu naproti.”*¹⁰⁵ Lidský Duch má jakýsi **mysl pro Slovo** (*Sinn für das Wort*) a dovednost **vycházet Slovu v ústrety** (*Dem-Wort-Entgegenkommen*). *“A Slovo - v aktualitě jeho vyřčení - je cosi, objektivně zvuk, co má smysl, cosi, co vychází Duchu v člověku naproti.”*¹⁰⁶ Tím však jeho aktivita není vyčerpána. Nejen že Duch vychází Slovu naproti, má na něm i spolutvořitelství podíl, jakož i smysly mají jakýsi tvůrčí podíl na prožitku světa, který zprostředkovávají.¹⁰⁷

Ebner rozlišuje mezi třemi nižšími smysly a těmi jsou hmat, chuť, čich; a dvěma vyšší smysly, jež zastupují **zrak** (*Sehen*) a **sluch** (*Hören*). U oněch nižších je tato jejich tvůrčí schopnost méně zřetelná. Jsou totiž méně duchovně založené, protože nám zprostředkovávají pouze primitivní prožitek materie, jenž leží v základu substancializace. Oproti tomu vyšší smysly materii jaksi zduchovňují. Jinými slovy odmaterializovávají hmotu, a podílí se tak na vzniku zrakového a sluchového prožitku, aniž by měly co dočinění s materií jako takovou (zvukové vlny a světlo pokládá Ebner za “menší” hmotu).¹⁰⁸ *“Světlo bez oka, kterým je viděno, není světlo, nýbrž kmitáním éteru. Zvuk bez ucha, jímž je slyšen, není zvuk, nýbrž pouze pohybující se vzduch.”*¹⁰⁹ V těchto vyšších smyslech se dle Ebnera nachází něco duchovního. Zrak je však Duchu ještě o něco vzdálenější než sluch. Sluch je totiž schopen pojmut Slovo v aktualitě jeho vyřčení. Proto

¹⁰⁴ Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 63.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 63.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 63-64.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 64.

¹⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 65-66.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 70.

například psané slovo stojí pod Slovem vyřčeným. Jen v mluveném Slově, které je zvukem a přijímá jej ucho, má Slovo svou aktualitu.¹¹⁰

Tyto smysly také zprostředkovávají **estetično** (*das Ästhetische*), které má k duchovnu ve svém prožitku velmi blízko. Krása platí za prožitek Ducha. Pouze estetické naplnění života však považuje Ebner za nerealitu a sen, sen o Duchu. V této souvislosti cituje také úryvek z *“Faidra”*, kde, jak známo, je krása pojímaná jakožto obecná idea.¹¹¹ Estetická sféra, tedy umění, má sice tu moc lidskému Duchu ulevit v jeho neklidu, avšak není v jejích silách vytvořit vztah “já” a “Ty”, protože to se děje pouze skrze Slovo v aktualitě jeho vyřčení. Krása nevyvádí člověka z jeho osamělosti a utrpení.¹¹² Proto stejně jako Kierkegaard apeluje Ebner na nezbytný přechod z estetického stádia směrem k náboženskému, popř. etickému.

Za duchovní orgán v pravém smyslu slova označuje Ebner **rozum** (*Vernunft*). Ovšem ne spekulující rozum metafyziky, jinak schopnost tvoření pojmů a nástroj abstrakce, ale rozum jako řeč, jako *lógos*, který “má smysl pro Slovo” a vposledku skrze něj přijímá i Boží Slovo. Rozum je “*duchovním uchem*”¹¹³ člověka. První a poslední smysl lidské řeči a rozumu jakožto jejího duchovního orgánu, spatřuje Ebner v tom, že přijímá Slovo Boží. Avšak člověk sám by neměl být pouhým posluchačem, ale také **původcem Slova** (*Täter des Wortes*), v němž je manifestována láska.¹¹⁴ Člověk nemá být pouze v pozici toho, jenž naslouchá, ale též tím, který oslovuje.

2.4 LÁSKA

Láska je úzce provázaná se Slovem a představují společně pojivo vztahu. O Slovu se Ebner často vyjadřuje jako o objektivním a lásce jako subjektivním nástroji intersubjektivního vztahu. Společně představují cestu k poznání duchovní podstaty života. “*Ve Slově se duchovní život člověka v jeho subjektivitě stává objektivní, takřkajíc*

¹¹⁰ Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 80.

¹¹¹ Srov. tamtéž, s. 81.

¹¹² Srov. tamtéž, s. 100.

¹¹³ Srov. tamtéž, s. 84-88.

¹¹⁴ Srov. tamtéž, s. 91.

objektivní subjektivitou, bez něj se dává všanc jako je tomu v matematickém způsobu myšlení. Já není jen gramatickou fikcí a záležitostí jazykového úzu. Existuje skutečně ve Slově a v Lásce – jakožto realita duchovního života v člověku.”¹¹⁵ Skrze láskyplné Slovo se “já” otevírá “Ty”, prolamuje onu “čínskou zed”, která jej dělí od jeho pravého “Ty”, a dochází k vrcholu své existence. Nejen Slovo, ale Slovo a láska ustavují vztah “já” a “Ty”. Nejedná se však o přátelství či nějaký druh zalíbení, není to láska platonická, založená na nějakém pocitu, protože v takové lásce prožívá člověk egoisticky sám sebe, nýbrž **Láska** (*Liebe*), vycházející z rozhodnutí se pro druhého.¹¹⁶

Víceméně až v posledních fragmentech WgR, které se týkají právě Lásky, věnuje Ebner explicitně pozornost “Ty” jakožto lidské osobě a ne výlučně jako Bohu. Jak uvádí B. Casper, tento zdánlivě anantropický rys Ebnerova díla lze považovat za značně problematické místo. Skutečnost, že Ebner v celém díle jaksi přehlíží lidské “Ty” kritizoval například i M. Buber.¹¹⁷ Lze se shodnout, že Ebnerova filosofie je výrazně (a možná výrazněji než filosofie Buberova) orientovaná vertikálně než horizontálně.¹¹⁸ Bylo by však nespravedlivé z tohoto usuzovat, že by druhý člověk měl pro Ebnera jaksi nižší cenu. B. Casper dále uvádí, že setkání s druhým je základní zkušeností, ze které Ebner vychází.¹¹⁹ V celku WgR lze setkání “já” s lidským “Ty” považovat za jeden z vrcholných momentů.

Lidské “Ty” má zcela určující význam, protože podle Ebnera je v každém lidském “Ty” přítomen Bůh. “*Bůh je nám, tak by se to mohlo dokonce říct, ne jen duchovně, nýbrž fyzicky nablízku: nablízku v každém a zejména v jakémkoli člověku, v bližním, v každém, kdo trpí, v hladovějícím, v nemocném [...] Teprve v naplnění Božího přikázání Lásky nachází [člověk] pravé Ty svého pravého já. Nachází ho v Bohu a nachází ho v jiném člověku. Miluje člověka, protože miluje Boha. Jen proto.*”¹²⁰ B. Langemeyer uvádí do jisté

¹¹⁵ EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 126.

¹¹⁶ Srov. LANGEMEYER, G.: “*Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*”. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 79.

¹¹⁷ Srov. CASPER, B.: “*Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*”. Freiburg [u.a.]: Herder, 1967, s. 262.

¹¹⁸ Srov. tamtéž, s. 262.

¹¹⁹ Srov. tamtéž, s. 263.

¹²⁰ EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, 198 – 199.

míry pochopitelnou kritiku Johna Cullberga, jenž má za to, že Ebner ve svém pojetí Lásky opomíjí význam a hodnotu konkrétního člověka jako bližního, protože milovaný není onen konkrétní člověk, ale cosi v něm. Takový pohled by však byl příliš zjednodušující. Ano, toto božské “Ty” vychází člověku konkrétně vstříc jen v druhém, jen v něm je Bůh člověku nablízku. Na druhou stranu však milující člověk, “Ty” nějakého lidského “já”, napomáhá v aktu Lásky svému bližnímu prolomit jeho uzavřenost a nalézt jeho “Ty”. Tím, že s ním skrze láskyplné Slovo vstupuje do vztahu a otevírá se mu, ho upozorňuje na dimenzi druhého a možnost personální Lásky. Dopomáhá mu k průlomu k jeho personální existenci a prokazuje mu tím tu největší službu.¹²¹ V takovém pohledu vystupuje význam bližního pro lidskou existenci naprosto markantně - je tím, který druhého probouzí ke skutečnému duchovnímu životu. Nelze ani oddělovat vztah mezi člověkem a Bohem a člověkem a jeho bližním, protože láskyplné Slovo vychází naproti oběma zároveň. Jsou vnitřně spjaté.¹²² Jen skrze druhého vede cesta k Bohu a jen díky Bohu může člověk, jenž má Slovo, spočinout v personálním vztahu k druhému.

Nejen člověk ale i Slovo dochází ke svému uskutečnění v Lásce. Jen v Lásce vyřčené Slovo lze považovat za skutečně pravé.¹²³ Posledním smyslem lidského Slova je pojmout do sebe Boží přikázání lásky. Člověk nebude nikdy skutečným původcem Slova, nebude-li v sobě mít Lásku.

2.5 ETIKA

Vztah “já” a “Ty” už jenom díky tomuto intersubjektivnímu faktu je vpravdě etický, protože se nejedná o zahleděný vztah “já” k sobě samému, ale vychází naproti druhému. V prožitku druhého je lidská duchovnost eticky orientovaná.¹²⁴ Člověk je primárně bytím k druhému a právě tato pneumatologicky zaměřená interpersonalita, pramenící ze Slova a založena v Lásce k druhému, dává základ Ebnerovu etickému myšlení.

¹²¹ Srov. LANGEMEYER, G.: *“Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart”*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 78.

¹²² Srov. tamtéž, s. 80.

¹²³ Srov. tamtéž, s. 78.

¹²⁴ Srov. tamtéž, s. 99.

Oproti idealistické autonomní etice má ta Ebnerova výrazně heteronomní rysy. **Etiku a étos** (*Ethik und Ethos*) zakládá v Bohu. Sféra etická a náboženská patří neoddiskutovatelně k sobě, protože jedno bez druhého není jednoduše myslitelné. Není náboženství bez étosu a etiky bez Boha. Étos není něčím, co je tradováno napříč generacemi jako zobecněná zkušenost se světem, nýbrž je projevem **milosti** (*Gnade*) Boží. Étos byl člověku dán Bohem a jako takový představuje jedinou mravní autoritu. I proto označuje idealistickou etiku pro její silný individualismus, kde morálním soudcem je jen a pouze člověk, za pyšnou¹²⁵, zatímco křesťanský étos spojuje s **pokorou** (*Demut*).¹²⁶ Vlastní průlom k takto pojaté etické sféře představuje poznání a sice **poznání hříchu** (*Erkenntnis der Sünde*), jež je spolu s vědomím utrpení vlastní existence pokládáno za nejvyšší stupeň lidského Vědomí.¹²⁷ Jak známo z předchozích kapitol, tím největším hříchem je odpadnutí od Boha. Poznání tohoto hříchu musí být i přes jeho nevyslovitelnost vyřčeno ve vyznání, které pramení v Lásce. Étos tlačí člověka k duchovní realitě, tedy k Bohu a bližnímu. Slovo, které v sobě nese étos křesťanství, nachází svůj poslední smysl v tom, že do sebe pojímá přikázání Lásky. Lásky, která je primárně myšlena jako křesťanská a manifestuje se v Lásce k bližnímu a k Bohu, jak hlásá evangelium: *“On mu řekl: ‚Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí‘ a ‚miluj svého bližního jako sám sebe.‘“*¹²⁸

Tato eticko-náboženská dimenze dodává lidskému životu smysl, po kterém se člověk z vlastní podstaty táže. Fakt, že se vůbec táže, je ale podle Ebnera symptomem osamělosti “já” a nemoci Ducha, protože ten, který onen smysl našel, se již více neptá.¹²⁹

Velice příznačně je Ebnerovo životní dílo zakončeno otázkou. Otázkou po smyslu lidské existence, která však v sobě zároveň nese odpověď: *“Jaká je ale odpověď na tu otázku? Lidé jsou podivuhodní, čekají skutečně ještě stále na nějakou odpověď. A nebyla dávno, už téměř před dvěma tisíci lety, dána?”*¹³⁰

¹²⁵ Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 140.

¹²⁶ Srov. tamtéž, s. 242.

¹²⁷ Srov. tamtéž, s. 159.

¹²⁸ *“Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad”* 16., (7. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008, Lk, 10,27.

¹²⁹ Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 254.

¹³⁰ Tamtéž, s. 272.

2.6 PNEUMATOLOGIE VERSUS FILOSOFIE

Napříč celým Ebnerovým dílem se objevuje velmi kritické vymezení vůči filosofii a to kvůli již zmíněné subjektivizaci, která v důsledku degraduje bytnost “já”, tzn. nepojímá ho v jeho personálně-duchovní podstatě, a má tak dočinění pouze s jakýmsi ideálním “já”, které je konstruktem idealistického myšlení; a též objektivizaci, která má závažný dopad na vnímání “Ty”. Filosofie dle Ebnera zkrátka sní jeden velký sen o Duchu, který je ovšem na hony vzdálený realitě, resp. duchovním realitám. Filosofové zabsolutizovali osamělost “já” a odsoudili tak člověka k duchovní smrti.¹³¹ V této souvislosti se vynořuje problém a sice, zda vůbec Ebnerův projekt označit za filosofický, když se od filosofie výslovně distancuje. Celou problematiku komplikuje ještě skutečnost, že WgR má výrazné křesťanské konotace. Nebylo by tak opodstatněné pojímat WgR za spíše teologické dílo?

Je důležité si uvědomit, že důvodem pro kritiku filosofie je především její identifikace s idealismem¹³² a jeho metafyzikou. To nicméně není dostatečný důvod pro to, vyjímát Ebnerovo dílo z oblasti filosofie. WgR nelze považovat ani za ryze teologické dílo, třebaže jeho argumentace je značně náboženská. Víra v Boha a jeho existence jsou sice základními premisami, ale vše, co má v Ebnerově díle teologické souvislosti, se pokouší vykázat i filosofickým, tzn. kritickým způsobem. Opětně je třeba také zdůraznit značný vliv filosofie jazyka, což dokazují četné etymologické poznámky a vůbec hlavní tematika Slova, ve které se mísí filosofie s teologií.

Není jednoduché, a nejspíš ani žádoucí (sic!), ve WgR hledat nějakou hranici mezi filosofii a teologií. Spíše naopak je vhodné pohlížet na Ebnerovo dílo jako na mimořádnou syntézu filosofie a teologie. Th. Steinbüchel velice trefně označuje Ebnerovo myšlení za “*filosofování z víry*”.¹³³ Naopak za nejvíce zřetelnou styčnou plochu těchto dvou přístupů lze považovat etiku, která v Ebnerově díle představuje pomyslný vrchol, v němž

¹³¹ Srov. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 123.

¹³² Z toho vyplývá, že filosofie nepředstavuje mechanismus, jímž by mohl být uskutečněn průlom k duchovnímu bytí člověka, protože tuto duchovnost zcela opomíjí.

¹³³ Srov. STEINBÜCHEL, Th.: “*Der Umbruch des Denkens: die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*”. Nachdr. der Ausg. Regensburg 1936, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1966, s. 134.

se filosofie potkává s teologií, resp. s náboženstvím. Sám však své myšlení zahrnuje pod pojem **pneumatologie**.

Pneumatologii je běžně rozuměno jako podoboru dogmatické teologie, jejímž předmětem je nauka o Duchu Svatém.¹³⁴ Ebner ji zapracovává do svého díla a rozšiřuje její extenzi. V souvislosti s výkladem o duchovní podstatě člověka používá pro označení “já” řecký pojem *pneuma*, jenž ve svém nejširším významu reprezentuje princip života. V Ebnerově konceptu odpovídá duchovnímu vymezení lidské přirozenosti. Pojem *psyché* pro označení “já” odmítá, protože koresponduje s objektivizační tendencí myšlení, jak činí například psychologie a v neposlední řadě věda vůbec. V takovém přístupu věda obecně nemá co dočinění se skutečným “já”, protože zcela opomíjí jeho bytnost.¹³⁵ V Ebnerově pojetí je pneumatologie naukou o Duchu, duchovní podstatě člověka a Slovu.¹³⁶ Přestože se vůči filosofii vehementně ohrazuje, je oprávněné na základě výše uvedeného Ebnerovo dílo označit za filosofické, avšak přesněji za pneumatologické.

Zbývá zodpovědět otázku, jakou úlohu, má-li vůbec podle Ebnera nějakou, filosofie sehrává. Nebo snad Ebnerova pneumatologie ohlašuje konec filosofie? Určitě ne. Filosofii, jež byla doposud živena idealismem, ukládá nicméně zásadní úkol. Je třeba, aby se filosofie zřekla se svého Ducha. Jinými slovy je třeba probudit ji ze snu o Duchu. V okamžiku, kdy tak filosofie učiní, získá přístup k pravé realitě života a nabyde tak svého smyslu.

2.7 VLIV EBNEROVY FILOSOFIE

Jen velmi těžko lze hodnotit vliv Ebnerovy práce na další vývoj personalistické filosofie. Oproti jeho současníkům, kteří orientovali své myšlení velice podobným směrem, nezaznamenal ve své době žádný závrtný úspěch. Jeho texty zůstaly po dlouhou dobu neznámy, a proto také nedoceny. V souvislosti s personalistickou filosofií se tedy

¹³⁴ HERIBAN, J.: “*Príručný lexikón biblických vied*”. 3., oprav. a dopln. vyd. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1998, s. 824.

¹³⁵ Rozdíl mezi *psyché* a *pneuma* je patrný v těchto Ebnerových definicích: “*psyché je vztaženost prírody na sebe sama a pneuma je duchovnosť v človeku, ktorá se vzťahuje k Bohu*”. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 105.

¹³⁶ Srov. tamtéž, s. 56.

častěji hovořilo a dodnes hovoří především o Franzi Rosenzweigovi, Martinu Buberovi, Emmanuelu Lévinasovi a potažmo o Gabrielu Marcelovi.

