

IDEA UNIVERZITY KARLA JASPERSE*

Martin Bojda

Fakulta humanitních studií UK Praha

Karl Jaspers' Idea of University

Abstract: *This study focuses on the nature, basis, changes, and reception of the concept of the “idea of university” by one of the leading German philosophers of the 20th century, Karl Jaspers, who ranked for over half a century among the sharp, and often controversial, widely accepted analysts of political life in Germany and Europe, and that namely in relation to the theory, development, and institutional and social integration of science and philosophical thought. The study concentrates on the ideological sources and limits of the impact and validity of Jasper’s concept of university reform, and on the mission and essence of science in the period after the First and Second World Wars in the contexts of German social-political discussions in the sixties, i. e. especially in the contexts of the three versions of his work “The Idea of University” (1923, 1946, and 1961). Attention is paid to Jasper’s foundation of the specifics and of the efforts of scientific knowledge and research in his philosophy of existence and epistemology, as well as to his differentiation of science and philosophy and of science and faith. The thematisation of Jaspers’ definition of rationality and of freedom as the fundamentals of a specific European culture tries to take into consideration the importance and topicality of such reflections, as well as showing together with Jaspers the necessity of its systematic-theoretical anchoring.*

Keywords: *Jaspers, Karl; university; science; philosophy; freedom*

* Příprava této studie byla podpořena stipendiem Česko-německé komise historiků, jež autorovi umožnilo měsíční badatelský pobyt v Mnichově.

Karl Jaspers (1883–1969) se zapsal nejen do dějin filosofie, jako jeden z nejvlivnějších a nejplodnějších filosofů dvacátého století, ale i do širších dějin (německého) kulturního a univerzitního života jako hluboce historicky a teoreticky fundovaný aktér společensko-politické diskuze, po mnoho desetiletí vystupující s mimořádnou jasností stylu, ostrým náhledu i argumentační artikulace. Jeho analýzy „duchovní situace“ meziválečné doby, německé válečné viny a poválečné obnovy, evropských a světových (dez)integračních procesů a perspektiv změn v letech šedesátých patřily k široce recipovaným hlasům, představujícím zároveň důležitou alternativu vůči jinak zejména levicově orientované kritice.¹ Po krátkém studiu práv Jaspers vystudoval medicínu: nejprve v Berlíně, tři roky pokračoval v Göttingen a studia dokončil v Heidelbergu, jenž také zůstal jeho domovem až do roku 1948, kdy přesídlil do Basileje. U W. Windelbanda získal habilitaci pro psychologii monumentálním spisem *Allgemeine Psychopathologie* (1913) a v roce 1916 se stal extraordinariem, již roku 1920 ale přešel k filosofii a v roce 1921 v ní získal v Heidelbergu řádnou profesuru. Autodidaktická průprava spojená s odporem k scientismu, pozitivismu i materialismu, orientovaná na metodické tázání po obecných předpokladech konkrétního, prostá nároků absolutního poznání na způsob sebereflexe uzavřeného systému i protiracionální skepse, stavěla Jasperse od počátku do více či méně zřejmé a eruptivní opozice vůči novokantovství Heinricha Rickerta a dalších, nemluvě o tom, že mu byly cizí jakékoli politické trendy a nacionální nálady. Jaspers byl jednou ze stěžejních postav teoretické sebereflexe psychologie a psychiatrie, a zároveň ostrým kritikem psychoanalýzy;² jedním z hlavních kritiků *kapitalismu* (!), a zároveň zásadním odmítačem socialistické (marxistické) teorie i praxe.^{3,4}

Jaspers se „ideou univerzity“ zabýval po celý život, což může být patrné už z bibliografického soupisu jeho bezprostředně tematických prací: spis s názvem

¹ Z biografických znázornění Jaspersova působení je třeba doporučit zejména Leonhard 1983 a Kadereit 1999, popř. referenční souhrn Jaspersova života a myšlení zpracovaný jeho asistentem a vydavatelem jeho pozůstalosti Hansem Sanerem (Saner 1970).

² Srov. zejména článek *Zur Kritik der Psychoanalyse* (1950) in: Jaspers 1958: 260–271.

³ Ke kritice Freuda a Marxe srov. kapitolu „Psychologie und Soziologie“ v knize *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, původně osmou ze stejnojmenných přednášek pro Bavorský rozhlas roku 1964 (Jaspers 2012: 101n.)

⁴ S pochopením toho, že dlouhodobá Jaspersova kritika společenského myšlení a chování v Německu, od pozdních let vilémovské říše po konec šedesátých let, tj. kritika zasahující v různých mutacích se objevující nálady a sklony vycházející z některých působících kulturních vzorců, ve skutečnosti směřovala vůči fundamentu konstituujícímu přístupy v mezinárodněpolitické, vnitřní národněkulturní, sociální či vzdělávací praxi, jenž vposled byl fundamentem *kapitalismu*, se v jaspersovské literatuře ani díle samotného Jasperse téměř nesetkáváme.

Idea univerzity (Die Idee der Universität) vydal nejprve roku 1923, podruhé ve výrazně revidované podobě, vlastně téměř zcela novém znění, po druhé světové válce roku 1946 a potřetí ve spolupráci s Kurtem Rossmannem roku 1961. Kromě toho přednesl celou řadu proslovů pro akademickou i širokou veřejnost o poslání a stavu univerzity, vzdělání a vědy. Jaspers navázal na tradici promyšlení nároku celistvosti, univerzálního duchovního ukotvení jednotlivých oblastí vědění a vzdělání v německé klasice, přičemž více než iniciační spisy myslitelů spojených s počátky berlínské univerzity (1810) v čele s Wilhelmem von Humboldtem a Friedrichem Schleiermacherem⁵ pro něj byl důležitý racionalistický criticismus a republikanismus Immanuela Kanta.⁶ Význam, jež Jaspers problému univerzity přikládal, koření v samých základních stanoviscích jeho filosofie, teorie existence, stejně jako teorie poznání, totiž v základním zjištění rozštěpení na subjekt a objekt (*Subjekt-Objekt-Spaltung*), v němž jako danosti se shledává každé sebe-vědomí, a horizontu toho, co jej přesahuje, „skrže co“ je existence na-dána (*das Umgreifende*). Každá konečná existence je vztažena jednak k jiným existenciálním jednotkám, jednak k celku (*das Ganze*) ji „obemykajícím“. Neredukovatelnost subjektivity a její univerzální podmíněnost jsou nedělitelným fundamentem dynamičnosti existence: jejich obrazem je svár/syntéza exaktního a spekulativního, empirického a metafyzického, vědy a filosofie.

Univerzita jako instituce snažící se re-prezentovat „ideu“, totiž vědění, zpřítomňuje podle Jasperse polaritu osobní a institucionální formy duchovna. Co je „duch“ (*Geist*), nedá se podle Jasperse vyjádřit „jednoduchou formulí“, pouze „opsat jako syntéza protikladů“ (Jaspers 1923: 1). V duchu se střetávají tendence k „chtění stát se jasným“ (*Klarwerdenwollen*) a „chtění stát se celým/cele“ (*Ganzwerdenwollen*). „Duch v nás usiluje o *jasnost*, o vědomí a sebevědomí,“

⁵ Ke Schleiermacherovým názorům viz zejména dvousvazkovou edici v nakladatelství Suhrkamp *Texte zur Pädagogik* (Schleiermacher 2000), k výkladu ukotvení pedagogického programu Schleiermachers a pozdního německého osvícenství viz Bojda 2015a, b. Reprezentativní výbor ze základních textů německých myslitelů přelomu 18. a 19. století k úloze univerzity přináší např. svazek *Gelegentliche Gedanken über Universitäten* (1990). Proslulost si získaly mj. i Schellingovy *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), k Jaspersově interpretaci Schellinga srov. Jaspers 1986. V českém prostředí v poslední době vyšly hned dva výběry z klasických pojednání o univerzitě: Jirsa 2015; Chotaš – Prázný – Hejduk 2016.

⁶ Jaspersova žačka Hannah Arendtová dokonce soudila, že Jaspers byl jediným opravdovým žákem, jež Kant měl (Arendt 2012: 16). K Jaspersově interpretaci Kanta viz zejména oddíl věnovaný Kantovi ve velkém spise *Die großen Philosophen* (Jaspers 2012: 390–616), vydaný též samostatně (Jaspers 1983).

říká Jaspers (ibid.: 2).⁷ Zároveň je zde ale jiná tendence vlastní člověku, totiž ta k ulpívání na smyslově daném jednotlivém, a ostatně nejinak než tendence odcházet od reálného k subjektivní fantazii. Duch ovšem podle Jasperse *chce* dosáhnout celosti (*zur Ganzheit werden*), směřuje k *souvislosti* (*er drängt auf Zusammenhang*). „Nakolik je duch vůlí k jasnosti, je stále rozlišujícím, členícím, analyzujícím. ... Proto *není* duch nikdy jako stav a vlastnictví, nýbrž je vždy pohybem. Existuje jen jako *nastávající*“ (ibid.: 3).⁸ Jeho „pohybovost“ vychází z toho, že je zakořeněn ve smyslově-konkrétním, jež se potýká s protiklady a hranicemi. Jaspers se uchyluje k takovýmto definicím, postrádajícím ještě hlubšího systematického ukotvení, což ve druhém vydání *Ideje* (1946) nečiní: neargumentuje dobře, spíš prohlašuje. Dalo by se namítnout, že duch, racionálně zpracovávající smyslové vjemy, jež zároveň umožňuje, ba dle Jasperse samého „*tenduje*“, tyto *pojmové v celku*, má povahu především, či přinejmenším, také *syntetizující*, „*spolukladoucí*“; rozum rozlišuje zakoušené tím, že je po-jímá, definuje, ale toto pojetí je přece vždy i *subjektivní* „*nivelizací*“ toho, co je samo o sobě určité už před rozlišujícím výkonem poznávajícího rozumu. Rozum může vnášet i „*zhášet*“ světlo.

Jaspers dále říká, že „*východ a završení ducha jsou temné*“ (Jaspers 1923: 3).⁹ Patrně pod vlivem Kanta (jak by se dalo soudit především s ohledem na kantovsky orientovaný závěr *Ideje univerzity* nedlouho předcházející *Psychologii světonázorů* [*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919] a orientace Jaspersova řešení těchto otázek v dané době vůbec) Jaspers soudí, že duch vzhází z „*mystické*“, „*temné*“ plnosti idejí. Práci rozumu, od sebeuvědomění po myslitelský výkon, považuje Jaspers za původem i provedením nejasný/nejistý odkud určený „*kruhový pohyb*“ (*Kreisbewegung*), který vágně zakládá živlem idejí; noetiku, vztah pojmání a rozumění, Jaspers – zvláště raný, lépe ve spise *O pravdě* (*Von der Wahrheit*, 1947) – nepropracoval, implicitně počítá se spontaneitou a s neproblematickou identitou pojmu a předmětu ze strany subjektu jako *objektivně* fundovanou v *cogito*. Podobně vágní je o sobě i Jaspersova následující teze, že duch jako *tendující* k „*stávání se celým*“ (*Ganzwerden*) „*všude hledá komunikaci*“: duch jako imanentně subjektivní totiž nejen subjekt vztahuje na svět, ale současně i předměty, jež „*zachycuje*“, „*stahuje*“ do *subjektivní*

⁷ „*Der Geist in uns drängt zur Klarheit, zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein.*“

⁸ „*Insofern der Geist Wille zur Klarheit ist, ist er immerfort unterscheidend, gliedernd, analysierend. ... Darum ist der Geist nie als Zustand und Besitz, sondern ist immer Bewegung. Er existiert nur als werdend.*“

⁹ „*Ausgang und Vollendung des Geistes sind dunkel.*“

syntézy. Pak si ale Jaspers dvojpólovost vazby ducha/člověka a světa zdá přece uvědomit, shrnuje: „Duchovní entita není individualistickou subjektivitou, není výchovou vlastní zvláštnosti, není to ani roztékání v celku sociálního společenství, myšlenkového systému, podnícené masy. Duchovní entita je mnohem spíše nastávání pod ideou *syntézy subjektivní entity a objektivního celku a všeobecná*“ (ibid.: 6).¹⁰ Jednostrannosti dělení na subjektivistický individualismus a subjekt rozpouštějící objektivismus jsou zřejmé: na noetické rovině šlo ale v relaci subjekt–celek o mnohem více než konstatování potřeby nalézat rovnováhu.

