

**UNIVERZITA KONŠTANTÍNA FILOZOFA V NITRE
FILOZOFICKÁ FAKULTA**

**SLOBODA A KONEČNOSŤ EXISTENCIE U K. JASPERSA
A J.P. SARTRA**

Diplomová práca

Študijný program: UAP AJ/VO

Školiace pracovisko: KFI

Konzultant: Mgr. Andrea Javorská, PhD.

Nitra 2011

Jakub Slovák

ZADANIE

ČESTNÉ VYHLÁSENIE

Čestne vyhlasujem, že som predloženú diplomovú prácu vypracoval samostatne, v texte práce som uviedol všetky citácie a ich zdroje som zapísal do použitej literatúry.

POĎAKOVANIE

Rád by som sa poďakoval všetkým, ktorí ma podporovali pri písaní diplomovej práce. Ďakujem pani školiteľke, doktorke Andrei Javorskej, za jej pomoc, ochotný prístup a čas, ktorý mi venovala. Takisto ďakujem pracovníčkam univerzitnej knižnice a pracovníkom katedry filozofie.

Abstrakt

SLOVÁK, Jakub: Sloboda a konečnosť existencie, Diplomová práca, Univerzita Konštantína Filozofa. Filozofická fakulta. Katedra filozofie. Konzultant: Mgr. Andrea Javorská, PhD. Nitra: Filozofická fakulta Nitra: 2011. 60 s.

Diplomová práca sa venuje dvom prístupom v existenciálnej filozofii, a to konkrétne filozofiám K. Jaspersa a J.P. Sartra. Popisuje vybrané časti ich filozofických koncepcii (napr. ontologické štruktúry, bytie druhého) s dôrazom na problematiku slobody a konečnosti existencie. V kapitolách venovaných filozofii J.P. Sartra sú na doplnenie začlenené aj úryvky z jeho literárnej tvorby, v ktorých sú reflektované jednotlivé filozofické stanoviská, ktoré v práci popisujeme. V časti práce venovanej K. Jaspersovi sa pokúšame aj o interpretáciu dejinnosti existencie. Obdobne sme vyčlenili priestor aj na interpretáciu koncepcie časovosti J.P. Sartra. Súčasťou práce je aj komparatívna analýza. Na základe porovnania hlavných pojmov u oboch filozofov sme sa snažili nájsť zhodné a rozdielne stanoviská v ich filozofiách.

Kľúčové slová: existencia, sloboda, angažovanosť, autenticita, voľba, konečnosť

Abstract

SLOVÁK, Jakub: Freedom and finality of existence, Diploma thesis, University Of Constantine Philosopher In Nitra. Faculty of Arts. Department of Philosophy. Director of Studies: Mgr. Andrea Javorská, PhD. Nitra: Faculty of Arts: 2011. 60 p.

Our diploma work deals with two different approaches of existential philosophy, specifically those of K. Jaspers and J.P. Sartre. It describes chosen parts of their philosophical concepts (f.e. ontological structures, being of other people) with an accent to their notion of freedom and finality of existence. The chapters dedicated to the philosophy of J.P. Sartre also include some fragments of his prosaic works, which reflect the philosophical viewpoints we are describing in our paper. Interpretations of K. Jaspers' concept of historicity of human existence and also Sartre's concept of temporality are also included in the paper. The most important part of the paper consists of comparative analysis. On the basis of comparing their main ideas, we tried to find some aspects of agreement/disagreement in their philosophies.

Key words: existence, freedom, involvement, authenticity, selection, finality

OBSAH

Úvod	8
1 Ontologické štruktúry v diele J.P. Sartra	10
1.1 Pojem fenoménu a netematické vedomie	11
1.2 Bytie o sebe	15
1.3 Bytie pre seba	16
1.4 Ľudská realita	18
2 Sloboda v ponímaní J.P. Sartra	20
2.1 Sloboda a voľba	20
2.2 Sloboda a zodpovednosť	24
3 Interpretácia časovosti a konečnosti existencie	29
3.1 Časovosť	29
3.2 Konečnosť	34
4 Existencializmus Karla Jaspersa	36
4.1 Ontologické štruktúry a problém sveta	36
4.2 Transcendencia	37
4.3 Kategória existencie a človek	39
5 Možná existencia a existencia	41
5.1 Komunikácia	42
5.2 Hraničné situácie	44
6 Sloboda	46
7 Vzťah existencie a transcendencie	48
7.1 Šifry transcendencie	48
8 Interpretácia dejinnosti a konečnosti existencie	50
8.1 Konečnosť existencie	50
8.2 Interpretácia dejinnosti	51
9 Komparácia filozofických stanovísk J. P. Sartra a K. Jaspersa	53
Záver	58
Zoznam použitej literatúry	60

Úvod

Tému diplomovej práce „Sloboda a konečnosť existencie u K. Jaspersa a J.P. Sartra“ som si zvolil z viacerých dôvodov. Jednak preto, že na mňa hlboko zapôsobila literárna tvorba autorov spájaných s existencializmom. Ďalším dôvodom bola túžba detailnejšie sa oboznámiť aj s filozofickou tvorbou tohto smeru, keďže s filozofiou J.P. Sartra som pred písaním práce prišiel do styku len prostredníctvom školských prednášok a diela *Existencializmus je humanizmus* a filozofiu Karla Jaspersa som poznal výlučne na základe školských prednášok. Napriek relatívne povrchnej znalosti spomínaných filozofov ma ich myšlienky natoľko zaujali, že som sa definitívne rozhodol rozpracovať danú tému.

Aj keď v dnešnej dobe môže byť existencializmus ako filozofický smer považovaný za prekonaný, domnievam sa, že ani v 21. storočí úplne nestratil svoju relevanciu. Za jej najväčší prínos považujem snahu o zodpovedanie naliehavých otázok ako: V čom spočíva jedinečnosť človeka? Čo je to sloboda a na aké hranice naráža? Do akej miery je človek zodpovedný za svoje konanie? Aj keď sa v určitých momentoch filozofické stanoviská Jaspersa a Sartra výrazne rozchádzajú, hľadanie odpovedí na tieto a podobné otázky je pre oboch filozofov spoločné. V kontexte dnešnej spoločenskej situácie, kde je človek takpovediac postavený do pozície pasívneho konzumenta, vyznie Jaspersov a Sartrov dôraz na jedinečnosť a angažovanosť človeka nanajvýš naliehavo a aktuálne.

Samotná diplomová práca je členená do deviatich kapitol. V prvých troch kapitolách sa zaoberáme filozofiou J. P. Sartra. Postupujeme logicky od jeho ontologických štruktúr k problematike slobody, ktorej sa venujeme z viacerých hľadísk (sloboda a konanie, sloboda a existencia druhého, sloboda a zodpovednosť atď.), až po interpretáciu časovosti a konečnosti existencie.

V druhej časti práce rozdelenej do piatich kapitol sa venujeme filozofii K. Jaspersa. Táto časť práce taktiež začína popisom Jaspersových ontologických štruktúr, ďalej sa usilujeme o interpretáciu Jaspersovho chápania existencie a ďalších pojmov s ňou súvisiacich (komunikácia, hraničné situácie), potom prechádzame k slobode, vzťahu existencie a transcencie a napokon k interpretácii dejinnosti a konečnosti existencie.

Poslednou kapitolou je samotná komparatívna analýza dvoch existenciálnych prístupov. Táto časť pozostáva z porovnania hlavných pojmov oboch existenciálnych filozofov. Snažíme sa nájsť možnú zhodu v ich filozofiách, ale naopak aj stanoviská, v ktorých sa ich filozofie rozchádzajú.

Cieľom našej práce je analyzovať najpodstatnejšie pojmy oboch filozofov a následne ich porovnať. Z metodologického hľadiska v práci využívame najmä analytický a interpretačný prístup a v záverečnej kapitole komparáciu.

1. Ontologické štruktúry v diele J.P. Sartra

Keďže jednou z fundamentálnych problematik, ktorými sa Sartre vo svojej filozofii zaoberal je sloboda, je nevyhnutné v tomto kontexte osvetliť takisto Sartrove ontologické štruktúry. Jeho poňatie slobody je ontologické, z čoho vyplýva, že sa vzájomne tieto problematiky úzko prelínajú. Ako sa vyjadril vo svojom diele *Bytie a Ničota*: „V mojom bytí ide ustavične o moju slobodu; sloboda nie je nejaká pripojená kvalita, alebo vlastnosť mojej prirodzenosti; je, prísne vzaté, látkou môjho bytia“ ([9], 508). Položme si otázku, čo z tohto výroku vyplýva.

Ako ukážeme v nasledujúcich kapitolách, v Sartrovej filozofii je z ontologického hľadiska človek ako „bytie pre seba“. Pre bytie pre seba je najcharakteristickejšie to, že sa neustále projektuje. Avšak toto projektovanie je možné len za predpokladu, že človek je slobodný.

V kontexte Sartrovej filozofie je dôležité si uvedomiť, akým spôsobom nahliada na existenciu. Jedine človek je takým bytím, ktoré je existenciou. Ako hovorí: „Ľudská realita už pri svojom objavení rozhoduje o tom, že svoje vlastné bytie bude definovať svojimi cieľmi. Kladenie mojich posledných cieľov charakterizuje teda moje bytie a je totožné s pôvodným výtryskom slobody. Toto tryskanie je existenciou“ ([9], 514).

V dejinách filozofie, od antiky až po novovek, by sme našli veľa filozofických koncepcií v ktorých sa hovorí o ľudskej podstate, prirodzenosti, predestinácii a podobne. V antike bol koncept ľudskej prirodzenosti prítomný napríklad u Aristotela. Prostredníctvom nej každý človek túži po blaženosti. V období patristiky sa u Aurélia Augustína hovorí o ľudskom predurčení, ktoré determinuje ľudský osud. V scholastike sa u Tomáša Akvinského stretávame s Bohom ako stvoriteľom a finálnym účelom všetkých vecí. V racionalizme sa u Spinozu stretávame s ľudskou prirodzenosťou a striktnou determináciou človeka prírodou. U Leibniza sa hovorí o predurčenej harmónii monád. Vo svojej prednáške Sartre hovorí, že vo filozofickom ateizme osemnásteho storočia je pojem Boha zrušený, avšak nie je zrušená idea, že podstata predchádza bytie. Z tejto pozície kritizuje napríklad Diderota, Voltaira alebo Kanta. Napríklad u Kanta je lesný a prírodný človek rovnako ako mestský človek podrobený tomu istému určeniu a má tie isté základné vlastnosti. Inak povedané ich esencia predchádza ich existenciu ([11], 17).

S takýmto pohľadom na človeka Sarte nesúhlasí. Odmieta akúkoľvek ľudskú prirodzenosť vlastnú všetkým ľuďom, ktorá by predchádzala ich existenciu. V opozícii voči takýmto koncepciám stojí jeho výrok, že existencia predchádza esenciu. Aké má prevrátenie subjektu a predikátu v tomto filozofickom výroku dôsledky?

Vo svojej knihe *Existencializmus je humanizmus* ([11], 16) uvádza príklad s vyrobeným predmetom, ktorý skúmame. Vieme, že tento predmet bol vyrobený remeselníkom, ktorý mal určitú predstavu, na čo bude tento predmet slúžiť a výrobnú techniku, ktorá je súčasťou tejto predstavy. Z toho vyplýva, že napríklad nôž na papier má svoju podstatu (súhrn vlastností a predpisov pre jeho výrobu a určenie) predchádzajúcu bytiu. Potom na základe tohto príkladu vytvára analógiu s Bohom, ktorý ako remeselník pridržiavajúci sa svojej techniky a koncepcie produkuje človeka, podľa svojho zámeru.

Pretože Sartrova pozícia v rámci existencializmu je ateistická¹, vyhlasuje, že ak niet Boha, jestvuje aspoň jedna bytosť u ktorej bytie predchádza podstatu, a tou je človek, alebo v širšom kontexte sa dá povedať aj ľudská realita. To znamená, že: “človek najskôr jestvuje, vyskytuje² a vynára sa v tomto svete a že až potom sa definuje“ ([11], 17). Takýto človek vopred nie je ničím, stane sa až potom a bude taký, aký sa utvorí. Človek je taký, aký chce byť a ako sa koncipuje následne po bytí.

Subjektivitou Sartre nazýva to, že človek nie je nič iné, okrem toho, čo zo seba urobí. Človek je ten, ktorý najskôr jestvuje, vrhá sa do budúcnosti a v tejto budúcnosti sa projektuje. Človek je najskôr projektom. Pred týmto projektom nič neexistuje. ([11], 20)

Po tomto úvode sa môžeme pokúsiť o popis dvoch Sartrových ontologických štruktúr a to bytia o sebe a bytia pre seba.

1.1 Pojem fenoménu a netematické vedomie

Na začiatku tejto podkapitoly sa budeme aspoň v krátkosti venovať Sartrovmu fenomenologickému poňatiu bytia. V jeho koncepcii nejestvuje žiadna dualita vonkajšku a vnútra existujúceho. Svedectvo o existujúcom podávajú javy, ktoré nie sú ani vnútorné ani vonkajšie. Všetky sú rovnocenné a odkazujú na iné javy, pričom žiadny z nich nemá väčší význam než ostatné. Jav teda odkazuje na celistvú sériu javov, a nie na skryté reálno, ktoré by na seba strhlo celé bytie existujúceho. „Jav neskrýva podstatu, ale ju odhaľuje: je sám podstatou. Podstata určitého existujúceho už nie je nejakou mohutnosťou, skrytou v jeho hĺbke, ale je to viditeľný zákon, podľa ktorého sa riadi sled javov, je to dôvod rady javov“ ([9], 12).

Esencia je tu redukovaná na puto spojujúce javy. Týchto javov je však nekonečné množstvo. Z toho vyplýva, že esencia je nakoniec radikálne odrezaná od individuálneho javu,

¹ Rozdelenie existencializmu do dvoch okruhov: kresťanského a ateistického pochádza zo Sartrovej prednášky *Existencializmus je humanizmus*

² Tento termín je pôvodne Heideggerov

ktorý o nej podáva svedectvo, pretože podstata je to, čo musí byť prejaviteľné nekonečnou radou individuálnych prejavov.

Keď si túto koncepciu porovnáme napríklad s Kantom, uvidíme, ako veľmi sa ich pohľad na jav a podstatu odlišuje. U Kanta nie je jav východiskom pre naše poznanie podstaty. Vec o sebe je síce zdrojom našej skúsenosti, avšak nie je možné na základe javu túto vec o sebe poznávať.

Zaoberá sa aj analýzou bytia fenoménov, pričom toto bytie nie je žiadnou vlastnosťou fenoménu ani jeho zmyslom. „Predmet je, a to je jediný spôsob, ako sa dá definovať spôsob jeho bytia. Predmet totiž bytie neskrýva, ale ho ani neodhaľuje“ ([9], 15). Bytie má však primát v tom, že je podmienkou akéhokoľvek jeho odhaľovania: „je to bytie odhaľujúce, a nie odhalené“ ([9], 15).

Ďalej Sartre kladie otázku, či poznanie samé o sebe môže vydať svedectvo o bytí. Dochádza k záveru, že nie, pretože pri bežnom odhaľovaní predmetov nie je podmienkou bytie, ale bytie ako jav uchopiteľný v pojmoch. „Fenomén bytia vyžaduje transfenomenálny základ. Fenomén bytia vyžaduje transfenomenalitu bytia“ ([9], 16). Toto transfenomenálne bytie uniká fenomenálnej podmienenosti, spočívajúcej v tom, že existuje len pokiaľ sa vyjavuje. V dôsledku toho prekonáva poznanie, ktoré o ňom získavame.

Po tomto popise fenoménov sa teraz pokúsime o charakteristiku vedomia, ktoré je nutnou súčasťou ich poznávania.

Bolo by však chybou redukovať vedomie len na poznanie, pretože jeho význam je ďaleko väčší. Prostredníctvom vedomia bytie pre seba (človek) popiera vlastnú minulosť, vytrháva sa z nej. Vedomiu sa priznáva negatívna schopnosť rozchodu so svetom a so sebou samým. Tento rozchod je integrálnou súčasťou kladenia cieľa. Z toho jasne vyplýva, že vedomie je nevyhnutné pri samotnom akte ľudského projektovania sa. Tento príklad je však veľmi zjednodušený, použil som ho len ako ilustráciu, pričom sa detailnejšie budeme tejto problematike venovať v ďalších kapitolách.