Zájem o Ebnerovu filosofii se (přirozeně zprvu v německy hovořících zemích) zvedl až mnohem později. V roce 1962 vydal Theodor Schleiermacher své dílo *“Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist: Ferdinand Ebner, ein Denker in der Kategorie der Begegnung”*, čímž podnítl zájem o Ebnerovo dílo a myšlenkový svět. O čtyři roky později jej následoval morální teolog Theodor Steinbüchel se svým *“Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung”*, který Ebnerovu filosofii označil za realismus existence, čímž zdůraznil proměnu nazírání reality směrem od vnějšího světa k lidskému bytí. Velký důraz klade na vyzvednutí etického rozměru Ebnerova díla. Bernhard Casper, profesor teologie, dodnes činný na Universität Freiburg, vydal v roce 1967 (nově v roce 2002) knihu *“Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers.”*, v němž poskytuje vhled do základních myšlenkových procesů v názvu uvedených filosofů. Velice konkrétně a již jen Ebnerovým myšlením se zabývá ve svém díle *“Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners.”* z roku 1985 dnes již emeritní profesor křesťanské filosofie Karl Augustinus Wucherer-Huldenfeld. Nutno taktéž uvést emeritního universitního profesora Waltera Methlagla, který v současné době předsedá *“Internationale Ferdinand Ebner Gesellschaft”* (dále jen IFEG) se sídlem v Innsbrucku, úzce spolupracující s výzkumným institutem *“Brenner–Archiv”*, jenž Methlagl založil. Účelem tohoto spolku je péče o odkaz Ferdinanda Ebnera. Kromě toho pořádá nejrůznější přednášky a shromáždění. V roce 2007 (Gablitz) a 2009 (Brixen) uspořádala velké mezinárodní symposium, věnované právě Ebnerovu filosofickému odkazu.

Ebnerova filosofie získala pozornost i zahraničních badatelů, mezi nimiž četností svých prací vyniká universitní profesor teoretické filosofie Silvano Zucal či Anita Bertoldi z university v Trentu. Oba mimo jiné patří mezi členy představenstva IFEG. V českém prostoru se Ebnerovi doposud věnovala Jolana Poláková, která se svým díle *“Filosofie dialogu”* poskytuje hrubý nástin Ebnerova myšlení.

Než na poli filosofie vzbudila Ebnerova pneumatologie zájem mezi teology a to především protestantskými. Za všechny lze jmenovat F. Gogartena, E. Brunnera či K. Heima.¹³⁷

¹³⁷ Srov. LANGEMEYER, G.: *“Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart”*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, s. 266.

3 PŘEKLAD “DAS WORT UND DIE GEISTIGEN REALITÄTEN: PNEUMATOLOGISCHE FRAGMENTE”

Poslední část práce chce podepřít a doplnit předchozí kapitolu, která se pokusila o shrnutí základních Ebnerových myšlenek a argumentačních postupů. Jedná se o německo-český překlad nejdůležitějších, tzn. takových, které se dotýkají stěžejních témat Ebnerovy filosofie, popřípadě nejzajímavějších pasáží WgR. Pro přehlednost je tento oddíl rozdělen do osmnácti segmentů, které odpovídají rozvržení Ebnerova díla. Formát textu včetně použití interpunkčních znamének, jako jsou kupříkladu uvozovky, zcela odpovídá originálnímu textu. Cílem je poskytnout vhled do vlastního Ebnerova textu a možnost samostatné interpretace.

Němčina je jazykem filosofie par excellence a bez toho, aniž by jednotlivé věty neztrácely na plném významu, de facto beze zbytku nepřeložitelná. Proto je nezbytností při četbě této části přihlídnout i k textu originálnímu, který je součástí přílohy (viz příloha VIII). Jen tak bude možné skutečně autenticky nahlédnout do Ebnerova myšlení.

3.1 I. FRAGMENT

»Já« je pozdější objev lidského Ducha, který se rozpomíná sám na sebe a odhaluje sám sebe jako ideu. Antická filosofie o něm ještě nic nevěděla. Neboť člověk si jej uvědomil teprve skrze Ducha křesťanství – tedy skrze religiózní moment. Doposud se já chápalo vždy jen v jeho vztaženosti na sebe samého nebo, jak bychom mohli také říci: v »osamělosti« jeho já. To znamená, že člověk neměl na zřeteli vlastní já, nýbrž - Pascalovo *moi*.¹³⁸

[...]

Věc je zcela jednoduchá: jeho [já] existence nespočívá v jeho vztaženosti na sebe samé, nýbrž – a to je ta okolnost, na kterou padá veškerá tíha – v jeho vztahu k Ty. Osamělost Pascalova *moi* není proto pojímána jakožto absolutní, nýbrž jako relativní

¹³⁸ Srov. EBNER, F.: “*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*”. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 14.

ve vztahu já a Ty, a já mimo tento vztah vůbec neexistuje. Osamělost není v tomto já ničím původním, ale výsledkem duchovního aktu v něm, nějakého činu já, totiž jeho uzavření se před Ty. Já a Ty, to jsou duchovní reality života.¹³⁹

[...]

Neboť nahlédnutí do duchovních realit života musí nutně znamenat nic menšího než konec idealismu. Z něj ale žije celá filosofie, ať už se k němu přiznává nebo jej potírá.¹⁴⁰

[...]

Co je ale zdaleka nejdůležitější a nejvýznamnější (a zároveň to vrhá poslední světlo na bytí Slova): ve formě tohoto vztahu nachází své vyjádření vztah člověka a Boha. Je základní a původní formou Božího vztahu, který právě, protože je a má být »personální«, nemůže být jiný než vztah já k Ty. V nejzazší podstatě našeho duchovního života je Bůh právě Ty pravého já v člověku. Toto se »konkretizuje« v jeho vztahu k Bohu.¹⁴¹

3.2 II. FRAGMENT

Duchovní život člověka je vnitřně a nerozlučitelně svázán s řečí a zakládá se právě na vztahu já a Ty. Každý pokus vyzkoumat řeč v ohledu na její duchovní význam musí vycházet ze skutečnosti, že se Slovo odehrává mezi »první« a »druhou« osobou. Personálnost vztahu já a Ty je předpokladem řeči v aktualitě jejího vyřčení. Personálnost ale bez vztahu ke Slovu nelze myslet a je v ní vůbec prvně »objektivně« dána jako v člověku – tím, že »má [člověk] Slovo« - ležící možnost »výpovědi« obecně a zejména ale možnost »trvení« vlastní existence ve slově já větou »já jsem«: čímž se sebevědomí stává »objektivním«; tedy možnost »mluvit«, ale také jemu daná jiná možnost, která je mu daná, být »oslovenou« osobou, Ty. »Ty« je »oslovitelnost« v jiném a jako takové patří k podstatě personálnosti právě tak jako možnost »se« vyslovit, v níž je dáno já.¹⁴²

[...]

¹³⁹ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 14-15.

¹⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 15.

¹⁴¹ Srov. tamtéž, s. 16.

¹⁴² Srov. tamtéž, s. 17.

V konkrétnosti jejich vyslovení jsou já a Ty duchovními realitami života. Co vůbec platí o »Slově« v jeho původnosti a živosti, se nejvýznamněji ukazuje na já – a rovněž tak na Ty: nepřístupuje k obsahu výpovědi »zvnějšku«, vystupuje spíše ze sebe samotného, jako se také naopak tento obsah rodí ze Slova, ze skutečnosti, že člověk »má Slovo«. A tak je v tomto smyslu pravdivé, co říká J. G. Hamman: Skrytá podstata naší duše se zjevuje skrze Slovo. Protože já a Ty existují vždy jen ve vzájemném vztahu, existuje právě tak málo nějaké já bez Ty jako by nebylo myslitelné nějaké Ty bez já. Slovo je to, skrze co se objektivně konstruuje nejen existence, nýbrž především vztah obou.¹⁴³

[...]

V každé »větě« - a každém Slově, které je větou – stojí jakožto vnitřní a nejvnitřnější smysl »formulování« vztahu mezi já a Ty; reálné nebo ale také pouze ideální formulování duchovního života.¹⁴⁴

[...]

Celá kultura nebyla dosud ničím jiným a nebude nikdy ničím jiným než snem o Duchu, o kterém člověk sní v osamělosti své existence stranou od duchovních realit života a jehož vnitřní zákon se přijímá zejména v »konceptu ideje«.¹⁴⁵

[...]

Slovo muselo přijít od Boha, neboť život by sám ze sebe nebyl schopen najít cestu ke Slovu, které v člověku tvoří a budí duchovní život. Aby mu člověk rozuměl, musí věřit v Boha; tzn. ale také především: být si vědom ve víře duchovního základu své existence a jejího zaměřeného bytí na personální vztah k tomuto základu. Bůh je tento základ a je také pravým Ty pravého já v člověku.¹⁴⁶

[...]

Zájmeno já v jeho osamělosti není žádným původním faktem v duchovním životě člověka – předpokládá, že by já by existovalo mimo vztah k Ty a nezávisle na něm: potom by byl člověk stejně tak němý a neschopný Slova jako zvíře, jako celá příroda – nýbrž výsledkem jeho uzavření se před Ty. Toto uzavření není ale nic jiného než odpadnutí

¹⁴³ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 18.

¹⁴⁴ Srov. tamtéž.

¹⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 19.

¹⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 20.

od Boha; pokus člověka existovat v bezbožné »niternosti« - jaká *contradictio in adiecto!* - je prvním zneužitím a opačným použitím »svobody«, která byla do člověka Bohem vložena, a »personality« existujícího.¹⁴⁷

[...]

Tím je mu [člověku] ale také jasnější, že je pouze jedno já a že to já je »jediné« - před Bohem. Toto já je – aby se to dalo vypovědět, nemůže člověk nic jiného, než dosadit vlastní personu a stát se »osobním« - ve mně samotném, a v Tobě, který možná čteš tyto řádky. Správněji není ani ve mně, neboť já vůbec »není«, nýbrž »já jsem ono«. Je ale také jen jedno Ty a to je právě Bůh. V mém pravém duchovním, Duchem požadovaném vztahu k ostatním lidem není Ty v Heinrichovi docela jiné než v Josefovi nebo Ludwigovi, nýbrž vždy jedním a tím samým Ty, jedinečným Ty, které existuje. Jsou ostatní lidé kromě mě tedy bez já? To je přeci nemožné. Aby se nahlédlo, jak se tomu má, musí člověk přijmout v Duchu správné hledisko a vidět ho ve správné perspektivě. To hledisko poskytuje já v jeho skutečnosti, ne nějaké abstraktní já. Já mám toto hledisko ve své vlastní existenci. Žádný člověk nemůže mít k Duchu v jiném člověku »objektivní«, bezhlediskový a bezperspektivní vztah. Nemůžu ho mít kromě skutečnosti, že jsem a nehledě na to, že jsem. Mám-li jen ten pravý – a to je ten »ne objektivní« a to zase znamená: ten osobní - vztah k tomuto Duchu, potom to pro mě není já, neboť to jsem já sám, nýbrž Ty. Ale nemám-li k druhému člověku pravý vztah Ducha, nemám v něm tedy Ty mého já, ale prožívám zase jen já, jeho já a jeho »čínskou zeď«, za kterou se přede mnou uzavírá a přes niž se s ním jen pracně dorozumívám nebo také vůbec ne, já sám se před ním tedy uzavírám; potom – ano potom neprožívám v tomto já druhého vposledku nic jiného než mé vlastní já, jeho uzavření a osamělost a čínskou zeď, prožívám sebe samotného ve své osamělosti – prožívám pouze já, to jediné já, které je.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 21.

¹⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 24.

3.3 III. FRAGMENT

V každém personálním vztahu je základem vztah já a Ty. To, že má člověk k Bohu takový vztah, vytváří duchovnost jeho existence. Ve vztahu k Bohu, v němž jeho já vystupuje z osamělosti, která přináší duchovní smrt, se »realizuje« jeho duchovní život. Já nemá žádnou »absolutní« existenci, neboť existuje jen ve vztahu k Ty. Jeho objektivně-ve-slově-danému-bytí odpovídá jeho »subjektivní« stav v Lásce; takže Slovo a Láska ve svém duchovním základu patří k sobě. Slovo v aktualitě jeho vyřčení předpokládá Ty, a protože tímto Slovem je vposledku je Bůh, neznamená to nic jiného, než že existence člověka v jeho duchovnosti předpokládá Boha; jinými slovy: že člověk byl stvořen Bohem. Bohem, který má jakožto Duch »reálnou« a ne jen v ideji božského myšlenou a vysněnou existenci. Bůh stvořil člověka skrze Slovo, tím že k němu mluvil. Stvořil ho skrze Slovo, ve kterém byl život, a ten život bylo světlem lidí, jak zní v Janově evangeliu. Že Bůh stvořil člověka neznamená nic jiného než: mluvil k němu. Tvořiv ho, mluvil k němu: Já jsem a skrze mě jsi Ty.¹⁴⁹

[...]

Člověk musí mít na zřeteli, že pravým Ty já je Bůh; že když člověk tvrdí svoji vlastní existenci sebevědomě větou »já jsem«, předpokládá skrytě Boha. Že si toho ale není vědom, dokazuje jen to, že ve větě »já jsem«, že v sebevědomosti jeho existence sám sobě prostě nerozumí, a to ale znamená, že tato sebevědomost je jen zdánlivá. V první kapitole Janova evangelia se objevuje spojení »věřit ve jméno Boží«. Věřit ve *jméno Boží*, zde neznamená pouze věřit na Boha. Hlubšímu smyslu tohoto spojení vychází vtříc právě německé slovo Gott – sanskrtský kořen *hû* = volat bohy. Věřit ve jméno Boží znamená věřit na Boha jako na zavalané bytí, jako na »oslovenou osobu«, právě jako Ty lidského já; jinými slovy: na jeho personální existenci. Spojení »věřit na *jméno Boží*« zdůrazňuje také vztah věřícího ke Slovu. Veškerá víra je skutečně v poslední a nejhlubší podstatě vírou ve »Slovo«.¹⁵⁰

[...]

¹⁴⁹ Srov. EBNER, F.: „*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*“. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 26.

¹⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 28.

Víra patří, jak říká Hamann, k přirozeným podmínkám naší poznávací schopnosti a k základnímu pohonu naší duše. Spočívá na ní nejen naše poznání, ale především náš život, naše celá existence.¹⁵¹

[...]

Bůh má buď personální existenci, nebo neexistuje vůbec. Protože ale existuje personálně, je také proto jeho vztah k člověku personální, a nemáme na mysli nic jiného než toto, když mluvíme o Boží milosti, které v člověku odpovídá pokorná důvěra v ni samu a v to, že nám »Ty vychází vstříc«. Milost koresponduje s étosem lidské existence.¹⁵²

[...]

Jak přichází řeč k já, já k řeči? Vědomí, jehož jádrem sice je já, není, jak filosofové před sto lety říkali, »sebekladení« já – neboť pak by to vědomí muselo mít svůj základ v osamělosti – nýbrž skrze »Slovo« do vědomí položená možnost, nechápaná ani »psychologicky« ani »metafyzicky«, jeho personálně myšlená existence, která je vyřčená a tvrzená ve větě »já jsem«.

[...]

»Slovo« je světlo, skrze které bylo objasněno vědomí – tato i v životě zvířete daná skutečnost – jako sebevědomí, jako »Vědomí«, které je zvířatům zapovězeno. »Slovo« stvořilo sebevědomí a jeho duchovní život člověka v jeho realitě.

[...]

Nejen z chleba je člověk živ, nýbrž z každého Slova, které vyjde z úst Božích, říká Ježíš k pokušiteli v poušti. Žijeme duchovně ze Slova Božího, které nás stvořilo, ze života Ježíšova, který byl Slovem a chlebem života, který sestoupil z nebes, aby když z něj někdo jí, nezemřel, jak se píše v Janově evangeliu.

[...]

»Já jsem já« neznamená, že by myšlenka a výpověď »já jsem« nebyla vůbec možná bez myšlenky »Ty jsi«, znamená to, že by nebyla možná bez Vědomí o Boží existenci, které bylo vloženo do člověka skrze »Slovo«. Ve »vztahu k Bohu« se konkretizuje a realizuje sebevědomí člověka, terpve v něm přichází lidská personalita docela k průlomu a já k jejímu plnému životu, který je životem Ducha. Personální bytí je, z hlediska člověka

¹⁵¹ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 29-30.

¹⁵² Srov. tamtéž, s. 33.

pro něj absolutně platné, vždy existováním já ve vztahu k Ty. Jen personalita Boží by mohla být prosta vztahů, ale není, protože je ve vztahu k personální existenci člověka, která by bez tohoto nebyla vůbec možná. Že Bůh stvořil člověka jako personální bytí, které je v personálním vztahu k němu, nespočívalo v nutnosti jeho existence jako Boha a jeho osobnosti, ale bylo to jeho »svobodnou vůlí«. Tak jak spočívá vztah Boha k člověku ve tvořivém Slově milosti a Lásky »já jsem a skrze mě jsi Ty«, tak nachází vyjádření opačně vztah člověka k Bohu, skrze něhož si je vědom vlastní existence a jejího duchovního základu, v němž každá modlitba, která nese a vytváří smysl Slova a myšlenky »Ty jsi a skrze Tebe jsem Já«.¹⁵³

[...]

V modlitbě – v »dialogu s Bohem« - se navrácí Slovo tam, odkud vyšlo. Když se člověk v pravém smyslu modlí jen první slovo Otčenáš, pak se »nevyslovitelné tajemství Boží« stalo Slovem – od člověka; jako se v životě Ježíše, který nás naučil se modlit Otčenáš, stalo Slovem, ale od Boha samotného.¹⁵⁴

3.4 IV. FRAGMENT

Pakliže vidíme ve Slově nástroj pro »sdělení«, můžeme se ptát, co je nejhlubším a posledním smyslem všech sdělení. Leží právě jen v ustanovení druhého, »oslovené osoby«, je nějakým určitým vnějším aktem nebo vnitřní účastí na našem životě a prožívání, myšlení, cítění a chtění? Vyčerpává to skutečně celý smysl sdělení, nebo musíme jít naopak ještě houběji? Neboť ten poslední smysl slova – lidského: poněvadž smyslem Božího Slova je Stvoření a probuzení duchovního života – jeho poslední smysl je a zůstává vzájemné »otevření« se já směrem k Ty; ne ovlivnění vnějšího či vnitřního postoje Ty, nýbrž vytvoření vztahu k němu, který by neměl být v žádném případě v dalším okamžiku přerušen.¹⁵⁵

[...]