Vzděláním (*Bildung*) Jaspers rozumí stav, jenž je získaný (*erworben*), tzn. úroveň dosaženou skrze vývoj. Vzdělanost je vždy adekvátní kategorie, vzděláním se rozumí rozvoj člověka podle určitých měřítek, totiž rozvoj jeho schopností, vědomostí, hodnotových zamíření a jazykových kompetencí. Vzděláním se člověk pozvedá k „druhé přírodě“ (Jaspers 1923: 8). Ideály vzdělání, obsahy tohoto pojmu, se historicky měnily a jsou dle Jasperse nedostatečně chápány. Vzdělání se nemá redukovat na podřízení subjektivity formám platným intersubjektivně, na disciplinaci podmíněně platnými řády. „Věda“ povstává osamostatněním „racionální práce“, snahou systematicky poznávat pro poznání samo, ne jen kvůli dílčím „životním účelům“. Proces poznávání postupuje stále dál a hlouběji, nelze mu klást umělé hranice či již dosažené cíle. V tom se věda podobá umění, soudí Jaspers: ani jedno nezná „konce“, dosažení, uskutečnění, nýbrž je stálým progresem, a to emancipací subjektivity ve vztahu k „objektivitě“. Věda i umění spočívají v tvořivé aktivitě člověka, realizující se přitom v mimosubjektivních formách.

Podle Jasperse vědě jde o poznání, o pravdu, ale současně platí, že „není žádného všeobecného kritéria pro to, co pravda je“ (ibid.: 14).¹¹ Objektivismus vědy nemá být zaměňován za reduktivní mechanicismus: „Vědecká výchova je ta, která vychovává k objektivitě, tzn. nikoli ta, která člověku dává schopnost být objektivně. Vědu jako povolání může smysluplně provozovat jen ten člověk, jenž má tento patos k objektivitě“ (ibid.: 15).¹² K vědě, poznání pro poznání samo, je

¹⁰ „*Das geistige Selbst ist nicht die individualistische Subjektivität, nicht die Züchtung der eigenen Besonderheit, es ist auch nicht Zerfließen im Ganzen einer sozialen Gemeinschaft, eines gedanklichen Systems, einer erregten Masse. Das geistige Selbst ist vielmehr immer ein Werden unter der Idee einer Synthese des subjektiven Selbst und des objektiven Ganzen und Allgemeinen.*“

¹¹ „*Es gibt kein allgemeines Kriterium dafür, das Wahrheit sei.*“

¹² „*Wissenschaftliche Erziehung ist diejenige, die zur Objektivität erzieht, d. h. nicht, die den Menschen befähigt, objektiv sein zu können. Wissenschaft als Beruf kann nur ein Mensch sinnvoll betreiben, der dieses Pathos zur Objektivität hat.*“

třeba odvahy (*Wagnis*). Jaspers rozlišuje trojí „účel univerzity“: „odborné školení k povolání“ (*Fachschulung zum Beruf*), „školu vzdělávání“ (*Bildungsschule*), zaměřenou na rozvoj člověka, a „výzkum“ (*Forschungsanstalt*), zaměřený na rozšiřování poznání a vtahování mladých lidí do vědecké činnosti. Jeden z těchto účelů nemá být oddělitelný od druhého, mají tvořit jednotu. V současnosti ale, míní, vládne tendence sledovat vždy jen jednu z nich, měnit univerzitu v učiliště, přípravku k profesi. „Prvním principem univerzity“ je podle Jasperse „spojení výzkumu a výuky“ (*Verbindung von Forschung und Lehre*) (ibid.: 44). Vědec, aktér procesu poznávání, zkoumání, je současně učitelem: byť by neměl pedagogické nadání, teprve kontakt s ním jako s představitelem, „orgánem“ „živoucí vědy“, umožňuje zjistit, že věda skutečně je „živoucí“. Rozhodující je pro Jasperse schopnost *vědecky myslet*, ne pro každého snadno pochopitelně v tradovaných schématech reprodukovat fakta. Ve výuce má být přítomno vědecké dotazování, učitel má jít příkladem a uvádět do pohybu „vědeckého ducha a uchopování vlastních problémů a kladení otázek, opanovávání metod“ (ibid.: 46).¹³

„Univerzita“ pochází z „universitas“, totiž „*Universitas der Lehrer und Schüler*“ (Jaspers 1923: 46).¹⁴ Celost věd spočívá v jejich zakotvení v celistvosti poznání, vztaženého zase na celek; souvislost s celkem je integrujícím základem dílčího vědění. Zvláště v povoláních jako lékař, učitel, úředník, soudce či farář se člověk bez vztahu k celku, školen jen v ovládnutí jediného oboru, stává podle Jasperse „nelidským“ (*unmenschlich*): je třeba, aby se vztahoval na celého člověka a nenásledoval odcizené organizační mechanismy. Jaspers o této sebeintegraci v povolání říká, že jej činí „filosofickým“: filosofií míní totiž toto *celkové a humánní* zakotvení lidského vztahování k sobě i ke světu, výraz jeho elementárního uvědomění, že není sám a ze sebe sama, že je časově i prostorově obklopen „jiným“ a že „pravdu“ ve smyslu vědění o tom, co je, „má“ jen na způsob cesty, vědění o jejím přesahujícím, vy-mykajícím se a o-bemykajícím charakteru, zdroji a horizontu.¹⁵ „Zaměření na celek je ‚filosofické‘, proto je

¹³ Srov. ve verzi z roku 1946: „*Vor allem aber braucht die Lehre die Forschung zu ihrer Substanz. Daher ist das hohe und unaufgebbare Prinzip der Universität die Verbindung von Forschung und Lehre; nicht weil man aus ökonomischen Gründen durch Häufung der Arbeit sparen wollte; nicht weil man nur so die materielle Existenz der Forscher ermöglichen könnte; sondern weil der Idee nach der beste Forscher zugleich der einzig gute Lehrer ist*“ (Jaspers 1946: 45).

¹⁴ „*Das Erkennen und Forschen besteht, wenn es auch nur in Facharbeit gedeiht, doch auch nur als ein Ganzes. Wissenschaftliche Lebendigkeit besteht nur in Beziehung auf ein Ganzes.*“

¹⁵ Tamtéž.

všechna věda filosofická, nakolik nezapomíná účel pro prostředky, nezachází v lexikálním, v aparátech, ve sbírkách, v technickém a pouze jednotlivostním a neztrácí ideu“ (ibid.: 47).¹⁶ „Filosofičnosti“ vědy či univerzity nemíní Jaspers uplatňování filosofické hantýrky či otázek ve smyslu konvencí jedné z věd, nýbrž to, že filosofie je či může/má být ve vědě a v životě samých, ve způsobu jejich realizace, není speciální dílčí tematizací, ale právě oním ohledem na otázku smyslu, významů, souvislostí a platností specificky lidských.

Pro univerzitu znamená ukotvení ve „filosofické totalitě“ především apel na *komunikaci*. Filosofie totiž není jedním z druhů vědění, jež se táže, nýbrž sebereflexi poznání jako tázání vůbec. Vzájemná výměna vědců je fundována právě sdílením cíle a východiska. Jaspers přitom zdůrazňuje, že vzájemnost akademické obce neznamená jen vzájemnost odkazu na „věčno“ jako něco mimo vše časové a konkrétní, nýbrž právě tuto imanentní relačnost jednotlivých věd a realit jednotlivých vědění, sebereflexi vlastní časovosti a sociálnosti. Jaspers rozhodně podporuje pěstování co nejširších a nejopravdovějších, nejneformálnějších, nejpřímněji osobně lidských vazeb v akademickém prostředí: mezinárodních kontaktů, pracovních návštěv, cest a kooperace. Závazek komunikace, i v rozšířeném smyslu „vystoupení ze sebe“, od zájmu o druhé lidi k zájmu o svět, přírodu, neznamená libovolný styk s libovolným, prosté přijímání rozmanitého, nýbrž naopak kultivaci vědomí o nesubsumovatelnosti *jednotlivého*.¹⁷ Není řízen horizontálou rozšiřování evidence, nýbrž vertikálou prohlubování pochopení: nikoli přijímání různého, nýbrž hledání ideálního. Jednotnost univerzálního je podstatou univerzality jednotlivého: teprve odvození konečného od nekonečna na úrovni kreaturálního a kreativního, nikoli pouze fenoménu od *jeho* principu, zakládá – jak ukazoval G. K. Chesterton – „důstojnost v rozdělení“ (*dignity in division*), jakou dosvědčoval plastický, figurální a konkrétní charakter, ač metafyzicky založeného, umění křesťanského (Chesterton 1987: 198).

¹⁶ „Die Richtung auf das Ganze ist ‚philosophisch‘, daher ist alle Wissenschaft philosophisch, sofern sie nicht über den Mitteln den Zweck vergißt, nicht im Lexikalischen, in den Apparaten, in den Sammlungen, im Technischen und im bloß Vereinzelten untergeht und die Idee verliert.“

¹⁷ Srov. ibid.: 36: „Ich bin allein für mich kein Selbst. Ich werde ein Selbst in Wechselbeziehung mit dem anderen Selbst. Kommunikation ist Bedingung auch des persönlichen Daseins. Der Geist als Wille zum Ganzwerden ist gegen alle Isolierung als bleibende. Wo Kommunikation als lebendiger Prozeß ist, muß aber auch individuelle Substanz sein.“ Zároveň je pro Jasperse, který to opakuje v každém z vydání *Ideje univerzity*, důležité, že „pravá diskuze, která nezná žádné hranice, existuje jen ve dvou mezi čtyřma očima. Už třetí ruší, snadno mění diskuzi v pouhou disputaci, probouzí instinkty moci a vzdor.“ („Echte Diskussion, die keine Grenze kennt, gibt es nur zu zweien unter vier Augen. Schon der Dritte stört, verwandelt leicht die Diskussion in bloße Disputation, weckt die Machtinstinkte und den Trotz“; ibid. 38).

„Komunikativnost“ charakterizuje povahu jak procesu, tak výsledku poznání, neboť pravdu člověk podle Jasperse nikdy *nevlastní* (*besitzen*), pravda je vždy úběžníkem jeho snažení, patří k *transcendenci* vztahovaného.