Čo sa týka súvislosti vedomia a poznania, Sartre hovorí o zákone bytia poznávajúceho subjektu. Týmto zákonom je „byť si vedomý“. Vedomie nemôžeme redukovať na špecifický druh poznávania. Ide o transfenomenálne bytie subjektu. Sartrovské vedomie je takisto ako u Husserla intencionálne: „Neexistuje žiadne vedomie, ktoré by nebolo kladením transcendentného obsahu, čo sa dá vyjadriť aj tak, že vedomie nemá obsah“ ([9], 17). Z tohto výroku logicky vyplýva, že vedomie je vždy dokonale priehľadné a bezobsažné. Nijaký predmet sa do vedomia nedostáva. Vedomie sa transcenduje aby dosiahlo vonkajší predmet.

Každé vedomie síce nie je poznávajúce, ale každé poznávajúce vedomie môže poznávať len svoj predmet.

Ďalšou podmienkou vedomia poznávajúceho nejaký predmet je to, aby bolo ako toto poznávanie vedomím samého seba. Keby vedomie nemalo vedomie o sebe samom ako o poznávajúcom vedomí nejakého predmetu, jednalo by sa o neuvedomé vedomie, čo je absurdné. ([9], 18)

Pretože sme zavrhli koncepciu vedomia redukujúcu ho na sprostredkovateľa poznania, musíme uznať, že vedomie musí byť bezprostredným a nie „kognitívnym“ vzťahom seba samého k sebe. ([9], 19)

Smreková postrehla zásadný rozdiel v Sartrovom a Husserlovom odlíšení úrovni vedomia. Na rozdiel od Husserla sa Sartre snaží o vypudenie transcendentného „Ja“ z vedomia. Pre Sartra je primárny vzťah vedomia k sebe nereflexívny. „Prirodzene, vedomie musí byť v istom okamihu zároveň vedomím seba samého, nereflexívnym vzťahom k sebe samému“ ([13], 27).

Tento poznatok o prioritě netematického vedomia Sartre demonštruje na príklade s počítaním cigariet v púzde. „Ak počítam cigarety v tomto púzde, mám dojem, že odhaľujem objektívnu vlastnosť tejto skupiny cigariet: je ich dvanásť. Táto vlastnosť sa môjmu vedomiu javí ako vlastnosť existujúca vo svete. Nemusím mať žiadne tematické vedomie ich počítania. Nepoznávam seba ako „počítajúceho“. Napriek tomu však v okamihu, keď zisťujem, že cigariet je dvanásť, mám netematické vedomie o svojej sčítacej aktivite. Keby sa ma niekto spýtal: „Čo tu robíte“?, ihneď by som odpovedal: „Počítam.“ ([9], 19). Takéto vedomie je nereflexívne, avšak samotné je nutným predpokladom reflexie.

Z tohto zistenia vyplýva, že k počítaniu treba mať vedomie počítania. Inými slovami: „každá vedomá existencia existuje ako vedomie existovania“ ([9], 20).

Predchádzajúce vyjadrenie bude akiste lepšie pochopiteľné na základe konkrétneho príkladu so slasťou. Slasť nemôžeme odlišovať od vedomia slasť. „Uvedomenie si slasť vytvára slasť: konštituuje sám modus jej existencie, samú matériu, z ktorej je utkaná“ ([9], 20). Zároveň si tento vzťah nemôžeme predstaviť v nejakom časovom odstupe: „neexistuje najskôr ani vedomie, ktoré by potom dostalo zafarbenie slasť ako voda, ktorú dodatočne ofarbíme, ani neexistuje najskôr slasť, ktorá by bola dodatočne uvedomená“ ([9], 21).

Aby sme dokázali správne pochopiť poznanie vedomia, je nutné si uvedomiť, že vedomie (o) vedomí je vždy čistou subjektivitou. Z toho vyplýva, že výsledok poznania rozdielnych vedomí sa môže radikálne líšiť. Zo subjektivity sa nikdy nekonštituuje objektívno. Zároveň je však potrebné dodať, že veci (napríklad stôl) sú tu už pred aktom poznávania, ktorým sa ho

zmocňujeme. Ak by sme ho stotožňovali s poznaním, bol by vedomím, a ako stôl by sa rozplynul. Pretože poznávané sa nedá vstrebať poznávaním, musíme mu priznať určité bytie.

Vedomím je bytie, ktoré je nedeliteľné a nerozplynuteľné, avšak nie je substanciou, ktorá si nesie svoje vlastnosti ako menšie súcna. Sartre ani v tomto ohľade nesúhlasí s racionalistickou koncepciou. Jeho vedomie nie je pasívne, je aktívne zamerané a spontánne. Je to bytie, ktoré je „skrz naskrz existenciou“. ([9], 21)

Pretože vedomie nemá substancijný charakter, ide o čistý jav a úplnú prázdnotu (celý svet je mimo neho). „Je to nesubstancionálne absolútne, ktorého bytie nie je dané, ale má prísť, je to spontánna aktivita zameraná mimo seba hľadajúca svoj vlastný zmysel“ ([13], 30).

Vedomie je zvláštny typ bytia, pretože nie je možné už predtým, než je, ale jeho bytie je zdrojom a podmienkou akejkoľvek možnosti. Jeho existencia v sebe obsahuje svoju esenciu. Túto esenciu nevytvára nejaký celok zákonov: môže existovať vedomie zákonov, nie zákon vedomia. „Z týchto dôvodov sa nedá vedomiu prisúdiť iné zdôvodnenie a inú motiváciu než vedomie samé“ ([9], 21).

Ponúka sa nám otázka ako takáto existencia vzniká. Sartre tvrdí, že vedomie existuje samé od seba, zároveň však popiera, že by mohlo vznikáť z ničoty, pretože tá nie je možná skôr než vedomie. „Časovo je možné si pred vedomím predstaviť len plné bytie, ktorého žiadny prvok neodkazuje na neprítomné vedomie“ ([9], 22). Toto „odvodzovanie sa“ z plného bytia je úplne kontingentné, ako si ukážeme v ďalšej kapitole.

Ako sme si už spomínali, vedomie je intencionálne. Je vždy zamerané na niečo mimo seba, transcendencia je jeho konštituujucou štruktúrou. K čomu sa teda intencia vedomia zameriava? No predsa k bytiu. Ak sa vedomie na niečo zameriava, neexistuje pre neho bytie mimo tohto vzťahu. Funguje ako odhaľujúce odhalenie nejakého bytia, ktorým nie je, a ponúka sa ako existujúce vo chvíli, keď ho vedomie odhaľuje. Prechádzame od čistého javu k plnému bytiu. Z tohto hľadiska Sartre definuje vedomie ako: „bytie, ktorého existencia kladie esenciu, a obrátene je vedomím bytia, ktorého esencia implikuje existenciu, tzn. že jej jav vyžaduje bytie“ ([9], 29). Bytie je všade a obklopuje vedomie. Na tomto Sartrovom výroku vidíme, že intencionalita má funkciu akéhosi prostriedku, ktorý umožňuje spojenie medzi vedomím a svetom, alebo inak povedané, medzi človekom a bytím.

Vedomie požaduje to, aby bytie toho, čo sa javí, neexistovalo len pokiaľ sa javí, pretože by sme odopierali fenoménom bytie, pokiaľ by na ne vedomie nebolo zamerané. „To, čo sa odкрýva, je transfenomenálna existencia intendovaného“ ([8], 91).

Bytie musí byť neustále prítomným základom existujúceho. Každého existujúceho sa zmocňujeme na základe bytia, ktoré ho odhaľuje a zároveň skrýva. Vedomie dokáže

existujúce vždy prekonať, nie však k jeho bytiu (takéto prekonanie vlastnej subjektivity nie je možné), ale k zmyslu tohto bytia. Ako zdôrazňuje Smreková: „Veci sa totiž nikdy neodhaľujú vedomiu ako také, nikdy nie sú človeku prístupné v nediferencovanej plnosti svojho bytia osebe, ale vždy len z určitého aspektu, z niektorej javovej stránky“ ([13], 29). Pod týmto zmyslom Sartre chápe fenomén bytia. Aj tento zmysel má bytie, na základe ktorého sa prejavuje. Platí univerzálne pre bytie každého fenoménu vrátane jeho vlastného bytia.

Už predtým sme spomenuli, že fenomén bytia nemôžeme zamieňať s bytím, ale je dôležitým poznatkom, že na bytie odkazuje a vyžaduje ho. Ako každý iný prvotný fenomén, aj fenomén bytia sa odhaľuje vedomiu bezprostredne. V každom okamihu máme predontologické porozumenie bytiu³, ktoré nie je nutné vysvetľovať alebo zachytávať v pojmoch.

Predchádzajúci popis ukázal, že Sartrova ontológia pracuje s dvoma radikálne odlišnými typmi bytia. Na jednej strane je vedomie a na druhej strane plné bytie, tzv. bytie o sebe. Tomu sa budeme v nasledujúcom výklade venovať a poskytneme jeho základné charakteristiky.

1.2 Bytie o sebe

Prvou charakteristikou bytia o sebe je to, že je nestvorené. Ak pripustíme, že bytie o sebe je stvorené Bohom, nikdy by nebolo možné, aby uniklo z jeho subjektivity. Z tohto však nemôžeme vyvodzovať záver, že sa tvorí samé zo seba na spôsob vedomia. O bytí v sebe môžeme povedať, že je „sebou“. Nie je ani pasivitou ani aktivitou a tieto pojmy sa naň nedajú aplikovať, nakoľko sa jedná o ľudské pojmy a označujú správanie ľudí alebo nástroje správania ľudí.

V protiklade s priehľadnosťou vedomia je bytie v sebe absolútne nepriehľadné. Uplatňuje sa naň výrok: „bytie je tým, čím je“. Ako uvidíme neskôr, bytie pre seba je naopak definované výrokom: „je to bytie, ktoré je tým, čím nie je, a nie je tým, čím je.“ Bytie v sebe je masívne, nemá vnútro ani vonkajšiu časť. Na základe týchto charakteristík je jasné, že nemôže byť vo vzťahu s ničím, čo nie je ono samé.

Novozámska zdôrazňuje: „bytie nemá vo svojej plnosti miesto pre negatívu. Absencia je niečo, čo vchádza do sveta a je sprítomnené iba očakávaním vedomého bytia“ ([8], 93). Preto môžeme aj v tomto ohľade dať bytie o sebe a vedomie do kontrastu, kedy je možné ho charakterizovať ako „plnú pozitivitu“.

³ Teória predontologického porozumenia bytiu pochádza od Heideggera. Dasein má priemerné porozumenie bytiu, v ktorom sa vždy pohybuje a ktoré patrí k podstate konštituovania jeho samého.

Ďalšou charakteristickou črtou bytia o sebe je, že: „bytie o sebe jest.“ Nemôže byť vyvodené z možného (o možnom hovoríme len v súvislosti s vedomím). Takisto nemôže byť odvodené z iného existujúceho. V tomto zmysle hovoríme o „kontingencii bytia o sebe“. Nemôžeme ho z ničoho odvodiť, ani z nutnosti ani z možnosti. Je nestvorené, bez dôvodu, akoby navyše. ([8], 103)

1. 3 Bytie pre seba

Z predchádzajúcich výrokov o bytiu o sebe ako: „bytie je sebou“; „bytie je tým, čím je“, jasne vyplynulo, že bytie o sebe je plnou koincenciou identity bez akéhokoľvek miesta pre nejakú negatívnosť. Tieto výroky sa však nedajú aplikovať na bytie pre seba, ktoré je ontologickým základom vedomia. Popis vedomia viedol Sartra k preskúmaniu pojmu ja, pretože sa nazdával, že „definuje samo bytie vedomia“ ([9], 120).

Zo syntaxe vieme, že „ja“ je svojou povahou reflexívne. Ide o akýsi zvláštny vzťah duality subjektu so sebou samým. Nie je ani subjektom, pretože ten by sa bez vzťahu k sebe stotožnil s vecou. Nemá ani reálny charakter nakoľko za sebou iba odhaľuje subjekt. Stretávame sa tu s typom vzťahu, kde subjekt zároveň nemôže byť sebou, aby nedošlo k stotožneniu, zároveň však nemôže nebyť „ja“ pretože bytie sebou je označeným samotného subjektu. K akému východisku teda nakoniec Sartrova úvaha o pojme „ja“ viedla?

Na základe tejto úvahy sa dá povedať, že „byť sebou je ideálna dištancia v imanencii subjektu vo vzťahu k sebe samému“ ([9], 121). Je to spôsob ako bytie pre seba môže „nebyť svojou vlastnou koincenciou a ako unikáť identite, aj keď ju zároveň kladie ako jednotu“ ([9], 121). Takéto bytie je v nestabilnej rovnováhe medzi identitou a jednotou ako „syntézou mnohosti“. Nazývame ju „prítomnosť pri sebe“.

Keďže prítomnosť pri sebe nie je úplnou koincenciou so sebou, predpokladá sa, že do bytia vkĺzla „trhlina“. Prítomnosť pri sebe indikuje, že na rozdiel od bytia o sebe, nie je bytie pre seba úplne sebou. Ak teda bytie pre seba nie je so sebou identické, čo delí subjekt od seba samého? Odpoveďou je „nič“. Janke tvrdí, že ak by sme namiesto „ničoho“ dosadili nejaký tretí rozštepujúci člen (napr. časový odstup), zničilo by to priehľadnú jednotu bezprostredného „pri-sebe“. A preto práve „nič“ je podmienkou rozdelenia. „Preto „nič“ mizne, ako náhle ho chceme uchopiť: Nie je to predsa niečo“ ([2], 137).

Ničota je teda trhlinou v bytí, prostredníctvom ktorej sa z bytia o sebe stáva bytie pre seba. Vznik bytia pre seba Sartre nazýva absolútnou udalosťou. Ničota prichádza k bytiu cez bytie, ktorým je nepretržite nesená.

Pretože bytie o sebe sa vyznačuje úplnou plnosťou, žiadne bytie nemôže vytvárať iné bytie, a teda od bytia môže prísť len ničota. Ničota je teda jedinou možnosťou bytia, ktorá sa objavuje len v absolútnom akte. Otázkou je, čím je to zvláštne bytie vďaka ktorému ničota ako nebytie prichádza k bytiu. Týmto bytím je ľudská realita. Aby sa bytie konštituovalo ako ľudská realita, musí byť pôvodným projektom svojej vlastnej ničoty ([9], 123).

Bytie pre seba je čistou kontingenciou. Takisto ako u vecí tohto sveta si u neho môžeme položiť otázku: „Prečo je toto bytie tak, a nie inak“? Bytie pre seba uchopuje vlastnú kontingenciu tým spôsobom, že si pomocou myslenia uvedomuje seba ako nedostatok bytia voči bytiu. Ako bytia pre seba sme bytosti, ktoré nie sú svojim vlastným základom. Ak by sme ním dokázali byť, stvorili by sme sa v súlade s bytím, ako mu rozumieme⁴ ([9], 124).

Keďže bytie vedomia je kontingentné, vedomie si nemôže bytie dať ani ho prijať od iných. Podľa Sartra je absolútna udalosť vynorenia vedomia dôsledkom snahy bytia o sebe o sebazaloženie a odmietnutie vlastnej kontingencie. Bytie o sebe ale nemôže byť vlastným základom, ani základom iných bytí (ako sme už hovorili je mimo akúkoľvek aktivitu aj pasivitu). Jediným výsledkom tohto jeho úsilia o sebazaloženie je jeho vlastné ničovanie, pretože bytie si môže dať základ iba za predpokladu, že „zavedie „ja“ ako reflexívny ničujúci odkaz do absolútnej identity svojho bytia, a v dôsledku toho degraduje v bytie pre seba“ ([9], 129).

Predchádzajúci výklad nám ukázal, že základ je vo svete vďaka bytiu pre seba. Bytie pre seba ako zničované bytie o sebe zakladá seba samé, pričom toto zničované bytie o sebe ostáva vnútri bytia pre seba ako „spomienka na bytie, ako nezdôvodniteľná prítomnosť vo svete“ ([9], 129). Kontingencia teda v danom kontexte spočíva v tom, že nejaké bytie existuje na spôsob vedomia a nie ako čisté a jednoduché bytie o sebe. Týka sa bytia pre seba v jeho samom bytí.

Táto kontingencia existencie bola častou témou Sartrovej literárnej tvorby. Napríklad v diele *Múr* hovorí malý Lucien o sebe takto: „Rád by som vedel, prečo vlastne existujem? Jeho existencia je nezmysel a úlohy, ktoré na seba neskôr ju sotva dokážu ospravedlniť. Koniec koncov som sa neprosil o to, aby som sa vôbec narodil“ ([12], 142).

⁴ V tejto časti Sartre nadväzuje na Descartov dôkaz existencie Boha. Človek je síce nedokonalé stvorenie, avšak je bytím, ktoré má v sebe ideu dokonalosti. Ak by toto bytie bolo svojim vlastným základom, nestrelalo by žiadny rozdiel medzi tým, čím je a tým, čo chápe.