¹⁵³ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 38.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 39.

¹⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 45-46.

Bůh ale není pouhý divák a posluchač. Tím ho dělá člověk. V okamžiku, ve kterém se Slovo člověka vážně obrací k Bohu, mluví také Bůh k člověku.¹⁵⁶

[...]

V rozhovoru se sebou samým ztrácí Slovo svůj smysl a stává se nakonec nesmyslným blábolem. Svůj nejposlednější a nejhlubší smysl má v »dialogu s Bohem«. Člověk potřebuje Slovo, aby si udělal jasno o sobě a svém myšlení – neboť je světlem našeho života. A udělá si o sobě jasno, porozumí-li utrpení své existence a sobě samému v tomto utrpení v »dialogu s Bohem«.¹⁵⁷

[...]

»Objektivní« pravda je jen na abstraktním povrchu bytí – a myšlení – a vposledku není žádnou pravdou »o sobě«. Vztah k pravému Ty je to, co z myšlenek, které se staly Slovem, činí »objektivní« pravdu.¹⁵⁸

3.5 V. FRAGMENT

Slovo jakožto »objektivní« a Láska jako »subjektivní« nástroj vztahu mezi já a Ty patří dohromady. Božskost obou je člověku zaručena v jeho víře v tom, že se Bůh stal člověkem v Ježíši. Ovšem aby nahlédl, proč patří nutně a zásadně dohromady, není člověku dopřáno. Neboť to by znamenalo nahlédnout, proč Bůh stvořil člověka tak, jak je a ne jinak.¹⁵⁹

[...]

Protože v tajemství »Slova« se ukrývá a zjevuje tajemství duchovního života, je proto pneumatologie, nakolik je vůbec možná, poznáním Slova, věděním o Slově a uvědoměním si Slova, jistě ne interpretací úvodu Janova evangelia, která by spekulovala metafyzicky nad *lógos*. Evangelista Jan byl tím prvním – tím druhým asi Hamann -, který

¹⁵⁶ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 48.

¹⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 49.

¹⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 52.

¹⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 54.

viděl vnitřní souvislosti mezi duchovním životem člověka a Slovem, jehož božský původ poznal, a životem Ježíšovým.¹⁶⁰

[...]

Bez řeči, říká Hamann, bychom neměli rozum, bez rozumu náboženství a bez těch třech podstatných součástí naší přirozenosti ani Ducha, ani pouto společnosti.¹⁶¹

[...]

Ten, kdo chce postihnout bytí řeči, musí mít úctu ke Slovu, musí být »filologem« v onom nejdoslovnějším smyslu, takovým, jakého měl Hamann na zřeteli, když jím sám sebe se zálibou nazýval, ten [filolog] musí také věřit na Boha. Neboť v nejhlubším možném poznání Slova, pozná, že je od Boha.¹⁶²

[...]

[Člověk] míní, že zde není žádné mystérium, a dává tím najevo, že sám sobě nerozumí. Neboť kdyby tomu tak bylo, potom by viděl své hranice, svou nedostatečnost a omezenost; potom by také musel upozorovat mystérium.¹⁶³

[...]

Ne skrze etické, nýbrž teprve skrze religiózní – ačkoliv religiózní musí vždy skrze etické, které, jak je poznamenáno na jednom místě v Kierkegaardovu deníku, »je jediným mediem«, »skrze něhož Bůh komunikuje s člověkem, tím jediným, o čem chce s člověkem mluvit« -, teprve v religiózním přichází personalita lidské existence, která v sobě zahrnuje porozumění sobě samotné, k úplnému »průlomu«.¹⁶⁴

[...]

Co jsou vlastně sny? Že člověk sní a jak sní, dokazuje už asi sám fakt, že sám sobě nerozumí. Neboť sny jsou procesy našeho vědomí, kterým většinou nerozumíme, a proto je tak rádi považujeme za »nesmyslné«. Přišel by člověk na to, že by chtěl »vykládat« sny - tedy rozumět jim - kdyby v nich nepředpokládal nějaký smysl? Mají docela jistě vždy nějaký smysl. Jak bychom mohli v procesech vědomí, jejichž smysl nám je utajen, v procesech, kterým objektivně nerozumíme, rozumět – subjektivně – sobě samým? Každý

¹⁶⁰ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 56.

¹⁶¹ Srov. tamtéž, s. 56.

¹⁶² Srov. tamtéž, s. 57.

¹⁶³ Srov. tamtéž, s. 58.

¹⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 59.

pokus o výklad snu se ospravedlňuje pouze pokud vede k tomuto subjektivnímu porozumění. Kdo však vykládá sny, musí počítat s velmi podivuhodnou skutečností a sice, že většina lidí vůbec *nechce* svým snům a tedy také sami sobě vůbec rozumět. S »geniálním« snem básníků a metafyziků – který je sněn »objektivně« a v jehož ideji je princip a zákon jeho objektivizace – se to má trochu jinak. Neboť bez pochybností rozumí svému básnění a svému systému »objektivně«. Génus si ovšem není vědom, že o Duchu jen sní. To znamená ale: sám sobě – tedy subjektivně – v tomto snu nerozumí. Za každým snem a také tím o Duchu se schovává nějaká »neblaženost« a idealismus hraje skutečně jen roli nějaké nemoci v duchovním životě člověka.¹⁶⁵

3.6 VI. FRAGMENT

Smysl je vždy, ať už v tom jednom nebo v jiném významu myšlen jako cesta, na které do nás něco vstupuje. To se také vyjadřuje v etymologii. Neboť staroněmecké sloveso *sinnan* znamená »jít kam«. Význam germánského kořenu *sintha* je cesta. Ale svět, který je naším prožitkem, [...] nevstupuje do našeho vědomí jen na cestě smyslů, smysly mu vycházejí také naproti. Mít smysl pro něco, znamená jít tomu naproti. Mít smysl pro báseň znamená, jít té básni duchovně naproti. Kdo nemá smysl pro matematiku, toho duchovní konstituce nevychází matematice duchovně vstříc.¹⁶⁶

[...]

Lidský Duch je především »smysl pro Slovo«, je tím, který vychází Slovu vstříc. A Slovo – v aktualitě jeho vyřčení – je cosi, objektivně zvuk, co má smysl, cosi, co vychází Duchu v člověku vstříc. Kdo má smysl pro nějakou báseň – a proto ji rozumí – ten nevychází básni naproti jen duchovně, nýbrž má na ní také, tím že ji rozumí, »spolutvořitelský« podíl.¹⁶⁷

[...]

¹⁶⁵ Srov. EBNER, F.: „*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*“. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 61.

¹⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 63.

¹⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 63-64.

V prožitku vyšších smyslů je prožíváno zduchovnění světa, primitivního a původního prožitku světa ve vnímání a zakoušení. Zvuk, světlo je ve »stvořitelském« aktu prožívání zduchovnělé materie, zduchovnělého hmatového prožitku. Není zvuku bez ucha, kterým je slyšen, není světla bez oka, kterým je viděno.¹⁶⁸

[...]

Estetické potřeby jsou jakési duchovní potřeby – v nich ovšem člověk sám sobě ve vlastní duchovnosti svého bytí nerozumí správně, skrývá se za nimi vlastní »duchovní potřeba« jeho existence.¹⁶⁹

[...]

Niternost muzikální sféry je prosta já – stejně jako je tomu v mystickém prožívání Boha. V muzikální intuici si člověk není vědom nejen osamělosti své existence, neví v ní ani o existenci Ty. Ta pravá niternost lidského života není ta, která se týká muzikálního – to je přece, jako všechno estetické vůbec, v základu »bytí-mimo-sebe« člověka – nýbrž ta, která se týká Slova. Ve Slově vystupuje člověk z osamělosti své existence do vztahu k Ty a teprve v něm nachází svůj skutečný duchovní život.¹⁷⁰

3.7 VII. FRAGMENT

Rozum [Vernunft] je původně a bytostně »smyslem« pro Slovo, který byl vložen do člověka skrze Slovo v božskosti jeho původu; je možností, být osloven Slovem a smyslem Slova, a teprve až potom schopností tvoření pojmů a myšlenek. Je to skrze »Slovo« konstruované, a proto od řeči neoddělitelné, speciální lidské vědomí a v něm předpokladem lidského použití rozmysli [Verstand]. Vědomí, dokonce i rozmysl má také zvíře, ale nemá žádný rozum. Ten je možností, která koření v personalitě duchovního života a skrze »Slovo« »objektivní« možností v člověku, stát se oslovenou bytostí, čímž se stal současně „mluvící« bytostí: »Bez Slova není rozumu« a »Rozum je řeč, *lógos*«. ¹⁷¹

[...]

¹⁶⁸ Srov. EBNER, F.: „*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*“. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 69.

¹⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 71.

¹⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 74.

¹⁷¹ Srov. tamtéž, s. 84-85.

Rozum, který žije ve Slově jako oko ve světle a ucho ve zvuku a tónu, má co dočinění s »živoucím Slovem«. Živoucí Slovo je Slovo, které je větou a formulováním duchovního života. Mrtvé slovo ustrnulo na »konvenčním« označení pojmu a jako takovému – věc úmluvy – mu rozmysl rozumí a slouží sobě samému. Ve »Slovech« vidí jen »slova«, sám si vymýšlí slova a nakonec i celou řeč. Je vždy náchylný k tomu, aby operoval se slovem jako s nějakou matematickou definicí – tímto diametrálním opakem Slova.¹⁷²

[...]

Je jedno Slovo, které je určeno k tomu, aby sjednotilo lidi. Tím je »Slovo Boží«, Slovo, které vyslovuje přikázání Lásky. Jisté je, že podstata evangelia může být přeložena do všech řečí a že ji může být rozuměno ve všech jazycích. V protikladu ke »slovu básníka«, které nemůže být nikdy přeneseno beze zbytku do jiné řeči, protože se nikdy nenavrací jako religiózní Slovo ke svému původu v Bohu; protože v něm se za »čínskou zdi« osamělosti já o Duchu jen sní.¹⁷³

3.8 VIII. FRAGMENT

V okamžiku svého odpadnutí od Boha se člověk musel znova učit řeč, tím že si nově vytvořil Slovo – v matné vzpomínce na ono první, které bylo od Boha a skrze něj ho Bůh stvořil. Nikoli koncepce a kontempace ideje, jak to myslel Platón, nýbrž stvoření skrze Slovo bylo pravou *anamnesis* člověka na jeho původ v Duchu, v Bohu. Původní Slovo řeči musí být verbum a osobní zájmeno v jednom. »Pákou všech slov«, říká Jakob Grimm ve své přednášce o původu řeči, »se zdají být zájmena a slovesa; zájmeno je nejen pouhým zástupcem substantiva, jak by se mohlo tušit z jeho názvu, ale právě počátkem všech substantiv«. Na začátku řeči ale byla »věta« - »Slovo« jehož plurál zní Slova [Worte]. [...] Toto původní Slovo muselo být tedy věta, věta v »první osobě« - která vznikla z výkřiku. Člověk se ještě stále rodí s bolestným výkřikem a bolestný výkřik bylo také první lidské Slovo po jeho odpadnutí od Boha.¹⁷⁴

¹⁷² Srov. EBNER, F.: „*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*“. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 88-89.

¹⁷³ Srov. tamtéž, s. 89.

¹⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 92-93.

[...]

Původní Slovo řeči byla věta v »první osobě«. Na počátku řeči – ovšem ne v božském Slově, které bylo vloženo do člověka a které vytváří jeho a jeho duchovnost života, jež teprve dělá řeč možnou; spíše v lidském původu a vzniku Slova po odpadnutí člověka od Boha -, na počátku řeči stálo já, které vzniklo z bolestného výkřiku. [...] Já jsem a trpím. To byl smysl toho prvotního Slova. V utrpení své existence, která odpadla od Boha, si člověk neuvědomil jen sám sebe, ale vzpomněl si také na skutečnost, že »má Slovo«, a tak se stal mluvícím bytím. To Duch v něm, ono já, které si začalo být vědomé sebe sama, hledalo Ty, a tak se stalo Slovem.¹⁷⁵

[...]

Že se ten bolestný výkřik – citoslovce, které má člověk společné se nemluvným zvířetem – stal Slovem, to byl počín Ducha v člověku. Slovo je něco, co se odehrává mezi já a Ty, mezi »tím, co se vyslovuje« a »tím, co oslovuje« a »tím, co je oslovováno«.¹⁷⁶

3.9 IX. FRAGMENT

Teprve skrze řeč, skrze Slovo, které je skutečností Ducha, je já - »objektivně« - dáno. Základem není vědomí – neboť potom by i zvíře, které má také vědomí, mělo já - nýbrž Vědomí.¹⁷⁷

[...]

U člověka je prožitek světa sférou extenze, jeho prožitek člověka, vyvolaný Duchem, který ve zvířeti není, je intenzí vědomí. V tomto prožitku je jeho duchovnost řízena eticky. Neboť já v něm vždy hledá skrytě své Ty, nenarazí však zpravidla na nic jiného, a to v nejhlubším smyslu kvůli jeho vlastní vině, než na já, a právě z toho vyplývají problémy etiky.¹⁷⁸

[...]

¹⁷⁵ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 93.

¹⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 96-97.

¹⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 98.

¹⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 99.

Skrze svůj prožitek světa nebude člověk nikdy soustředěný na »nemoc jeho Ducha«: se kterou se již rodí; neboť neexistuje žádné bezprostřední zdraví Ducha, jak zaznívá v jedné knize od Kierkegaarda. Teprve v prožitku člověka ji může vzít v potaz, teprve tehdy přijde vědomí »k sobě« - v prožitku světa je Duch v člověku jakoby stále »mimo sebe« - teprve v prožitku člověka se stane jeho vědomí Vědomím. Uvědomí si svou duchovní podstatu a tím začne jeho zápas o duchovní život.¹⁷⁹

[...]

Psyché je – duchovnost už ale předpokládá - vztažeností »přírody« a přírodního na sebe samého, *pneuma* je lidským Duchem, který se vztahuje k Bohu. Ona vztaženost je vždy na cestě, aby se ztratila v »nekonečnosti mnohého« - a tím je svět. Tento Duch se ale nachází v »nekonečnosti jednoho«, v Bohu. *Pneuma* je to věčné v člověku a v časovosti bytí jakýmsi principem anticipace na věčnosti.¹⁸⁰

[...]

Šílenství je fenomén, který souvisí s duchovností lidské podstaty – z toho důvodu také může zešílet jen člověk, nikoli bezduché zvíře – a proto také připouští pneumatologický výklad. [...] Když se sejme z člověka vrchní vrstva, v níž se pod diktátem sociálního uspořádání absolutně rozumně vyskytuje, tak je odkryto, že každý pod touto vrstvou trochu šíleně myslí a cítí.¹⁸¹

[...]

Za šílenstvím se skrývá neúspěch vztahu mezi já a Ty. Šílenec klesá do »propasti já«, duchovně zaniká kvůli osamělosti já.¹⁸²

3.10 X. FRAGMENT

Já »je« není – natolik by měli filosofové a kritici poznání, kteří existenci já popírají, pravdu. Ale: já »jsem« - to je něco zcela jiného. Už Schopenhauer upozorňoval na důležitost rozdílu v tvrzení »je« a »jsem«. Já »je« slovo a jinak nic. To by nemělo být

¹⁷⁹ Srov. Srov. EBNER, F.: "Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente". 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 100.

¹⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 105.

¹⁸¹ Srov. tamtéž, s. 110.

¹⁸² Srov. tamtéž, s. 112.

popíráno. Může ale člověk o sobě tvrdit: »Já jsem Slovo, moje existence je existencí Slova«? To by byl přece zjevný nesmysl. Může ale přece říct, aniž by se musel bát nějakého vážně braného rozporu: já jsem. Existenciální výpověď, která používá slovesa »je«, tedy výpověď ve »třetí osobě«, potvrzuje právě zcela jiný druh existence než ta ve větě »já jsem«. Větná forma »já je« nevypovídá vůbec nic, forma »já jsem« všechno, co může být v této větě a v tomto Slově myšleno, neboť ona je skutečně »reduplikací obsahu«. Existence já nemůže být nikdy vyřčena bezrozporně ve třetí osobě, nýbrž vždy jen v první osobě a nemůže být proto tvrzeno, že se já samo vyslovuje.¹⁸³

[...]

Já filosofie ve skutečnosti vůbec neexistuje. Já, které se spočívá ve skutečnosti, že jsem a že to mohu vypovědět, je něco jiného než já tehdejší filosofické spekulace, a především je to něco skutečného – jak v mé vůli, tak také v mé výpovědi – a velmi konkrétního. Skutečný člověk: to jsi Ty, to jsem já – tuto nejjednodušší ze všech pravd idealismus nikdy neuchopí. Já »není«, ale já jsem – to by se filosofie měla naučit nahlížet a teprve potom se může, pakliže její chuť již zásadně nepominula, pustit do toho, zabývat její naprosto překérní záležitost.¹⁸⁴

[...]

»Co se filosofie stará o Tebe a Tvou existenci? Má důležitější na práci, musí jednou provždy vyřešit problémy světa, bytí a myšlení a o Tebe by se zajímala jen tehdy, kdybys byl 'absolutní' já.« Tak nebo podobně by to řekla. Já smím také – a přece ne menším právem? - odpovědět: Pakliže je to tak, co mě pak zajímá filosofie? »Mám důležitější na práci, musím existovat.« To ovšem nemůže být vposledku rozuměno jinak než religiózně, jakožto imperativ, který přikazuje existovat ve vztahu k Bohu.¹⁸⁵

[...]

Sféra osobního je jí [filosofii] cizí. Musela by se stát osobní, aby na tuto skutečnost přišla. Ale ne ona, nanejvýš filosof by tak mohl učinit; ale potom by nesměl přicházet

¹⁸³ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 117-118.

¹⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 119-120.

¹⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 120.

s filosofií. Tomu všemu již velmi dobře rozumí etik a v každém případě lépe, než metafyzik, který si směle konstruuje svůj obraz světa.¹⁸⁶

[...]