Univerzita podle Jasperse klade „požadavek bezohledného chtění poznávat“. „Protože poznávání je možné jen ve stálé iniciativě, je její cíl tato svébytnost a tím pro veškerý život: vlastní zodpovědnost jednotlivce. Univerzita v rámci svých přednášek nectí žádnou autoritu, zavrhuje každou autoritu a respektuje jen pravdu, kterou všichni hledají, kterou ale nikdo s konečnou platností a hoto-ovou nevlastní“ (Jaspers 1923: 49–50).¹⁸ *Svoboda* ve výuce klade na studenty zvláštní požadavek *osobní zodpovědnosti*. Nepřítomnost autority ve smyslu předepsaného způsobu či obsahu myšlení/jednání tvaruje vztah učitele a studenta do sokratovského dialogu,¹⁹ jehož otevřenost ve jménu společného tázání je však třeba střežit. Tato otevřenost je dějinná, je tedy i zodpovědností každého akademika. „Základní vědomí jednotlivce jako člena univerzity, profesora i studenta, je, že má pracovat a snažit se, jako kdyby byl povolán k nejvyššímu, ale že je trvale pod tlakem, zda se osvědčí, zda je dost dobrý“ (ibid.: 52).²⁰

Je třeba si uvědomit, že tyto myšlenky se u Jasperse nedotýkají „pouze“ sféry „praktické“ filosofie, mezilidského vztahování, „praxe“; jejich východiskem je od samotného počátku – třebaže k systematizacím mohl Jaspers dospět až později – celistvý koncept antropologický a ontologický: pojem autority v životě společnosti vyplývá z pozice instancí v relaci světa a transcendence, v níž se uskutečnění ve světě opírá o základ v transcendenci: tou je samotná ontologická fakticita podmíněna jako zdrojem a subjekt existence vztahem k ní určuje *směr své cesty*. (V temporálním ohledu se jedná o průsečík reálné určitosti a otevřenosti.) „Pokusem našich časů“ naproti tomu je „založení čistě světské autority“, opírající se o zbožšťování vitality a pověru o všemoci vědy,

¹⁸ „Die Universität stellt die Anforderung rücksichtslosen Erkennenwollens. Da Erkennen nur in selbständiger Initiative möglich ist, ist ihr Ziel diese Selbständigkeit und damit für das Leben überall: die eigene Verantwortung des Einzelnen. Sie kennt innerhalb ihrer Sprache keine Autorität, sie verwirft jede Autorität und respektiert nur die Wahrheit, die alle suchen, die aber niemand endgültig und fertig besitzt. Bei allem ist nicht zu vergessen, daß in der Wertung jedes wissenschaftlich, d. h. philosophisch berührten Menschen, ob Forschern oder Schüler, die Forschung, das Erkennen Selbstzweck ist. Was der Zweck des daseins, das Endziel sei, ist im allgemeinen durch keine bloße Einsicht zu entscheiden. Hier ist jedenfalls ein Endzweck: die Welt will erkannt werden.“

¹⁹ Srov. Die Erziehung an der Universität ist ihrem Wesen nach sokratische Erziehung (Jaspers: 1946: 50).

²⁰ „Das Grundbewußtsein des Einzelnen als Gliedes der Universität, des Professors und des Studenten, ist, daß er arbeiten und sich anstrengen soll, als ob er zu Höchstem berufen sei, aber daß er dauernd unter dem Druck steht, ob er sich bewähren wird, ob er zureichend ist.“

„vysvětlující“ si obecnosti pouhým hypostazováním. „Autoritou však člověk je jen tím, že skrze něj působí, co není on sám“ (Jaspers 1991: 823n.).²¹

Dějinnost (reformulací) „ideje univerzity“ mezi vědou a vírou

Jaspers se staví proti tomu, aby studium mělo jen jediný, jasně a výlučně určený cíl a jedinou cestu. „Nejdále dojde, kdo neví, kam jde,“ říká (Jaspers 1923: 55).²² V tomto smyslu také zdůrazňuje nutnost samostatnosti a uvědomělosti studentů již začínajících: mladý člověk chce *být vychováván*, chce se *nechávat učit*, myslí si Jaspers, a faktem je, že masifikující a specializující se, svou velkorysou univerzální všeobecnost pozbývající univerzitní provoz mu v tom často vychází vstříc. Je podle něj třeba, aby si ono specifické spojení individuálně-osobní konkrétní zaujatosti, angažovanosti a zodpovědnosti s všeobecností rámce a založení osvojili studenti již při svém vstupu na univerzitu, neboť by mělo jít o základní vlastnost působení na akademické půdě. Jaspers je přesvědčen, že pravý student svou cestu skrze mnohost a šíři, změt povinností i možností, vždy najde: rozhodně mu ji nedá aparátne reglementovaný standardizovaný studijní plán (ibid.: 59).²³ V devatenáctém století se vědy specializovaly a partikularizovaly, profesori filosofie se změnili v historiky filosofie (namísto myslitelů), filosofie jako samostatné původní nazírání světa (*Weltanschauung*) přestala být v době triumfu pozitivních věd brána vážně. Palčivost této situace se v meziválečném období již stávala zřejmou.

Jaspers se domnívá spolu s Jacobem Grimmem, že univerzity jsou „zahrady“, jež jen nerady nechají růst divoce něco nového. Poukazuje na to, jak většina zásadních impulzů i ve filosofii přišla z mimouniverzitních prostředí; triumfem univerzitní filosofie naopak byl výkon Kantův, jemuž se podařilo zásadně reformovat katedrovou filosofii na její vlastní půdě (Jaspers 1923: 65). Jaspers ovšem zdůrazňuje, že se svobodou rozhodně nepléduje pro běžné „žít

²¹ „Rein weltliche Autorität zu begründen, ist ein Versuch unserer Zeiten. ... Autorität ist der Mensch nur dadurch, daß durch ihn wirkt, was nicht er selbst ist.“

²² „Am weitesten kommt, wer nicht weiß, wohin er geht.“

²³ „Der echte Student vermag unter Schwierigkeiten und unter Irrtümern, die für die geistige Entwicklung nötig und unausweichlich sind, in dem reichen Angebot an Unterricht und Möglichkeiten an der Universität (die äußerlich für den Geistlosen nicht als Totalität, sondern als bloßes Vielerlei wirken mag), seinen Weg durch Auswahl und Strenge seines Studiums zu finden. ... Die künstlichen Gängelbänder und Einpaukereien, die Studienpläne und alle die anderen Wege der Verschulung widersprechen der Universitätsidee und sind aus Anpassung an die durchschnittliche Masse der Studenten entstanden.“

a nechat žít“, tj. neexistenci omezení v univerzitním prostředí na způsob sounáležitosti skutečné spolupráce a svého druhu kontroly: neváhá soudobou praxi akademické svobody srovnat se svobodou pohybu každé opice na její kokosové palmě (ibid.: 66). „Substanciální kritika“ opravdové komunikace je podle něj vytěšňována a místo toho se sledují formality (ibid.: 67). Kriticky se vyjadřuje o (nedostatečném) financování univerzit, učitelů i studentů. Každé financování skrývá nebezpečí snahy o vliv na univerzitu, ale v případě státu je to ještě to nejlepší a v rozumné míře i žádoucí, *svobodu*, kterou univerzité finanční podpora koneckonců teprve dává, *kontrolovat* (ibid.: 75).

Ústřední roli v Jaspersově pojetí univerzity stejně jako kultury a dějin vůbec hraje člověk jako jednotlivá osobnost. „Život univerzity závisí zcela na osobnostech, ne na instituci, která je jen podmínkou“ (Jaspers 1923: 64; srov. Jaspers 1946: 71).²⁴ „Mravní charakter“ profesorů musí být nezpochybnitelný; na univerzitě by měli učit lidé duchovního formátu a tvořivosti; ty je třeba pečlivě vybírat a chránit. Učitelé by si měli zachovat nezávislost, nechápat se coby placení státem jako povinní mu slepou věrností (Jaspers 1923: 77n.). Univerzita je totiž institucí evropské, ne národní duchovní identity. Patří přirozeně k určitému národu, ale přesahuje ho, protože je orgánem všeobecná. Druhým napětím je napětí mezi ideovou a institucionální základnou univerzity: „Každé uskutečnění ideje v institucích vede k určitému oslabení a omezení ideje. Instituce, její zákony a formy se derou do popředí a mohou vést k tomu, že idea zcela zmizí a zůstane jen scholastický provoz. Je nezbytné, aby mezi živé badatelské osobnosti a institucionální formy vstoupilo určité napětí, které, dokud idea univerzity zůstává při životě, musí vést k trvalému přeformování forem“ (ibid.: 64).²⁵

Univerzita „odpadává“ od své ideje neustále, naším úkolem má být stále obnovovat a kultivovat „živoucího ducha“ věd, jenž je sídlem humanity a (tedy) rozumnosti. Tak se Jaspers v proslovu *O živoucím duchu univerzity (Vom lebendigen Geist der Universität)*, proneseném 11. ledna 1946 při zahájení cyklu poválečných večerních přednášek heidelberských profesorů pro širokou

²⁴ „Das Leben der Universität hängt ganz an den Persönlichkeiten, nicht an der Institution, welche nur Bedingung ist.“

²⁵ „Jede Verwirklichung einer Idee in Institutionen führt zu einer Schwächung und Einschränkung der Idee. Die Institution, ihre Gesetze und Formen drängen sich vor und können dazu führen, daß die Idee ganz verschwindet und etwa nur in ein scholastischer Betrieb übrigbleibt. Es ist unvermeidlich, daß eine gewisse Spannung zwischen den lebendigen Forscherpersönlichkeiten und den institutionellen Formen eintritt, die, solange die Idee der Universität am Leben bleibt, zu einer fortwährenden, langsamen Umformung der Formen führen muß.“

veřejnost, obrací k nápisu *Dem lebendigen Geist* na budově heidelberské univerzity a shrnuje, že „ideou univerzity“ je právě „živoucí duch“.

Ve vydání *Ideje univerzity* z roku 1946 se prohlubuje válečnou zkušeností posílený Jaspersův důraz na onu konstituci obecně platné ideové platformy, resp. instituce, ze zodpovědného seberozvoje *individuality*. Úlohu univerzity vidí Jaspers stále v hledání pravdy ve „společenství badatelů a žáků“. Samosprávné zřízení univerzity, vyplývající z jejího *nadnárodního* charakteru, přirovnává Jaspers k zřízení církve. Svoboda univerzity, volnost bádání a učení (se), přitom není dána nějak náhodně, nýbrž je neoddělitelně spojena s povahou vědy: svoboda je nárokována tam, kde jde o poznání rozumové, protože to vychází z „původního chtění vědět“ (*das ursprüngliche Wissenwollen*), jež člověka vztahuje ke světu, uvolňuje z jeho bytí v sobě.²⁶ „Sebekritika jako výchova k objektivitě“ (*Selbstkritik als Erziehung zur Objektivität*) vede od hranic subjektivity k hranicím zkušenostního světa, k omezenosti možnosti poznání, která přesto nemůže znamenat vyloučení toho, co nás přesahuje, z oblasti zájmu (Jaspers 1946: 10).