1.4 Ľudská realita

Ako už bolo povedané, pri ničovaní ostáva bytie o sebe vnútri vo vedomí ako to, „čím vedomie nechce zo svojho rozhodnutia byť“ ([9], 130). Bytie pre seba sa určuje ako to, čo nie je bytím o sebe. Ontologický popis bytia pre seba nám ukazuje, „že toto bytie zakladá seba ako nedostatok bytia a necháva sa vo svojom bytí určovať tým bytím, ktorým nie je“ ([9], 130).

Jedine ľudskou realitou prichádza na svet nedostatok. Ľudia vďaka projektujúcemu sa vedomiu dokážu uchopiť rozpor medzi faktickým stavom, ktorý ich obklopuje a ideálom, ktorý si vytvorili. „A práve medzi týmito dvoma existuje trvalý rozpor, ktorý plodí neklud a nespokojnosť. Bytie je to, čo existuje a čo nevzbudzuje uspokojenie“ ([8], 104). Nedostatok sa nemôže týkať bytia o sebe bez subjektu, pretože bez neho je len plnou pozitivitou. Až vedomie mu prideluje významy. Každý nedostatok má tri predpoklady: deficit; to čomu nedostatok chýba (existujúce) a celistvosť, ktorá sa obnoví syntézou deficitu a existujúceho. Bytie ako sa podáva ľudskej realite, sa vždy vyznačuje nedostatkom ([9], 131).

Na podporu svojho tvrdenia, že ľudská realita je vždy chýbaním Sartre uvádza ako príklad existenciu túžby ako ľudského faktu. Bytie o sebe na rozdiel od človeka nevyžaduje nič, aby sa doplnilo. Ani mesiac v nove nie je sám o sebe neúplný, pokiaľ ho neprekročí ľudská transcendencia, ktorá ho chápe ako nedostatok voči splnu. Aj keď je ako bytie o sebe úplný a dokonale pozitívny, v kontexte ľudskej reality je vo svojom bytí nevydarenou celistvosťou. Tá časť mesiaca, ktorá chýba, určuje tú, čo je. Bytie, ktorým nie je, sa tak stáva jeho zmyslom.

Túžba je teda nedostatkom bytia, ktoré je vo svojom najvnútornejšom bytí naplnené bytím, po ktorom túži. Podáva dôkaz o nedostatku v bytí ľudskej reality. Už pri svojom vstupe do existencie sa ľudská realita chápe ako neúplné bytie. Snaží sa prekonať seba samú k tomu, čo jej chýba, je nepretržitým prekonávaním k zhode so sebou samou, ktorá jej však nikdy nebude daná. Toto bytie, ku ktorému sa prekonáva, je samotná ľudská realita ako totalita ([9], 132-135).

Keďže ľudská realita je vo svojom bytí puďená k celistvosti, ktorou je, ale zároveň ňou nikdy byť nemôže, Sartre ju nazýva bytím, ktoré trpí a je nešťastné, pričom nemá možnosť tento stav nešťastia prekonať ([9], 136).

Ako sme videli, Sartrova ontológia je špecifická v tom zmysle, že vníma bytie človeka a vecí ako dve krajné polarities. Táto polarita sa prejavuje v ich charakteristikách. Bytie o sebe definuje ako plnú pozitivitu, mimo čas, akúkoľvek činnosť, bez vzťahu k čomukoľvek inému. Jediné, čo o ňom môžeme povedať, že „je“. Významy, ktoré v rámci ľudskej reality bytie

o sebe získava mu dáva až subjekt. Zatiaľ, čo bytie o sebe je charakterizované ako plné a nepriehľadné, bytie pre seba je len „prítomnosťou pri sebe“. Bytie pre seba teda nie je úplne sebou, do bytia vkĺzla ruptúra. Subjekt od seba samého oddeľuje „nič“.

Funkciu „sprostredkovateľa“ , ktorý umožňuje spojenie medzi človekom a bytím je intencionálne vedomie. Na rozdiel od svojich predchodcov sa Sartre snažil vypudiť z vedomia „ego“, ktoré presunul do sveta. Usiloval sa o vyvrátenie učenia o prednosti reflexívneho vedomia. U Sartra je primárne nereflexívne vedomie. Vedomie zameriavajúce sa na bytie vo svete je zároveň netematickým vedomím seba. V tomto stave sa ľudské ego vôbec neuplatňuje.

Čo sa týka bytia vo svete, to do vedomia nevstupuje, vedomie ostáva dokonale priehľadné a bezobsažné. Veciam nie je umožnené vstúpiť do nášho vedomia, avšak intencionalita dovoľuje vedomiu neustále sa zameriavať na bytie vo svete. Fenomény sa ukazujú vedomiu prostredníctvom javov. Sartre sa snažil o vyhnutie sa dualizmu vonkajšku a podstaty predmetov. Preto ako zástanca fenomenológie presadzoval názor, že javy nám vyjavujú samotnú esenciu predmetov. Vedomiu sa však neukazuje bytie fenoménov vo svojej plnosti, uchopuje ho vždy len z určitej javovej stránky.

Vedomie je čistý jav, ktorý je v istom zmysle vo svete ako transcendencia zameraná na bytie a mimo svet ako nepreniknuteľný subjekt, ktorému bytie uniká. Ako také zakladá naše skúsenosti. Je konštitutívnou zložkou ľudskej reality.

Ľudská realita je vždy chýbaním. Ničovanie ako schopnosť vedomia umožňuje jeho vytrhnutie sa z faktického stavu a konštituovanie určitého ideálu ako cieľa. Z tohto pohľadu sa bytie v ľudskej realite pre vedomie stáva nedostatkom. Bez subjektu je len nerozlíšené bytie o sebe, úplne ľahostajné od čohokoľvek, čím nie je. Preto Sartre tvrdí, že svet je na rozdiel od bytia skutočne závislý na vedomí a jeho voľbe.

Sartrovi sa vďaka spomínaným zmenám v koncepcii vedomia podaril významný filozofický posun. Vedomie pre neho nie je len odrazom skutočnosti, nie je len poznávajúcim vedomím. Prostredníctvom vedomia sme slobodní, vedomie v reflexii nahrádza podvedomie atď.

2. Sloboda v ponímaní J.P. Sartra

2.1 Sloboda a voľba

Predchádzajúci výklad Sartrových ontologických štruktúr nám poskytol nevyhnutný základ potrebný k tomu, aby sme sa mohli pokúsiť o popis jeho koncepcie slobody. Akým spôsobom však môžeme hovoriť o problematike slobody? Oстане nám nejaká možnosť ako ju popísať, keď ako sa Sartre domnieva, nemá žiadnu podstatu, na základe ktorej by sme ju mohli definovať?

Nazdáva sa, že nám nemá ísť o skúmanie podstaty slobody. Je to práve sloboda, ktorá tvorí základ všetkých esencií, pretože nám umožňuje prekonávať svet k našim možnostiam a tým aj odhaľovať vnútrosvetské súcna. Neexistuje žiaden spoločný základ mojej slobody a slobody niekoho iného. ([9], 508)

V mojom bytí ide vždy o moju slobodu, o toto kontingentné existujúce, ktoré nemôžem nezakúšať, pretože svoju slobodu zakúšam prostredníctvom svojich činov. „Realita je iba v čine“ ([11], 39), tak znie základná doktrína Sartrovej filozofie. Aby nám teda bolo umožnené nahliadnuť do problematiky slobody, musíme sa detailnejšie pozrieť na to, ako Sartre definuje činné správanie a aký je vzťah medzi konaním a ľudskou realitou.

Za základnú podmienku každého činného správania považuje intencionalitu. Jedine ak uskutočňujem nejaký projekt a viem presne čo robím, dá sa hovoriť o činnosti.⁵ Nevyhnutnou podmienkou každej činnosti je rozpoznanie určitého objektívneho nedostatku alebo negativity. Činným sa stávam vtedy, keď mi niečo chýba a danú situáciu považujem za nedostatočnú ([9], 502).

Janke uvádza príklad s revolučnou snahou robotníkov v roku 1830. Podnetom ich vzbury bola faktická bieda, avšak k povstaniu sa cítili podnietení, až keď si uvedomili chyby a nedostatky svojho politického a ekonomického postavenia ([2], 129).

Sartre sa domnieva, že k tomu, aby ľudia začali konať nestačí len povedzme zlá sociálna alebo politická situácia. Pokladá otázku: Ako by mohol faktický stav sám o sebe ako plná pozitivita byť impulzom k činnému správaniu? Práve preto priznáva vedomiu schopnosť vytrhnúť sa zo sveta a zo svojej minulosti. Za takých okolností už môže predtým spomínaný robotník získať potrebný odstup od svojho utrpenia a začať konať. Prostredníctvom svojho

⁵ Ak hovoríme o fajčiari, ktorý nedopatrením zapálil budovu, o činnom správaní sa hovoriť nedá, pretože tento akt nebol jeho projektom. Pracovník kameňolomu, ktorý previedol plánovaný odstrel, je činný, pretože uskutočňoval projekt.

vedomia sa následne projektuje k cieľu, ktorý je akýmsi ideálom v porovnaní s terajším stavom. Zároveň svojej minulosti musí dať nový význam na základe svojho projektu.

Ako vidíme, „ničovanie tvorí neoddeliteľnú súčasť kladenía cieľa a nevyhnutnou a základnou podmienkou každého činného správania je sloboda konajúcej bytosti“ ([9], 505).

V predchádzajúcej kapitole sme spomínali, že bytím, ktoré dokáže realizovať ničujúci rozchod so svetom a so sebou samým je ľudská realita. Ľudská realita je svojou vlastnou ničotou a sloboda je práve touto ničujúcou schopnosťou priznávanou bytiu pre seba. Vďaka nej človek neustále uniká svojmu bytiu aj svojej esencií. Je v neustálom procese utvárania sa a pokiaľ je na žive, vymyká sa akémukoľvek pomenovaniu, pretože v momente keď ho nejakým spôsobom klasifikujeme, už tomuto pomenovaniu uniká. V tom je hlavný rozdiel medzi mnou a napríklad perom na mojom stole, ktoré v každom momente „je“. Preto som „odsúdený k existencii presahujúcej moju esenciu a prekonávajúci pohnútky a motívy môjho činu: som odsúdený k slobode“ ([9], 509).

Z toho vyplýva, že jediné obmedzenie pre našu slobodu je to, že sa jej nemôžem vzdať. Môžem sa síce snažiť svoju slobodu zakryť, „udusiť svoju slobodu pod ťažobou bytia“, avšak toto počínanie je márne.

V prípade ľudskej reality znamená byť to isté ako voliť sa. „Človek nie je nič iné, iba svoj projekt, jestvuje iba v takej miere, v akej sa realizuje“ ([11], 39). Vidíme, že Sartre kladie veľký dôraz práve na angažovanosť človeka. Z toho dôvodu popiera, že by existovali nejaké determinujúce okolnosti, ktoré by človek mohol alebo dokonca musel pasívne prijať. Ani minulosť nemôže určovať konanie človeka, nakoľko to čím bol, je neustále oddeľované ničotou od toho, čo je a čím bude. O svojej minulosti rozhoduje vo svetle svojej budúcnosti.

Ľudská realita nemôže prijímať svoje ciele zvonku, ani z domnejšej „vnútornej prirodzenosti“. Svoje ciele si volí a práve touto voľbou im prepožičiava transcendentnú existenciu. Vždy máme plné vedomie voľby, ktorou sme. V dôsledku toho cítime úzkosť alebo zodpovednosť za naše činy.

Takisto ako ľudskú prirodzenosť, Sartre odmieta akékoľvek apriórne morálne hodnoty, ktoré by sa dali „vyčítať z neba“. Človek nemôže od nijakej morálky čakať, že mu poskytne pojmy, ktoré mu dovoľia konať. Musí si vybrať vlastnú cestu, pretože nijaká všeobecná morálka mu neukáže, čo má robiť. Od hodnôt nemôžeme čakať, že ospravedlnia náš čin. Práve naopak, prostredníctvom skutkov svoje preferované hodnoty potvrdzujeme a definujeme.

Sartre v knihe *Existencializmus je humanizmus* uvádza príklad s chlapcom, ktorý sa rozhodoval medzi nástupom na front, aby pomstil smrť svojho brata alebo tým, že ostane so svojou matkou žijúcou len pre neho.

A tak mal na výber medzi dvoma druhmi morálky: morálka náklonnosti a oddanosti k matke alebo na strane druhej širšia morálka dotýkajúca sa oveľa väčšieho národného kolektívu. Sartre sa nazdáva, že riešenie takejto situácie tkvie v počúvaní našich inštinktov ([11], 29 - 32).

Keďže pre ľudskú realitu je byť, to isté ako voliť sa a minulosť nie je konštitutívnou zložkou prítomnosti, pri skúmaní významov našich činov Sartre nemôže súhlasiť s lineárnym determinizmom. Vo svojom skúmaní sa do určitej miery nechal inšpirovať Freudovou psychoanalýzou. Súhlasí so stanoviskom, že každý čin sa dá vysvetliť, avšak na rozdiel od Freuda sa nesnaží pochopiť skúmaný fenomén na základe determinácie jeho minulosťou, ale chápe čin ako návrat budúcnosti do prítomna. Každé konanie je zrozumiteľné ako projekt seba samého k určitej možnosti. Táto zrozumiteľnosť vyplýva z toho, že príslušná možnosť poukazuje k ďalším možnostiam a tie zase poukazujú k iným a tie zase k ďalším a napokon k najzákladnejšej možnosti, ktorou som ja sám ([9], 530 - 531).

Najzákladnejšiu možnosť musíme chápať ako syntézu všetkých našich aktuálnych možností. Každá z nich najprv ostáva nerozlíšene v najzákladnejšej možnosti, pričom sa odliší až na základe zvláštnych okolností, neporušiac pritom jej príslušnosť k totalite. Pôvodným fenoménom bytia na svete je vzťah medzi totalitou bytia v sebe alebo svetom a mojou vlastnou detotalizovanou totalitou. Moja najzákladnejšia možnosť ako pôvodná integrácia všetkých mojich zvláštnych možností a svet ako totalita sú prísne korelatívne pojmy. „Vnímať kladivo môžem len na pozadí sveta a obrátene môžem projektovať čin zatĺkania len na pozadí totality mňa samého a jedine na jej základe“ ([9], 533).

Tým sme dospeli k najzákladnejšiemu činu slobody, ktorý je neustále obnovovaný a nelíši sa od môjho bytia. Je voľbou mňa samého vo svete a súčasne objavením sveta.

Ak sa chceme venovať vzťahu situácie a slobody, akiste si musíme položiť otázku, do akej miery môže situácia obmedzovať našu slobodu. Nemôžem si vybrať kde sa narodím, ku akej triede prináležím alebo aké fyzické dispozície zdedím. Z tohto hľadiska sa zdá ako keby sa človek narodil istým spôsobom „hotový“, avšak to je v protiklade so Sartrovou ideou neustáleho utvárania sa. Sarte hovorí, že tieto fakty využívajú kritici slobody ako argument potvrdzujúci našu bezmocnosť voči situácií. On sa však snaží tieto argumenty vyvrátiť.

Tvrdí, že súčiniteľ odporu, ktorý veci nám veci kladú, nemôže byť považovaný za argument proti našej slobode, pretože tento súčiniteľ sa objavuje až vďaka nám samým, ako náhle si stanovíme nejaký cieľ. Ak hovoríme napríklad o balvane, je sám o sebe neutrálny. Až na základe nášho cieľa získava nejaký súčiniteľ odporu, napríklad ak sa rozhodnem ho premiestniť. Naopak ak sa rozhodnem naň vyliezť, aby som mal lepší prehľad o krajine

navôkol, súčiniteľ odporu je ďaleko menší. Na základe tohto príkladu vidíme, že je to náš cieľ, ktorý ho osvetľuje, aby sa prejavil ako pomocník alebo protivník. Je to naša sloboda, ktorá konštituuje hranice, na ktoré potom narazí. ([9], 555)

Vidíme teda, že bytie o sebe samotné nemôže byť hranicou našej slobody. Môžeme si však položiť otázku: Existovala by bez neho sloboda? Sartre tvrdí, že nie, pretože práve vďaka bytiu o sebe sa sloboda vynára ako sloboda. Slobodné bytie pre seba môže existovať len ako vedomie angažované vo svete, ktorý kladie odpor. Mimo tejto angažovanosti stráca pojem sloboda akýkoľvek zmysel. Vynára sa nám teda paradox slobody, ktorý tkvie v tom, že existuje len v situácií, avšak situácia je tu práve len vďaka slobode. ([9], 557)

Ak sa zamyslíme nad tým, aké bytie by sme mohli nazvať ako slobodné, akiste by to bolo bytie, ktoré dokáže uskutočniť svoje projekty. Pokiaľ hovoríme o uskutočnení nejakého činu, musí byť projektovanie cieľa odlišné od jeho uskutočnenia. Ak by nám na uskutočnenie cieľa stačilo len ho vymyslieť, eliminovali by sme rozdiel medzi možným a reálnym a sloboda by zmizla. Od cieľa nás delí nejaký súhrn reálne existujúcich, ale na druhej strane je to práve budúca podoba týchto reálne existujúcich, ktorú za cieľ považujeme. Podľa Sartra si prostredníctvom cieľa dávame najavo, kto sme, aj keď ešte reálne neexistuje. Môže byť transcendentný, len ak je od nás oddelený, ale súčasne je dosiahnuteľný.