V tom spočívá tedy vlastní »úkol« filosofie, v jehož řešení se [filosofie] skutečně »zříká« svého Ducha – to je to nejlepší, co může udělat. Chtít zachránit metafyziku - a není žádná opravdová filosofie, která by k ní netíhla – je pýchou lidského Ducha a tedy podle slova evangelia ohavností před Bohem.¹⁸⁷

3.11 XI. FRAGMENT

Osobní zájmeno druhé osoby má v podstatě význam vokativu, obzvlášť v prvním pádu, který není ničím jiným než vokativem. Nominativ první osoby, její původní sebejmenování, není *eo ipso* žádný vokativ. Jak by mohlo já na sebe sama zavolat a sebe samo oslovit? Ovšemže někteří lidé vedou, potichu ale i nahlas, monology a mluví sami se sebou; avšak vždy, někdy vědomě, často nevědomě, s fikcí nějaké oslovené osoby, přinejmenším nějaké, před níž hovoří.¹⁸⁸

[...]

Já v nominativu je vnitřně otevřeno Ty. Ty je jeho pravým objektem jakožto cíl jeho duchovního pohybu – a [já] existuje jen v pohybu k Ty. Já se v Mein-Mir-Mich, v čem samo ze sebe činí objekt a cíl, uzavírá před Ty. [...] Tvoření kusus obliquus první osoby je, pneumatologicky pojato, slovní výraz pro osamělost lidské existence. V jejím základu neleží právě já, ale Pascalovo »nenáviděnýhodné« moi, které odpado od Boha, já »vůle k moci« ale také »objekt psychologie«.¹⁸⁹

[...]

Vzdálená příbuznost slova člověk s řeckým *ánemos* = dech, vítr a latinského *animus* = duch, *anima* = duše vytváří velmi významnou souvislost s původním Slovem, které vzešlo z výkřiku: v utrpení svého bytí, vyostřeném vědomí smrti, toho, že člověk musí zemřít, si

¹⁸⁶ Srov. EBNER, F.: „*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*“. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 120.

¹⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 121.

¹⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 130.

¹⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 134.

člověk vzpomněl na své bytí, na duchovnost své existence; ve své osamělosti a uzavřenosti před Ty touží tváří tvář a s vědomím smrti po světě a životě a přece nechce v této touze skrytě nic jiného než »vyšší život«, od kterého cítil, že odpadl, nic jiného než návrat ke svému původu v Duchu, v Bohu.¹⁹⁰

3.12 XII. FRAGMENT

Slovo, mohlo by se říci, je »zřejmost«, která je »objektivní« konkréci duchovního života – jako je krása v jejím prožitku světa zřejmostí ideje, snu o Duchu. Duchovní život ale náleží ve své realitě sféře »subjektivního«.¹⁹¹

[...]

Neboť etickému poznání v jeho směřování se protiví substancializační tendenze. Musela by ve svém posledním, ovšem nikdy nedosaženém, cíli způsobit vyzvednutí vědomí; zatímco etické poznání je dokončením specificky lidského vědomí - tedy Vědomí -, »naplněním vědomí« lidské existence. Bez Boha ale, protože jeho člověk potřebuje ke svému duchovnímu životu – zatímco Bůh člověka nepotřebuje, což se zdá, že mystici vůbec nepochopili -, bez Boha by nebyla ničím, čím být má: poznáním osamělosti jakožto hříchu, sebepoznáním já v poznání hříchu. To je bez víry nemožné, bez »osobního rozhodnutí« člověka pro nebo proti duchovnosti jeho existence, a tedy právě pro a nebo proti Bohu; neboť jen ve vztahu k němu má člověk svůj pravý duchovní život. Etické tlačí člověka k duchovní realitě jeho života, neboť mluví k já a probouzí ho ke skutečnosti chtění; jen není schopno klást já do vztahu k Ty.¹⁹²

[...]

Samozřejmě je možná »objektivní« etika, ale není možné žádné objektivní etické myšlení. To je vždy »subjektivní« a musí takové být. Svého cíle, Vědomí člověka o sobě samém, dosáhne ale skutečně až tehdy, nalezne-li ve vztahu k Bohu svůj odstrčený opěrný

¹⁹⁰ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 140-141.

¹⁹¹ Srov. tamtéž, s. 155.

¹⁹² Srov. tamtéž, s. 157.

bod. Poznání hříchu a uvědomění si utrpení, které přichází od Boha, jenž je Láska: to je nejvyšší lidské sebevědomí, které samo je skutečným Vědomím.¹⁹³

[...]

Kdo ale miluje bližního svého, ten není jen »posluchačem« Slova, v němž máme milost a pravdu našeho života, nýbrž také jeho »původcem«. A to je poslední smysl lidského Slova: aby v něm bylo vyřčeno Ježíšovo přikázání lásky, aby ho Slovo v božskosti jeho původu přijalo do sebe – aby se Slovo stalo Láskou. Co ví nějaká matematická definice o Slově a o Lásce? Co ví o »tajemství našeho života«, o Bohu?¹⁹⁴

3. 13 XIII. FRAGMENT

Sloveso patří ke každé větě – takřikajíc jako jeho »duše«, jako Slovo, které tvoří větu, dělá z jednotlivých slov větné členy a jednotně je uspořádává a spojuje. Ve slovesu, »které v sobě zobrazuje skoro všechny kořeny«, spatřuje Jakob Grimm »mimo oživeného zájmena největší a vlastní sílu řeči«. Jen slovo ve »větě« je živoucím Slovem a verbum finitum má v sobě sílu, aby oživila a »oduševnila« větu a učinila ze slov Slova. Vyjme-li se Slovo z jeho »jednotného« uspořádaného bytí ve větě, skrze které žije, odumírá a stává se mrtvou věcí a znakem.¹⁹⁵

[...]

Bůh jakožto člověkem volané, tedy jako »oslovená osoba«, jako Ty ustanovené bytí: leží také v etymologii německého slova Gott. Neboť to patří k sansktskému kořenu *hû* = volat bohy. [...] Jinak, ovšem mnohem důležitějším způsobem, než u slov *deus* a Gott, se to má s hebrejským jménem Boha, se slovem *Jahveh*, které bylo utvořeno z *hâwâh* = být. Pro Židy – kterým, jakožto vyvolenému národu byl, také před Kristem, protože Bůh se zjevil jejich otcům, umožněn reálný vztah k Bohu – pro Židy byl Bůh v první linii ne »oslovenou«, nýbrž »mluvící«, to znamená také v jeho jménu se skrze Slovo projevující osobou: jsem, který jsem – nepřenesen substantivně do »třetí osoby« jako ten »věčně

¹⁹³ Srov. EBNER, F.: "Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente". 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 159.

¹⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 160.

¹⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 172.

jsoucí«. *Jahveh* znamená vyslovit-se-a-vyslovit-svou-existenci a přísně vzato vůbec ne Boží jméno.¹⁹⁶

3.14 XIV. FRAGMENT

Bůh je nám, tak by se to mohlo dokonce říci, nablízku nejen *duchovně*, ale také *fyzicky*: nablízku v každém a jakémkoliv člověku, v *bližním*, v každém, jenž trpí - a kdo by netrpěl? - v hladovějícím, v nemocném; v každém, který potřebuje akt Lásky nebo Slova - a kdo by jej nepotřeboval? - Bůh je nám v člověku nablízku, činíme z něho, přičemž vystupujeme z naší osamělosti, pravé Ty našeho já, což samozřejmě neznamená, nahlížet na něj jen v jeho lidskosti než v jeho v božskosti.¹⁹⁷

[...]

To je požadavek křesťanství: aby člověk založil svůj vztah k ostatním lidem na svém vztahu k Bohu a aby to v něm vyjádřil. Teprve v naplnění Božího přikázání Lásky najde pravé Ty svého pravého já. Nachází ho v Bohu a v jiném člověku a nachází Boha v druhém člověku. Miluje člověka, protože miluje Boha. *Jen proto*. Neexistuje žádná větší Lásky, kterou by mohl být člověk milován, než této.¹⁹⁸

[...]

Objektem Lásky není krása a idea, také jím není pravda – kterou bychom měli poznat – ani dobro – které bychom měli konat; není jím příroda a umění, ani moudrost nebo věda, nýbrž Ty. A protože Bůh je pravým Ty lidského já, je proto také jediným předmětem pravé Lásky. Když skutečně milujeme nějakého člověka – ne pouze jako přítele, v němž přece milujeme jen sami sebe, tedy s takovou láskou, v níž vystupujeme z osamělosti našeho Ducha pouze relativně, ovšem přísně vzato, z ní nevystupujeme vůbec – pokud milujeme »bližního«, jak od nás žádá evangelium, pak milujeme Boha v něm. A pokud milujeme Boha, pokud uchopujeme jeho duchovní realitu v naší Lásce k němu, pak milujeme Boha v člověku, v každém a v komkoliv, kterého jsme zkoušeli hledat jako básnici svůj »ideál«.

¹⁹⁶ Srov. EBNER, F.: „*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*“. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 178.

¹⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 198.

¹⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 199.

a vyjadřujeme naší Boží Lásku v Lásce k bližnímu. Naše Láska by neměla být zalíbením pro něco nebo někoho a ne stavem před Láskou, nýbrž právě Láskou o sobě, která se uskutečňuje skrze nás. Tato Láska nemá co dočinění s touhou, neboť její smysl leží pouze v tom, že se v ní já otevírá Ty.¹⁹⁹

3.15 XV. FRAGMENT

Nazřen může by vždy jen svět, a člověk nikdy skrze »nahlížení světa« nezíská - i kdyby bylo sebegeniálnější a sebestlubší – skutečný vztah k Bohu. Prožíván je vždy svět, krása přírody, ovšem také člověk. [...] Když člověk »prožívá« Boha, potom ho prožívá v člověku; ale ne v sobě samém, jak míní mystikové, nýbrž v jiném, v němž prožívá právě Ty svého já.²⁰⁰

[...]

Vztah k Bohu není ničím psychologickým – jak míní psychologové, kteří sami na Boha nevěří – víra v Boha, toto »osobní rozhodnutí« člověka pro jeho duchovní život, není záležitostí pocitu; stejně jako není pocitem křesťanská Láska k bližnímu, která nám nechává prožít v člověku právě Ty našeho já.²⁰¹

[...]

Bůh je v člověku – jako předpoklad jeho duchovního života. [...] Právě v této [personální] sféře, nikdy objektivně mimo ni, je zřejmé, že Bůh je předpokladem, a sice reálným a ne pouze ideálním předpokladem, duchovní a to znamená personální existence člověka – existuje tedy jako něco duchovního mimo já a nezávisle na něm. A v této sféře porozumí člověk tomu, že ho Bůh stvořil podle obrazu svého. Neboť personalita člověka není ničím jiným než »teomorfismem«, ne ale opačně, že by personalita Boží byla antropomorfismem.²⁰²

¹⁹⁹ Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 201.

²⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 207.

²⁰¹ Srov. tamtéž, s. 208.

²⁰² Srov. tamtéž, s. 210.

3.16 XVI. FRAGMENT

Že Žid není geniální mu nesmí být připočítáváno jako nedostatek. Právě proto že takový není a proto nemůže být sveden k tomu, aby snil o Duchu, stojí blízko »před domem« reality duchovního života. Židé jsou ti nejduchovnější, jsou »vyvoleným národem« Božím. Bůh se jim bezprostředně zjevil v jejich duchovní skutečnosti a v přirozeném životě jejich rasy se stal člověkem, aby nás spasil a probudil ke skutečnosti našeho duchovního života. Spása přichází od Židů, zní v Janové evangeliu. Židé žili kdysi – jako »generace«: a žijí tak ještě dnes – duchovně z příslibu a naděje příchodu Mesiáše; jako žijí ostatní národy a generace země duchovně z jejich snu o Duchu. Stát se »křesťanem« ale znamená: úplně se vykořenit ze života generace, ne jen z jejího přirozeného ale také duchovního života - »stát se Božími syny, totiž těmi, kteří věří v jeho jméno, kteří jsou zrozeni ne z krve, ani z vůle těla, ani z vůle muže, ale z Boha.« A toho Židé nebyli schopni, proto zavrhli Krista. Nebyl toho schopen ani západní člověk, a proto se nevzdal svého snu o Duchu, který Řekové tak geniálně zkoncipovali.²⁰³

3.17. XVII. FRAGMENT

V žádné jiné sféře než ve sféře eticko-religiózní - obě patří neoddělitelně k sobě: neboť náboženství bez étosu není, a neochvějný étos, který nenašel svůj opěrný bod v religiózním, není myslitelný – v žádné jiné sféře nelze uchopit duchovnost naší existence a obzvlášť ne osamělost lidského Ducha v jejím pravém významu, a člověk ji nepochopí, dokud v ní nerozpozná úpadek od Boha.²⁰⁴

[...]

Bez víry člověk neví nic o hříchu; v jehož odpuštění musí být opět *uvěřeno*, a *nebude-li* v něj uvěřeno, bude právě *to* hříchem. Neexistuje žádný hřích *o sobě*, nýbrž jen *ten* hřích v člověku. Neexistuje také žádné objektivně vymezené jednání, které by *o sobě*, ve své

²⁰³ Srov. EBNER, F.: „*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*“. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 222.

²⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 236.

objektivitě, bylo hříchem, nýbrž je pouze takové, v němž člověk pozná *svůj* hřích, tudíž v jeho subjektivní určitosti.²⁰⁵

[...]

Sebepoznání je vlastně v podstatě požadavkem idealistického étosu a neměl by tak proto být aplikován na Ducha a étos křesťanství. Když v Lukášově evangeliu zaznívá (17, 3): Bud'te opatrní, mějte se na pozoru sami před sebou, žádá se od člověka něco zcela jiného než »Poznej sám sebe«, vyvolává mnohem konkrétnější sílu jeho nitra než poněkud abstraktně působící sílu poznání. Idealismus je pýchou Ducha a idealistický étos také. Pýcha leží i v sebepoznání. Jen to člověk obyčejně neví – protože, jak evangelium hlásá, není opatrný; protože se nemá na pozoru sám před sebou. V pýše svého sebepoznání člověk neví nic o milosti – neboť to, aby o ní věděl, žádá pokoru – a uzavírá se Lásce, v níž leží právě ta pravá pokora Ducha.²⁰⁶

[...]

Sebepoznání je poznání diskrepance ideje a skutečnosti v sobě samém, ale ještě zdaleka ne poznáním hříchu. Neboť v něm se nejedná o tuto diskrepanci. V sebepoznání se poměřuje člověk podle lidského měřítka, neboť idea je něco lidského. V poznání hříchu vidí skutečnost svého bytí a života v konfrontaci s Ježíšem a tedy v Božím měřítku, tudíž vlastní realita není etická. V sebepoznání je člověk svým vlastním etickým soudcem, má tedy, nebo tomu minimálně věří, v sobě etickou jistotu, tak velká se také může jevit diskrepance mezi idejí a skutečností. V poznání hříchu stojí ovšem [člověk] před božským soudcem, před něhož nemůže být nějaká etická jistota v člověku vůbec stavěna. Diskrepanci ideje a skutečnosti může člověk poznat na jiném člověku, dokonce možná lépe než on sám. Nikdo ale nemůže vědět o hříchu druhého kromě Boha a toho, kterého vyvolil mezi tisíci a milióny jako kazatele změny smýšlení. Neboť hřích nelze poznat »objektivně«. I když nám někdo jiný vyznává své hříchy, nevíme o nich nic, a nepoznáváme je, můžeme na ně jen věřit.²⁰⁷

[...]

²⁰⁵ Srov. EBNER, F.: *„Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 237.

²⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 240.

²⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 245.

Vysvobodit člověka z jeho osamělosti může jen Láska a Slovo. Ze Slova pochází veškeré poznání, neboť je světlem našeho vědomí, které osvětluje celý život a bytí; a ke Slovu musí poznání zase zpět. Jen skrze to, že se toto poznání stane Slovem a vyznáním, vystupuje člověk v poznání hříchu beze zbytku ze své osamělosti do vztahu s Bohem, který je pravým Ty jeho já. Skrze Slovo bude člověk vykoupen z prokletí hříchu a zákona. Poznání hříchu musí být, navzdory jeho nevyslovitelnosti, vyřčeno ve Slově k nějakému konkrétnímu Ty.²⁰⁸

[...]

Ve Slově a skrze Slovo má člověk jemu vlastní vědomí o věcech a událostech ve světě, ale také o sobě a o Bohu. Celé pravé živoucí myšlení, celý duchovní život člověka má ve Slově samém svou »objektivní« oporu. To tušil už největší filosof, a Slovo, řeč sama, bylo to, co mu k tomuto tušení dopomohlo. Když nechá Sókrata říkat Faidrovi, že by se nemělo do duše vpouštět mínění, že ve slovech není žádná opora, má na mysli v případě výrazu *lógoi* předně asi »rozumové základy« - ale přece také skrytě zase Slovo, které je vpravdě »základ rozumu« a pramen pravdy a života.²⁰⁹

3.18 XVIII. FRAGMENT

Přirozené individuum nemá smysl své existence v sobě, ale v životě generace. Kde má ale tato generace smysl svého života? Nuže, ona nemá právě vůbec žádný, ona se pouze »vyvíjí«. Kam a k čemu? Ke svému vlastnímu konci. Evolucionismus naší doby, který působí velmi přírodovědně, vposledku ale přece zase metafyzicky prostopášně, se opájí myšlenkami na věčný vznik a zánik všeho jsoícího. »Vývoj« samotný, my jsme to zažili, ho vede *ad absurdum*.²¹⁰

[...]

Dějiny se zjevují tomu, kdo chce vidět jejich smysl. Kdopak ho ale chce vidět? Politikové ne a »idealisté« už vůbec ne. Generace se nikdy neptá po smyslu svého života.

²⁰⁸ Srov. EBNER, F.: „*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*“. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 247.

²⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 250.

²¹⁰ Srov. tamtéž, s. 251.

Neboť tato otázka je nadhozena vždy jen od individuální existence a v ní, v utrpení individuálního existování – ale už jako příznak Ducha. Život generace se odehrává na »povrchu« událostí ve světě, které mají svou »hloubku« v individuálním životě. V této hloubce plane Duch, v ní »se prolamuje«. Člověk vznáší požadavek po smyslu života, protože není jen pouhým přirozeným, ale také duchovním individuem, v Duchu je teprve individualitou, která je v přirozenosti vždy jen nahodilým projektem, teprve v něm je skutečným.²¹¹

[...]