Univerzita je tedy institucí pro hledání a uchovávání pravdy prostřednictvím vědy. Prvému slouží výzkum, druhému výuka. *Pravda* ale je, jak Jaspers, prohlubující po válce svůj vztah ke křesťanství, zdůrazňuje, víc než věda a věda si vědomí o hranicích svého poznání nese nutně v sobě (ibid.: 10–11). Vědeckost pro Jasperse znamená *metodičnost*: postupovat metodicky neznamená postupovat schematicky, nýbrž směřovat k tomu podstatovému zvláštního jednotlivého, jak se ukazuje poznávání sledujícímu vnitřní strukturu a pohyb, postupujícímu od zjevné tvarovosti k působícím silám. „*Patos*“ *samoúčelnosti* vědy patří v jaspersovském pojetí k „*étosu*“ univerzity, a ovšem právě ve smyslu univerzalizace, „*Ganzwerden*“ poznávacího vztahování člověka na svět. Významnou tezí, k níž Jaspers dospívá v poválečné verzi *Ideje univerzity*, je ta, že „přítakání věd nelze založit vědecky“: „*Die Bejahung der Wissenschaft ist nicht wissenschaftlich zu begründen.*“ Že věda *má být*, je předpoklad: „původní chtění vědět se zakládá v sobě samém“ (ibid.: 22). Tomuto stanovisku je nutné rozumět v logice celé Jaspersovy filosofie, v níž, jak řečeno, jsme v pojímání pravdy *vždy na cestě*, jednotlivé není bez vztahu na celek, resp. na jiné, druhé, a celek zase není bez jedinečného, a konečná, nikoli ze sebe sama povstávající a svým pomíjením svět jako takový rušící existence není bez transcendence. Věda přenechaná

²⁶ Touhou po věděni ve tvaru sociálně určité „zvědavosti“, zvidavosti (*Neugierde*), vztahem a formami poznání od kosmologických paradigmat po ta mytopoetická, se ve vztahu k vývoji novověké racionality pozoruhodně zabýval Hans Blumenberg v knihách *Die Genesis der kopernikanischen Welt* či *Die Legitimität der Neuzeit*.

sama sobě ztrácí svou pravdivost, domnívá se Jaspers, a potřebuje tak „vedení“: vědecké vědění samo ještě není účelem, nýbrž potřebuje smysl.²⁷ Smysl je spolu s kýženou („celkovou“) pravdou odvozován z toho, co přesahuje poznávané a poznatelné, co leží mimo dosah předmětně-empiricky zaměřeného kognitivního vědomí: filosofie je „základnou“ jednotlivých věd proto, že je vždy již zde jako vědomí o této relativnosti toho, co je zřejmé naší zkušenosti, a o míře našeho rozumového ozřejmění. Filosofie ve vztahu k vědám nestojí jako vůči nim alternativní, spekulativní výklad *toho*, čím ony se zabývají zase po svém, nýbrž jako vědomí *toho jiného, ostatního*, vůči tomu právě zkoumanému, jako vědomí měřítko, rámce pro naše poznání. Toto „obemykající“ lze podle Jasperse nazývat duchem, existencí či rozumem; ono je ovšem tím, co „nese“ vědeckost, je tím „vlastním životem, v němž věda nachází svůj smysl a základ“ (ibid.: 32).²⁸ Totální (a s tím vždy totalitní, sebeabsolutizující) nárok Jaspers vědě odpírá s důrazem na neidentitu vědeckého uchopení, vědecky uchopovaného, a toho, co, „z čeho“ je uchopováno: obsah vědění není *totožný* se samotnými uchopovanými jsoucny, to, co je objektivně dáno zkušenosti, není totožné s tím, co je vlastně subjektivně zakoušeno, nýbrž poznání si osvojuje celek daného skrze objektivací formy. „Neštěstí lidské existence začíná, když se to, co je vědecky věděné, považuje za bytí samo a když vše, co není vědecky poznatelné, platí za neexistující“ (Jaspers 2012: 27).²⁹

„Vědeckost“ znamená „vědět, co člověk ví a co vědět nemůže; nevědecké je dogmatické vědění. Být vědeckým znamená vědět a znát i důvody; nevědecké je přijímání hotových mínění,“ říká Jaspers v proslovu *Obnovení univerzity* 15. srpna 1945 v Ludolf-Krehl-Klinik v Heidelbergu při slavnostním otevření kurzů pro lékaře aprobované za války, v návaznosti na jmenování nového rektora K. H. Bauera (Jaspers 1986: 100).³⁰ Jaspers dokonce přivádí své přesvědčení až k tezi, že „nevědeckost je půdou nehumánnosti“. „Vědeckost a humanita se

²⁷ „Wenn Wissenschaft sich selbst überlassen wird, gerät sie in eine Verwahrlosung. (...) Wissenschaft ist nicht im ganzen wahr und lebendig ohne den Glauben, der sie trägt. Anders läßt sich dasselbe ausdrücken: da Wissenschaft sich nicht selbst überlassen werden kann, braucht sie Führung. Für die Verwirklichung der Wissenschaft ist entscheidend, woher diese Führung kommt und welchen Sinn sie der Wissenschaft gibt“ (Jaspers 1946: 25).

²⁸ Srov. v (prvním) hlavním systematickém díle *Philosophie*, sv. I: „ist Philosophie das Übergreifende der Wissenschaft“ (Jaspers 1956: 325).

²⁹ „Das Unheil menschlicher Existenz beginnt, wenn das wissenschaftlich Gewußte für das Sein selbst gehalten wird, und wenn alles, was nicht wissenschaftlich wißbar ist, als nicht existent gilt.“

³⁰ „Wissenschaftlichkeit, das heißt: Zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß; unwissenschaftlich ist das dogmatische Wissen. Wissenschaftlich sein, das heißt mit den Gründen zu wissen; unwissenschaftlich ist das Hinnehmen fertiger Meinungen.“

navzájem hledají“, jsou „neoddělitelně spojeny“ (ibid.: 102).³¹ Ve třetím vydání *Ideje univerzity* z roku 1961 Jaspers zase podtrhuje, že vědecké poznání je vztaženo na určité předměty, ne na bytí samo, a neposkytuje hodnoty a cíle, pouze analyzuje konkrétní (Jaspers – Rossmann 1961: 45). Věda je závislá na předpokladech, jež neplatí absolutně, nýbrž vycházejí z idejí celku. Ona sama se pohybuje ve sféře jevů (*Erscheinungen*), závaznost jejich postulátů je více či méně věcem konsensů rozumění. Věda „potřebuje vedení“, a to z „jedné transcendence“ (*aus dem Einen der Transzendenz*) (ibid.: 54–56). Věda objasňuje situace, filosofie jejich nastávání, časovost a horizonty nastávání situací a jejich pochopení. „Věda potřebuje vedení filosofie“, ale filosofie zároveň „uznává vědu jako nevyhnutelnou“ (ibid.: 60). Filosofie nikdy nesmí ignorovat poznatelnou skutečnost: „Co je skutečné a nutkavým způsobem (*zwingend*) poznatelné, chce (filosofie) neomezeně vědět a nechat přijít k působení v rozvoji svého vědomí bytí“ (ibid.: 60–61). Odtud pramení jedinečné postavení filosofické fakulty, jež Jaspers chápe podobně jako Schleiermacher: zatímco lékařská, právnická i teologická fakulta jsou spíše „speciálními školami“ připravujícími budoucí „praktiky“ osvojením si potřebného penza vědomostí a povědomí o tradici, „vlastní univerzita, jak by ji vytvořil vědecký spolek, je obsažena ve filosofické fakultě“ (Schleiermacher 2000: 133). Filosofická fakulta jako jediná nestojí před předem kladenými cíli a hodnotami, nýbrž se věnuje přezkumu (možnosti) jejich myšlení, dosahování, platností, prosta vší pragmatičnosti.

Domníváme se, že Jaspersovo chápání vědeckosti bylo přese všechno oprávněné spojování její apodiktické rozumnosti, stvrzující zároveň mezilidskou rovnost, s humanitou vágní, protože jako taková mu vycházela automaticky jako protiklad ideologie: jako poznání řídicí se ryze objektivitou uchopovaných jsoucenc a postihující jejich strukturu logicky rekonstrukcí, stojící proti jakémukoli *interpretování* skutečnosti předem přijatými klíči, ať už dogmatu, nebo zájmově podmíněné, zúžené perspektivní ideologie, neřkuli pouhé obraznosti. Jenomže které to vlastně fakticky jsou ty vědy, které jsou takto čistě objektivní? Ze společenských věd těžko lze vytěsnit o sobě vždy už interpretativní, „ideologický“ vklad tematické selekce a způsobu interpretační akce, projekce relací mezi intermediálními a intertextovými komprehensemi, mezi heuristickou volbou

³¹ „*Wissenschaftlichkeit und Humanität suchen sich gegenseitig... Wissenschaftlichkeit und Humanität sind unlösbar verbunden. Wo Wissenschaft verlassen wird, da werden Phantastik und Täuschung ein Glaubensersatz, durch den die Irrenden statt an Gott vielmehr an ihrw Fanatismen gebunden werden. Die Unwissenschaftlichkeit ist der Boden der Inhumanität. Daß die beiden Pfeiler, Wissenschaftlichkeit und Humanität, wieder fest werden, dazu bedarf es der ganzen Universität.*“

a analytickým závěrem. Jde o relativizaci typizovaných, sociálně a ideologicky podmíněných diskursivních „praktik“. Tak Foucault mohl v *Archeologii vědění* (1969) psát: „Ideologie nevylučuje vědeckost. Málo diskursů poskytlo ideologii tolik prostoru jako klinický diskurs či diskurs politické ekonomie: není to však dostatečný důvod k tomu, abychom souboru jejich výpovědí připisovali chyby, rozpory a absenci objektivitu“ (Foucault 2002: 277).³² Foucault legitimně obrací pozornost k podmíněnosti přijímaných verifikačních platností. Říká, že otázka ideologie ve vztahu k vědě není (pouze) otázkou možného uplatnění, zneužití nebo záměrně manipulativního postupu, nýbrž způsobu fungování vědy jako diskursivní praktiky v koexistenci s jinými praktikami, jako epistemologické formace rámované určitým sociálně-ekonomickým systémem a funkcemi jeho sebereference.

Nicméně *systém* fakticky udržující *sebereferenčnost* vědy/univerzity je Jaspersovi cizí: jako úkol klade vždy – s Jeanem Paulem řečeno – *odšifrovávání*, kladení jiných otázek, než jak „se“ „ukazují“ přítomné formace; nereprodukování statu quo, nýbrž pronikáním k dějinnosti jeho konstituce narušování zdání jeho samozřejmosti, nutnosti. Jaspers byl prost heideggerovského ztotožňování (ideálu) „objektivitu“ toho, jak jsou věci uchopovány a ukazovány poznávajícím rozumem, s tou, jak „se“ věci ukazují samy, identifikace či přinejmenším jakési výsostné adekvace způsobu a předmětu poznání.³³ Teorie poznání, konstituce

³² „*L'idéologie n'est pas exclusive de la scientificité. Peu de discours ont fait autant de place à l'idéologie que le discours clinique ou celui de l'économie politique: ce n'est pas une raison suffisante pour assigner en erreur, en contradiction, en absence d'objectivité l'ensemble de leurs énoncés*“ (Foucault 2008: 251).