Ukázali sme, že bytie pre seba je slobodné. Zároveň sme však popreli, že by mohlo byť svojim vlastným základom. V tomto prípade by sloboda rozhodovala o svojom slobodnom bytí. Tým by sme pripustili, že by mohla byť voľbou seba samej ako slobody a to je absurdné. „V skutočnosti sme slobodou, ktorá volí, avšak nevolíme byť slobodní: sme odsúdení k slobode“ ([9], 558). Práve v tom, že sloboda nemôže nebyť slobodná spočíva jej fakticita, a to, že nemôže neexistovať je jej kontingenciou.

Podobnými slovami charakterizuje slobodu aj v románe *Vek rozumu*, kde sa pozastavil ako rozprávač nad situáciou filozofa Mathieua: „Bol sám uprostred obludného mlčania, slobodný a sám, bez pomoci a ospravedlnenia, odsúdený rozhodovať sa bez možnosti odvolania, odsúdený na ustavičnú slobodu“ ([10], 221).

Je teda isté, že som bytím uprostred sveta a moja sloboda je určitým typom vzťahu k danosti. Aký je však tento vzťah? Sloboda ju popiera tým, „že zo seba utvára voľbu“, je plnosťou bytia, ktorú sloboda zafarbjuje nedostatočnosťou a negativitou tým, že ju osvetľuje svetlom cieľa, ktorý neexistuje“ ([9], 561).

Ako hovorí Smreková: „ani náhodné udalosti v ľudskom živote nie sú relevantné samy o sebe, ale len vo svetle budúceho projektu“ ([13], 40). Či už je teda danosťou naša minulosť, naše miesto narodenia, alebo naše okolie, danosť sa prejaví ako odpor alebo ako prispenie až

vo svetle rozvrhujúcej slobody. Tento odpor alebo príspevok nemôžeme však kvalifikovať ako nejakú vlastnosť samotnej danosti, pretože toto jej určenie závisí striktno od nášho projektu. „Človek sa stretáva s prekážkami iba v rovine svojej slobody“ ([9], 562), čiže som to práve ja sám, kto si vytvára prekážky rozvrhovaním svojho projektu a nedá sa povedať, že nejaká danosť by bola pre nás prekážkou apriori. Pokiaľ sa narodím napríklad v malej dedine vo Francúzsku a mojím snom je žiť v New Yorku, je pre mňa fakticita môjho miesta prekážkou, avšak niekto, kto sa narodí na tom istom mieste môže tento fakt považovať za príspevok k svojmu projektu.

2.2 Sloboda a zodpovednosť

Doteraz sme sa v našej práci zaoberali ontologickými štruktúrami ako sú bytie pre seba a bytie o sebe a ich vzájomnými vzťahmi. Problém však spočíva v tom, že ľudskú realitu nemôžeme redukovať len na vzťah medzi týmito dvoma ontologickými štruktúrami. Ja ako bytie pre seba jestvujem vo svete a vstupujem do vzťahov s ďalšími bytiami pre seba. Smreková vymedzuje existenciálny vzťah ja- druhý nasledovne: „ bytie pre seba (existenciálny subjekt), bytie druhého (iný existenciálny subjekt), bytie pre druhého (spôsob, akým jeden subjekt existuje pre iný subjekt)“ ([13], 44). Teraz sa pokúsime tieto vzťahy podrobnejšie popísať.

Za predpokladu, že existuje niekto druhý, niekto, kto „nie som ja sám“, vynára sa nám otázka, akými spôsobmi môžeme jeho prítomnosť vnímať. Jedným z takýchto spôsobov je vnímanie druhého ako objektu. Napriek tomu, povaha tohto vzťahu nie je úplne identická ako keď vnímam iné predmety tohto sveta vo svojom okolí. Tento druhý človek rozvíja vlastnú orientáciu v prostredí, vytvára vzťahy, ktoré mi unikajú. Môžem sa napríklad domnievať, že niekto hľadá na svoje hodinky, avšak bude to len dohad v rovine pravdepodobnosti. Nikdy sa nemôžem dostať do stredu tohto vzťahu aby som ho pochopil ([13], 309 - 312).

Ak sa objaví človek medzi predmetmi môjho sveta, ide o rozkladný prvok, ktorý reorganizuje môj priestor, odcudzuje mi svet. Som teda svedkom totálnej dezintegrácie môjho sveta.

Aj keď je jedným zo spôsobov prítomnosti druhého u mňa je objektivosť, tento vzťah nie je základný. Pri základnom vzťahu „musí podstata vnímania spočívať v tom, že sa odvoláva na pôvodný vzťah môjho vedomia k vedomiu druhého, v ktorom mi druhý musí byť daný bezprostredne ako subjekt, aj keď v zopätí so mnou“ ([9], 310). Tento základný vzťah

s druhým ako subjektom sa manifestuje ako permanentná možnosť byť videný druhým. Ak sa stávam objektom pre druhého, uchopujem jeho prítomnosť ako subjekt.

Medzi spôsoby, ktorými reagujem na druhého ako nedosiahnuteľný subjekt patria stavy vedomia ako sú strach, hanba a pýcha. Tieto stavy nám podávajú nepochybné svedectvo o nás samých, aj o existencii druhého a sú reakciou na to, že sme predmetom v očiach druhého. Tento „ja- predmet“ je ja, ktoré existuje len ak mi uniká, je mojim bytím pre druhého. Nie je žiadnym obrazom vegetujúcim vo vedomí druhého. Práve naopak, jedná sa o dokonale reálne bytie, ktoré je produkované jedným a prijímané druhým. Zároveň je jediným možným spôsobom oddelenia medzi dvoma hlboko identickými bytiami, pokiaľ ide o ich spôsob bytia.

Toto ja ako moja predmetovosť ma zároveň poučuje o tom, kto som. Je prostriedkom môjho sebauvedomenia. Nemôžem si sám pripísať určitú kvalitu bez sprostredkovania nejakej objektivujúcej schopnosti, ktorej transcendentnou podmienkou je druhý. Pojmy ako napríklad zlý, žiarlivý alebo sympatický nie sú len prázdne preludy. Ak ich použijem na označenie druhého, som si vedomí, že sa snažím o postihnutie druhého v jeho bytí, ale sám nemôžem tieto vlastnosti používať ako vlastné reality ([13], 333).

Presne toto si uvedomil Daniel z diela „Vek rozumu“: „Zo všetkých síl sa sám sebe chcel zhnusiť, nikdy nenájde takú krásnu príležitosť. „Úbožiak, zbabelý, komediantský úbožiak!“ Chvíľku sa domnieval, že k tomu dôjde, ale nie, boli to slová. Bolo by bývalo treba...Ach, kohokoľvek, akéhokoľvek sudcu, bol by prijal akéhokoľvek sudcu, ale nie seba samého, nie to strašné opovrhnutie sebou samým, ktoré nikdy nemalo dosť sily“ ([10], 247).

Keďže fakt, že som videný druhým implikuje možnosť vidieť druhého, môžem takisto aj ja uchopiť ako predmet toho, kto uchopil moje vlastné spredmetnenie. Ako náhle sa mi druhý javí ako predmet, jeho subjektivita sa stáva len vlastnosťou pozorovaného predmetu. „Týmto spôsobom získavam opäť sám seba, pretože nemôžem byť predmetom pre iný predmet“ ([13], 349).

Na predchádzajúcich riadkoch sme sa zaoberali druhým z hľadiska problematiky vnímania jeho existencie vo svete. Aby však bol náš popis vzťahov ja- druhý kompletný, zostáva nám však zodpovedať otázku, aké dôsledky má prítomnosť druhého vo svete pre moju slobodu.

Podľa Sartra predstavuje existencia druhého faktickú hranicu mojej vlastnej slobody. Pri pohľade druhého na mňa „odhaľujem jeho slobodu znepokojivou neurčitnosťou bytia, ktorým som pre neho“ ([9], 319). Na toto bytie sa nemôžem obrátiť, aby som ho poznal alebo pocítil jeho váhu. Zmysel bytia pre druhého nemôžem zmeniť ani uchopiť, pretože je mimo mňa. Týmto bytím som na spôsob bytia v sebe. Ako objekt strácam v situácii svoju transcenciu, pre druhého sedím tým istým spôsobom, ako sa toto pero nachádza na stole. Moje vlastné

možnosti tuhnú a sú odcudzené druhým. Pod jeho pohľadom sa moje možnosti menia na prekážky. Druhý ako pohľad nie je nič iné, než moja transcendovaná transcendencia.

„Odcudzené ja, ktoré je pozorovaným bytím, implikuje súčasne odcudzenie sveta, ktorý organizujem“ ([9], 321). Akým spôsobom sa dá tento Sartrov výrok interpretovať? Už predtým sme si v tejto kapitole spomínali, že objavenie druhého je ako rozkladný prvok, ktorý reorganizuje môj priestor. Môj svet je vďaka druhému dezintegrovaný, pretože to, čo som, mi uniká a zároveň mi uniká aj svet, v rámci ktorého si druhý vytvára vzťahy, ktoré nemôžem poznať. Nemôžem napríklad vidieť sám seba sedieť na stoličke tak ako ma vidí druhý. Preto ani nemôžem vidieť druhého v jasnom svetle toho, čo môže urobiť z môjho aktu. „Druhý je pre mňa skrytá smrť mojich možností, pretože túto smrť prežívam ako to, čo sa skrýva uprostred sveta“ ([9], 322). Môžem sa pokúsiť schovať v tmavom kúte, aby som sa skryl, ale druhý môže takisto osvetliť tento kút baterkou, čím sa stane transcenciou prekonávajúcou moju transcenciu k svojim možnostiam. „Ako náhle sa predom mnou vynorí iná sloboda než moja, začnem existovať v inom rozmere bytia, a nie som to už ja, kto dáva zmysel surovému existujúcemu, nepreberám zmysel, ktorý druhý dali určitým objektom“ ([9], 601). Takže vidíme, že hranicou slobody je práve sloboda druhého.

V predchádzajúcom rozbere vzťahu medzi fakticitou a slobodou sme si ukázali, že fakticita nemôže byť reálnou prekážkou našej slobode a závisí len od povahy nášho projektu, či sa ukáže ako kladúca odpor alebo prispievajúca k nášmu cieľu. Zároveň sme preukázali, že existencia druhého môže naopak pôsobiť ako obmedzenie našej slobody a teda : „jediná hranica, s ktorou sa sloboda stretáva, sa nachádza v slobode“ ([9], 602).

Na jednej strane je teda druhý bytím, ktoré nám pomáha pri našom sebauvedomení, na strane druhej je bytím, ktoré predstavuje reálnu hranicu našej slobody. Z tohto poňatia nevyhnutne vyplýva náchylnosť k určitému konfliktu, pretože som to buď ja, alebo druhý, kto chce byť „pánom situácie“ a teda premeniť druhého na objekt, včleniť ho do sveta a sám sa stať subjektom.

Takéto poňatie medziľudských vzťahov je vykreslené v jeho práci *Bytie a Ničota*, no neskôr v diele *Existencializmus je humanizmus* dochádza predsa len k určitej korekcii týchto vzťahov smerom k rešpektovaniu slobody druhého a vyzdvihovaniu medziľudskej solidarity. Sartre tu tvrdí, že cieľom poctivého človeka by malo byť hľadanie slobody ako takej a pri tomto hľadaní si uvedomíme závislosť našej slobody od slobody iných a naopak. „Sloboda ako určenie človeka zaiste nezávisí od iných, ale od chvíle záväzného rozhodnutia som povinný chcieť, aby moja sloboda bola aj slobodou iných. Moja sloboda mi môže byť cieľom iba vtedy, ak je ním rovnako aj sloboda iných“ ([11], 57).

„Všetko je dovolené“ ([11], 27): tento výrok z práce *Existencializmus je humanizmus* musíme chápať v kontexte Sartrovej koncepcie slobody. Keďže nejestvuje žiadna ľudská prirodzenosť ani apriórne ľudské hodnoty, neexistujú žiadne príčiny správania mimo nás samých, ktoré sme si nezvolili. Žiaden determinizmus nám neposkytne ospravedlnenie za naše činy.

Preto sme vždy totálne zodpovední za naše konanie, aj keď naša zodpovednosť je zvláštneho typu: „Som totiž zodpovedný za všetko, okrem svojej zodpovednosti, pretože nie som základom svojho bytia“ ([9], 632). Sartre v súvislosti so zodpovednosťou hovorí, že človek je vo svete opustený. Čo chcel týmto výrokom povedať? Jednoducho to, že človek je vo svojej zodpovednosti sám, pretože každá voľba je výlučne jeho vlastná a nesie za ňu totálnu zodpovednosť bez akejkolvek možnosti sa jej zbaviť. Absolútna zodpovednosť je len logickým prevzatím dôsledkov za našu slobodu ([9], 632).

Podobne chápe slobodu aj Jacques, brat Mathieua v diele *Vek Rozumu*. Mathieu sa prezentuje ako slobodný, avšak bojí sa akokoľvek angažovať a prebrať zodpovednosť za svoje činy. V rozhovore s ním mu Jacques hovorí: „Sloboda znamená hľadiť do tváre situáciám, do ktorých sme sa dostali z vlastnej vôle, a prijímať všetku zodpovednosť, aká z toho vyplýva“ ([10], 95).

Sartrova definícia zodpovednosti je chápaná ako „vedomie toho, že som pôvodcom udalostí alebo určitého predmetu“ ([9], 632). V akejkolvek situácií sa nachádzam, aj keď sa mi zdá neznesiteľná, musím ju prevziať s hrdým vedomím toho, že som jej pôvodcom, pretože všetko, čo ma stretáva môže byť výlučne ľudské. Sartre hovorí: „Ani najukrutnejšie situácie vojny, najstrašnejšie utrpenie nevytvárajú nič neľudské: neľudská situácia neexistuje“ ([9], 630). O neľudskosti situácie rozhodujem len strachom, útekem, alebo uchýlením sa k magickému správaniu, ale toto samotné rozhodnutie je ľudské a ja zaň ponesiem zodpovednosť.

Ak si zoberieme ako praktický príklad povolanie do vojny, existuje samozrejme viacero spôsobov ako sa dá v tejto situácii voliť. Pokiaľ nastúpim, som za túto vojnu zodpovedný. Nezáleží, či pohnútkou môjho nástupu bol tlak okolia alebo verejnej mienky. Vždy som sa jej totiž mohol vyhnúť, či už dezerciou alebo samovraždou. A teda pokiaľ som si vojnu zvolil, neexistuje pre mňa žiadne ospravedlnenie, pretože žiadny nátlak nemôže pôsobiť na našu slobodu. Táto vojna je moja zároveň aj preto, lebo sa vynára v situácií, ktorej dávam bytie a v ktorej sa angažujem. V danej chvíli nedokážem rozlíšiť medzi voľbou mňa samého

a voľbou vojny:“ žiť túto vojnu znamená pre mňa voliť ju skrz seba a voliť ju skrz voľbu mňa samého“ ([9], 631).

Absolútnosť zodpovednosti nesmieme však chápať iba v zmysle zodpovednosti za svoju vlastnú existenciu, ale taktiež ako zodpovednosť za všetkých ľudí: „voliaci človek si volí všetkých ľudí“ ([11], 21). Utvárajúc samého seba tvoríme obraz človeka, o ktorom si myslíme, že musí byť. Preto sa musíme neustále pýtať otázku: Čo by sa stalo keby tak konal každý? Z tohto dôvodu je v konečnom dôsledku naša zodpovednosť oveľa väčšia ako sa zdá, lebo angažuje celé ľudstvo v tom zmysle, že samotnou voľbou zároveň potvrdzujeme hodnotu toho, čo sme si zvolili. Ak sa napríklad ožením, potvrdzujem tým hodnotu monogamného života a zároveň angažujem celé ľudstvo na cestu monogamie. Sartrovsky povedané: „Voliac si vlastnú cestu, volím cestu človeka“ ([11], 22).