Protože je ale otázka po smyslu života nadhozena vždy z osamělosti lidské existence, z uzavřenosti já před Ty a nikdy jinak, není jen příznakem Ducha, ale také především symptomem duchovní nemoci v člověku. [...] Člověk, který našel pravé Ty svého já, smysl své existence v Bohu, ten se již více po smyslu života neptá. Ví, že jeho existence leží v rukou Božích.²¹²

[...]

Problematika života je dána v *subjektu a subjektivním bytí* a vyžaduje proto také řešení *od subjektu a pro* ten subjekt – jeho možnost ale nemůže a nesmí být hledaná jinde než v religiózní sféře. »Dítě« je do jisté míry řešením problému, které navrhla příroda. Tím se to ale skutečně nevyřeší, pouze přesune od individua k někomu dalšímu v řetězci vývoje bůhvíkam. A to se nemusí vždy podařit. Kdo by ostatně viděl problém svého života beze zbytku ve svých dětech, ten by byl už také duchovně ztracen.²¹³

[...]

To, že život člověka v tomto světě směřuje k otázce, spočívá v duchovnosti naší existence. V pochybosti tohoto života přichází Duch k průlomu. Ale jaká je odpověď na tu otázku? Lidé jsou podivuhodní, čekají skutečně ještě stále na nějakou odpověď. A nebyla dávno, už téměř před dvěma tisíci lety, dána? A nevědí ještě dnes, že Duch v nich není jen ten, který se ptá, ale především, protože už jednou ta odpověď byla dána, ten, který *se pro ni rozhoduje?*²¹⁴

²¹¹ Srov. EBNER, F.: „*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*“. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 252.

²¹² Srov. tamtéž, s. 254.

²¹³ Srov. tamtéž, s. 264.

²¹⁴ Srov. tamtéž, s. 274.

ZÁVĚR

Záměrem práce bylo ukázat Ferdinanda Ebnera a jeho dílo v širším kontextu, představit základní rámec jeho myšlení, používané terminologie a argumentačních postupů. To celé završené německo-českým překladem stěžejních segmentů WgR. Autorka doufá, že s ohledem na dostupnou literaturu, byly tyto vytčené cíle alespoň do určité míry naplněny. Celková náročnost primárního textu se odrazila na menším rozsahu, což snad neovlivní výsledný dojem z práce. Přesto by si zasloužila další rozpracování, ať už o další témata, kterým se Ebner věnuje, tj. např. věda, antisemitismus či ateismus, nebo by se jednalo o hlubší rozvinutí jeho pneumatologie – jak v kontextu filosofie jazyka, tak v kontextu dogmatické teologie. Nabízí se též rozvedení práce o komparaci myšlenek Ebnerových a myšlenek ostatních filosofů dialogu, popř. Kierkegaarda, v jehož filosofii lze najít mnoho styčných ploch.

*“Du bist und durch Dich bin ich”*²¹⁵ Tímto výrokem lze zjednodušeně obsáhnout a vyjádřit hlavní myšlenku, chtělo by se říci poselství, Ebnerova životního díla. Protože “já”, které je v důsledku svého odpadnutí od Boha osamělé a tedy i hříšné, objevuje ze své duchovní podstaty podmínku své existence, poznání reality a nakonec také vlastního hříchu právě v “Ty”. Tímto “Ty” Ebner vposledku míní Boha, kterého “já” zakouší skrze lidské “Ty”. V takto duchovně a personálně založeném vztahu nachází “já” naplnění svého bytí. Tento vztah se realizuje skrze Slovo v aktualitě jeho vyřčení. Není tak pouze nástrojem abstraktního myšlení a tedy objektivní vědy. Slovo v božskosti svého původu vytváří pravé Vědomí člověka a představuje “objektivní” nástroj pro ustavení vztahu. Prostřednictvím takto pojatého Slova nejen že si člověk rozumí, ale také se skrze něj otevírá druhému. Z osamělého “já”, které na základě svého osobního rozhodnutí vstoupí do vztahu s “Ty”, se stává bytím, které “má Slovo”, které “mluví” a oslovuje druhého. Nauku o Slovu, jež Ebner zve pneumatologií, je nutné vyzdvihnout jako výchozí bod jeho úvah. Nejvlastnějším východiskem jeho filosofie není totiž “já” a “Ty”, nýbrž zkušenost řeči.²¹⁶ V křesťanské Lásce, jak ji hlásá evangelium, nachází Ebnerova pneumatologie, která

²¹⁵ EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 38.

²¹⁶ Srov. Srov. CASPER, B.: *“Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers”*. Freiburg [u.a.]: Herder, 1967, s. 201.

nabývá výrazné etické dimenze, pomyslný vrchol. Existence člověka není ustrnulým bytím, nýbrž živoucím vztahem mezi duchovními realitami. “Já” je bytím k “Ty”.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ – literatura

- *“Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad”* 16., (7. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008, 1387 s. ISBN 978-80-85810-80-6.
- CASPER, B.: *“Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers”*. Freiburg [u.a.], Herder, 1967, 393 s. ISBN neuvedeno.
- EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, 293 s. ISBN: 3-518-01689-X.
- EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 2009, s. 418 S. ISBN 978-3-7000-0738-8.
- HERIBAN, J.: *“Príručný lexikón biblických vied”*. 3., oprav. a dopln. vyd. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1998. 1366 s. ISBN 80-88933-07-2.
- HOHMANN, W. L.: *“Ferdinand Ebner: Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der 'geistigen Wende'”*. Essen: Verl. Die blaue Eule, 1995, 303 s. ISBN 3-924368-03-1.
- KANT, I.: *„Základy metafyziky mravů“*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1990. 128 s. ISBN 80-205-0152-5.
- KIERKEGAARD, S.: *“Nemoc k smrti”*. 1. vyd. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, 249 s. ISBN 80-205-0360-9.
- LANGEMEYER, G.: *“Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart”*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963, 281 s. ISBN neuvedeno.

- PASCAL, B.: *“Myšlenky: výběr = Pensées”*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1973, 222 s. ISBN neuvedeno.
- PLATÓN: *“Faidón”*. Praha : OIKOYMENH, 2000. 105 s. ISBN 80-86005-26-7.
- POLÁKOVÁ, J.: *“Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)”*. Praha: Ježek; Řím: Křesťanská akademie, 1995. 106 s. ISBN 80-85996-01-4.
- REJZEK, J.: *“Český etymologický slovník”*. 1. vyd. Voznice: Leda, 2001, 752 s. ISBN 80-85927-85-3.
- SARTRE, J. P.: *“Existencialismus je humanismus”*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004, 109 s. ISBN 80-7021-661-1.
- STEINBÜCHEL, Th.: *“Der Umbruch des Denkens: die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung”*. Nachdr. der Ausg. Regensburg 1936, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1966, 182 s. ISBN neuvedeno.
- VRÁNA, K.: *“Dialogický personalismus”*. Praha: Zvon, 1996. 63 s. ISBN 80-7113-173-3.
- WUCHERER-HULDENFELD, A. K.: *“Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners”*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1985, 309 s. ISBN 3205072812.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ – internet

- CULLBERG, J.: *“Das Du und die Wirklichkeit Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie”* [online]. Uppsala: Lundequist, 1933. Dostupné na WWW: http://www.vordenker.de/ggphilosophy/j-cullberg_du-und-wirklichkeit.pdf.
- *GABLITZ Geschichte Gedichte und Geschichten* [online]. Ferdinand Ebner – Denker, Dichter, Philosoph aus Gablitz zum 80. Todestag. Dostupné na WWW: <http://gablitz.info/DreamHC/Seite59.html>; Ferdinand Ebner, der Wortmystiker im Apfelfland. Dostupné na WWW: <http://gablitz.info/DreamHC/Seite23.html>; Ferdinand Ebner, ein Philosoph von gestern, der für das morgen dachte. Dostupné na WWW: <http://gablitz.info/DreamHC/Seite39.html>.
- HEIDER, D.: *“Přednášky z ontologie”* [online], [cit. 2012-12-11]. Dostupné na WWW: www2.tf.jcu.cz/~heiderd/ontologie.doc.
- *Søren Kierkegaard - Wikipedia* [online], poslední aktualizace 21. 3. 2013. Dostupné na WWW: http://cs.wikipedia.org/wiki/S%C3%B8ren_Kierkegaard.
- *Der Brenner – Wikipedia* [online], poslední aktualizace 26. 11. 2012. Dostupné na WWW: http://de.wikipedia.org/wiki/Der_Brenner.

SEZNAM ZKRATEK

WgR “Das Wort und die geistigen Realitäten: pneumatologische Fragmente”

IFEG “Internationale Ferdinand Ebner-Gesellschaft

SEZNAM PŘÍLOH

Příloha I	Rodina Hanse Ebnera
Příloha II	Ferdinand Ebner v sanatoriu
Příloha III	Ferdinand Ebner jako učitel
Příloha IV	Ferdinand Ebner
Příloha V	Rodina Ferdinanda Ebnera
Příloha VI	Portrét Ferdinanda Ebnera
Příloha VII	Seznam fragmentů
Příloha VIII	Originální znění přeložných pasáží WgR

PŘÍLOHY

Příloha I - Rodina Hanse Ebnera



Rodina Hanse Ebnera. Ferdinand Ebner vlevo.

Převzato z WWW: <http://www.ebner-gesellschaft.org/ueber-ebner/album>.

Příloha II - Ferdinand Ebner v sanatoriu



Ferdinand Ebner při ozdravném pobytu v sanatoriu. (1917)

Převzato z WWW: <http://www.ebner-gesellschaft.org/ueber-ebner/album>.

Příloha III – Ferdinand Ebner jako učitel



Ferdinand Ebner se svou třídou v Gablitz. (1913)

Převzato z WWW: <http://www.ebner-gesellschaft.org/ueber-ebner/album>.

Příloha IV – Ferdinand Ebner



Fotografie Ferdinanda Ebnera s věnování Ludwigu von Fickerovi. „Ludwigu Fickerovi, vydavateli Brenneru, v mimořádné úctě Ferdinand Ebner.“ (1918)

Převzato z WWW: <http://www.ebner-gesellschaft.org/ueber-ebner/album>.

Příloha V – Rodina Ferdinanda Ebnera



Rodina Ferdinanda Ebnera: Maria Ebner, Walter Ebner, Ferdinand Ebner. (1925)

Převzato z WWW: <http://www.ebner-gesellschaft.org/ueber-ebner/album>.

Příloha VI – Portrét Ferdinanda Ebnera



Portrét Ferdinanda Ebnera v provedení Jone Hildegard. (1931)

Převzato z WWW: <http://www.ebner-gesellschaft.org/ueber-ebner/album>.

Příloha VII – Seznam fragmentů

1. Die geistige Realitäten
2. Wort und Persönlichkeit. Ursprung des Wortes. Einsamkeit. Ich und Du
3. Wort und Menschwerdung. Gottesbeweise. Atheismus. Wort und Selbstbewußtsein. Abhängigkeit des Ichs
4. Ich denke und Es denkt. Kierkegaard. Das konkrete Ich. Wortwerdung des Denkens. Ideelles, konkretes, fiktives Du. Wort und Wahrheit
5. Erkenntnis des geistigen Lebens. Die Philosophen und das Wort. Das Wort und das geistige Leben. Die Wissenschaft und das Wort. Pneumatologie
6. Sinn und Sinne. Die niederen Sinne. Hören und Sehen. Schönheit. Die musikalische Intuition. Klang und Wort. Wort und Geistesbedürftigkeit
7. Vernunft und Wort
8. Das Urwort
9. Bewußtsein und Bewußt-*Sein*. *Pneuma* and *Psyche*. Psychologie. Der Wahnsinn
10. Die Existenz des Ichs. Idealismus. Das Wort und die Liebe
11. Der oblique Kasus und die Bedeutung des *m*-Lautes
12. Das mathematische Denken und das Ich. Harmonie. Descartes. Wort und mathematische Formel. Substanz und Ethos. Der Identitätssatz. Wirklichkeit
13. Verbum und Satz. Die Bedeutung des *t*-Lautes
14. Existentialaussage und Personalität. Werden und Sein der geistigen Realitäten. Die Liebe
15. Das Menschliche und das Göttliche. Gott als Vorstellung und als Realität
16. Otto Weininger. Geist und Sexualität. Die Juden. Christus

17. Letzter Sinn des *cogito*. Selbsterkenntnis. Ethos und Gnade. Die Sünde und das Wort
18. Natur und Geist, generelles Leben und individuelle Existenz. Kultur und Christentum

Příloha VIII - Originální znění přeložných pasáží WgR

I. FRAGMENT

Das »Ich« ist eine spätere Entdeckung des auf sich selbst sich besinnenden, sich selbst entdeckenden menschlichen Geistes als die Idee. Die antike Philosophie wußte noch nichts von ihm. Denn es wurde erst durch den Geist des Christentums – durch das religiöse Moment also – dem Menschen zum Bewußtsein gebracht. Man begriff es aber bisher immer nur in seinem Bezogensein auf sich selbst oder, wie man auch sagen könnte: in seiner »Icheinsamkeit«. Das heißt, man hatte nicht das eigentliche Ich im Auge, sondern – das *moi* des Pascal.

[...]

Die Sache ist sehr einfach: dessen Existenz liegt nicht in seinem Bezogensein auf sich selbst, sondern – und das ist der Umstand, auf den alles Gewicht fällt – in seinem Verhältnis zum Du. Die Icheinsamkeit des Pascalschen *moi* ist demnach nicht als eine absolute aufzufassen, sondern als relative im Verhältnis des Ichs zum Du, und ein Ich außerhalb dieses Verhältnisses gibt es überhaupt nicht. Die Icheinsamkeit ist nichts Ursprüngliches im Ich, sondern das Ergebnis eines geistigen Aktes in ihm, einer Tat des Ichs, nämlich seiner Abschließung vor dem Du. Das Ich und das Du, das sind die geistigen Realitäten des Lebens.

[...]

Denn die Einsicht in die geistigen Realitäten des Lebens muß selbstverständlich nichts Geringeres als das Ende des Idealismus bedeuten. Von ihm aber lebt alle Philosophie, ob sie sich nun zu ihm bekennt oder ihn bekämpft.

[...]

Was aber das weithaus wichtigste und bedeutsamste ist (und zugleich ein letztes Licht auf das Wesen des Wortes wirft): in der Form dieses Verhältnisses findet die Beziehung des Menschen zu Gott ihren Ausdruck. Sie ist die Grund- und Urform des Gottesverhältnisses, das eben, weil es ein »persönliches« ist und sein soll, gar kein anderes sein kann als das Verhältnis des Ichs zum Du. In den letzten Gründen unsres geistigen Lebens ist Gott das wahre Du des wahren Ichs im Menschen. Dieses »konkretisiert« sich in seinem Verhältnis zu Gott.

II. FRAGMENT

Das geistige Leben des Menschen ist mit der Sprache innigst und unlösbar verknüpft und beruht wie eben diese auch auf dem Verhältnis des Ichs zum Du. Von der Tatsache, daß sich das Wort zwischen der »ersten« und »zweiten Person« abspielt, muß jeder Versuch ausgehen, die Sprache in Hinsicht auf ihre geistige Bedeutung zu ergründen. Sie hat in der Aktualität ihres Gesprochenwerdens die Persönlichkeit der Beziehung des Ichs zum Du zur Voraussetzung. Persönlichkeit aber wieder ist ohne Beziehung zum Wort nicht zu denken und in ihr überhaupt erst »objektiv« gegeben als die im Menschen – dadurch, daß er das »Wort hat« - liegende Möglichkeit der »Aussage« im allgemeinen und im besonderen aber der »Behauptung« der eigenen Existenz im Worte Ich des Satzes »Ich bin«: wodurch das Selbstbewußtsein »objektiv« wird; die Möglichkeit also, »sprechende«, aber auch die ihm – und wieder dadurch, daß er das Wort und Sinn für das Wort hat – gegebene andere Möglichkeit, »angesprochene« Person, das Du, zu sein. Das »Du« ist die »Ansprechbarkeit« im anderen und diese gehört ebenso mit zum Wesen der Personalität wie die Möglichkeit »sich« auszusprechen, in der eben das »Ich« gegeben ist.

[...]

In der Konkretheit ihres Ausgesprochenwerdens sind das Ich und das Du die geistigen Realitäten des Lebens. Was vom »Wort« in seiner geistigen Ursprünglichkeit und Lebendigkeit überhaupt gilt, zeigt sich am deutlichsten am Ich – und ebenso am Du: es tritt nicht zum Inhalt der Aussage »von außen« hinzu, wird vielmehr aus ihm selbst heraus, wie auch umgekehrt dieser Inhalt aus dem Wort, aus der Tatsache, daß der Mensch das »Wort hat«, geboren. Und so ist vor allem in diesem Sinne wahr, was Johann Georg Hamann sagt: Das unsichtbare Wesen unserer Seele offenbart sich durch Worte. Weil das Ich und das Du immer nur im Verhältnis zueinander existieren, gibt es ebenso wenig ein absolut duloses Ich, als ein ichloses Du zu denken wäre. Das Wort ist dasjenige, wodurch nicht nur die Existenz, sondern vor allem das Verhältnis beider objektiv konstruiert - »gesetzt« - wird.

[...]

Hinter jedem »Satz« - und jedem Wort, das ein Satz ist – steht als sein innerer und innerster Sinn die »Setzung« des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du; die reale oder aber auch bloß ideelle Setzung des geistigen Lebens.

[...]

Alle Kultur war bisher nichts anderes und wird niemals etwas anderes sein als ein Traum vom Geist, den der Mensch in der Einsamkeit seiner Existenz, abseits von den geistigen Realitäten des Lebens träumt und dessen inneres Gesetz er vornehmlich in der »Konzeption der Idee« empfing.

[...]

Von Gott mußte das Wort zum Leben kommen, denn das Leben wäre ja aus sich selbst heraus nicht imstande, den Weg zum Wort zu finden, das im Menschen das Leben des Geistes schuf und weckt. Um das zu verstehen, muß der Mensch freilich an Gott glauben; das heißt aber auch ja zunächst: im Glauben sich des geistigen Grundes seiner Existenz und deren Angelegtsein auf ein persönliches Verhältnis zu diesem Grund bewußt sein. Gott ist dieser Grund und er ist auch das wahre Du des wahren Ichs im Menschen.

[...]