³³ Tak se Jaspers zásadně lišil od Heideggera, prve svého přítele, později, kolaboraci s nacisty stejně jako filosofickým konceptem, exemplárního protinožce, i v pojetí univerzity vůbec: kde Heidegger byl bytostně myslitelem (kladení) jednoty, Jaspers byl myslitelem vycházejícím od ní a kultivace plurality: komunikace, která je více než polemikou nesouhlasu s jiným, totiž nacházením se právě v a *jakožto* jsoucí „z“ otevřenosti sdílení. Kde se Heidegger dovolává „dějinně-duchovní“ bytosti národa (*Volk*) na způsob kvazimetafyzické jednotky (*Gemeinschaft*) vybavené a určené k nechávání „udávat se“ (*Er-eignis*) identitám v řeči, a mluví tak i ve své nechvalně proslulé nástupní rektorské řeči o „sebe-prohlášení německé univerzity“ (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933), Jaspers je na straně procesuality dosahování a udržování kultury jako dějinného vztahování k nerelativním hodnotám na způsob adekvace, v níž vždy rozhoduje míra individuální snahy a sebeintegrace. Rozdíl mezi Jaspersem a Heideggerem se svým způsobem podobal tomu mezi Schleiermacherem a Hegelem, dvěma z prvních rektorů berlínské univerzity a kromě jiného významnými teoretiky státu a vzdělání, kdy v Hegelově systému instituce platila za *sebeuskutečnění* ideje, reálná formace hrozila (přes logický primát reflexivního subjektu) hypostazováním v imanentně identitní podobu *bytí ideje*, kdežto Schleiermacher své pedagogické dílo i praktické působení prosytil skutečně emancipativním demokratismem vycházejícím z ontologického neredukování ideálna na ideálně *reálna*, z podržení zdroje (a instance vztahování z) obou sfér v (božské) jednotě na způsob klasického racionalismu.

pojmu, je ovšem u kantovce Jasperse nedořešená, syntéza pojmu není v *subjektivní* podmíněnosti své konstituce z koincidence subjektivity názoru a objektivitu nazíraného, subjektivity pojetí a objektivitu pojmu, subjektivity syntézy těchto dvou syntéz a objektivitu živlu svého řečové vyjádření, dopracována; v závěsu stojí kantovské předpoklady hypostazující nepodmíněnost inteligibility člověka jako svobodné rozumové bytosti. Na druhou stranu Jaspers dobře věděl a ukazoval, co tematizoval Max Weber, že věda sice neposkytuje návody k jednání, nepostuluje obecně platné hodnoty, i jako *wertfreie Wissenschaft* je však ve své volbě a analýze problémů formována jistými hodnotovými hledisky, – o nichž zároveň ví, jež „suspenduje“, jež však nemůže a nechce prostě odsunout stranou, nýbrž skrze – filosoficky fundovaný – přezkum nově ustavovat (Jaspers 1986: 56).

Za „základní charaktery vědy“ (*Grundcharaktere der Wissenschaft*) označuje Jaspers „metodické vědomí“, „jistotu“ a „všeobecnou platnost“ vědeckých náhledů (Jaspers – Rossmann 1961: 41–42). Založení vědy v konsekventním a argumentačně přezkoumatelném, na rozum se odvolávajícím postupu namísto podléhání dojmům či přejímání se svým požadavkem všeobecné platnosti neocitá v rozporu s relativitou vědeckých názorů, jak vychází už z procesuality a různorodosti výzkumu, nýbrž je jejich výsledkem. „Idea se nikdy nestává skutečnou jako ideál, nýbrž zůstává v pohybu,“ říká Jaspers. „Proto je v univerzitě stále napětí mezi ideou a nedostatky institucionálního a korporativního uskutečnění. ... Instituce má tendenci činit se konečným účelem“ (Jaspers 1946: 66).³⁴ Hodnota univerzity však spočívá právě v míře adekvátnosti její institucionální skutečnosti její „ideji“, jakkoli každé takové uskutečnění znamená zúžení, omezení obecnosti ideje (ibid.: 70, 72).

Hledání „evropského ducha“

Jaspersovo „nevědecké“ zakládání nutnosti či legitimacy vědy, vědy jako akademicky pěstované aktivity stejně jako systematizovaného poznávání, je podobně radikální jako jeho zakládání víry „filosoficky“, nikoli na Zjevení. Ačkoli Jaspers bývá vnímán hlavně pod etiketou „existenciální“ či „náboženské“³⁵ filosofie

³⁴ „Die Idee wird niemals als Ideal wirklich, sondern bleibt in der Bewegung. Daher ist in der Universität eine ständige Spannung zwischen der Idee und den Mängeln der institutionellen und korporativen Verwirklichung. ... Die Institution hat die Tendenz, sich zum Endzweck zu machen.“

³⁵ Svě pro to vykonalo povšechné označení Jasperse (spolu s Gabrielem Marcellem) za představitele *křesťanského existencialismu* J.-P. Sartrem v jeho slavné přednášce *Existencialismus je humanismus* (Sartre 1946: 17).

a zejména materialisticky orientované myšlení jej vždy diskvalifikačně spojovalo jaksi, ať už „programově“, nebo tendenčně, příbuzností, s neracionalistickým, neobjektivistickým filosofováním, které nezvládá objektivní jednotu historické reality, ve skutečnosti byl Jaspers jedním z největších propagátorů racionalistické bytnosti filosofie a klíčové civilizační úlohy vědy v novověké kultuře. Zejména v jeho textech z poválečného období se setkáváme stále znova s neobyčejně silným důrazem na vědu a její racionalitu, díky níž se moderní člověk definuje jako vztahující se na svět ne myticky, spirituálně, poeticky, nýbrž rozumem. V přednášce *O evropském duchu (Vom europäischen Geist, 1946)* rozebírá jako to nejvlastnější z dědictví, duchovní identity válkou otřesené, nyní nově definované Evropy (*das Eigentümlichste Europas*) svobodu, *dějiny a vědu* (Jaspers 1983a: 114). Pro Jasperse charakteristické, důležité a originální je, že vědu nevyvozuje systematicky ani historicky z víry, z náboženství: ačkoli si uvědomuje základ západní evropské tradice v židovsko-křesťanské a antické duchovní kultuře, nechápe novověkou vědu jako plod *křesťanské* myšlenkové tradice, v tom smyslu, že by z této „přirozeně“ vyplývala. V tom se ve skutečnosti radikálně liší od linearismu vývojového progresu, s jakým počítalo německé osvícenství od Leibnize přes Herdera vlastně až po Schleiermachera. Pro německé osvícence tvoří metafyzika vycházející z filosofického racionalismu, zejména věty o dostatečném/určujícím důvodu, a ta zjeveného náboženství jednotu. Herderovský historismus nesměřoval k relativitě identit, nýbrž vývojovosti, interkulturní různosti a podmíněnosti vztahování k nim, spočívající na dějinnosti jako otevřeném poli organického nastávání nového, jehož struktura je v rukou člověka. Duchovnost člověka byla kladena jako jedna.

Svoboda podle Jasperse „drží Evropana v neklidu a pohybu. Neboť on chce svobodu a zároveň ví, že ji nemá. Kde věří ji bezpečně vlastnit, je už ztracena. ... Svoboda je překonání libovůle. Neboť svoboda padá zároveň s nutností pravdy“ (Jaspers 1983a: 115).³⁶ Svoboda není tímtež co libovůle, jednání podle vlastní (z)vůle, neboť tato je pouze krajností opačnou k té podřízením se vnější autoritě. Svoboda není přitakáním ani jednostranností subjektivity, ani

³⁶ „*Freiheit hält den Europäer in Unruhe und Bewegung. Denn er will die Freiheit und weiß zugleich, daß er sie nicht hat. Wo er ihrer sicher im Besitz zu sein glaubt, ist sie schon verloren. Freiheit kommt dem Menschen als Menschen zu. Aber der Europäer ist sich dessen bewußt geworden. Was ist Freiheit? Freiheit ist Überwindung der Willkür. Denn Freiheit fällt zusammen mit der Notwendigkeit des Wahren. Bin ich frei, so will ich nicht, weil ich so will, sondern weil ich ich vom Rechten überzeugt habe. Der Anspruch der Freiheit ist daher, nicht aus Willkür, nicht aus blindem Gehorsam, nicht aus äußerem Zwang zu handeln, sondern aus eigener Vergewisserung, aus Einsicht.*“

mimosubjektivního, nýbrž *vhledem* do *otevřeného* pole mezi nimi, uchopením skutečnosti sub specie potenciality: vlastní potence a vlastní potencovanosti. Jaspers ukazuje svobodu jako změnu, pohyb, a vyzdvihuje evropskou distanci od hypostazování, smysl pro vývoj, což ovšem zvláště kontrastuje s jeho nepřekonanou afinitou k filosofickému dědictví německého idealismu (i přes rezervovaný postoj k hegelovskému absolutnímu vědění), jehož monistický proud *svůj* „vědecký“ („vědoslovný“) nárok zakládal důsledným imanentizováním Boha světa/dějínám jako (procesu) sebeuskutečňování, sebepoznávání jednoho živlu bytí skrze vědomí člověka. (Tak byla i svoboda rozpuštěna v „dialektice“ nahodilosti a nutnosti apod.)

„Evropskou“ se zdá Jaspersovi „hloubka lidské komunikace samostatných jednotlivců“ i „vědomá práce na svobodě veřejných poměrů skrze formy obecného vzdělání vůle“. „Ale absolutní pravda není a s tím svoboda není nikdy dosažena, pravda je na cestě. Nežijeme ve věčnosti dovršeného souznění duší, nýbrž v čase, to znamená stále nezavršeném musení stávat se jiným. Proto se obsah svobody zjevuje skrze dva základní evropské jevy: *Život v polaritách. Život před krajností*“ (Jaspers 1983a: 115–116).³⁷ Jaspers si brzy uškodil, deformoval pohled na svou filosofii svým raným kierkegaardovsky a odporem k pozitivismu doby zbarveným zdůrazňováním dosahování pravdy v *extrémních* situacích. To vytvořilo v kombinaci s jeho odmítáním poznání celku obraz o něm jako subjektivistickém iracionalistovi. Nyní je ovšem vidět, jak svůj koncept prohlubuje: nepřeměňuje ho, spíše přenáší akcenty, klade důraz na jeho celistvost. Svoboda jednotlivce je podle Jasperse neoddělitelně spojená se svobodou jiných, totiž vztažeností mimo sebe, sdíleností světa. Kdyby lidská svoboda byla „*causa sui*“, byl by člověk Bohem. Svoboda tak není limitována, nýbrž právě fundována podmíněností, odvozeností lidské existence. Z té také vychází jeho „vědomí dějin“ a „vůle k vědě“ (ibid.: 117–118). Dějiny tak nejsou pouhým děním jiného, nového, a nejsou ani přicházením k sobě jediné věčné ideje-esence stávání se sebou v konkrétním tvaru, nýbrž jejich katalyzátorem je mezilidská komunikace a jejich velikost závisí na vědomí svobody.

³⁷ „*Europäisch scheint uns dieses beides: die Tiefe menschlicher Kommunikation selbstseiender Einzelner und die bewußte Arbeit an der Freiheit der öffentlichen Zustände durch die Formen gemeinschaftlicher Willensbildung. Aber die absolute Wahrheit und damit Freiheit ist nie erreicht, Wahrheit ist auf dem Wege. Wir leben nicht in der Ewigkeit vollendeten Einklangs der Seelen, sondern in der Zeit, das heißt dem stets unvollendeten Anderswerdenmüssen. Daher offenbart sich der Inhalt der Freiheit durch zwei europäische Grunderscheinungen: Das Leben in Polaritäten. Das Leben vor dem Äußersten.*“

V přednášce *O evropském duchu* se, jako v Jaspersových poválečných textech vůbec, prosazuje navíc dříve u něj nepřítomné uznání křesťanství: pokud „věděni osvobozuje“, nelze nevidět, že evropská věda „by nevznikla bez biblického náboženství“, totiž hodnoty, již svět pro člověka nabyt jako boží stvoření, hodné tak v každém svém jednom poznání (Jaspers 1983a: 121).³⁸ Jaspers zároveň dobře vidí, že fenomény moderního světa, techniku a vědu, jak se už jednou rozvinuly, nelze po poznání jejich manipulační a destruktivní síly prostě zase eliminovat; jde o to a bude rozhodující pro příští svět, zda a jak se naučíme svou techniku ovládat, integrovat, aby sloužila lidství. Nelze ji stavět *proti* kultuře ani přírodě či *mimo* ně, jak činí Heidegger. „Každý národ se musí s technikou a jejími důsledky vypořádat, nebo vyhnout. Vyhnutí není“ (ibid.: 126).³⁹ Jaspers dobře ví, že válečný fanatismus způsobila víra v odvrácení „zániku Západu“ uskutečněním nové, resp. znovunastolení „staré“ – „původní“ Evropy (německosti) ve spojení s technikou a vědou jako nástroji jejího uskutečnění. Falešnost fašistického „řešení“ spočívala právě ve víře v nastolení jednoty jako „původní“, nehybné, nehistorické, jako původního a konečného, „toho“ autentického stavu, kdežto pravda je u Jasperse imanentně unikající, svoboda, dějiny i věda mají svou pravdu v integritě svého pojmání dějinnosti, relace mezi existencí a transcendencí, pravdou a jejími šiframi, individualitou a celkem. Jaspers ví, že toto „zvládnutí“ Evropy sebe samé, lidstva své „civilizace“, práva a svévole, je úkolem sebeuvědomění každého jednotlivce, schopnost žít existencí jako jsoucí z *transcendence*.