3. Interpretácia časovosti a konečnosti existencie

3.1 Časovosť

„To práve je čas, holý čas, pomaly to začína existovať, dáva to na seba čakať, a keď to príde, je človeku úzko, pretože si uvedomuje, že už to tu dávno je“ ([12], 200). Takto sa pokúsil charakterizovať čas hlavný protagonista Roquentin z diela *Nevolnosť* a domnievam sa, že tento citát vystihuje určité ťažkosti, ktorým vo všeobecnosti človek čelí, ak sa snaží o jeho pochopenie. Pri skúmaní času si myslitelia kladú rôzne otázky: Je čas celistvosťou alebo nekonečným počtom pospájaných okamihov? Týka sa čas všetkých ontologických štruktúr? Je časový tok kontinuitou alebo sú jednotlivé časové dimenzie nejakým spôsobom oddelené? atď. Sartrov popis pristupuje k časovosti ako k celistvej forme, ktorá dominuje svojim druhotným štruktúram a teda každá skúmaná dimenzia je sama o sebe nesamostatná.

Jednotkou času je okamih, ktorý je sám o sebe nedeliteľný a nečasový. Otázkou je, akým spôsobom sa uskutočňuje prechod od jedného okamihu k druhému. Ak by sme časovosť charakterizovali ako výlučne oddelené okamihy, ťažko by sme vysvetlili ako existovanie v jednom okamihu prechádza do ďalšieho, pretože z tohto hľadiska medzi nimi nie je žiadne puto. Sartre sa prikláňa k názoru, že ide o oddelenie, ktoré je zároveň syntézou.

Na konštituovanie časového vzťahu súslednosti najprv –potom je nutná prítomnosť vonkajšieho svedka, ktorý je sám časový. Preto sa o časovosti nedá povedať, že je. Neexistuje univerzálna časovosť. Iba bytie s určitou štruktúrou bytia môže byť časové. Týmto bytím je bytie pre seba, ktoré je mimo seba samého a časovosť je jeho vnútornou štruktúrou.

Po tomto úvode sa môžeme pokúsiť o samotnú interpretáciu jednotlivých časových dimenzií.

Sartre sa pri svojom fenomenologickom popise minulosti snaží o vyvrátenie koncepcií časovosti rôznych filozofov ako napríklad Bergsona, Descarta alebo Husserla. S Bergsonom súhlasí do tej miery, že udalosti, ktorá prešla do minulosti taktiež priznáva bytie. Avšak domnieva sa, že v jeho poňatí absentuje hodnoverné vysvetlenie, akým spôsobom sa uskutočňuje prepletanie a neustále prenikanie minulosti a prítomnosti.

Za zásadnú chybu svojich predchodcov považuje, že vedomiu prisudzovali existenciu bytia v sebe. Takto definované bytie by nás pripravilo o akúkoľvek možnosť prepojenia prítomnosti s minulosťou. Ako dobre vieme, takéto bytie je plné a pozitívne, pričom v ňom nie je miesto pre nič, čím nie je. Bytie o sebe sa plne vyčerpáva tým, že je, a „nemá vôbec nič spoločné s tým, čo nie je, alebo s tým, čo už nie je“ ([9], 155).

Sartre naopak spája minulosť výlučne s bytím pre seba. Moja minulosť závisí na určitom bytí, ktorým som ja sám. Je prepojením s určitou prítomnosťou a určitou budúcnosťou. Nikdy sa neobjavuje oddelene. Dokonca tvrdí, že v každom okamihu musí bytie pre seba byť svojou minulosťou. Popiera, že by si ju vytváralo až po svojom vynorení vo svete, práve naopak, na svet prichádza už s nejakou minulosťou. „Bytie pre seba sa vynára vo svete ako ničovanie bytia o sebe a touto absolútnou udalosťou sa konštituuje minulosť ako pôvodný a ničujúci vzťah bytia pre seba k bytiu o sebe“ ([9], 186).

Aby sa Sartre vyhol pasivite, ktorá môže vyplývať zo slovného obratu „mať minulosť“⁶, uprednostňuje výraz „byť svojou vlastnou minulosťou“ ([9], 159). Z ontologického popisu v minulých kapitolách vieme, že tým bytím, ktoré má byť svojou minulosťou je práve bytie pre seba. Na základe týchto poznatkov dokazuje, že pre ľudskú realitu je existencia minulosti očividná.

Pomocou slovesa „bol“, fungujúceho ako prostredník medzi minulosťou a prítomnosťou, Sartre odkrýva spôsob ich prepojenia. Jeho použitie nám naznačuje, že prítomné bytie je vo svojom bytí základom svojej minulosti, a prakticky je touto minulosťou. A keďže svojou minulosťou som, som za ňu aj zodpovedný. Napriek tomu ju nijakým spôsobom nemôžem zmeniť, pretože všetky možnosti si už vyčerpala. Môžem sa síce pokúsiť zmeniť jej význam vo svetle môjho projektu, ale k jej obsahu nemôžem nič dodať ani pridať. Jedine vďaka mne prichádza na svet, ale nie som to ja, kto jej dáva bytie.

Tu si môžeme všimnúť istú paralelu s fakticitou bytia pre seba, ktorú sme si už v práci spomínali. U Sartra dokonca fakticita a minulosť v podstate znamenajú dva výrazy pre jednu vec. „Minulosť tak isto ako fakticita je totiž neporušiteľná kontingencia bytia v sebe, ktorým mám byť, bez toho aby som mal akúkoľvek možnosť ním nebyť“ ([9], 164).

V jednom prípade je však bytie pre seba vymedzené výhradne svojou minulosťou a tým prípadom je smrť. V okamihu smrti sa mení bytie pre seba na bytie o sebe. Minulosť chápaná ako „neustále rastúca celistvosť bytia o sebe, ktorým sme“ ([9], 161), je práve smrťou úplne dovŕšená.

Mathieu z Veku rozumu hovorí o smrti z jednej postáv románu takto: „Už niet na čo čakať: smrť zmarila všetky čakania a zastavila ich, je nehybná a nemá, bez cieľa, nezmyselná“ ([10], 188).

Spomenuli sme, že svojou minulosťou som, ale na druhej strane svojou minulosťou už nie som. Človeka môže často krát prekvapiť, keď mu niekto vyčíta akým bol, pokiaľ už sa cíti byť

⁶ Tento výraz implikuje vzťah vlastníctva, pri ktorom by vlastník mohol byť pasívny a teda by sa apriori nedalo vylúčiť jeho použitie aj pre ontologickú štruktúru bytia o sebe

iným. Musí teda v tomto prípade existovať nejaká syntéza bytia a nebytia, ktorá drží minulosť a prítomnosť spolu?

Podľa Sartra spája bytie a nebytie určité vnútorné puto: „z bytia samého musí vytrysknúť nebytie a z nebytia vzklíčiť bytie, čo však nemôže byť faktom a prírodným zákonom, ale výtryskom bytia, ktoré je samo ničotou svojho bytia“ ([9], 163).

Ak teda už nie som tým, čím som bol, je to dôsledkom toho, „že vo vzťahu ku svojmu bytiu som s ním vnútorne späť tak, že ním nie som“ ([9], 163).

Povedali sme, že bytie pre seba je také bytie, ktoré bytiu uniká. Z tohto dôvodu sa nedá nikdy povedať, čím bytie o sebe je. Na druhej strane to, čo sa o mne dá povedať, je to čím som v zmysle bytia o sebe. Tým je moja minulosť. Od nej som však oddelený, je plnosťou bytia s ktorým nemám žiadne puto. Preto ani do minulosti nemôžem vstúpiť.

Z tohto dôvodu sa napríklad môj včerajší pocit hanby dáva ako bytie pre seba, ktoré sa stalo bytím o sebe. V momente, keď ho bezprostredne prežívam sa o ňom dá povedať, že nie je tým, čím je. Až teraz, keď som ním bol, môžem ho kvalifikovať ako pocit hanby. Tým, že prešiel do minulosti, získal stálosť bytia o sebe a je večný ([9], 165).

Ak sa zaoberáme bytím prítomnosti, zvykneme ju definovať ako protiklad minulého, ktoré už nie je, a budúceho, ktoré ešte nie je. Čo nám však pri takomto ponímaní prítomnosti ostáva? Je to ničota, s ktorou sme sa už veľakrát pri popise ľudskej reality v našej práci stretli.

Sartre charakterizuje zmysel prítomného ako „prítomnosť u niečoho“. Ostáva nám zodpovedať na otázku, kto je prítomný a u čoho je prítomné prítomnosťou. Povedali sme si, že základný ontologický vzťah je medzi bytím pre seba a bytím o sebe. Môžeme si tento vzťah predstaviť ako vonkajší vzťah súprítomnosti vo svete? Práve naopak, ide o vnútorný vzťah: „byť prítomný u znamená existovať mimo seba u niečoho“ ([9], 167). Inak povedané, stretávame sa s intencionálnym vedomím, ktoré sa transcenduje mimo seba k bytiu.

Pokiaľ som prítomný pri tejto stoličke, som s ňou späť určitým ontologickým zväzkom, kedy sa zameriavam k jej bytiu a definujem sa ako „nesúci touto stoličkou“. Touto analýzou sme vylúčili prítomnosť medzi bytiami o sebe, pretože nie sú schopné transcendencie a zistili sme, že sa jedná výlučne o vzťah prítomnosti bytia pre seba u bytia o sebe.

Na otázku, kto je prítomný u bytia sme odpovedali. Ostáva nám ešte úloha objasniť, u čoho je prítomnosť prítomnosťou. Ide len o moju bezprostrednú prítomnosť u vecí, ktoré ma fyzicky obklopujú? Sartre tvrdí, že nie. Bytiu pre seba pripisuje prítomnosť u všetkého bytia v sebe. Bytie pre seba teda nemôže byť viac prítomné u jedného bytia o sebe než u iného. Samozrejme fakticita našej existencie spôsobuje, že sme tu a nie inde, ale toto „bytie tu“ nesmieme vnímať rovnako ako vzťah „byť prítomný pri“. V ňom sú bytiu pre seba všetky

bytia vo svete súprítomné. Teraz vieme, kto je prítomný aj u čoho je prítomnosť prítomná. Čo je však samotná prítomnosť?

Skúmaním vzťahu bytia pre seba a bytia o sebe sme prišli k záveru, že ide o vnútorný vzťah, pri ktorom sa bytie pre seba definuje ako nesúce bytím vo svete. Vidíme, že ide o negatívne puto. Tým spôsobom sa bytie pre seba vyhne identifikácií s týmto bytím vo svete. Sartre teda hovorí, že „prítomno nie je“ ([9], 169).

V prvej kapitole sme spomínali, že o bytí pre seba sa nikdy nedá povedať, že je, takým istým spôsobom ako bytie o sebe, pretože bytie pre seba je v neustálom odstupe a bytiu uniká. Tento únik bytiu sa realizuje dvomi spôsobmi, a to vnútorným rozkladom a výslovnou negáciou. „Prítomno je práve touto negáciou bytia alebo inak povedané, únikom od bytia, pokiaľ bytie je tu ako to, čomu sa uniká.“([9], 169). Práve preto Sartre hovorí, že prítomnosť nie je a sprítomňuje sa formou úniku.

Svojim výkladom sa snaží dokázať, že prítomnosť sa formou okamihu nedá uchopiť, pretože tento okamih by bol momentom, kedy prítomnosť je, čo odporuje ontologickým charakteristikám bytia pre seba.

Keď sme sa v našej práci zaoberali bytím o sebe, konštatovali sme, že toto bytie nevyžaduje nič, aby sa doplnilo. Samé o sebe nemôže byť nikdy neúplné, pretože je plným bytím. Jedine prostredníctvom ľudskej reality sa môže bytie o sebe javiť ako neúplné. A podobne je to s jeho budúcnosťou. Bytie o sebe žiadnu pôvodnú časovosť nemá, čiže nemá ani budúcnosť. Tá prichádza na svet vďaka ľudskej realite. Preto dochádza k takému záveru, že budúcnosť môže mať len to bytie, ktoré k svojmu bytiu prichádza, na rozdiel od bytia, ktoré proste „je“. Čo však znamená že k svojmu bytiu prichádza?

Sartre sa domnieva, že bytie pre seba môže anticipovať budúce udalosti len na základe pôvodného vzťahu samého seba k sebe. Ako hovorí, bytie pre seba by bolo bytím, „ktoré existuje, pretože má svoje bytie mimo seba samého v budúcnosti“ ([9], 171).

Svoje tvrdenie ilustruje príkladom s hráčom tenisu. Každý jeho postoj na kurte získava svoj zmysel len na základe úderu do loptičky. Budúci úder raketou teda osvetľuje späťne postoje, ktoré na kurte zaujal. Tieto postoje sú prostriedkom, aby sa priblížil budúcemu okamihu, v ktorom odrazí loptičku cez sieť. „Neexistuje ani jeden moment môjho vedomia, ktorý by nebol analogicky určený vnútorným vzťahom k budúcnosti“ ([9], 171). Povedané všeobecne: zmysel všetkého, čo robím, je vždy v dištancií. Preto nemôžeme bytie pre seba obmedzovať len na prítomnosť.

Povedali sme si, že bytie pre seba uniká bytiu. K čomu však uniká? V tomto momente sa dostávame späť k prítomnosti. Tá je práve únikom k sebe, ktorým bude pomocou zhody s tým,

čo mu chýba. Budúcnosť je týmto nedostatkom, ktorý vlastne umožňuje bytie prítomnosti. Ak by prítomnosti nič nechýbalo, stala by sa dokonale plným bytím.

Za to, že o bytí pre seba sa nikdy nedá povedať, že „je“, takým istým spôsobom ako o nejakom súcne vo svete, vďačíme budúcnosti. „Budúcnosť existuje, pretože bytie pre seba má byť svojim bytím, namiesto toho, aby ním jednoducho bolo“ ([9], 172). Na jednej strane sa objavuje bytie o sebe ako plnosť bytia a na strane druhej bytie pre seba v neustálom procese vytvárania sa, určované tým, čo mu vo vzťahu k sebe chýba. Hovoríme vlastne o projektovaní seba samého k tomu, čím bytie pre seba ešte nie je. Z doterajších poznatkov vyplýva, že „všetko, čím je bytie pre seba mimo bytie, je budúcnosťou“ ([9], 173).

Už predtým sme v našej práci objasnili, že bytie pre seba sa snaží prostredníctvom projektovania sa do budúca získať existenciu ako bytie o sebe. Projektuje sa k tomu, aby sa spojilo s tým, čo mu chýba. Syntézou tohto spojenia by bolo bytie o sebe, stalo by sa „tým, čím je“. My však ale vieme, že za každých okolností táto snaha končíne úspechom, nakoľko je vo vlastnej povahe bytia pre seba byť svojou „budúcou prázdnotou“. Z toho pramení ontologické sklamanie, o ktorom hovorí Sartre.

Doterajší rozbor budúcnosti nám umožnil lepšie pochopiť, čím je bytie budúcnosti. Budúcnosť, ktorou mám byť, je vlastne moja možnosť prítomnosti pri bytí za bytím. Avšak na rozdiel od bytia mojej minulosti, ktorou nemôžem nebyť, svojou budúcnosťou byť iba môžem. Čo z tohto rozdielu vyplýva?

O bytí budúcnosti, ktorou mám byť, rozhoduje moja sloboda. To znamená, že môj projekt dodáva zmysel môjmu prítomnému bytiu pre seba, ale tento projekt je len možnosťou, a moja sloboda o nej rozhoduje. Slovanami Sartra: „Som svojou budúcnosťou v neustálej perspektíve možnosti, že ňou nebudem“ ([9], 175).

Práve preto tvrdí, že budúcnosť nie je, ale umožňuje sa. Ako vidíme, takéto poňatie budúcnosti nie je v súlade s koncepciou, ktorá vníma budúcnosť ako chronologický rad prichádzajúcich okamihov.

Sartre sa vo svojej práci *Bytie a ničota* okrem pôvodnej časovosti venoval aj tzv. psychickej časovosti. Na to, aby sme mohli túto psychickú časovosť charakterizovať, musíme najskôr stručne popísať, akým spôsobom sa Sartre pozerá na problematiku reflexie, pretože tá je z psychickou časovosťou veľmi úzko prepojená.

Reflexia sa dá jednoducho popísať ako „bytie pre seba vedomé si seba samého“ ([9], 199). Reflexiu však nemôžeme chápať ako autonómne vedomie. Pri takomto pohľade na vedomie by nám vznikol neriešiteľný problém, pretože by de facto vznikli dve oddelené vedomia bez možnosti vzájomného poznania. Preto reflexiu a reflektované vedomie musí spájať bytie.

Zároveň sú ale oddelené ničotou. „Ak má ísť o vzťah poznávania, reflektované musí byť predmetom pre reflexívne, čo implikuje odlúčené bytie“ ([9], 200).