Das Fürsichsein des Ichs in seiner Einsamkeit ist kein ursprüngliches Faktum im geistigen Leben des Menschen – angenommen das Ich existiere außerhalb seiner Beziehung zum Du und unabhängig von diesem: dann wäre der Mensch ebenso stumm und sprachlos wie das Tier, wie die ganze Natur -, sondern ein Ergebnis seiner Abschließung vor dem Du. Diese Abschließung aber ist nichts anderes als der »Abfall von Gott«; der Versuch des Menschen, in gottloser »Innerlichkeit« - was für eine *contradictio in adiecto!* - zu existieren, der erste Mißbrauch und verkehrte Gebrauch der »Freiheit«, der von Gott in den Menschen gelegten »Personalität« des Existierens.

[...]

Desto klarer aber auch wird es ihm, daß es nur ein einziges Ich gibt, und daß das Ich das »Einzig« ist – vor Gott. Dieses Ich ist in mir selber, und in dir, der du vielleicht einmal diese Zeilen liest. Vielmehr, es ist auch nicht in mir, denn das Ich »ist« überhaupt nicht, sondern »ich bin es«. Es gibt aber auch nur ein einziges Du und das eben ist Gott. In meinem rechten geistigen, vom Geist geforderten Verhältnis zum andern Menschen ist das Du im Heinrich nicht ein ganz anderes als im Josef oder Ludwig, sondern immer ein und dasselbe, das einzige Du, das es gibt. Sind nun die anderen Menschen außer mir ichlos? Das ist doch unmöglich. Um einzusehen, wie es sich verhält, muß man den richtigen Standpunkt im Geistigen einnehmen und dieses in der richtigen Perspektive sehen. Den

Standpunkt aber gibt das »Ich« in seiner Wirklichkeit ab, nicht irgend ein abstraktes Ich. Ich habe diesen Standpunkt in meiner eigenen geistigen Existenz. Kein Mensch kann zum Geistigen im andern Menschen ein »objektives«, standpunkt- und perspektivenloses Verhältnis haben. Ich kann es nicht haben außerhalb der Tatsache und von ihr ganz absehend, daß ich bin. Habe ich nun das rechte – und das ist das »nicht objektive« und das wieder heißt: das persönliche – Verhältnis zu diesem Geistigen, dann ist es für mich nicht das Ich, denn das bin ich selber, sondern das Du. Habe ich aber zum andern Menschen nicht das rechte Verhältnis des Geistes, so daß ich also in ihm nicht das Du meines Ichs habe, sondern wieder nur das Ich erlebe, *sein* Ich und dessen »chinesische Mauer«, hinter der es sich von mir verschließt und über die hinweg ich mich nur mühsam mit ihm verständige oder auch gar nicht, so daß ich mich selber nun auch vor ihm verschloße; dann – ja dann erlebe ich in diesem Ich des anderen im letzten Grunde nichts anderes als mein eigenes Ich, seine Abschließung und Einsamkeit und chinesische Mauer, ich erlebe das Ich schlechthin, das einzige Ich, das es gibt.

III. FRAGMENT

Jedem persönlichen Verhältnisse liegt das Verhältnis des Ichs zum Du zugrunde. Daß der Mensch ein solches zu Gott hat und haben soll, macht die Geistigkeit seiner Existenz aus. Im Verhältnis zu Gott, in dem sein Ich aus der den geistigen Tod bringenden Einsamkeit heraustritt, »realisiert« sich sein geistiges Leben. Das Ich hat keine »absolute« Existenz, denn es existiert nur im Verhältnis zum Du. Dessen Objektiv-im-Wort-Gegensein entspricht sein »subjektiver« Bestand in der Liebe; so daß also das Wort und die Liebe in ihrem geistigen Grunde zusammengehören. Das Wort in der Aktualität seines Ausgesprochenwerdens setzt das Du voraus, und da dieses im letzten Grunde Gott ist, so heißt das nicht anderes, als daß die Existenz des Menschen in ihrer Geistigkeit die Existenz Gottes zur Voraussetzung hat; mit anderen Worten: daß der Mensch von Gott geschaffen wurde. Von Gott, der als Geist eine »reale«, nicht nur eine in der Idee des Göttlichen gedachte und erträumte Existenz hat. Gott aber schuf den Menschen, indem er zu ihm sprach. Er schuf ihn durch das Wort, in dem das Leben war, und das Leben war das Licht der Menschen, wie es im Introitus des Johannesevangeliums heißt. Gott schuf den

Menschen heißt nichts anderes als: er sprach zu ihm. Er sprach ihn schaffend zu ihm: Ich bin und durch mich bist du.

[...]

Man muß nun auch hier wieder im Auge behalten, daß das wahre Du des Ichs Gott ist; daß des Mensch also, wenn er seine eigene Existenz in der Selbstbewußtheit des Satzes »Ich bin« behauptet, insgeheim Gott voraussetzt. Ist er sich aber dessen nicht bewußt, so beweist das nur, daß es in dem Satze »Ich bin«, daß er in der Selbstbewußtheit seiner Existenz sich selbst einfach nicht versteht, und das aber heißt, daß diese Selbstbewußtheit nur eine scheinbare ist. Im ersten Kapitel des Johannesevangeliums kommt einmal die Wendung »an den Namen Gottes glauben« vor. An den *Namen* Gottes, heißt es da, nicht an Gott schlechtweg glauben. Dem tieferen Sinn dieser Wendung kommt nun gerade das deutsche Wort Gott - zur Sanskritwurzel *hû* = Götter anrufen – entgegen. An den Namen Gottes glauben heißt an Gott als das angerufene Wesen glauben, als die »angesprochene Person«, als das Du eben des Ichs im Menschen; mit anderen Worten: an seine persönliche Existenz. Die Wendung »an den *Namen* Gottes glauben« betont aber auch die Beziehung des Glaubens zum Wort. Und wirklich ist ja aller Glaube in seinem letzten und tiefsten Grunde Glaube an das »Wort«.

[...]

Der Glaube, sagt Hamann, gehört zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntniskräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele. Aber nicht nur unser Erkennen ruht auf ihm, sondern vor allem unser Leben, unsere ganze Existenz.

[...]

Gott hat entweder eine persönliche Existenz, oder er existiert überhaupt nicht. Weil er persönlich existiert, darum ist auch sein Verhältnis zum Menschen ein persönliches, und nichts anderes als dies meinen wir, wenn wir von der göttlichen Gnade reden, der im Menschen das demütige Vertrauen auf sie, das Vertrauen des Ichs auf das »Entgegenkommen des Du« entspricht. Die Gnade korrespondiert dem Ethos der menschlichen Existenz.

[...]

Wie kommt die Sprache zum Ich, das Ich zur Sprache? Das Selbstbewußtsein, dessen Kern zwar das Ich ist, ist nicht, wie die Philosophen vor hundert Jahren sagten, die

»Selbstsetzung« des Ichs – denn dann müßte dieses seinen Grund in der Icheinsamkeit haben – sondern die durch das »Wort« ins Bewußtsein gelegte, weder »psychologisch« noch »metaphysisch« zu begreifende Möglichkeit im Menschen, seine persönlich gemeinte Existenz in dem Satze »Ich bin« aussagend zu behaupten.

[...]

Das »Wort« ist das Licht, durch das das Bewußtsein – diese auch im tierischen Leben gegebene Tatsache – im Menschen zum Selbstbewußtsein aufgehellte wurde, zum »Bewußt-Sein«, das dem Tier versagt ist. Das »Wort« schuf das Selbstbewußtsein und das geistige Leben des Menschen in seiner Realität.

[...]

Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt, sagt Jesus zum Versucher in der Wüste. Wir leben geistig vom Wort Gottes, das uns schuf, vom Leben Jesu, der das Wort und das Brot des Lebens war, das vom Himmel herabstieg, daß, wenn jemand davon ißt, er nicht sterbe, wie es im Johannevangelium heißt.

[...]

»Ich bin Ich« merkt es nicht, daß Gedanke und Aussage »Ich bin« gar nicht möglich wären ohne den Gedanken des »Du bist«, das heißt ohne das durch das »Wort« in den Menschen gelegte Bewußtsein von der Existenz Gottes. Im »Gottesverhältnis« konkretisiert und realisiert sich das Selbstbewußtsein eines Menschen, in ihm erst kommt die menschliche Persönlichkeit ganz zum Durchbruch und das Ich zu seinem vollen Leben, das ein Leben des Geistes ist. Persönliches Sein ist, vom Standpunkte des Menschen aus und für ihn absolut geltend, immer das Existieren des Ichs im Verhältnis zum Du. Nur die Persönlichkeit Gottes könnte auch beziehungslos sein, ist es aber nicht, da sie ja in einem Verhältnis zur persönlichen Existenz des Menschen, die ohne dieses gar nicht möglich wäre, steht. Daß Gott jedoch den Menschen zu einem persönlichen Sein, das ist zu einem persönlichen Verhältnis zu ihm, geschaffen hat, lag nicht in der Notwendigkeit seiner Existenz als Gott und Persönlichkeit, sondern war sein »freier Wille«. Wie das Verhältnis Gottes zum Menschen im schöpferischen Wort der Gnade und Liebe »Ich bin und durch mich bist du« liegt, so findet umgekehrt das Verhältnis des Menschen zu Gott, durch das er sich seiner Existenz und ihres geistigen Grundes bewußt wird, in dem jedes Gebet

tragenden und seinen Sinn ausmachenden Wort und Gedanken »Du bist und durch Dich bin ich« seinen Ausdruck.

[...]

Im Gebet – im »Dialog mit Gott« - kehrt das Wort dorthin zurück, woher es gekommen ist. Wenn der Mensch auch nur das erste Wort des Vaterunser im rechten Sinne betet, dann ist das »unaussprechliche Geheimnis Gottes« Wort geworden – vom Menschen aus; wie es im Leben Jesu, der uns das Vaterunser beten lehrte, Wort geworden ist, aber von Gott selber aus.

IV.FRAGMENT

Wenn wir im Wort ein Werkzeug der »Mitteilung« sehen, so können wir fragen, was der tiefste und letzte Sinn aller Mitteilung sei. Liegt es gerade nur in der Bestimmung des anderen, der »angesprochenen Person«, zu irgend etwas, sei dies eine bestimmte Handlung im Äußeren oder auch nur die innere Anteilnahme an unserem Leben und Erleben, Denken, Fühlen und Wollen? Erschöpft das wirklich ganz den Sinn der Mitteilung, oder müssen wir nicht vielmehr noch tiefer gehen? Denn der letzte Sinn des Wortes – vom Menschen aus: denn von Gott aus ist sein Sinn die Erschaffung und Erweckung des geistigen Lebens im Menschen -, sein letzter Sinn ist und bleibt die Erschließung des Ichs dem Du gegenüber; nicht die Einflußnahme auf die äußere oder innere Haltung des Du, sondern die Herstellung des Verhältnisses zu ihm, das aber keineswegs im nächsten Augenblick auch schon wieder abgebrochen werden soll.

[...]

Gott aber ist niemals bloß Zuschauer und Zuhörer. Dazu macht ihn nur der Mensch. In dem Augenblick, wo sich das Wort des Menschen ernstlich an Gott wendet, spricht Gott auch zum Menschen.

[...]

Im Selbstgespräch verliert das Wort seinen Sinn und wird schließlich zum sinnlosen Irrereden. Im »Dialog mit Gott« kommt es zu seinem letzten und tiefsten Sinn. Der Mensch braucht das Wort, um vor sich selber über sich und sein Denken klar zu werden –

denn es ist das Licht unsres Lebens. Und er wird sich über sich selbst nur klar, versteht die Not seines Existierens und sich selbst in dieser Not nur im »Dialog mit Gott«.

[...]

»Objektive« Wahrheit gibt es nur an der abstrakten Oberfläche des Seins - und des Denkens - und auch sie ist am Ende keine Wahrheit »an sich«. Die Beziehung zum rechten Du ist es, die den wortgewordenen Gedanken zur »objektiven« Wahrheit macht.

V.FRAGMENT

Das Wort als das »objektive« und die Liebe als das »subjektive Vehikel« des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du gehören zusammen. Die Göttlichkeit beider ist dem Menschen in seinem Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus verbürgt. Jedoch einzusehen, warum sie notwendig und wesentlich zusammengehören, ist dem Menschen wohl nicht vergönnt. Denn das hieße ja einsehen, warum Gott den Menschen gerade so, wie er eben ist, und nicht anders geschaffen habe.

[...]

Weil im Geheimnis des »Wortes« das des geistigen Lebens sich birgt und offenbart, darum ist die Pneumatologie, soweit sie überhaupt möglich ist, Worterkennntnis, Wissen *vom* Wort und *um* das Wort und eine, freilich nicht metaphysisch mit dem *lógos* spekulierende, Interpretation des Introitus zum Johannesevangelium. Der Evangelist Johannes war der erste – der zweite vielleicht Hamann -, der das innere Zusammenhängen des geistigen Lebens im Menschen mit dem Wort, dessen göttlichen Ursprung es erkannte, und dem Leben Jesu sah.

[...]

Ohne Sprache, sagt Hamann, hätten wir keine Vernunft, ohne Vernunft keine Religion, und ohne diese drei wesentlichen Bestandteile unserer Natur weder Geist noch Band der Gesellschaft.

[...]

Wer das Wesen der Sprache ergründen will, der muß Ehrfurcht vor dem Wort haben, der muß »Philolog« in jenem wörtlichst zu nehmenden Sinne sein, den Hamann im Auge hatte, wenn er sich selber mit Vorliebe einen nannte – der bloße Sprachgelehrte heißt nur

durch Mißbrauch Philolog, sagt Schelling -; der muß aber auch an Gott glauben. Denn in der tiefsten Erkenntnis, die vom Wesen des Wortes möglich ist, wird er erkennen, daß es von Gott ist.

[...]

Er meint, es sei gar kein Mysterium da, und gibt damit kund, daß er sich selber nicht versteht. Denn verstünde er sich, dann sähe er seine Grenze, seine Unzulänglichkeit und Beschränktheit; dann müßte er auch das Mysterium gewahr werden.

[...]

Nicht im Ethischen an und für sich, sondern im Religiösen erst – obgleich dieses immer durch das Ethische hindurch muß, das, wie eine Tagebuchstelle Kierkegaards bemerkt, »das einzige Medium« ist, »wodurch Gott mit dem Menschen kommuniziert, das einzige, wovon er mit dem Menschen reden will« -, im Religion erst kommt die Personalität der menschlichen Existenz, die das Sichselbstverstehen in sich begreift, zum vollen und ganzen »Durchbruch«.

[...]

Was sind Träume überhaupt? Daß der Mensch träumt und wie er träumt, beweist vielleicht allein schon, daß er sich selbst nicht versteht. Denn Träume sind Bewußtseinsvorgänge in uns, die wir meistens nicht verstehen und darum so gern »sinnlos« nennen. Wäre man aber darauf verfallen, sie »deuten« - also verstehen - zu wollen, wenn man nicht doch einen Sinn in ihnen voraussetzte? Und sie haben ganz gewiß immer einen Sinn uns verborgen ist, die wir – objektiv – nicht verstehen, uns selber - subjektiv - verstehen? Jeder Traumdeutungsversuch rechtfertigt sich nur, so weit er zu diesem subjektiven Verstehen hinführt. Wer jedoch Träume deutet, muß mit der sehr merkwürdigen Tatsache rechnen, daß die meisten Menschen ihre Träume, und also auch sich selbst, gar nicht verstehen *wollen*. Mit dem »genialen« Traum des Dichters oder Metaphysikers – der »objektiv« geträumt wird und in der Idee das Prinzip ind Gesetz seiner Objektivierung hat – verhält es sich nicht ganz so. Denn ohne Zweifel versteht jener seine Dichterung und dieser sein System »objektiv«. Das Genie jedoch ist sich nicht bewußt, daß es vom Geist nur träumt. Das heißt aber: es versteht sich selbst - subjektiv also - in diesem Traum nicht. Hinter jedem Traum und auch hinter dem vom Geiste verbirgt

sich eine »Unseligkeit«, und der Idealismus spielt wahrhaftig nur die Rolle einer Krankheit im geistigen Leben des Menschen.

VI.FRAGMENT

Sinn ist immer, ob es nun in der einen oder anderen Bedeutung gemeint wird, der Weg, auf dem etwas in uns eingeht. Das kommt auch in der Etymologie des Wortes zum Ausdruck. Denn das alt-hochdeutsche Verbum *sinnan* heißt »wohin gehen«, die Bedeutung der germanischen Wurzel *sintha* ist Weg, Reise. Die Welt aber, die unser Erlebnis ist [...] geht nicht nur auf em Wege der Sinne in unser Bewußtsein ein, die Sinne ommen ihr auch entgegen. Sinn für etwas haben, heißt ihm entgegenkommen. Sinn für ein Gedicht haben heißt dem Gedicht geistig entgegenkommen. Wer keinen Sinn für Mathematik hat, dessen geistige Konstitution kommt der Mathematik nicht entgegen.

[...]

Der menschliche Geist ist vor allem »Sinn für das Wort« - »Vernunft«, dieses Wort in seiner Grund- und Urbedeutung genommen -, er ist ein Dem-Worte-Entgegenkommen. Und das Wort wieder - in der Aktualität des Gesprochenwerdens - ist etwas, objektiv ein Schall, das einen Sinn hat, etwas, das Geistigen im Menschen - und seinem Bedürfnis nach einem Sinn – entgegenkommt. Wer nun Sinn für ein Gedicht hat - und es darum versteht -, der kommt Gedicht nicht nur geistig entgegen, sondern hat auch, indem er es versteht, »mitschöpferischen« Anteil an ihm.

[...]

Im Erlebnis der höheren Sinne wird eine Vergeistigung der Welt, des primitiven Urerlebnisses der Welt im Fühlen und Tasten, erlebt. Schall, Licht ist im »schöpferischen« Akt des Erlebens vergeistigte Materie, vergeistigtes Tasterlebnis. Der Schall ist nicht ohne das Ohr, von dem er gehört, das Licht nicht ohne das Auge, von dem es gesehen wird.

[...]

Ästhetische Bedürfnisse sind gewiß geistige Bedürfnisse - in denen jedoch der Mensch sich selbst in der eigentlichen Geistigkeit seines Wesens nicht recht versteht, hinter denen sich die eigentliche »Geistesbedürftigkeit« seiner Existenz verbirgt.