Významné je vidět, jak Jaspers apeluje na racionalitu: vidí, že k propasti Evropu dovedla její vlastní „rozumnost“, a přesto se levně neobrací ani k sentimentu, ani k instantní umělecké stylizaci, k básněni, nýbrž velmi podobně (též v onom ohledu na neredukovatelně subjektivní zdroj dějin) jako Masaryk vidí, že krize je krizí *špatného* rozumu, *špatně se chápající* kultury, ne racionality samé. Stát se vražednými technice a vědě umožnily *ideologie*, ne „osvícenství“ samo. V tom je Jaspers mnohem střízlivější než frankfurtská škola. Nevidí ale, jak ono upadání původně sekularizované racionality do bezinstanční spirituality a této do absolutizace své „racionality“ vychází právě ze ztráty neimanentního měřítka v idealistickém a později materialistickém monismu. V tomto ohledu se

³⁸ Srov. též: „Co jsme, jsme skrze biblické náboženství a skrze sekularizace, jež z tohoto náboženství vzešly“ („*Was wir sind, sind wir durch biblische Religion und durch die Säkularisierungen, die aus dieser Religion hervorgegangen sind*“); ibid.: 135.

³⁹ „*Jedes Volk muß mit der Technik und deren Folgen zurechtkommen oder aussterben. Ausweichen gibt es nicht.*“

Jaspers při přednesu řeči *O evropském duchu* dostal do ostré polemiky s maďarským marxistickým filosofem a estetikem Györgym Lukácsem: přednáška byla jedním z referátů na konferenci přímo nazvané *L'esprit européen*, která zahájila ženevská diskuzní *Rencontres internationales* roku 1946. Referáty a zejména diskuze z této konference bohužel vyšly v dnes pouze výjimečně dostupném sborníku⁴⁰ a snad právě kromě Jaspersova vystoupení, reprodukováného v rámci jeho spisů v nakladatelství Piper,⁴¹ zůstávají v literatuře téměř zcela nereflakované. Nedošlo tehdy však pouze k výměně mezi Jaspersem a Lukácsem, jež je známá mimo jiné z korespondencí či vzpomínek obou myslitelů (Lukács 1981),⁴² nýbrž i k diskuzím mezi osobnostmi jako Julien Benda, Maurice Merleau-Ponty, Ernest Ansermet a další. (Lukács a Jaspers přednášeli v němčině a jejich příspěvky byly přeloženy do francouzštiny.)

Jaspers, zdůrazňující mj. nutnost nového hledání evropské identity mezi velmocenskými póly USA a Sovětským svazem, rozpad neproblematickosti, která vyznačovala jednotu Evropy před první světovou válkou co do samozřejmosti kulturní výměny či pohybu osob, vidí zpochybněny dříve pro Evropu tak stěžejní fenomény jako humanismus, moderní civilizace vědy a techniky, germánsko-románská tradice národních států či křesťanské církve. Co platilo za fundamentální hodnoty pokroku a kultury, ukázalo svou *zhoubnou* moc a postavilo nově otázku smyslu jako *neimmanentní* kvality: věda, technika, sama racionalita.

⁴⁰ Benda – Bernanos – Jaspers – Spender – Guéhenno – Flora – Rougemont – Salis – Lukács: *L'esprit européen*. Textes in-extenso des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève 1946. Histoire et société d'aujourd'hui, éditions de la Baconnière, 1947.

⁴¹ Vydání v nakl. Piper (in Jaspers 1983a) též pro jeho snadnou dostupnost a prezentaci originálního textu německého citujeme.

⁴² Jaspers v dopise Heideggerovi 17. 8. 1949 mluví o „příšerné proměně“ Lukáče, jež poznal v Heidelbergu (stejně jako Ernsta Blocha) už před rokem 1914 jako „duchaplného, jiskřivého člověka“, v „pustou mašinerii“ (rozuměj marxistické ideologie), povrchně házející Jaspersovo myšlení do jednoho pytle s Heideggerovou fenomenologií a Sartrovým existencialismem (jenž se ovšem alespoň snažil integrovat do sociální reality historického procesu); reaguje na Heideggerovy stížnosti na Lukáčsovu vehementní „likvidaci“ Heideggera v článku „Heidegger redivivus“ v časopise *Sinn und Form* (roč. 1, sešit 3, 1949, s. 37–62). Viz Heidegger – Jaspers 1992: 180, 183, 280nn. Lukács stejně jako Bloch (viz zejm. Bloch 1969: 306n.) byl nesmiřitelným kritikem Jasperse i Heideggera, jež ovšem povrchně, bez patřičné diferenciacce jejich aktivně zaujímaných politických postojů i teoretických stanovisek, považoval za vyústění iracionalisticko-subjektivistické linie vedoucí ke „zkáze“ evropského rozumu a, ať už přímo jako nástroj, nebo pohodlně nefunkční, uvnitř systému zůstávající protihlas k fašismu: srov. kapitulu „Popeleční středa parazitního subjektivismu“ ve spise *Die Zerstörung der Vernunft* (Lukács 1954: 389–416) a obecně spis *Zur Kritik der faschistischen Ideologie* (Lukács 1989). Jaspers prve mladým přátelům Blochovi a Lukáčsovi zajistil lékařské uvolnění z vojenské služby v první světové válce.

(Zajímavé přitom je, že Jaspers si – nejen v této přednášce, nýbrž ani nikde jinde – nevšímá *umění* a jeho možného ideologicko-propagandistického využití.) Zamýšlí se nad evropskou identitou geograficko-historicky (*weltgeschichtlich*), vidí, že relativní je samo rozmístění po euroasijském poloostrově a to, co zde platí za to „opravdu“ evropské, a zároveň neredukovatelnost dějin světa na „*Abendland*“ ve smyslu západní civilizace: „osa světových dějin“ (*Achse der Weltgeschichte*), leží v 8.–2. století př. Kr., v době ustavení starořeckých, indických a čínských duchovních kultur (Jaspers 1955: 14nn.). Krize, kterou Evropa prodělala válkami, může podle Jasperse skončit buď rozkladem, nebo obrácením k „autentickému“ životu (*eigentliches Leben*) úplně jiného původu než z moci. Je třeba vnitřní proměny, nové sebereflexe Evropy, která bude novou tím, že se nově, ale ovšem *postaví* ke své tradici a nalezne své místo mezi Amerikou a Ruskem (Jaspers 1983a: 124).

Na rozdíl od Asie Evropu podle Jasperse charakterizuje „univerzální věda a technika“, hodnoty „svobody, dějin, vědy“ (Jaspers 1983a: 113n.). Jaspersův důraz na vědu je mimořádný; sleduje její význam samozřejmě už od starověku, co ale na ní cení, od *Ideje univerzity až po Filosofickou víru*, je evropská schopnost snažit se obsáhnout celek jako (paradoxně) dějinný a konečný, bez ohledu na Zjevení, čistě rozumově, tzn. překonání ahistorické a asubjektivní jednoty věčného opakování. Jakési „uzávorkování“ metafyzických i metahistorických předpokladů se projevuje i v Jaspersově nároku na založení nové mezikulturní a mezinárodní komunikace rozuměním na bázi sdílených humánních hodnot zbavených romanticky substancializovaných národních specifik: „odkouzlení státních dějin“ (včetně těch prusko-germánských), „očištění politiky“ (ibid.: 131n.) od fundamentalistických očekávání zjednávání „konečně platných“ jednot považuje Jaspers za předpoklad nové racionality ve věku, kdy technický pokrok dal lidstvu do rukou zbraně ohrožující přežití celé civilizace (Jaspers 1957).

Ve třetím vydání *Ideje univerzity* opakuje Jaspers tezi, kterou přednesl již v projevu při propůjčení Mírové ceny Německého knižního obchodu roku 1958, *Pravda, svoboda a mír*, že „bez pravdy není svobody, bez svobody není pravdy“ (Jaspers 1961: 9).⁴³ „Svoboda je prázdná, není-li míněna pravda, z níž

⁴³ „Die Substanz dessen, als was und wofür wir leben, die Freiheit, ist gebunden an die Weise, wie produziert, ausgebildet, gelehrt und geforscht wird. Ohne Wahrheit keine Freiheit, ohne Freiheit kein Friede. Diese Einsicht kann im Schatten der Gesamtsituation dem Sinn der Universität die höchste Steigerung bringen. In allen Fakultäten, in jeder auf die ihr eigenen vielfachen Weisen, und in allen gemeinsam auf die eine Idee bezogen, soll die Wahrheit zum Leuchten gebracht werden.“ Srov.: „Erst in der Hingabe an Wahrheit ist erfüllte Freiheit möglich. Kein Friede ohne Freiheit, aber keine Freiheit ohne Wahrheit“ (Jaspers 1983a: 161).

pramení a již slouží. ... Se skutečností naší pravdy jsme vždycky jen na cestě. Nikdo ji nemá, všichni ji hledáme“ (Jaspers 1983a: 161–162).⁴⁴ Univerzita jako instituce společného hledání pravdy potřebuje svobodu: nemůže fungovat v nesvobodném, totalitním státě, tzn. státě nepřipouštějícím pluralitu, protože kde není plurality, ztrácí svou výsost i jedno: jedno je vždy jen ze a ve vztahu k jinému a celkovému. Jsou-li ostatní eliminována, ztrácí svou – totiž: hledací, „putující“, komunikativní – vazbu na pravdu i jedno stanovisko, protože zrušení různých cest zrušilo distanci mezi cestou, resp. východištěm, a cílem, přisvojilo si cíl jako dosažený, s cestami ostatních se připravilo o tu svou. Univerzita je sice napojena na stát jako instituce vzdělávající/vychovávající *jeho* občany, její platforma je však internacionální, univerzální; v životodárném napětí imanence stavové určitosti nacionální a dějinné a transcendence k její pravdivosti v její bázi univerzální se sám nadpolitický či apolitický charakter univerzity střetává s „političností“, které pravda nabývá jako aktivně přijímané měřítko životní občanské praxe (srov. Jaspers – Rossmann 1961: 33–35).