V kapitole zaoberajúcej sa ontologickými štruktúrami sme spomínali, že vynorenie bytia pre seba je vlastne neúspech bytia o sebe vo svojej snahe o sebazaloženie. Druhým pokusom o akt sebazaloženia je práve reflexia.

Prostredníctvom reflexie sa bytie pre seba snaží byť „tým, čím je“ – bytím o sebe. Táto snaha však končí opäť neúspechom, pričom v reflexii sa vynára bytie pre seba pre bytie pre seba. Príčinu neúspechu musíme vidieť v neúprimnosti, ktorá pramení zo samotnej povahy reflexie. Pre reflektujúce nemôže byť nikdy reflektované ako objekt – bytie o sebe, od ktorého sa môže odpútať, ide len o akýsi kvázi- objekt pre reflektujúce. Napriek tomu, reflexia sa snaží uchopiť reflektované ako bytie o sebe a následne sa ním stať.

Na rozdiel od pôvodnej časovosti, ktorá je temporalizáciou bytia pre seba, psychická časovosť je len akýmsi usporiadaním psychických prvkov objavujúcich sa v reflexii. Tieto prvky sú vlastne transcendentné objekty vedomia – bytia o sebe vytvorené reflexiou vedomia. Medzi nimi sa vytvárajú vzťahy v zmysle predtým – potom.

Napríklad medzi mojou dnešnou radosťou a včerajším smútkom je vonkajší vzťah následnosti. Sartre týmto psychickým faktom neodopiera realnosť, ako hovorí: „Práve ich realita je predmetom psychológie, a napokon na úrovni psychických faktov sa prakticky utvárajú konkrétne vzťahy medzi ľuďmi, ich požiadavky, žiarlivosti, nevraživosti, podnety, zápasy apod“ ([9], 207).

Zároveň však popiera, že tieto psychické prvky by mohli byť súčasťou samotného bytia pre seba, pretože „jeho jednota by sa rozplynula v mnohosti existujúcich, ktorých každé by bolo vonkajšie voči ostatným“ ([9], 207).

3.2 Konečnosť

Pri porovnaní Sartrovej koncepcie konečnosti napríklad s Heideggerom, ku ktorému mal vo svojej filozofii veľmi blízko zistíme, že ich názor sa líšil. Sartre na rozdiel od Heideggera⁷ odmieta stotožňovanie konečnosti a smrti. „Konečnosť a smrteľnosť sa rozchádzajú“ ([2], 118). Janke charakterizuje rozdielnosť smrti a konečnosti v Sartrovej filozofii týmito slovami: „Ako hranica subjektivity a rub ľudských rozvrhov ostáva smrť vonku. Konečnosť naproti tomu patrí do vnútra ľudského vedomia“ ([2], 118). Smrť nie je chápaná ako naša

⁷ Z ontologicko-existenciálneho hľadiska Heidegger definuje smrť týmito slovami: „smrť ako koniec pobytu je najvlastnejšia, bezvzťahná, istá a ako taká neurčitá, nepredstihná možnosť pobytu. Smrť je ako koniec pobytu v bytí tohto súcna k jeho koncu.“ ([1], 288).

možnosť, ale ako deštrukcia našich projektov. Sartre ju považuje len za neuchopiteľný kontingentný fakt, podobne ako naše narodenie.

Ako sme si už povedali, po smrti sa bytie pre seba mení na bytie o sebe. Zároveň nás smrť necháva v absolútnej moci druhých, pretože oni rozhodujú svojimi postojmi o zmysle života mŕtvych. Inak povedané, zvnútra už nemôže prísť nijaká zmena, nakoľko bytie „je“, zároveň je však neustále modifikované zvonku prostredníctvom druhých.

Konečnosť v Sartrovej filozofii zaujíma miesto ontologickej štruktúry bytia pre seba neoddeliteľnej od jeho slobody. Aby dokázal, že smrť a konečnosť nie sú totožné, podporuje svoju myšlienku tvrdením, že dokonca ani v tom prípade, keby bola ľudská realita nesmrteľná, bola by konečnou. „Čin slobody je tvorba a prevzatie konečnosti. Ak sa utváram, činím sa konečným, a preto je môj život jedinečný“ ([9], 622).

Toto tvrdenie musíme chápať v tom zmysle, že ani nesmrteľná existencia by nemohla ísť proti nezvratnému prúdu časovosti. Ak by si napríklad v hypotetickej situácii mala možnosť zvoliť z dvoch možností, pričom by si zvolila prvú, za žiadnych okolností by sa nemohla vrátiť naspäť a zvoliť si druhú možnosť za úplne identických okolností. A teda naša konečnosť sa vynára práve preto, lebo sa stávame jedinečnými.

So Sartrovým pohľadom na konečnosť súvisí úzkosť, ktorá vyjavuje nášmu vedomiu našu slobodu. Často krát sa sami seba pýtame otázky: Rozhodol som sa správne? Ktorú možnosť si mám vybrať? Tieto otázky nás trápia, pretože vieme, že nie je cesty späť, pokiaľ sme si už raz vybrali. Naším výberom potvrdzujeme hodnotu možnosti, ktorú sme si vybrali, a za svoje rozhodnutie nesieme zodpovednosť.

Nemôžeme ani za naše rozhodnutia zvalovať vinu na iných, pretože sme vždy a za akýchkoľvek okolností slobodní. A to nám práve vyjavuje úzkosť. Nikto mi ani nezaručí, že môj včerajší projekt nebudem dnes modifikovať, pretože sloboda naše možnosti neustále „nahlodáva“.

Vo svojej voľbe sme neustále angažovaní a sme si vedomí toho, že môžeme kedykoľvek našu voľbu zmeniť a obrátiť smer. Budúcnosť projektujeme vlastným bytím, cez ňu si dávame na vedomie, čo sme, avšak „nedokážeme sa tohto budúca zmocniť, pretože to ostáva stále len možnosťou, pokiaľ sa nestane realitou“ ([9], 537).

Človek sa samozrejme snaží túto úzkosť zakrývať a popierať zodpovednosť za svoje skutky. Táto snaha vyúsťuje do neúprimných spôsobov správania sa.

4. Existencializmus Karla Jaspersa

4.1 Ontologické štruktúry a problém sveta

Čo je bytie? Jestvuje autentické bytie ako základ všetkého okolo nás? Tieto otázky, ktoré veľmi dobre poznáme sa snaží filozofia objasniť už tisícky rokov. Samozrejme vieme, že najväčší dôraz sa na ne kládol v antike, avšak ani v novovekej filozofii nestrácajú svoju relevanciu. Nevyhýba sa im ani Jaspers. Podľa neho si človek začína pokladať tieto otázky v momente, keď vystúpi z každodennosti a začne si uvedomovať pominuteľnosť vecí okolo seba.

Pri našom skúmaní bytia a hľadanií odpovedí vždy zisťujeme, že to, na čo sme narazili je stále ešte v niečom inom, nie je to všetko. Neustálym napredovaním síce odstraňujeme horizonty, zároveň sa však neustále objavujú nové a nové. Stanovisko, z ktorého by sa bytie ukazovalo ako uzavreté nedosahujeme. Toto všetko nás núti pokladať si otázky o obklopujúcom. Jaspers obklopujúce definuje ako to, „v čom je zahrnutý každý jednotlivý horizont ako v čomsi úplne obsiahajúcom, čo už ako horizont nie je viditeľné“ ([5], 40).

Myšlienka obklopujúceho zohráva v Jaspersovej filozofii veľmi dôležitú úlohu. Ako také je rozdelené na viacero navzájom súvisiacich celkov. Aby sme dodržali logickú štruktúru našej práce, najskôr sa budeme venovať svetu ako jednému z týchto celkov.

Základným problémom pri poznávaní sveta je rozštiepenie na subjekt a objekt, z ktorého sa človek pri bežnom poznávaní nedokáže vymaniť. Empirickým výskumom podrobujeme bytie v priestore a čase. Či už sú to veci anorganické alebo organické, vždy ich posudzujem ako objekty. Už tým, že na niečo myslím, spredmetňujem to. Zároveň však spoznávam iba javovú stránku a bytie o sebe mi uniká.⁸ Z uvedeného dôvodu obklopujúce ostáva pre moje vedomie stále temné.

Toto vedenie o predmetoch, ktoré sú, Jaspers nazýva orientáciou vo svete. Tá je uskutočňovaná vo vedách. Veda nám umožňuje, aby poznané bolo spoločné pre nás všetkých v médiu vedomia vôbec. V tomto kontexte pôsobí zaujímavo Jaspersova myšlienka, že okrem praktického využitia je jedným z cieľov vied aj postihnutie autentického bytia. Je presvedčený, že hlbším základom vied je čistá kontemplácia. Ako vidíme, Jaspers nepatrí medzi radikálnych kritikov vedy, ba naopak objektívne poznanie vo vedách pokladá za nutný predpoklad filozofovania.

⁸ V tejto myšlienke nachádzame styčné body s Kantovou filozofiou, ktorá Jaspersa do značnej miery ovplyvnila.

Zároveň však kritizuje vedu za snahu o postihnutie sveta ako integrovaného celku. Zdá sa, že v každej epoche ľudstva existoval akýsi celkový obraz sveta odvodený od úrovne poznatkov v danom období. Prostredníctvom neho sa človek snažil uistiť o celku. V súčasnosti sa veda vzdala nároku na celkový obraz sveta, pretože postrehla zásadný omyl s tým súvisiaci. S napredovaním vedy a jej neustálym rozdrobovaním na partikulárne celky už nie je možné takýto obraz sveta zostaviť, nakoľko korene rôznych vedných disciplín sú zásadne odlišné.

Podľa Jaspersa je dôležité si uvedomiť, že svet v celku nie je predmetom ale ideou. To, čo poznávame je vo svete, ale nie svet. „Akokoľvek ďaleko naše metodicky skúmané horizonty siahajú – napríklad aj v astronomickom obraze hviezdnych hmlovín, medzi ktorými je naša mliečna dráha so svojimi miliardami slnôk len jedna medzi miliónmi, aj v matematickom obraze univerzálnej hmoty -, čokoľvek, čo na týchto horizontoch vidíme sú aspekty javov, nie základ vecí, nie svet v celku“ ([7], 54).

Zdá sa, že k chybným poznatkom o bytí dospievame kvôli predpokladom rozumu v jeho orientácii vo svete. Preto si napríklad myslíme, že všetko, čo je, existuje predmetne a poznateľne. Takto prichádzame k záveru, že bytie je totožné s objektovým bytím a bytie ako sa nám javí je totožné s bytím o sebe. Z objektívnej orientácie vo svete môžem filozoficky čerpať len za predpokladu, že si uvedomujem nutnosť jej prelomenia.

Ďalším z týchto predpokladov je, že „mocné a skutočne jestvujúce je to, čo trvá v čase“ ([4], 198). Rozum kladie hodnotu na to, čo je viditeľné a postihnuteľné, prejavuje sa v kauzálnych vzťahoch. Rozum tak získava hmatateľné výsledky. Keď ide o idey unikajúce empirickému vedeniu, ostáva bezmocný.

Tieto predpoklady sú skutočne správne, avšak len v empirickej orientácii vo svete. Ak by sme zredukovali svet len na objektové bytie, boli by univerzálne platné. Svet by bol ako bytie o sebe a časovo trvajúce by bolo jediným jestvujúcim.

Časť obklopujúceho, ktorým nie sme my, netvorí len svet ale aj transcendencia.

4.2 Transcendencia

Človek vo svojej každodennosti má tendenciu vnímať svet ako niečo absolútne. Tu-bytie sa pre nás stáva všetkým a sme spokojní. Jediná starosť je spojená so zachovaním nášho života. Takýto človek nepotrebuje transcendovanie. „Žij akoby smrti nebolo“ ([4], 205). Jaspers nazýva takýto spôsob bytia ako „jestvovanie bez existencie“. Pobyt bez existencie je redukovaním jednotlivca na jeho jestvovanie ([2], 168).

Na druhej strane sa vynárajú otázky: Sme vo svete predmetov nespokojní? Existuje dôvod pre transcendovanie sveta? Nie je všetko čo potrebujeme tu, vo svete? Ľudia na tieto otázky samozrejme majú odlišné odpovede. Nedá sa dokázať, že svet sám o sebe by bol bez akejkoľvek opory, a ako taký predstavuje len ustavičné ruinovanie. Z toho prameňa aj rozličné stanoviská, kedy jednému človeku vyvstáva v mysli nepokoj z pominuteľnosti všetkého tu-bytia a inému sa naopak podobné myšlienky zdajú ako zbytočná abstrakcia, s ktorou sa nedokáže nijakým spôsobom stotožniť.

Pre tých, ktorí sa nezastavia len pri objasňovaní predmetného bytia, sa otvára cesta filozofovania. Zaoberá sa existenciou a transcendenciou ako opaku sveta pochopiteľného. Sú to imaginárne body a filozofovanie je pohybom okolo nich. Transcendovanie, ako vykročenie nad realitu nám podľa Jaspersa umožňuje nájsť to, čo je vo svete autentické. „Preto je vrchol a zmysel nášho života tam, kde nachádzame istotu o autentickej skúsenosti, to jest o Bohu“ ([7], 34).

Vo svojej knihe *Filozofická viera* definuje transcendenciu ako „bytie, ktoré je úplne iné než my, na ktorom nemáme žiadny podiel, ale v ktorom sme založený a ku ktorému sa vzťahujeme“ ([3], 15). Absolutizácia sveta, o ktorej sme hovorili, by znamenala popretie transcendencie. Podľa Jaspersa je potrebné ju od sveta odlíšiť, zároveň sa však prostredníctvom bytia sveta ukazuje. Javová stránka bytia, ktorá je nám prístupná odkazuje k autentickému bytiu, ktoré v ňom prehovára a je možné ho vycítiť. Toto autentické bytie chápe ako transcendenciu (Boha), v ktorom sú všetky časti obklopujúceho obsiahnuté ako v jednom.

Základná veta Jaspersovej filozofickej viery znie: „Boh je“ ([3], 24). Poznáme dôkazy existencie Boha, tak ako boli sformulované napríklad v stredovekej filozofii alebo neskôr u Descarta a pod. Z racionálneho hľadiska samozrejme nemajú žiadnu preukaznú silu, ale Jaspers si nemyslí, že by boli ako myšlienky úplne zbytočné. Za predpokladu, že sa zmocňujú človeka na základe jeho úprimného presvedčenia a udalostí v živote, môžu viesť k jeho premene. V našom stroškotávaní si uvedomujeme hranicu: „pred priepasťou sa zakúša buď nič, alebo Boh“ ([3], 25).

Skúsenosť s hranicou objektivity zvädza k snahe dostať sa zo sveta. Môžem sa snažiť o únik zo sveta už za svojho života, ale ako tvrdí Jaspers: „Vo svete sa stretáva to, čo je večné a to, čo sa javí v čase“ ([3], 27). Tvrdí, že veriaci človek môže dostať odpoveď jedine prostredníctvom sveta. Ako vidíme, Boh ako večné sa nám vyjavuje v časovosti sveta, v ktorom jestvujeme. Keďže o Bohu nemôžem získať nijaké priame poznatky, jedinou cestou jeho spoznávania je skúmanie sveta. Zatratením sveta by sme súčasne ztratili nádej na

nachádzanie seba samého. Ako vidíme, ani prílišné upnutie sa na objektivitu nášho sveta, ani mimosvetská mystika nie sú podľa Jaspersa spôsobmi, ktorými sa môžeme priblížiť k nám samým.

Ukázali sme si, že rozum mimo empirické poznávanie zlyháva a voči autentickému bytiu je bezbranný. Čo človeku potom ešte ostáva? Viera. Viera ako neustále pýtanie sa, viera ako pochybnosť, pretože „Boh viery je Boh vzdialený, skrytý, nedokázateľný“ ([7], 36). Na základe tohto citátu vidíme, aká môže byť viera pre človeka obtiažna, avšak jedine človek naplnený vierou môže vykročiť z každodennosti a stať sa nenahraditeľným.

4.3 Kategória existencie a človek

V predchádzajúcich podkapitolách sme objasňovali bytie sveta a transcendencie. Na to, aby bol výklad obklopujúceho úplný je potrebné zamerať sa na človeka, ktorý je súčasťou obklopujúceho ako bytie, ktorým sme my sami.

Podľa Jaspersa je človek obklopujúcim ako jestvovanie, vedomie vôbec a duch. Toto obklopujúce nemôžeme uchopiť tak ako predmety vyskytujúce sa vo svete. Príčiny nezdaru musíme vidieť v rozštiepenosti na subjekt a objekt, ktorému bežne nedokážeme uniknúť. Preto sa nemôžeme sami na seba dívať akoby zhora a plne postihnúť, čím sme.