[...]

Die Innerlichkeit des Musikalischen ist ichlos – wie die des mystischen »Gotteslebens«. In der musikalischen Intuition wird sich der Mensch der Ichheit seiner Existenz nicht bewußt, er weiß in ihr aber auch nichts von der Existenz des Du. Die wahre Innerlichkeit des menschlichen Lebens ist nicht die des Musikalischen - das ja doch, wie alles Ästhetische überhaupt, im Grunde ein »Außersichsein« des Menschen ist -, sondern die des Wortes. Im Wort tritt der Mensch aus der Ichheit seiner Existenz heraus in ein Verhältnis zum Du und in diesem erst hat er sein wirkliches geistiges Leben.

VII. FRAGMENT

Vernunft ist ursprünglich und wesentlich der durch das Wort in der Göttlichkeit seiner Herkunft in den Menschen gelegte »Sinn« für das Wort; die Möglichkeit, vom Wort und vom Sinn des Wortes angesprochen zu werden, und in der Folge erst das Vermögen der Begriffs- und Ideenbildung. Sie ist das durch das »Wort« konstituierte und darum von der Sprache nicht zu trennende speziell menschliche Bewußtsein und in diesem die Voraussetzung des menschlichen Gebrauchs des Verstandes. Bewußtsein, Verstand sogar hat ja auch das Tier, aber keine Vernunft. Sie ist die in der Personalität des geistigen Lebens wurzelnde, durch das »Wort« in ihr »objektiv« gewordene Möglichkeit im Menschen die »subjektive« ist gewissermaßen das Ich selbst »angesprochene« Person zu sein, wodurch er aber zugleich auch zur »sprechenden« wurde: »Ohne Wort keine Vernunft« und »Vernunft ist Sprache, *lógos*«.

[...]

Die Vernunft, die im Worte lebt wie das Auge im Licht und das Ohr im Schall und Klang, hat es mit dem »lebendigen Wort« zu tun. Das lebendige Wort ist ein Wort, das ein Satz und die »Setzung« des geistigen Lebens ist. Das tote Wort ist zu einem »konventionellen« Begriffszeichen erstarrt und als solches - eine Sache der Übereinkunft - versteht es der Verstand und bedient sich seiner. Er sieht in den »Worten« nur die »Wörter«, er erfindet selbst Wörter und am Ende gar eine ganze Sprache. Er ist immer geneigt, mit dem Wort wie mit einer mathematischen Formel - diesem diametralen Gegensatz des Wortes - zu operieren.

[...]

Es gibt ja ein Wort, das bestimmt ist, die Menschen geistig zu einigen. Das ist das »Wort Gottes«, das Wort, das das Gebot der Liebe ausspricht. Und gewiß ist es, daß das Wesentliche des Evangeliums in alle Sprachen übersetzt und in allen verstanden werden kann. Im Gegensatz zum »Wort des Dichters«, das niemals restlos aus seiner in eine andere Sprache übertragen werden kann, weil es niemals wie das religiöse Wort zu seinem Ursprung in Gott zurückkehrt; weil in ihm hinter der »chinesischen Mauer« der Icheinsamkeit vom Geist nur geträumt wird.

VIII. FRAGMENT

Vom Augenblick des Abfalls von Gott an mußte der Mensch die Sprache neu lernen, indem er sich das Wort - in der dunklen Erinnerung an jenes erste, das von Gott war und durch das Gott ihn geschaffen hatte - neu erschuf. Nicht die Konzeption und Kontemplation der Idee, wie Platon meinte, sondern die Wortschöpfung war des Menschen wahre *anamnesis* seines Ursprungs im Geist, in Gott. Das Urwort der Sprache muß ein Verbum und Personalpronomen in einem gewesen sein. »Hebel aller Wörter«, sagt Jakob Grimm in seiner Vorlesung über den Ursprung der Sprache, »scheinen Pronomina und Verba; das Pronomen ist nicht bloß, wie sein Name könnte glauben machen, Vertreter des Nomens, sondern geradezu Beginn und Anfang alles Nomens«. Im Anfang der Sprache aber war der »Satz« - das »Wort«, dessen Plural Worte lautet; wie ja auch die Sprachwissenschaft für die von ihr nicht in lautlichem, sondern psychologischem Sinne verstandene »Präexistenz des Satzes vor dem Wort« - Wort, dessen Plural Wörter ist - eintritt. So muß also dieses Urwort ein Satz gewesen sein, ein Satz in der »ersten Person« - aus einem Wehschrei hervorgegangen. Der Mensch wird noch immer mit einem Wehschrei geboren und ein Wehschrei war auch sein erstes Wort nach seinem Abfall von Gott.

[...]

Das Urwort der Sprache war ein Satz in der »ersten Person«. Am Anfang der Sprache - jedoch nicht in der Göttlichkeit des Wortes, das, in den Menschen hineingelegt und ihn und die Geistigkeit seines Lebens schaffend, die Sprache überhaupt erst möglich machte; vielmehr in der Menschlichkeit ihres Ursprungs und Werdens nach dem Abfall des

Menschen von Gott -, am Anfang der Sprache stand das aus einem Wehschrei hervorgegangene Ich. [...] Ich bin und leide. Das war der Sinn des Urwortes. Im Leiden seiner von Gott abgefallenen Existenz wurde der Mensch seiner selbst sich bewußt und besann sich aber auch der Tatsache, daß er das »Wort habe«, und so wurde er zum sprechenden Wesen. Das Geistige in ihm, das seiner selbst sich bewußt werdende Ich, suchte das Du und so wurde es zum Wort.

[...]

Daß der Wehschrei - eine Interjektion, die der Mensch ja mit dem sprachlosen Tier gemein hat - zum Wort wurde, das war eine Tat des Geistes im Menschen. Das Wort ist etwas, das sich zwischen dem Ich und dem Du, zwischen dem »Sichaussprechenden« und dem »Anzusprechenden« dem und »Angesprochenen« zuträgt.

IX. FRAGMENT

Durch die Sprache erst, durch das Wort, das eine Tatsache des Geistes ist, ist das Ich - »objektiv« - gegeben. Nicht dem Bewußtsein an und für sich liegt es zugrunde - denn dann hätte auch das Tier, das ja auch Bewußtsein hat, ein Ich -, sondern dem Bewußt-Sein.

[...]

Beim Menschen ist das Welterlebnis die Sphäre der »Extension«, sein vom Geist, der im Tier nicht ist, hervorgerufenes Erlebnis am Menschen aber die der »Intension« des Bewußtseins. In dem Erlebnis wird seine Geistigkeit ethisch gerichtet. Denn in ihm sucht das Ich insgeheim immer sein Du, stößt jedoch meistens auf nichts anderes, freilich durch seine in einem tieferen Sinne zu verstehende Schuld, als ein sich verschließendes Ich, und daraus eben ergeben sich die Probleme der Ethik.

[...]

Durch sein Erlebnis der Welt wird der Mensch niemals auf die »Krankheit seines Geistes« aufmerksam: mit dem er schon geboren wird; denn es gibt keine unmittelbare Gesundheit des Geistes, wie es in einem Buch von Kierkegaard heißt. Erst in seinem Erlebnis am Menschen kann er sie wahrnehmen, da erst kommt Bewußtsein »in ihm selbst« hinein – im Erleben der Welt ist das Geistige in ihm gleichsam immer »außer sich«

-; da erst wird sein Bewußtsein zum »Bewußt-Sein«. Er wird sich des Geistigen in ihm bewußt und damit beginnt sein Ringen um ein geistiges Leben.

[...]

Psyche ist die – Geistigkeit aber schon voraussetzende – Bezogenheit der »Natur« und des Natürlichen auf sich selbst, *Pneuma* das Geistige im Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott. Jene ist immer auf dem Wege, sich in der »Unendlichkeit des Vielen« - und das ist die Welt – zu verlieren. Dieses aber findet sich in der »Unendlichkeit des Einen«, in Gott. *Pneuma* ist das Ewige im Menschen und in der Zeitlichkeit des Daseins gewissermaßen das Prinzip der Antizipation der Ewigkeit.

[...]

Der Wahnsinn ist ein Phänomen, das mit der Geistigkeit des menschlichen Wessens zusammenhängt - weshalb ja auch nur der Mensch, nicht aber das geistlose Tier wahnsinnig werden kann - und darum auch eine pneumatologische Deutung zuläßt. [...] Wenn man vom Menschen die oberflächliche Schichte abdeckt, innerhalb deren er unter dem Diktat der sozialen Einordnung sich durchaus klug und vernünftig gibt, so wird man entdecken, daß jeder unter dieser Schichte ein wenig wahnsinnig denkt und fühlt.

[...]

Hinter dem Wahnsinn steckt das Mißlingen des Verhältnisses zwischen dem Ich und Du. Der Wahnsinnige versinkt in den »Abgrund des Ichs«, er geht an der Einsamkeit des Ichs geistig zugrunde.

X. FRAGMENT

Das Ich »ist« nicht - soweit also hätten die Philosophen und Erkenntniskritiker, die die Existenz des Ichs schlechthin leugnen, recht. Aber: Ich »bin« - und das ist etwas ganz anderes. Schon Schopenhauer war auf die Bedeutsamkeit des Unterschieds in der Seinsbehauptung »ist« und »bin« aufmerksam geworden. Das Ich »ist« ein Wort und sonst nichts. Das soll nicht bestritten werden. Kann nun aber ein Mensch von sich behaupten: »Ich bin ein Wort, meine Existenz ist die eines Wortes«? Das wäre doch offenbarer Unsinn. Das aber kann er doch sagen, ohne einen ernstzunehmenden Widerspruch befürchten zu müssen: Ich bin. Die Existentialaussage, die sich des Zeitwortes »ist«

bedient, die in der »dritten Person« also, behauptet eben eine ganz andere Art der Existenz als die in dem Satze »Ich bin«. Die Satzform »Das Ich ist« besagt gar nichts, die Form »Ich bin« alles, was in diesem Satz und Wort nur gemeint sein kann, denn sie ist wirklich die »Reduplikation des Inhalts«. Die Existenz des Ichs kann niemals widerspruchlos in der dritten, sondern immer nur in der ersten Person ausgesagt und behauptet werden, dadurch, daß sich das Ich selbst ausspricht.

[...]

Das Ich der Philosophie gibt es in Wirklichkeit gar nicht. Das Ich, das in der Tatsache steckt, daß ich bin und daß ich das von mir aussagen kann, ist etwas anderes als das Ich der philosophischen Spekulationen von anno dazumal, und vor allem ist es etwas Wirkliches - sowohl in meinem Willen zu sein als auch in meiner Aussage Wirkliches - und sehr Konkretes. Der wirkliche Mensch: das bist du, das bin ich - diese simpelste aller Wahrheiten erfaßt der Idealismus niemals. Das Ich »ist« nicht, aber ich bin - das müßte erst einmal die Philosophie einsehen lernen und dann mag sie, wenn ihr die Lust nicht etwa schon gründlich vergangen ist, darangehen, ihr durchaus prekäres Geschäft zu betreiben.

[...]

»Was kümmert sich die Philosophie um dich und deine Existenz? Sie hat Wichtigeres zu tun, sie muß die Probleme der Welt und des Lebens, des Seins und des Denkens endlich einmal zur Lösung bringen und für dich könnte sie sich nur interessieren, wenn du das >absolute< Ich wärest.« So oder ähnlich würde sie sagen. Ich aber darf dann auch doch nicht mit weniger Recht? - entgegen: »Wenn es so ist, was kümmert mich dann die Philosophie? Ich habe Wichtigeres zu tun, ich muß existieren.« Das allerdings darf im letzten Grunde nicht anders als religiös verstanden werden, als der Imperativ, im Verhältnis zu Gott zu existieren.

[...]

Die Sphäre des Persönlichen ist ihr fremd und unheimlich. Und persönlich müßte sie ja werden, um auf diese Tatsache einzugehen. Nicht sie, höchstens der Philosoph könnte das; aber dann dürfte er einem auch nicht mit der Philosophie kommen. Das alles versteht schon der Ethiker sehr gut und jedenfalls besser als der sein Weltbild kühn konstruierende Metaphysiker.

[...]

Hier liegt also die eigentliche »Aufgabe« der Philosophie, in deren Lösung sie wirklich sich und ihren Geist »aufgibt« das Beste, was sie tun kann. Die Metaphysik - und das ist keine rechte Philosophie, die nicht zu ihr hinstrebt - retten wollen ist Hoffart des menschlichen Geistes und also nach dem Wort des Evangeliums ein Greuel vor Gott.

XI. FRAGMENT

Das Personalpronomen der zweiten Person hat wesentlich den Sinn des Vokativs, insbesondere im ersten Fall, der ja nichts anderes ist als ein Vokativ. Der Nominativ der ersten Person aber, deren ursprüngliche Selbstnennung, ist *eo ipso* kein Vokativ. Wie könnte das Ich sich selber anrufen und ansprechen? Freilich führen manche Menschen, im stillen oder sogar laut, Selbstgespräche und reden dabei sich selbst an; jedoch immer, manchenmal bewußt, vielfach unbewußt, mit der Fiktion einer angesprochenen Person, zumindest einer, vor der man spricht.

[...]

Das Ich im Nominativ ist innerlich dem Du erschlossen. Das Du ist sein wahres Objekt als Ziel seiner geistigen Bewegtheit - und es existiert ja nur in seiner Bewegung zum Du hin. Das Ich im Mein-Mir-Mich, worin es sich selbst zum Objekt und Ziel wird, verschließt sich vor dem Du. [...] Die Bildung des obliquen Kasus der ersten Person ist, pneumatologisch betrachtet, der wortgewordene Ausdruck der Icheinsamkeit der menschlichen Existenz. Ihr liegt nicht das wahre Ich, sondern das von Gott abgefallene »hassenswerte« moi des Pascal zugrunde, das Ich des »Willens zur Macht« und aber auch das »Objekt der Psychologie«.

[...]

Die entfernte Verwandtschaft des Wortes Mensch mit dem gr. *ánemos* = Hauch, Wind und lat. *animus* = Geist, *anima* = Seele stellt den wieder so sehr bedeutsamen Zusammenhang mit dem aus einem Wehschrei hervorgegangenen »Urwort« her: im Leiden seines Daseins, verschärft durch sein Wissen um den Tod, um das Sterbenmüssen, besann sich der Mensch seines Menschseins, der geistigkeit seiner Existenz; in seiner Icheinsamkeit und Duverschlossenheit die Welt und das Leben begehrend im Angesicht und Bewußtsein des Todes, und in diesem Begehren insgeheim doch wieder nichts anderes

wollend als sein »höheres Leben«, von dem er sich abgefallen fühlte, nichts anderes als die Rückkehr zu seinem Ursprung im Geiste, in Gott.

XII. FRAGMENT

Das Wort, könnte man sagen, ist die »Sinnfälligkeit«, die »objektive« Konkretion des geistigen Lebens - wie die Schönheit in ihrem Erlebtwerden die Sinnfälligkeit der Idee, des Traums vom Geiste, ist. Das geistige Leben aber gehört in seiner Realität der Sphäre des »Subjektiven« an.

[...]

Denn die ethische Erkenntnis ist in ihrer Richtung der Substantialisierungstendenz gerade entgegengesetzt. Diese müßte in ihrem letzten, jedoch niemals erreichten Ziel – weil sich in der von ihr gegebenen Richtung die Icheinsamkeit des Bewußtseins zur absoluten Duldsamkeit und Gottlosigkeit komplettierte - die Aufhebung des Bewußtseins herbeiführen; während die ethische Erkenntnis die Vollendung des spezifisch menschlichen Bewußtseins - also des Bewußt-Seins -, die »Bewußtseinserfüllung« der menschlichen Existenz ist. Ohne Gott aber, weil ihn der Mensch braucht zu seinem geistigen Leben - während Gott selbstverständlich den Menschen nicht braucht, was die Mystiker so gar nicht zu verstehen scheinen -, ohne Gott wäre auch sie nicht, was sie sein soll: Erkenntnis der Icheinsamkeit als Sünde, die Selbsterkenntnis des Ichs in der Erkenntnis der Sünde. Das ist ohne den Glauben nicht möglich, ohne die »persönliche Entscheidung« des Menschen für oder wider die Geistigkeit seiner Existenz, und das ist eben für oder wider Gott; denn nur im Verhältnis zu ihm hat der Mensch sein wahres geistiges Leben. Das Ethische drängt den Menschen zur geistigen Realität seines Lebens hin, denn es spricht zum Ich und weckt dieses zu seiner Wirklichkeit des Wollens auf; nur ist nicht imstande, das Ich in ein Verhältnis zum Du zu setzen.

[...]

Selbstverständlich ist eine »objektive« Ethik möglich, aber kein objektives ethisches Denken. Das ist immer »subjektiv« und muß es sein. Sein Ziel aber, die Besinnung des Menschen auf sich selbst, erreicht es erst dann wirklich, wenn es im Gottesverhältnis seinen unverrückbaren Stützpunkt hat. Erkenntnis der »Sünde« - die Frucht der ethischen

Besinnung auf sich selbst vor Gott - und die Bewußtheit des Leidens als von Gott, der die Liebe ist, kommend: das ist höchstes menschliches Selbstbewußtsein, das allein ist wirkliches Bewußt-Sein.

[...]

Wer aber den Nächsten liebt, der ist nicht »Hörer« bloß des Wortes, in dem wir die Gnade und die Wahrheit unseres Lebens haben, sondern auch sein »Täter«. Und das ist der letzte Sinn des Wortes in der Menschlichkeit seines Ursprungs: daß in ihm das Gebot der Liebe von Jesus ausgesprochen wurde, daß es das Wort in der Göttlichkeit seines Ursprungs wieder in sich aufnahm daß es zum Wort der Liebe wird. Was weiß eine mathematische Formel vom Wort und von der Liebe? Was weiß sie vom »Geheimnis unsres Lebens«, von Gott?