Meze Jaspersova racionalismu

Jürgen Habermas, jenž se od šedesátých let problematikou reformy školství a veřejného prostoru vůbec intenzivně zabýval, se pokusil zpochybnit oprávněnost východisek a hledisek jaspersovské kritiky proměn univerzity. Shledává idealistickým Jaspersovo poměřování adekvátnosti/legitimity instituce a nanejvýš univerzity její „idejí“; v této představě univerzity, ustavené Humboldtem a německou klasickou filosofií, se dle něj vyjadřuje idealistická představa o realizaci absolutního vědění/ducha ve všech polohách. Jaspers se nechává zklamávat vývojem, protože vychází z premis „implicitní sociologie německého idealismu“, které přiřítají institucím funkčnost v závislosti na klasifikaci jejich pořádků podle míry jejich ztělesňování domněle objektivních duchovních idejí (Habermas 1987: 73). Univerzitě pak náleží role a nárok jakéhosi sebepoznání, sebevztahu celku, obecného, v konkrétním. Dle Habermase se mohl či měl Jaspers naučit už od Maxe Webera (ježž tolik obdivoval⁴⁵), že moderní funkčně diferencované organizační celky spočívají na jiných premisách než sdílení jednoho smýšlení: to

⁴⁴ „*Freiheit ist leer, wenn nicht die Wahrheit gemeint ist, der sie entspringt und der sie dient. (...) Mit der Wirklichkeit unserer Wahrheit sind wir immer nur auf dem Wege. Niemand hat sie, wir alle suchen sie.*“

⁴⁵ Jaspers Webera považoval za ztělesnění filosofického ducha celé epochy, srov. zejména studii *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* (1932) in Jaspers 1968: 424–484; samostatně Jaspers 1988.

by zužovalo manévrovací prostor profesionální aktivity na horizont téhož životního světa, namísto dynamismu divergence subjektivních motivů a intersubjektivních organizačních cílů. Defenzivnost odvolávání se na „ideu univerzity“ se u Jasperse podle Habermase projevuje podléháním idealisticky raženému protimodernizačnímu, elitářskému kulturnímu pesimismu. Habermas navíc viděl jaspersovský „liberální vzdělanostní humanismus“ ohrožen „politickým indiferentismem“ a jeho autonomii vzdělávací moci vědy jako iluzorní, jakkoli uznával, že pod Jaspersovým dohledem v poválečném Heidelbergu vzniklo první německé *studium generale* (Habermas 2008: 52). Na požadavku zcela nezávislé samosprávnosti univerzit ve světě závislosti nelze dle Habermase setrvat. Habermas ale Jaspersovi křivdí, když jeho „regres“⁴⁶ (*Rückgriff*) k sebeuspokojující domnělé všeobecnosti vzdělaného měšťanstva kritizuje právě pro rážbu elitářstvím pruských „mandarínů“ (ibid.: 74n.), neboť nic nebylo Jaspersovi cizejší než ohled na jakoukoli sociální či nacionální stopu v akademické sféře. Sám Habermas se cítil být „obhájcem materiální kritiky vědy, která měla objasnit křížení metodických základů, předjímaných globálních stanovisek v pozadí a objektivních zhodnocovacích souvislostí“. Stejně jako Schelsky Habermas věří, že „výzkumné procesy“ se mohou v takovéto sebekritice vědy stát transparentními ze sebereflexe vlastních vazeb na žitý svět (ibid.: 90).⁴⁷ Univerzitní učební procesy drží pohromadě „komunikativní formy vědecké argumentace“; autonomii si věda uchová tím, že nepodlehne seberefrenční tendenci systému, že bude schopna chápat se jako *kritika* (Tamtéž: 267). Dodat by bylo též třeba, že Jaspers ve druhém a třetím vydání *Ideje* stále více zdůrazňoval nutnost inovovat vnitřní strukturu univerzity, držet krok s hospodářsko-technologickým vývojem, zejména rozšířením o další fakultu. Rozšiřování univerzitního pole shledává jako velký úkol, staré dělení podle něj odpovídá víceméně středověku. Na druhou stranu nelze k zakládání institutů/fakult pro hospodářské a technické obory dle Jasperse přistupovat bezhlavě, prostě s rozšiřováním polí lidského konání, nýbrž je třeba patřičné míry obecnosti, integrace (Jaspers 1946: 84n.). Stále uvažuje o potřebě aspoň jedné nové, *technické* fakulty: je třeba integrovat nové možnosti,

⁴⁶ Helmut Schelsky naproti tomu ve spise *Einsamkeit und Freiheit* (Hamburg 1963) podle Habermase razil cestu osvojení humboldtovského dědictví „z jistě sociálně-vědecké distance“, zohledňující „mezitím nastoupivší strukturální přeměnu“, „zspolečenštění“ univerzity „při současném zvědečtění pracovní praxe“ a mířící k „vydiferencování oborů, institucionalizaci výzkumu, zeškolštění akademického vzdělání“ atd. (Habermas 2008: 87).

⁴⁷ Z významných pojednání problémů vysokého školství, s nimiž se vyrovnával i Habermas, srov. dále např. Horkheimer 1953; Gerber 1953; Becker 1956.

poznatky a potřeby lidstva, ale zároveň ne za každou cenu etablovat jako univerzitní obor každou subprofesi vznikající s postupující specializací. Rozdělení na medicínu, práva a teologii považuje Jaspers za dávno nedostatečné. Staví se i proti dělení na duchovní a přírodní vědy ve smyslu spekulativní a exaktní, jež pak budou jen koexistovat vedle sebe; za potřebné považuje novou integraci aktuálního i tradičního, aktualizaci forem a obsahů.

Pravdou je, že Jaspersovi bylo vyčítáno platónské elitářství, k němuž jej ovšem paradoxně vede sociální cit: „ideálem“ mu totiž bylo, „že každý člověk získá, naučí se, učiní přiměřeně svému nadání vše, co může. Toho se nedosahuje ani u těch největších a nejšťastnějších lidí“ (Jaspers 1923: 29).⁴⁸ Jaspers naráží na skutečnost sociální podmíněnosti možnosti vzdělávat a uplatnit se. Vize toho, že bude každému umožněno rozvíjet se podle jeho schopností a pile a adekvátně se uplatnit, mu zůstává regulativem.

Když se Jaspers, monograficky, vyrovnává s myšlením Mikuláše Kusánského (*Nikolaus Cusanus*, 1965), a to především s jeho teorií poznání, nalézá s ním shodu ve stěžejním přesvědčení o nemožnosti založení a pěstování věd(y) bez filosofie (Jaspers 1968: 146),⁴⁹ v závislosti existence na transcendenci, avšak nedokáže se smířit s přijímáním neproblematické jednoty víry Zjevení a intelektu. Kusánský nezná vícero zdrojů víry, nedospívá k filosofické víře, zní od Jasperse. Kusánský zakládá víru výlučně na Zjevení, na autoritě evangelia (ibid.: 60n., 67). Jeho přístup k bytí jako obrazům praobrazu božského tak je jiný než Jaspersův: také se domnívá, že Boha nelze poznat rozumem a že poznávání ve sféře konečného je nuceno rozumět skrze podobenství, usuzovat na obecné z jednotlivého, kdežto Jaspersovo *objasňování* je tím („z“) existence (*Existenzhellung*), to Kusánského vidí daný obraz vždy již jako obraz praobrazu křesťanského Boha, tzn. není takřikajíc „existenciální“, nýbrž „esenciální“: „Účast“ Boha na světě je účastí praobrazu (*Urbild*) v odrazu (*Abbild*): Bůh je všudypřítomný jako autor ve svém díle, je však jiné bytnosti, netvoří s „živlem“ svého stvořeného, svébytně totiž organického, vyvíjejícího se, žádnou identitní jednotu. Z hlediska vědy a víry je pro Jasperse důležité Kusánského rozlišení, že nekonečnost světa (kosmu) je jiná než nekonečnost Boha, tzn. že kosmos nemůže být i při nezbadatelnosti svých hranic myšlen jako nekonečný, náleží-li nekonečnost Bohu, a Bůh má být původcem *možnosti* bytí, ne tímtež co bytnost

⁴⁸ „Das Ideal wäre, daß jeder Mensch seiner Anlage entsprechend alles erhielte, lernte, täte, was er seinem Wesen nach kann. Dies ist selbst bei den größten und glücklichsten Menschen nicht erreicht.“

⁴⁹ „Der Sinn der Wissenschaft und allen Erkennens ist ohne Philosophie nicht denkend bewußt zu machen.“

jejich totality, nemůže však při neexistenci evidentních hranic být myšlen ani jako konečný. Kosmos proto nemá žádný středobod a každý pohyb je relativní (ibid.: 117). *Vertikála*, kterou je konečná existence zakotvena v transcendenci, postihuje též nepodmíněnou, neimanentní povahu měřítka a vztahování. Pro Kusánského dokonce platí, že člověk je stvořen, aby Boha hledal, tzn. Bůh se chce nechat poznat a zjevuje se (rozuměj: svou dokonalost) ve svém díle (ibid.: 152).⁵⁰ Jaspers se sice stavěl distancovaně k Bohu křesťanského Zjevení, snažil se koncipovat „filosofickou víru“ nezávisle na biblické zvěsti, blízká je mu však jednota, jedinnost Kusánského/křesťanského Boha: relace fundující vztahování etické, kognitivní i pohyb ontologický (a také, bylo by lze dodat, čím se Jaspers nikdy nezabýval: vztahování estetické) je relace jednota – mnohost – jednota, tedy: lidský jednotlivec – množství věcí a osob konečného světa, civilizace – Bůh/jednota transcendence. Sféra imanentně mnohostního, rozmanitého, vztahového má princip své možnosti v nerozlišeném Jednom; pohyb poznání ani praktického žití jednotlivého člověka nevede k Bohu ani k žádné projektované jedné ideji ve smyslu bezprostředního vztahu, nýbrž jakožto *cesta* hledání vede přes „komunikativní“ pole jiného. Důležité je, že Jaspers s tímto nerozpouští v relativitě „odpověď“, pouze mezi ni a „otázku“ klade terén rozumění. Zdánlivá je jak jednostrannost ať už subjektivismu, nebo relativistického pluralismu, tak vnitřní rozpornost Jaspersova konceptu, jakou by zase mohli spojování jedinečnosti a sdílenosti vnucovat.

Kusánský podle Jasperse nedospěl k řešení problému dialektiky svobody a pravdy, a to kvůli svému teologickému východisku (Jaspers 1968: 189, 208). Zjevení a filosofie se zdají dávat dovršené poznání = vlastnění pravdy. Kusánský totiž výkladem „sémantiky“ světa, rekonstruováním jemu v základu ležících principů, nemířil k substituci imaginativně-spirituálního „dogmatického“ výkladu světa „osvěčujícím“ rozumem vycházejícím z relací zjevného samotného (a transcendence jeho bytí), nýbrž „logos“ smyslového chápal z projektovaného „mýtu“ nadsmyslového. Kusánského svět ještě jistě není odkouzleným světem moderní vědy, na druhou stranu ale pro Jasperse tím, že svůj „vědecký“ výklad empirických jsoucen neoddělil od teologie, nedokázal ustavit svobodu jako nutný živel hledání pravdy (podrzuje totiž se Zjevením i instanci církevního a s tím

⁵⁰ Srov. s výklady Ernsta Cassirera, zdůrazňujícími, že Kusánský byl „prvním moderním myslitelem“, jenž uchopoval dualitu Boha a konečného světa z „podmínek lidského poznání“; „stávání se Boha člověkem“ (*Menschwerdung Gottes*) se nemá chápat z analogií v přírodě ani z jediného historického momentu, nýbrž jako vždy znovu se obnovující v každém já, „v hloubi duše“ jako „duchovně univerzální obsah lidstva“ (Cassirer 2002: 11, 39, 46; srov. Cassirer 1994: 21n.; Blumenberg 1996: 558–638).

i mocensko-politického potvrzujícího zprostředkování). Ve skutečnosti ho nevedla „komunikační vůle, spějící ke skutečnému míru od původu rozdílného, nýbrž doktrinárno církevní víry“, neschopné „pozitivní tolerance“ (ibid.: 198).⁵¹ „K získání míru nevolí komunikaci, nýbrž vposled násilí“ (ibid.: 198–199).⁵²