Uchopením jestvovania sa nám otvára možnosť skúmania bytia človeka ako tvora vo svete. Skúmanie má rozličné podoby. Môžeme sa zamerať na ľudskú anatómiu, psychiku, vedomie atď. Problémom je, že týmto spôsobom nikdy nepostihneme samotné obklopujúce. Zhromažďovanie empirických poznatkov o obklopujúcom nás stavia do pozície jedného druhu bytia popri iných, ale nie skutočne ľudsky. Ľudský život ako jediný nie je len jestvovaním vo svete. K jeho jestvovaniu sa pripájajú ďalšie spôsoby obklopujúceho.

Takisto ako Sarte, aj Jaspers považuje vedomie za intencionálne zamerané, a teda jeho bytie je odlišné od bytia vecí. Vo vedomí mám predmety pred sebou. Len to, na čo sa môže vedomie zamerať sa stáva jestvujúcim pre nás. Čo do neho nevstúpi, akoby pre nás ani neexistovalo. Z toho vyplýva, že všetky veci pre nás sa musia prejavovať ako predmetné bytie, musia byť prítomné v časovom priebehu vedomia. Tieto poznatky je následne možné zdeliť a stávajú sa súčasťou jazyka. Zdá sa teda, že všetko bytie pre nás musí vystupovať iba pod podmienkou, že sa naň vedomie intencionálne zameria.

Napriek tomu si dokážeme vedomie ozrejmiť ako určitú hranicu, na ktorej každá analýza stroskotáva. „Ešte je predmetom pozorovania, a predsa už ničím, čo uniká každému

predmetnému pozorovaniu“ ([4], 183). Na miesto empirického výskumu v tomto momente nastupuje filozofia.

Jaspers tvrdí, že okrem nespočetného množstva jednotlivých vedomí sme aj vedomím vôbec. Podstatou tejto myšlienky je, že sme všetci identickým spôsobom zameraní na bytie. Na rozdiel od veľkého počtu jednotlivých vedomí je vedomie vôbec len jedno. „Ako vedomie vôbec máme účasť na niečom neskutočnom, na všeobecne platnej pravde a ako takéto vedomie sme niečím neobmedzene obklopujúcim“ ([5], 44). Táto všeobecne platná pravda je akousi nečasovou abstrakciou a jednotlivé vedomia jestvujúce v čase sú jej konkrétnym uskutočnením. To znamená, že určité všeobecné zákonitosti poznávania, konania, cítenia sú spoločné všetkým a nie sú ohraničené žiadnym časovým horizontom.

Tretím spôsobom obklopujúceho, ktorým sme, sa nazýva duch. Duch ako spôsob obklopujúceho je previazaný s vedomím vôbec. Všeobecne platné pravdy vedomia vôbec pretvára na idey. Roztrieštené poznatky sa integrujú ako celistvosť, dávajú sa do súvislostí. Na rozdiel od vedomia vôbec je duch dvanásť rokov v čase. „Je procesom roztavovania a znovuvytvárania každej celistvosti, nikdy nezavŕšenou, a predsa vždy naplnenou prítomnosťou cesty k možnému zavŕšeniu jestvovania, kde by to všeobecné, celé i všetko zvláštne bolo článkom celku“ ([5], 45). Neustálou reflexiou nášho vedenia duch napreduje.

Filozofujúci človek pátrajúci po bytí si musí položiť otázku, či obklopujúce, ktorým sme, je ako celok bytím samým. Podľa Jaspersovho názoru je toto obklopujúce len javom odkazujúcim na určitú unikajúcu podstatu. Napokon, ak by sme pripustili, že naše bytie je bytím vôbec, museli by sme pripustiť radikálnu myšlienku odvoditeľnosti všetkého bytia od človeka. Predpoklad, že z určitej špecifickej časti bytia, či už je to bytie ako svet alebo my, by sme mohli pochopiť celé bytie je nesprávny.

Ďalšou vynárajúcou sa otázkou je, čoho prostredníctvom sme my sami. Na túto otázku nikdy nebudeme môcť z istotou odpovedať, pretože transcendencia ako úplne obklopujúce je skúmaniu nedostupné. Z týchto záverov sa logicky človeka zmocňuje znepokojenie. Bytie samo sa stráca v rozmanitých formách obklopujúceho a transcendencia je ako niečo nekonečne vzdialené, o ktorom nemožno nič vedieť. Východiskom z tohto stavu je filozofovanie vyvierajúce z vedomia novej existencie.

5. Možná existencia a existencia

Vo filozofovaní má možná existencia ako jeden zo spôsobov „ja- bytia“ pre Jaspersa najväčšiu váhu. Na základe porovnania ja –bytia ako vedomia vôbec a ja –bytia ako novej existencie sa budeme snažiť ukázať, na základe čoho postuluje jej prednosť v oblasti filozofovania.

V predchádzajúcej kapitole sme povedali, že ako vedomie vôbec máme účasť na určitej nečasovej pravde, ktorú vytvárame svojim identickým prístupom k poznaniu, bytiu, chceniu atď. Z toho vyplýva, že sme nahraditeľní, pretože toto chcenie, konanie, poznanie je spoločné všetkým. Naopak ako možná existencia to, čo chcem alebo robím, je mojou možnosťou, chcem to ja sám. „V spôsobe akým chcem vedieť a konať, zmocňuje sa ma podstata, ktorou som si istý, ale ktorú preda nepoznám. Ako táto možnosť, ktorá je slobodou vedenia a konania som možnou existenciou“ ([4], 183).

Pre vedomie vôbec neostáva síce nič, ale uchopením zmyslu novej existencie som získal potrebný základ na vymanenie sa zo všetkých sfér objektívneho a subjektívneho bytia. Otvára sa tak pre nás nová cesta k vlastnému bytiu uzavretá pre objektívne zamerané vedomie.

Zdá sa teda, že otázka sa nám obrátila a nehľadáme nakoniec bytie vôbec, ale pýtame sa na naše vlastné bytie, bytie samotného hľadajúceho. Dozvedáme sa o ňom z našej slobody a nie poznáním, pretože vedomie vôbec nemá prostriedky ako hľadať naše bytie mimo predmetne skúmateľný svet.

Existencia stojí vždy mimo vedecké skúmanie, nezjavuje sa vo svete tak ako napríklad jestvovanie. Nesie zmysel obklopujúceho. Bez nej by ostala len prázdnota a nekonečná rozmanitosť obklopujúceho, v ktorej sa strácame. Existencia je práve zúžením, stávaním sa sebou samým v nekonečnej šírke obklopujúceho. „Vo všetkých spôsoboch obklopujúceho si môže bytie sebou samým skutočne ísť sebou až ako existencia“ ([5], 49).

Pre Jaspersa sa jedine ako existencia uisťujeme o autentickom bytí transcencie. Ako je vedomie vôbec v jednote so svetom, tak je existencia v jednote s transcenciou. Ide o môj „temný základ“, ktorému sa ukazuje transcencia. Práve filozofovaním z novej existencie sa snažím osvetliť tento základ. „Vlastným filozofovaním je, ak sa neprestaneme ponárať do existencie, aj keď nedospievame k poznaniu“ ([4], 194). Existenciu nepoznávame tak ako predmetné bytie vo svete, ale napriek tomu existujú prostriedky ako môžeme myslením objasniť samého seba. Uisťovaním sa dospievame k novému postoju vedomia smerujúcemu k bezpredmetnej sebaistote.

Filozofovaním z možnej existencie je akt transcendovania ako uisťovanie sa o existencií. Musíme sa však opýtať otázku: Zameriava sa možná existencia výlučne na existenciu? Znamená to úplnú negáciu sveta? Ostala by nám pri úplne negácií objektívneho bytia nejaká sféra uskutočňovania existencie?

Existenciu nemôžeme hľadať mimo nášho sveta, avšak na rozdiel od svetového bytia sa nestáva poznateľnou. Jedine možnej existencií sa môže existencia javiť ako tu - bytie. Predpokladom prechodu zo sveta vecí ako daností k existencií ako slobode je určitý skok v myslení možnej existencie. Tieto dva druhy bytia sú už len z časového hľadiska neporovnateľné. „Jedno vstupuje z času do bezčasovosti alebo do nekonečného trvania, druhé z času do večnosti“ ([4], 187). Existencia síce v okamihu mizne, no predsa je večná. Dostávame sa tak k paradoxu existencie: jednoty časovosti a večnosti.

Napriek zdanlivému kontrastu týchto druhov bytia Jaspers hovorí: „Stratou sveta strácame sami seba“ ([3], 27). Nielenže by sme stratili možnosť akéhokoľvek vedenia o transcendencií, ale aj cestu existenciálneho uskutočňovania. Existencia potrebuje objektívne bytie sveta ako platformu svojho uskutočňovania.

Ukázali sme teda, že tu- bytie musí byť pre existenciu relevantné. Preto možná existencia nemôže popierať objektové bytie sveta. Musí stáť na hranici sveta a existencie. Pohybuje sa od bytia sveta ako kauzálneho mechanizmu k sebe samému, „aby v existencií našlo seba ako bytie vlastné“ ([4], 188).

Ani jedno z týchto bytí sa nevyznačuje uzavretosťou. Akékoľvek z rozličných bytí myslím, je to konkrétne bytie a nie bytie vôbec. Podobne je to aj s existenciou. Ako možná existencia sa vzťahujem na moju existenciu, na seba samého a nie na nejaký všeobecný pojem existencie vôbec. Už predtým sme spomenuli, že ako existencia sme nezastupiteľní.

5.1 Komunikácia

Komunikácia je nepochybne základnou podmienkou prežitia človeka v spoločnosti. V záujme zachovania jestvovania musia ľudia navzájom zdieľať svoje poznatky. To je pragmatický význam komunikácie, avšak Jaspers ju neredukuje len na sféru užitočnosti.

Hovorí aj o existenciálnej komunikácií, ktorá na rozdiel od bežnej komunikácie prebieha medzi dvoma existenciami. Jej cieľom nie je šírenie poznatkov alebo hľadanie všeobecne platných zákonitostí.

Na to, aby sme sa mohli obšírnejšie venovať existenciálnej komunikácií, je najprv potrebné aspoň zbežne načrtnúť, akým spôsobom Jaspers chápe pravdu. On sám je veľkým kritikom

dogmatickej pravdy, tak ako ju často krát presadzujú napríklad stúpenci rôznych náboženstiev. Takáto viera v pravdu je fixovaním sa na jedno, zjednodušeným zovšeobecňovaním, fanatickým uctievaním a nastoľovaním nepravdivosti.

Namiesto pravdy jedného, pravdy dogmatickej Jaspers verí v komunikatívnu pravdu. Už z jej názvu je zrozumiteľné, že podmienkou takejto pravdy je zdeliteľnosť. Pravda, ktorá sa nedá ďalej komunikovať a vo svojom bytí od nás nezávisí stráca pre nás akýkoľvek význam. Ak pripustíme, že pravda je spätá s komunikáciou, potom musíme aj uznať, že pravda sama je stávajúca sa. To zároveň implikuje jej nezavršiteľnosť.

Za predpokladu, že budeme súhlasiť s týmto Jaspersovým názorom, musíme odpovedať na naliehavú otázku: Neskĺzneme pripustením mnohorakosti právd do pozície určitého apatického relativizmu? Iste by bolo jednoduché povedať si, že právd je mnoho a ja si vyberiem kedykoľvek tú, čo sa mi práve hodí. V tejto súvislosti Jaspers cituje Kantove slová: „nemôžem vedieť, či to, čo hovorím, je pravdivé, no môžem a mám vedieť, či to, čo hovorím, mienim pravdivo“ ([6], 38).

Jedna pravda teda nemôže byť platná vo svete ako absolútna, ale môže platiť pre existenciu vo forme bezpodmienečnej pravdy. Jaspers sa nazdáva, že nie je nemožné bojovať za vlastnú pravdu a zároveň uznať pravdu druhého, ktorá pre mňa samého nie je pravdou. Zároveň je nutné si neustále pripomínať partikulárnosť všeobecne platných právd. „Nesmiem sa vyhýbať najvyššej požiadavke pravdivosti: predsa súčasne uskutočňovať to, čo je zdanlivo nezjednoditeľné“ ([5], 88).

V Jaspersovej filozofii je komunikácia dokonca tak dôležitá, že ako existencia som sám sebou až v jej priebehu: „Až v komunikácii sa uskutočňuje každá pravda, len v nej som sám sebou, nielen tým, že žijem, ale preto, že žijem plne“ ([7], 20). Zdá sa teda, že komunikácia je veľmi úzko spätá so stávaním sa sebou samým. Za pomoci druhej existencie dospievame sami k sebe.

To, čo nás v existenciálnej komunikácii poháňa, je rozum. Vďaka rozumu, ktorý je ustavične zameraný na iné bytie (svet, transcendencia) a bráni sa fixovanosti, nakoniec zakúšame stroskotanie našej existencie na transcenciách. Rozum sprehľadňuje šírku obklopujúceho, no v istom momente naráža na niečo nepriehľadné, čo je prístupné iba najjasnejšiemu rozumu. „Obsah rozumom sprítomneného iného je súčasne mierou hĺbky takto umožnenej komunikácie a mierou podstaty človeka, ktorý sa ňou v nesmiernej rozmanitosti mení a na svojej úrovni rozvíja“ ([5], 80). Totálna vôľa ku komunikácii sa uskutočňuje z novej existencie prostredníctvom neustále sa pohybujúceho rozumu.

Ak súhlasíme s myšlienkou, že pravda sa uskutočňuje len v komunikácií, musíme zároveň priznať, že každá podoba pravdy musí vo svete stroskotať, ani jedna sa úplne nepresadí. Podľa Jaspersa môže byť táto myšlienka chápaná ako určitý dôkaz Boha. Pretože ak uznám, že zmysel každej pravdy vo svete je nezavšiteľný, ale zároveň verím, že pravda byť musí, narážam na transcendenciu ([5], 85).

5.2 Hraničné situácie

Vždy som v situácií. Pri rozmýšľaní z nej vychádzam a k nej sa zase vraciam. Vychádzajúc zo situácie pokladám otázky o bytí a o sebe. Je ustavičným pohybom, v ktorom realizujem svoju slobodu. V nijakom bode nie je hotová, nesie v sebe budúcnosť ako svoju možnosť. Nikdy ju neuvidím vcelku.

Keďže v situácií mám možnosť realizovať svoju slobodu, mám aj moc situácie meniť. Existuje však určitý druh situácií, ktoré zmeniť nemôžeme a ktorým sa nedá v živote úplne vyhnúť. Človek sa všemožne snaží eliminovať vo svete riziká, ktoré ho ohrozujú. Prostredníctvom technického pokroku sa nám podarilo do určitej miery ovládnuť prírodu. Životom v spoločnostiach sa snažíme obmedziť krutosť páchanú na ľuďoch medzi sebou a solidaritou pomáhať slabším a ľuďom v núdzi. Nech je však technológia akokoľvek pokročilá, nedokáže prírodu skrotiť natoľko, aby úplne zabránila pohromám, ktoré nás sužujú. Ani v sfére spolunažívania sa nám zďaleka nepodarilo naplniť vízie utopických autorov o úplne slobodnej a spravodlivej spoločnosti. Narážame tak na hranice, s ktorými si nevieme poradiť.

V tomto kontexte hovorí Janke aj o nevyhnutnosti existenciálnej viny. „Každý človek existuje ako vinný, pretože nikto nemôže konať tak, aby neublížoval druhým, a žiadny človek nedokáže žiť tak, aby nevykorisťoval prácu druhých. Hlásať život bez viny a bez boja znamená predstierať slepotu“ ([2], 171).

Tieto základné situácie, z ktorých nemôžeme vystúpiť Jaspers nazýva hraničné situácie. Situácie ako smrť, náhoda, vina a celková nespoľahlivosť bytia sveta vyjavujú moje stroskotanie. Neustále sú tu, mení sa len ich špecifický priebeh. Podľa Jaspersa je rozhodujúce, akým spôsobom sa v nich zachováme. Môžeme sa tváriť, že neexistujú. Pretrpieť ich a snažiť sa zabudnúť. Druhou možnosťou je si ich sprítomňovať ako neustálu hranicu nášho bytia. Postaviť sa im čelom a „poctivo zotrvať v mlčaní pred nevysvetliteľným“ ([7], 18). To ako sa v hraničnej situácií zachováme určuje to, čím sa staneme.