XIII. FRAGMENT

Ein Verbum gehört zu jedem Satz - als seine »Seele« sozusagen, als das satzschaffende, die einzelnen Wörter zu Satzgliedern umschaffende und sie »organisch« ordnende, »zusammenfügende« Wort. Im Verbum, »das fast alle Wurzeln in sich darstellt«, sieht Jakob Grimm »außer dem belebenden Pronomen die größte und eigentliche Kraft der Sprache«. Nur das Wort im »Satze« ist ein lebendiges Wort und das *verbum finitum* hat in sich die Kraft der Belebung und »Beseelung« des Satzes und der Wörter in ihm zum »Worte«. Löst man das Wort aus seinem »organischen« Eingordnetsein in den Satz, durch das es »lebt«, heraus, so stirbt es ab und wird zum toten Ding und Zeichen.

[...]

Gott als das vom Menschen angerufene, also zur »angesprochenen Person«, zum Du, ge-machte Wesen: das liegt aber auch in der Etymologie des deutschen Wortes Gott. Denn dieses gehört zur Sanskritwurzel *hû* = Götter anrufen. [...] Anders, jedoch in tiefst bedeutsamer Weise, als bei den Wörtern *deus* und Gott verhält es sich mit dem hebräischen Namen für Gott, mit dem aus *hâwâh* = sein gebildeten Wort *Jahveh*. Für die Juden - denen, als dem auserwählten Volke, auch vor Christus, weil Gott ihren Stammesvätern sich geoffenbart hatte, ein reales Gottesverhältnis möglich war -, für sie war Gott in erster Linie nicht die »angesprochene«, sondern die »sprechende«, das heißt die durch das Wort sich

offenbarende Person auch in seinem Namen: ich bin, der ich war - nicht substantivisch in die »dritte Person« transponiert als der »Ewigseiende«. *Jahveh* bedeutet das Sich-selbst-und-seine-Existenz-Aussprechen und ist streng genommen gar nicht der Name Gottes.

XIV. FRAGMENT

Gott ist uns, so könnte man sogar sagen, nicht nur *geistig*, sondern auch *physisch* nahe: nahe in jedem und vor allem im nächstbesten Menschen, im *Nächsten*, in jedem, der da ein Leid zu tragen hat — und wer trüge keines? -, im Hungernden, im Kranken; in jedem, der einer Tat oder eines Wortes der Liebe bedürftig ist - und wer wäre es nicht? — Gott ist uns im Menschen nahe, den wir, aus unsrer Icheinsamkeit heraustretend, zum wahren Du unsres Ichs machen, was selbstverständlich nicht heißt, ihn in seiner Menschlichkeit als Gott schlechthin ansehen.

[...]

Das ist die Forderung des Christentums: daß der Mensch sein Verhältnis zum andern Menschen auf sein Gottesverhältnis gründe und dieses in jenem zum Ausdruck bringe. Erst in der Erfüllung des göttlichen Gebots der Liebe findet er das wahre Du seines wahren Ichs. Er findet es in Gott und im andern Menschen und er findet Gott im andern Menschen. Er liebt den Menschen, weil er Gott liebt. *Nur deshalb*. Es gibt aber auch keine größere Liebe, mit der der Mensch geliebt werden könnte.

[...]

Nicht die Schönheit und nicht die Idee, auch nicht die Wahrheit - die sollen wir erkennen - und das Gute - das sollen wir tun; nicht die Natur und die Kunst, nicht die Weisheit und nicht die Wissenschaft ist das Objekt der Liebe, sondern das Du. Und da Gott das wahre Du des Ichs im Menschen ist, darum ist er auch der einzige Gegenstand der wahren Liebe. Wenn wir einen Menschen wirklich lieben - nicht bloß in ihm den Freund, in dem wir ja immer nur uns selbst lieben, mit einer Liebe also, in der wir nur relativ aus der Icheinsamkeit unsres Geistes, ja streng genommen gar nicht heraustreten -, wenn wir den »Nächsten« lieben, wie es das Evangelium von uns fordert, dann lieben wir Gott in ihm. Und wenn wir Gott wirklich lieben, seine geistige Realität in unser Liebe zu ihm erfassen, dann lieben wir ihn im Menschen, in jedem Nächstbesten, nach dem wir nicht

erst lang zu suchen brauchen wie die Dichter nach ihrem »Ideal«, und bringen unsre Gottesliebe in der Menschenliebe zum Ausdruck. Unsre Liebe soll nicht Vorliebe für irgend etwas oder irgendwen sein und nicht ein Zustand vor der Liebe, sondern eben die Liebe selbst, verwirklicht durch uns. Diese Liebe hat nichts mit dem Begehren zu tun, denn ihr Sinn liegt ja einzig darin, daß in ihr das Ich dem Du sich erschließt.

XV. FRAGMENT

Angeschaut wird immer nur die Welt, und niemals gewinnt der Mensch durch seine »Weltanschauung« - und wäre es die genialste und tiefsinnigste - ein reales Verhältnis zu Gott. Und erlebt wird auch immer nur die Welt, die Schönheit der Natur, jedoch auch der Mensch. [...] Wenn der Mensch Gott »erlebt«, dann erlebt er ihn im Menschen; aber nicht in sich selbst, wie die Mystiker meinen, sondern im andern, in dem er das wahre Du seines Ichs erlebt.

[...]

Das Gottesverhältnis eines Menschen ist nicht Psychologisches – wie die Psychologen meinen, die selber nicht an Gott glauben -, der Glaube an Gott, diese »persönliche Entscheidung« des Menschen für sein geistiges Leben, keine Sache des Gefühls; wie auch die christliche Nächstliebe, die uns im Menschen das wahre Du unsres Ichs, also Gott, erleben läßt, keine ist.

[...]

Gott ist im Menschen – als die Voraussetzung seines geistigen Lebens. [...] Gerade in dieser Sphäre, niemals objektiv außerhalb ihrer, wird es offenbar, daß Gott die Voraussetzung, und zwar die reale und nicht bloß ideelle Voraussetzung für die geistige und das heißt personale Existenz des Menschen ist – also existiert als etwas Geistiges außerhalb des Ichs und unabhängig von ihm. Und hier in dieser Sphäre versteht der Mensch, daß Gott ihn nach seinem Ebenbilde geschaffen hat. Denn die Personalität des Menschen ist nichts anderes als »Theomorphismus«, nicht aber umgekehrt die Gottes Anthropomorphismus.

XVI. FRAGMENT

Daß der Jude nicht genial ist, kann und darf ihm nicht als geistiger Mangel angerechnet werden. Eben weil er es nicht ist und dars nicht verführt wird, vom Geist zu träumen, steht er »von Haus aus« der Realität des geistigen Lebens nahe. Die Juden sind das geistigste, sie sind das von Gott »ausgewählte Volk«. Ihnen hat Gott sich unmittelbar in seiner geistigen Wirklichkeit geoffenbart und in das natürliche Leben ihrer Rasse hinein ist der Mensch geworden, um uns zu erlösen und zur Wirklichkeit unsres geistigen Lebens zu erwecken. Das Heil kommt von den Juden, heißt es im Johannesevangelium. Die Juden lebten einmal – als »Generation«: und leben auch heute noch – geistig von der Messiasverheißung und Messias Hoffnung; wie die anderen Nationen und Generationen der Erde geistig von ihrem Traum vom Geiste leben. »Christ« werden aber heißt: sich ganz aus dem Leben der Generation, nicht nur ihrem natürlichen, sondern auch geistigen Leben entwurzeln - »Gottes Kinder werden, die an seinen Namen galuben; welche nicht vom Geblüt, noch vom Willen des Fleisches, noch vom Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind« (Joh. I, 12; 13). Und das vermochten die Juden nicht und darum verwarfen sie Christus. Das vermochte aber auch der abendländische Mensch nicht und darum gab er seinen von den Griechen so genial konzipierten Traum vom Geist nicht auf.

XVII. FRAGMENT

In keiner andern als der Sphäre des Ethisch-Religiösen - und beides gehört ja untrennbar zusammen: denn Religion ohne Ethos gibt es nicht, und ein erschütterliches Ethos, das nicht im Religiösen seinen Stützpunkt gefunden hat, ist nicht denkbar -, in keiner andern Sphäre ist die Geistigkeit unsrer Existenz überhaupt und im besonderen aber die Icheinsamkeit des menschlichen Geistes in ihrer wahren Bedeutung zu erfassen, und man wird diese mißverstehen, solange man nicht in ihr den Abfall des Menschen von Gott erkennt.

[...]

Ohne den Glauben weiß der Mensch nichts von der Sünde; deren Vergebung aber wieder muß *geglaubt* werden, und wird sie *nicht* geglaubt, so ist eben das die Sünde. Es

gibt keine Sünde *an sich*, sondern nur die Sünde im Menschen. Es gibt also auch keine objektiv bestimmten Handlungen, die *an sich*, in ihrer Objektivität, Sünde wären, sondern nur solche, in denen der Mensch *seine* Sünde, in ihrer subjektiven Bestimmtheit demnach, erkennt.

[...]

Selbsterkenntnis ist eigentlich wesentlich eine Forderung des idealistischen Ethos und sollte daher nicht so ohne weiteres in den Geist und das Ethos des Christentum hineinpraktiziert werden. Wenn es im Lukasevangelium (17, 3) heißt: Seid auf eurer Hut, habt acht auf euch selbst, so wird da vom Menschen etwas ganz anderes gefordert als im »Erkenne dich selbst«, wird eine viel konkretere Kraft seines Gemüts herausgefordert als die bereits etwas abstrakt anmutende des Erkennens. Idealismus ist Hochmut des Geistes und das idealistische Ethos ist es auch. Und Hochmut liegt auch in der Selbsterkenntnis. Nur weiß dies gewöhnlich der Mensch nicht - weil er eben nicht, wie es das Evangelium verlangt, auf der Hut ist; weil er nicht auf sich selbst acht hat. Im Hochmut seiner Selbsterkenntnis weiß der Mensch nichts von der Gnade - denn von ihr wissen fordert Demut und verschließt sich der Liebe, in der ja die rechte Demut des Geistes liegt.

[...]

Selbsterkenntnis ist Erkenntnis der Diskrepanz von Idee und Wirklichkeit in sich selbst, aber noch lange nicht Erkenntnis der Sünde. Denn in dieser handelt es sich nicht um diese Diskrepanz. In der Selbsterkenntnis mißt sich der Mensch nach einem menschlichen Maßstabe, denn die Idee ist etwas Menschliches. In der Erkenntnis der Sünde sieht er seine Daseins- und Lebenswirklichkeit der Jesu gegenübergestellt und also an einem göttlichen Maßstab gemessen, so daß die eigene Wirklichkeit ethisch zu nichts wird. In der Selbsterkenntnis ist der Mensch sein eigener ethischer Richter, er hat also, oder glaubt so wenigstens, ethische Gewißheit und Sicherheit in sich selbst, so groß auch die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit scheinen mag. In der Erkenntnis der Sünde steht er vor dem göttlichen Richter, vor dem es eine ethische Gewißheit und Sicherheit im Menschen gar nicht geben kann. Die Diskrepanz von Idee und Wirklichkeit kann ein Mensch am andern erkennen, vielleicht besser sogar als dieser selbst. Keiner aber kann um die Sünde des andern wissen außer Gott und dem, den er unter Tausenden und Millionen auserwählt hat zum Prediger der Sinnesänderung. Denn die Sünde wird nicht »objektiv« erkannt. Und

auch, wenn uns der andere seine Sünde bekennt, so wissen wir nicht um sie und erkennen sie nicht, sondern können nur an sie glauben.

[...]

Erlösen aus seiner Icheinsamkeit kann den Menschen nur die Liebe und das Wort. Vom Wort kommt alle Erkenntnis, denn es ist das Licht unsres Bewußtseins, das alles Leben und Sein beleuchtet; und zum Wort muß alle Erkenntnis wieder hin. Nur dadurch tritt der Mensch in der Erkenntnis der Sünde restlos aus seiner Icheinsamkeit heraus in ein Verhältnis zu Gott, der das wahre Du seines Ichs ist, daß diese Erkenntnis Wort und Bekenntnis wird. Durch das Wort wird der Mensch vom Fluch der Sünde und des Gesetzes erlöst. Die Erkenntnis der Sünde muß, trotz ihrer Unsagbarkeit, durch das Wort hindurch, das zu einem konkreten Du gesprochen wird.

[...]

Im Wort und durch das Wort hat der Mensch das ihm eigentümliche Bewußtsein von den Dingen und Geschehnissen in der Welt, aber auch das von sich selbst und das von Gott. Alles wahre, lebendige Denken, alles geistige Leben des Menschen hat im Wort allein seinen »objektiven« Halt. Das ahnte der größte Philosoph schon, und das Wort, die Sprache selber war es, was ihm zu dieser Ahnung verhalf. Wenn er den Sokrates zu Phaidon sagen läßt, man dürfe in der Seele den Gedanken, in den Worten sei kein Halt, nicht aufkommen lassen, so hat er freilich bei dem Ausdruck *lógoi* zunächst vor allem wohl die »Vernunftgründe« im Sinn - aber doch auch insgeheim wieder das Wort, das ja wahrlich der »Grund der Vernunft« ist und die Quelle der Wahrheit und des Lebens.

XVIII. FRAGMENT

Das natürliche Individuum hat den Sinn seiner Existenz nicht in sich selbst, sondern im Leben der Generation. Wo aber hat diese den Sinn ihres Lebens? Nun, sie hat eben gar keinen, sie »entwickelt« sich nur. Wohin und wozu? Zu ihrem eigenen Ende. Der Evolutionismus unsrer Zeit, zwar sehr naturwissenschaftlich sich gebärdend, aber am Ende doch wieder metaphysisch ausschweifend, schwelgt im Gedanken an das ewige Werden und Vergehen alles Seienden. Die »Entwicklung« selber, wir haben es erlebt, führt ihn *ad absurdum*.

[...]

Die Geschichte freilich offenbart dem, der ihn sehen will, ihren Sinn. Wer aber will ihn denn sehen? Die Politiker nicht und die »Idealisten« erst recht nicht. Die Generation fragt niemals nach dem Sinn ihres Lebens. Denn diese Frage wird immer nur von der individuellen Existenz und in ihr, in der Not des individuellen Existierens, aufgeworfen - aber bereits als ein Indizium des Geistes. Das Leben der Generation spielt sich an der »Oberfläche« des Geschehens in der Welt ab, die im individuellen Leben ihre »Tiefe« hat. In diese Tiefe leuchtet der Geist hinein, in ihr »bricht er durch«. Der Mensch erhebt die Forderung nach einem Sinn des Lebens, weil er nicht bloß ein natürliches, sondern auch ein geistiges Individuum ist, und im Geistigen erst hat Individualität, die im Natürlichen ja immer nur ein beiläufiger Plan ist, ihre Wirklichkeit.

[...]

Da nun aber die Frage nach dem Sinn des Lebens immer in der Icheinsamkeit der menschlichen Existenz, in der Verslossenheit des Ichs vor dem Du und nie anders aufgeworfen wird, so ist sie nicht nur ein Indizium des Geistes, sondern vor allem auch ein Symptom der Geisteskrankheit im Menschen. [...] Der Mensch, der das wahre Du seines Ichs, der den Sinn seiner Existenz in Gott gefunden hat, der fragt auch nicht mehr nach dem Sinn des Lebens. Er weiß seine Existenz in die Hand Gottes gelegt.

[...]

Die Problematizität des Lebens ist *im Subjekt* und *Subjektsein* gegeben und fordert darum auch eine Lösung *vom Subjekt* aus und *für* das Subjekt - deren Möglichkeit aber nirgends anders als im Religiösen gesucht werden kann und darf. Das »Kind« ist gewissermaßen die von der Natur vorgeschlagene Lösung des Problems. Nur wird da dieses nicht wirklich gelöst, sondern die Lösung - aber auch nur wieder scheinbar - bloß hinausgeschoben, von einem Individuum dem andern in der Kette der Entwicklung weitergegeben - aufs Geratewohl. Und es muß ja nicht immer wohlgeraten. Wer übrigens das Problem seines Lebens restlos in seinen Kindern liegen sähe, der wäre auch schon geistig verloren.

[...]

Es liegt in der Geistigkeit unsrer Existenz, daß das Leben des Menschen in dieser Welt auf eine Frage hinausläuft. In der Fragwürdigkeit dieses Lebens kommt der Geist zum

Durchbruch. Die Antwort aber auf die Frage? Die Menschen sind merkwürdig, sie warten wirklich noch immer auf eine Antwort. Und ist die nicht längst, vor beinahe zweitausend Jahren schon, gegeben worden? Und wissen sie es auch heute noch nicht, daß der Geist in ihnen nicht nur das Fragende, sondern vor allem, weil nun schon einmal die Antwort gegeben ist, das für sie Sichentscheidende ist?

Srov. EBNER, F.: *“Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente”*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, s. 14-250.

ABSTRAKT

ČERNÁ, T.: *Filosofie jako pneumatologie Ferdinanda Ebnera v díle "Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente"*. České Budějovice 2013. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce PhDr. Jan Samohýl, ThD.

Klíčové pojmy: Ferdinand Ebner, dialogický personalismus, idealismus, duchovní reality, já, osamělost, Ty, Duch, vztah, Slovo, smysl, Láska, etika, pneumatologie

Práce se věnuje filosofickému konceptu rakouského myslitele 20. století Ferdinanda Ebnera v jeho životním díle *"Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente"* z roku 1921. Zohledněn je nejen myslitelův osobní život a persony, jež na jeho tvorbu měly bezprostřední vliv, ale též historicko-kulturní kontext doby, ve které své originální myšlení rozvíjel. Jádrem práce spočívá v představení a explanaci základních termínů a tezí, o něž se Ebnerova filosofie, resp. pneumatologie, opírá. Tato část je doplněna německo-českým překladem nejdůležitějších pasáží Ebnerova stěžejního díla.

ABSTRACT

Philosophy as Pneumatology of Ferdinand Ebner's „Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente“

Key words: Ferdinand Ebner, dialogical personalism, idealism, spiritual realities, I, loneliness, Thou, Spirit, relationship, Word, sense, Love, ethics, pneumatology

The thesis deals with a philosophical conception of an Austrian thinker of the 20th century Ferdinand Ebner in his life's work "*Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*" (1921). Not only his life and the persons who influenced Ebner's work were taken into account, but also the cultural-historical context of the period in which his original thoughts evolved. The heart of this paper lies in the introduction and explanation of the basic terms and theses that are crucial for Ebner's philosophy, or more precisely his pneumatology. This part also contains Czech translation of some of the most important passages of Ebner's work.