Na samé mezi smysluplnosti vlastní Jaspersovy koncepce rozumové, na Zjevení nezávislé filosofie a víry se ovšem ocitáme s otázkou po možnosti rekonstrukce logu světa nezávisle na mýtu o jeho stvoření. Protikladení pojmů logu a mýtu kulhá v tom, že implikuje minulostnost mýtu jako předracionální, předvědecké formy osvojování světa, spočívající na nedialektické jednotě reprezentace; Kusánským uchopené ústí křesťanské filosofie, resp. vědeckého osvojování světa v „učení nevědomosti“, tzn. náhled nutné omezenosti našeho poznávání, jeho odkázanosti na rozumění viditelnému jako metafory je konstituujícího tvůrčího působení, však napovídá, že logos lidského rozumění je spíše mýtem o logu světa, rekonstrukcí významů, jejichž „idea“ je kladena vírou, resp. filosofií, nikoli vědami samými. V tom je s Kusánským zajedno Jaspers. Problematickou otázkou by bylo, nakolik jaspersovská filosofická víra, nemluvě o vědě, je možná ve smyslu logu odhlížejícího od mýtu Zjevení. Jaspersovým nejpevnějším přesvědčením je, že „modernímu světu“ dávají „pro něj charakteristické životní ustrojení“ „svobodná věda a svobodná filosofie jako na Zjevení nezávislé zdroje“ (Jaspers 1968: 211). Diskreditace vědy v jejich skutečných určeních a hranicích skrze marxismus či pozitivismus podle Jasperse přispívají k pokřivenému pohledu na vědu, k stereotypům o její mechanizaci či odkouzlení světa apod. „Pravá, svých hranic si vědomá a je nepřekračující věda svět neodkouzluje“, prohlašuje. „Tvoří předpoklady pro nové šifry a neničí ty

⁵¹ „Wir spüren bei ihm (Cusanus /M. B./) den Machtwillen, der alles einverleiben möchte in seine Kirche, seinen Glauben, seine Weltordnungsvision. Ihn führt nicht der Kommunikationswille, der zum wirklichen Frieden des Ursprungsverschiedenen drängt, sondern das Doktrinäre eines Kirchenglaubens. Er ist seiner Sache und seiner selbst in dem ‚wir Christen‘ so sicher, daß er zu positiver Toleranz unfähig ist.“

⁵² „Um den Frieden zu gewinnen, wählt er nicht die Kommunikation, sondern am Ende die Gewalt.“ Dále: „Kusánský šel fakticky cestou násilí. Jen jím nedisponoval. Jaký obraz jeho bytosti a jeho jednání by asi vznikl, kdyby je měl a mohl provádět! Kusánský je filosoficky pronikavější, hlubší, komunikativnější, než dokázal být v praxi. V nejlepších Kusánského spisech můžeme být zasaženi úchvatnou šíří a otevřeností. S děsem přihlížíme ztuchlé vážnosti jeho politické praxe.“ („Cusanus ging faktisch den Weg der Gewalt. Nur besaß er sie nicht. Welches Bild seines Wesens und seines Handelns wäre entstanden, wenn er sie gehabt und durchgeführt hätte! Cusanus ist philosophisch einsichtiger, tiefer, kommunikativer als er in der Praxis zu sein vermag. Wir können in den besten Schriften des Cusanus ergriffen sein von der herrlichen Weite und der Offenheit. Wir sehen mit Schrecken den dumpfen Ernst seiner politischen Praxis.“)

staré, když je zbavuje jejich nároku na reálné tělesné vědění, a neničí zázrak, jenž leží nade vším, co nazýváme „smyslem“ (Jaspers 1968: 213).⁵³

Jaspers s jednotou transcendence a pravdou jako horizontovým úběžníkem, integrativem „putování“ rozumění, hledání základu souvislosti zjevných konstelací, se svými „šiframi transcendence“, uznává svého druhu, že náš logos je „mýtem“, na rozdíl od Kusánského a křesťanství vůbec ale nepřijímá, že náš mýtus je tím o *Logu* světa, jenž nutně musí být, jako o sobě významuplný, odvozen od „Rozumu“ absolutně první a nejvyšší působící příčiny. Avšak Bůh, *jehož slovo* se nezjevuje skrze svět, je pouhou hypostazí. Jaspersův vágní pojem Boha, v němž zůstává neřešen vztah mezi transcendencí a (milostivou) stvořitelenskou vůlí existence, který mu dokonce znal vyčíst paradoxně i materialista Lukács, neumožňuje syntézu – a nebyla by to než syntéza učené *nevědomosti*, nikoli vědecké apodikce! – mýtu Zjevení a logu, odvození sémantické bytnosti světa od organické kauzality zprostředkující teleologickou potenci svého na-dání. Neboli: Jaspers uznává, že náš logos je mýtus, ale nezkoumá zdroj „logičnosti“ *světa*, to, co „šifry“ vlastně označují; uznává jejich pluralitu vůči našemu rozumění, ale neurčuje, z čeho, odkud vzházejí, jaký *řád* vlastně manifestují. Domníváme se, že problematizace filosofických východisek Jaspersových teoreticky vyjadřovaných i aktivně zastávaných postojů umožňuje tvořivě promýšlet, ověřovat a korigovat měřítka, jež Jaspers klade racionálnímu lidskému vzta-hování ke světu a jeho institucionální společenské strukturaci jako nezbytná, nedělitelně spojená s širší významotvornou fundací, a přece uplatňovaná pro komunikaci imanentně dějinnou.

Martin Bojda je doktorandem v oborech *Soudobé evropské dějiny* (disertační práce *Politické myšlení Karla Jasperse*) a Německá a francouzská filosofie (disertační práce *Goethova fenomenologie*) na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se filosofií a estetikou zejména s ohledem na tradice osvícenství, idealismu a romantiky. Napsal monografie *Herderova filosofie kultury* a *Schleiermacherova teorie zprostředkování* (obě Praha 2015) a *Hölderlin und Heidegger* (Freiburg a Mnichov 2016). Kontakt: Bojda.Martin@seznam.cz

⁵³ „Die echte, ihrer Grenzen bewußte und sie nicht überschreitende Wissenschaft entzaubert nicht die Welt. Sie schafft Voraussetzungen für neue Chiffren und sie zerstört nicht die alten, wenn sie sie ihres Anspruchs auf leibhaftiges Realwissen entkleidet, und zerstört nicht das Wunder, das über alles hinausliegt, was wir ‚Sinn‘ nennen.“

Použití prameny a literatura

- Jaspers, Karl. 1919. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.
- Jaspers, Karl. 1923. *Die Idee der Universität*. Berlin: Julius Springer.
- Jaspers, Karl. 1931. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin – Leipzig: W. De Gruyter.
- Jaspers, Karl. 1935. *Vernunft und Existenz*. Groningen: Wolters.
- Jaspers, Karl. 1946. *Die Idee der Universität*. Berlin: Springer.
- Jaspers, Karl. 1947. *Von der Wahrheit*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1950. *Vernunft und Widernunft unserer Zeit. Drei Gastvorlesungen*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1951. *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1955. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main – Hamburg: Fischer.
- Jaspers, Karl. 1956. *Philosophie I–III*. Berlin: Springer.
- Jaspers, Karl. 1957. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. München – Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. 1958. *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1960. *Freiheit und Wiedervereinigung*. München: Piper.
- Jaspers, Karl – Kurt Rossman. 1961. *Die Idee der Universität*. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer.
- Jaspers, Karl. 1962. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1963. *Lebensfragen der deutschen Politik*. München: Deutscher Taschenbuch.
- Jaspers, Karl. 1965. *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1966. *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1967a. *Antwort. Zur Kritik meiner Schrift „Wohin treibt die Bundesrepublik?“*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1967b. *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1968. *Aneignung und Polemik: Gesammelte Reden und Aufsätze*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1969. *Provokationen: Gespräche und Interviews*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1978. *Notizen zu Martin Heidegger*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1982. *Weltgeschichte der Philosophie*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1983a. *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*. München/ Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. 1983b. *Kant*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1986. *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/46*. Heidelberg: L. Schneider.
- Jaspers, Karl – Heidegger, Martin. 1990. *Briefwechsel 1920–1963*. München – Frankfurt am Main: Piper + V. Klostermann.
- Jaspers, Karl. 2012a. *Die großen Philosophen*. München – Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. 2012b. *Die Schuldfrage*. München: Piper.

- Adorno, Theodor W. 2003. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah. 2012. *Das Urteilen*. München – Zürich: Piper.
- Benda – Bernanos – Jaspers – Spender – Guéhenno – Flora – Rougemont – Salis – Lukacs. 1947. *L'esprit européen*. Genève: Baconnière.
- Bloch, Ernst. 1969. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main. Blumenberg, Hans. 1996. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bojda, Martin. 2015a. *Schleiermacherova teorie zprostředkování*. Praha: Togga.
- Bojda, Martin. 2015b. *Herderova filosofie kultury*. Praha: Togga.
- Burkard, Franz-Peter. 1982. *Ethische Existenz bei Karl Jaspers*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cassirer, Ernst. 1994. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst. 2002. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Hamburg: F. Meiner.
- Cesana, Andreas – Walters, Gregory J. (eds.). 2008. *Karl Jaspers. Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit – Karl Jaspers. Historic Actuality in View of Fundamental Problems of Mankind*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Chesterton, Gilbert Keith. 1987. *The Collected Works V*. San Francisco: Ignatius Press.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Foucault, Michel. 2008. *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2008. *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harth, Dietrich (ed.). 1989. *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Hersch, Jeanne – Lochman, Jan Milic – Wiehl, Reiner. 1986. *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*. München – Zürich: Piper.
- Hommel, Claus Uwe. 1968. *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*. Zürich: EVZ.
- Hügli, Anton – Hackel, Manuela (eds.). 2015. *Karl Jaspers und Jean-Paul Sartre im Dialog. Ihre Sicht auf Existenz, Freiheit und Verantwortung*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Chotaš, Jiří – Prázný, Aleš – Hejduk, Tomáš. 2016. *Moderní univerzita: ideál a realita*. Praha: Filosofia.
- Jirsa, Jakub (ed.). 2015. *Idea univerzity*. Praha: Academia.
- Kadereit, Ralf. 1999. *Karl Jaspers und die Bundesrepublik Deutschland. Politische Gedanken eines Philosophen*. Paderborn – München: F. Schöningh.
- Klein, Aloys. 1973. *Glaube und Mythos. Eine kritische, religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers*. München – Paderborn – Wien: F. Schöningh.
- Leonhard, Joachim-Felix (ed.). 1983. *Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit*. Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt und Druckerei.

- Lohff, Wenzel. 1957. *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers*. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Lukács, Georg. 1954. *Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau.
- Lukács, Georg. 1981. *Gelebtes Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukács, Georg. 1989. *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Müller, Ernst (ed.). *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*. Leipzig: Reclam.
- Newman, Karl J. 1968. *Wer treibt die Bundesrepublik wohin?* Köln: Wissenschaft und Politik.
- Pfeiffer, Helmut. 1975. *Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers*. Trier: Paulinus.
- Rigali, Norbert. 1968. *Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken von Karl Jaspers*. Meisenheim am Glan: A. Hain.
- Röhr, Ferdinand. 1986. *Die pädagogische Theorie im Denken von Karl Jaspers*. Bonn: H. Grundmann.
- Salamun, Kurt. 2006. *Karl Jaspers*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Saner, Hans. 1970. *Karl Jaspers*. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1946. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Schilpp, Paul Arthur (ed.). 1957. *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor.
- Schleiermacher, Friedrich. 2000. *Texte zur Pädagogik I.–II.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wiehl, Reiner – Kaegi, Dominic (ed.). 1999. *Karl Jaspers – Philosophie und Politik*. Heidelberg: C. Winter.
- Zöhrer, Josef. 1986. *Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus. Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt*. Frankfurt am Main – Bern – New York: P. Lang.