Z hľadiska najväčšieho dopadu na život jednotlivca Janke spomedzi hraničných situácií zdôrazňuje smrť. Hlavne smrť našich blízkych osôb nás hlboko zasahuje, pretože je drastickým prerušením existenciálnej komunikácie, po ktorej nasleduje „víťazstvo samoty“. Táto samota sa zdá byť fatálna jednak pre pozostalého, ktorý svojho blízkeho už nemôže osloviť, aj pre umierajúceho, ktorý je čeliac smrti úplne sám. Pritom Jaspers hovorí, že vernosť človeka v existenciálnej komunikácii je jedinou vecou, na ktorú sa môžeme v neistote nášho sveta spoľahnúť a jedine v komunikácii sa stávame sami sebou. „A najbližší človek môže náhle ochoriť, zošalieť, zomrieť“ ([3], 41). Komunikácia ruší samotu a smrť ju opäť prináša. Zdá sa teda, že ide o akýsi nevyhnutný životný kolobeh: „Samota nemôže zmiznúť z nášho skutočného existovania ako podmienka existenciálnej vzájomnosti. Zdá sa, že v smrti druhého ostala sama“ ([2], 172).

Na druhú stranu Janke dodáva, že smrť blízkeho človeka predstavuje len ukončenie našej vonkajšej pospolitosti v tu –bytí. „Vo vnútornej komunikácii však pojíma existujúci zosnulého navždy nestratiteľne do svojho života“ ([2], 172). Dalo by sa teda povedať, že toto „zvnútornenie“ blízkej osoby by mohlo byť určitým východiskom zo sužujúcej samoty.

Janke ďalej vytvára paralelu medzi krízou vedomia, ktorú Kierkegaard diagnostikoval ako „buď/alebo beznádeje a viery“ a vyjasňovaním hraničných situácií u Jaspersa. Človek otrásený hraničnou situáciou môže prepadnúť beznádeji alebo cítiť blízkosť autentického bytia. Jaspers pritom dáva nádej, že aj v posledných chvíľach môže človek odolávať úzkosti: „Keď človek vnútorne obstojí vo víre osudu, keď bezo zmätku odoláva ešte aj v umieraní, nemôže tak konať sám za seba. Čo mu pomáha, je iného druhu než všetka pomoc na svete“ ([3], 42).

6. Sloboda

Vedecký výskum človeka nepochybne zaznamenal hlavne v 20. storočí obrovský pokrok. Z biologického hľadiska vieme komplexne vysvetliť životné funkcie nášho organizmu. Z psychologického hľadiska postihujeme ľudské správanie a snažíme sa vysvetliť, čo človeka vedie v jeho životných rozhodnutiach. Už len partikularizácia vied na rôzne celky svedčí o prehľbovaní vedomostí o človeku. Avšak kritický človek si musí pokladať otázky: Priniesla veda celostný obraz človeka? Je vôbec veda schopná poskytnúť nám takýto obraz? Nie je naopak potrebné sa zbaviť tohto nároku vedy a s pokorou sa nechať fascinovať nevysvetliteľným?

Pri skúmaní človeka postupujeme rovnako ako pri skúmaní akéhokoľvek iného predmetu. Prakticky nie je v tomto zmysle rozdiel medzi „bunkou pod mikroskopom“ a človekom. Na čo Jaspers naráža je, že jedna súčasť človeku vlastná ostane predmetnému skúmaniu navždy ukrytá. „Ľudská sloboda je totiž najväčšou záhadou a najväčšou, najprítomnejšou istotou v ľudskom sebauvedomení, nepochopiteľnou z ničoho toho, čo skúmame kdekoľvek vo svete, ani zo živej prírody, ani z ničoho, nech by to pochádzalo odkiaľkoľvek“ ([6], 46).

Až to, čo sa stane prostredníctvom slobody je prístupné výskumu. Avšak sloboda, ako určitý tajomný základ, neustále uniká. Skúmame činy, ale neskúmame slobodu. Otázkou teda je, akým spôsobom je možné ju uchopiť a odkiaľ sa vzala. Je príznačné, že Jaspers postuluje svoju víziu ľudskej slobody ako vzťah medzi existenciou a transcenciou. Slobodu vníma ako dar človeku od autentického bytia. „Z existenciálneho hľadiska je človek sám sebou, keď je vo svojbyťi sebe darovaný. Sloboda je skutočnosť, v ktorej je človek sebe dávaný z transcencie“ ([3], 88).

Jaspers varuje pred absolutizáciou čiastkových poznatkov o človeku, pretože tento krok považuje za určité obmedzenie našej slobody. Podľa neho poznatky, ktoré považujeme za pravdivé integrujeme ako súčasť nášho života. Následne nás ovplyvňujú v spôsoboch nášho správania k sebe a ostatným. Potom sa so zreteľom stráca autentickosť človeka. Môžeme povedať, že už sme sa narodili takí alebo onakí, a pritom zakrývame našu slobodu a zbavujeme sa zodpovednosti. Keďže sloboda nie je prístupná skúmaniu ako predmetné bytie, človeku, čo ju popiera, sa nedá dokázať ako veci vo svete. „Ak ale v slobode spočíva počiatok nášho konania a vedomie nášho bytia, potom to, čo človek je, nie je výhradne obsahom vedenia, ale viera“ ([3], 41).

O človeku ako slobode sa uisťujem vo svojej viere. Za to, že človek môže byť sám sebou vďaka transcencii, ktorú pociťuje vo svojej slobode. Usilovanie o autenticitu nie je možné bez nášho vedomia o transcencii.

Najväčšiu istotu o Bohu pociťujeme tam, kde konáme bezpodmienečne. Podmienka nášho konania nevychádza z nároku nášho číreho jestvovania, ale znútra nás samých ako požiadavka na naše autentické bytie. Tento moment je ako vrchol našej slobody a bezpodmienečné rozhodnutie odkazuje na pôvod v transcencii. „Čím viac je človek autenticky slobodný, o to viac si je istý Bohom. Tam, kde som autenticky slobodný, som si istý, že nie som slobodný skrz seba samého“ ([7], 47). V nepodmienenom je človek schopný aj obetovať svoje jestvovanie za to, čo považuje za dôležité. Napokon, v dejinách existujú určité konkrétne historické príklady takéhoto správania. Odkiaľ sa však v človeku berie taká sila? Jaspers naznačuje, že to, čo mu pomáha, „je iného druhu než všetka pomoc na svete“ ([3], 42). Z váhania a pochybností sa dostáva k náhle nevyvetliteľnej istote svojho konania. „Čím rozhodnejšie si však človek v jase tejto istoty svoju slobodu uvedomuje, tým jasnejšia sa mu stáva tiež transcencia, skrz ktorú on sám je“ ([7], 48).

Viera je však nerozlučne spätá s istou pochybnosťou. „Riziko, či som v slobode naozaj sám sebou, či som nasmerovanie vypočul naozaj z pôvodu, nikdy neprestáva“ ([3], 46). Vďaka nemu sa vylučuje záruka istoty, ktorá by mohla viesť k zovšeobecňovaniu vlastného konania na požiadavku platnú pre všetkých. „Aj v okamihoch istoty je nutná pokora trvalého pýtania sa“ ([7], 50). Jaspers považuje neochvejnú dogmatickej viery dokonca za určité vyhýbanie sa hraničnej situácii, ktorá je nezrušiteľná.

7. Vzťah existencie a transcencie

7.1 Šifry transcencie

„Kde sa končí poznanie, nekončí sa myslenie a my máme možnosť uvedomiť si ľudské bytie prostredníctvom šifier prinajmenšom jasnejšie než bez nich“ ([6], 20). Šifra transcencie je v Jaspersovej filozofii akýmsi prostriedkom spájajúcim konečného človeka s nepochopiteľnou, nekonečnou transcenciou. Boha vo svete vnímam v týchto mnohознаčných šifrách a nijak inak. Ako sme už viackrát spomenuli, je nemožné transcenciu postihovať umom a jeho kategóriami. Transcendencia zjavne nie je predmetom nášho poznania. Ich reč môžeme počuť len ako možná existencia. „A preda, ako ľudia máme prostriedky, aby sme dali prehovoriť tomu, čo sa nikdy nestane predmetom, čo je schopné viesť a vedie náš život, možno dokonca aj vtedy, keď o tom nevieme, predstupuje to v podobe reči. Túto reč transcencie nazývame rečou šifier“ ([6], 55).

Dejiny sú plné predstáv a obrazov, ktoré sa pre nás stávajú šiframi a pomocou nich sa vzťahujeme na transcenciu. Jaspers však varuje, že tieto šifry sa nedajú poznať a vysvetliť ako niečo telesné. Bolo by chybou ich jednoznačne interpretovať v určitom konkrétnom zmysle a nazdávať sa, že sme odhalili ich význam. Je v nich prítomné niečo, čo nemôže byť prítomné nijakým iným spôsobom. „Šifry môžu na slobodného človeka pôsobiť mocnejšie a slobodnejšie ako všetka telesnosť“ ([6], 33).

Náš svet vo svojej rozmanitosti je plný protikladov, alebo ako sme to už nazvali predtým, je nespoľahlivý. Preto sa človek snaží hľadať niečo, nejaký základ, ktorý by bol pevným bodom v tejto nespoľahlivosti. Práve z týchto protikladov k nám vystupujú samotné šifry. Máme možnosť nechať sa nejakej šifre podriaďovať alebo naopak môžeme „rozohrať“ to iné, čo stojí proti nej. Preto je nesmierne dôležité sa pýtať: Oslovuje ma naozaj práve táto šifra?

V prípade, že si nekladíme túto otázku, a jednoducho prijímame šifry tak, ako nás o nich niekto presviedča, reč šifier stráca význam a sme oklamaní. „Výsledné šifry neoverujeme svojou vlastnou bytosťou, ktorou skutočne sme a chceme byť“ ([6], 42). Dá sa teda povedať, že v tomto prípade nie sme autentickí, mýame samých seba. Je teda prirodzené, že niektoré šifry nás oslovujú a niektoré naopak odpudzujú.

„Šifra nikdy nie je transcenciou samou“ ([6], 47). Tým, že zachytíme transcenciu v obrazoch alebo predstavách, stáva sa konečnou. Pri spôsobe života človeka ako zmyslovej bytosti sú šifry potrebné. Inak by bol bezradný. Preto človek nikdy nebol schopný dodržať slová bibliie: „Neurobiš si modlu ani nijakú podobu“. Jaspers si uvedomuje ťažkosť tejto

požiadavky, ale nalieha, aby ľudia šifrámi nepriznávali skutočnosť. V tomto kontexte hovorí o šifre ako „o dotyku s tým, čoho sa dotýkať nepatrí“ ([6], 55).

Jaspers nazýva svet šifier aj miestom duchovného boja. V tomto mieste sa stretávajú ľudia približujúci sa svojej existencii a ich komunikácia je neustálym pohybom. Mnohorakosť a neurčitosť šifier v človeku môže prebúdať jeho nízkosť alebo ušľachtilosť. Spomedzi rôznych šifier, ktoré Jaspers popisuje, si vyberieme aspoň šifru Jedného, kde je v určitej miere aj spomínaná mnohoznačnosť šifier reflektovaná.

Šifra Jedného

Jedno, o ktorom Jaspers hovorí sa nijak nelíši od transcencie, ktorú sme charakterizovali v minulých kapitolách. Hovorí teda o Jednom, ako o naplnení zmyslu našej existencie, ako o darovaní našej slobody a prostriedku k stávaniu sa identickým so sebou, ako o večnom pôsobiacom v časovosti sveta atď.

To, s čím sa tu stretávame je Jedno ako naplnená Jedinosť. Keďže všetko je prostredníctvom neho, nemá ho čo ohrozovať. Za tohto predpokladu je zbytočné pre ňu bojovať. Naopak ľudia musia bojovať za seba samých, za svoju autenticitu. Jaspers opäť zdôrazňuje fundamentálny význam komunikácie, keď hovorí: „Jedno sa uskutočňuje v miere, v akej sú ľudia schopní medzi sebou komunikovať“ ([6], 58). Jedno by teda malo ľudí spájať a nie rozdeľovať. Ak si sprítomníme tieto slová v kontexte dnešnej duchovnej situácie, znejú nanajvýš naliehavo.

Tu sme narazili na veľký problém spojený so šifrou Jedného. Z numerického hľadiska je Jedno obsiahnuté v čísle jeden. Tento logický úsudok uchopený vo svojej jednoduchosti Jaspers pokladá za vedúci k omylu, pričom vo svojom výklade používa na vysvetlenie istú myšlienku od Kanta. Kant rozlíšil kvalitatívnu a kvantitatívnu jednotu. Problém spočíva v tom, že to, čo sa zdá nezmyslom nebude zrejme uchopené umovo, ale uskutoční sa myšlienkou jednej transcencie, jedného Boha. Preto často dochádza k prekrúteniu kvalitatívneho Jedného na numerické. Výsledkom je násilie a fanatizmus.

Aby sa človek vyhol numerickému prekrúcaniu Jedného, musí si s Jaspersom položiť zásadnú otázku: „Akoby som ja, táto kvapka vody, mal prednosť pred kýmkoľvek iným, alebo akoby som vedel, ako je to s inou kvapkou vody“ ([6], 61)? Domnievam sa, že táto otázka vo svojej hĺbke presne vystihuje trúfalosť náboženských zaslepencov, ktorí uchopujú Boha ako niečo blízke a človeku porozumiteľné, privlastňujú si ho a pretvárajú na svoj obraz. Len v pokore môže ostávať Jedno vzdialené a neuchopiteľné.

8. Interpretácia dejinnosti a konečnosti existencie

8.1 Konečnosť existencie

Človek má ako jediný tvor sveta vedomie o svojej konečnosti. Medzi inými charakteristikami ho aj toto vedomie výrazne odlišuje od riše zvierat. Filozofujúci človek stojí pred naliehavými otázkami: Je vedomie konečnosti človeka jeho prekliatím? Alebo naopak: Prispieva vedomie konečnosti k obohateniu jeho života? Dokáže ju človek prelomiť? Nájst' odpoveď na tieto a podobné otázky sa snaží aj Karl Jaspers. V tejto kapitole sa budeme snažiť o zosumarizovanie jeho myšlienok o konečnosti človeka.

Jaspers vo svojom pohľade na človeka vidí jeho konečnosť vo viacerých dimenziách. Nie je to teda len smrť ako konečnosť vitálneho jestvovania človeka. Okrem toho konečnosť spočíva aj v jeho odkázaní na druhých a ľudským spoločenstvom vytvorený dejinný svet. Rodíme sa do sveta, prijímame tradície a techniky vytvorené našimi predkami, pomocou nich si osvojujeme svet. Nedokážeme sa úplne z tejto závislosti vymaniť. Nespoľahlivosť sveta nám vyjavuje rôzne katastrofy, nešťastia a stroskotávanie. Ani život v bohatstve za vysokými múrmi nás zaručene nezachráni pred hraničnými situáciami. To, na čo sa môžeme spoľahnúť je záležitosťou viery a nie poznania. Tretí spôsob konečnosti človeka spočíva v nedokonalosti jeho empirického poznávania. Na základe skúseností si vytvárame vlastné názory. Ako si však môžeme byť istí, že vidíme alebo cítime niečo tak, ako to naozaj je? Sme teda limitovaní našou závislosťou na obsahoch zmyslového poznania ([3], 41).

Podľa Jaspersa sa vedomie konečnosti človeka vynára na pozadí niečoho nepodmieneného a nekonečného: V momente, keď sa naše skutky odvodzujú od niečoho nepodmieneného si uvedomujeme, že pravý pôvod nášho rozhodnutia nie je konečný. Nekonečného sa dotýkame v myšlienke nekonečnosti, v námete Božieho poznania, odlišujúceho sa od nášho poznania a nakoniec v myšlienke nesmrteľnosti.

Prítomnosť nepodmieneného a nekonečného odkazuje človeka na vedomie o svojej stvorenosti. „Konečnosť človeka, aj keď nie zrušená, bola prelomená“ ([3], 41). Táto stvorenosť, pokiaľ je uvedomená, stáva sa novým spôsobom ľudskej konečnosti: „Človek nemôže ani ako on sám vdáčiť za seba sám sebe. Nie je skrz seba sám pôvodne sebou. Tak ako nemá svoje jestvovanie vo svete zo svojej vôle, je si ako on sám transcenciou darovaný“ ([3], 42).

Na rozdiel od zvierat, ktoré žijú v nedejinnom svete po generácie prakticky bezo zmeny, je ľudské spoločenstvo „nedozernou kontinuitou všestranného rozširovania sa i sústred'ovania sa z minulosti a prítomnosti“ ([5], 67). Svojim neustálym napredovaním, realizovaným vďaka slobode, sa človek stáva nedokonateľným. V človeku sa teda spája konečnosť ako nevyhnutnosť a nedokonateľnosť ako nespútaná sloboda: „Preto bol človek neustále vykresľovaný v úžasnej protikladnosti, videný ako najúbohejšia aj ako najveľkolepejšia bytosť“ ([3], 43).

8.2 Interpretácia dejinnosti

Človek pri svojom narodení nikdy nevstupuje do nejakej prasuácie spoločnej všetkým ľuďom. Každá dejinná situácia je špecifická. Identicky spoločné sú len veda a technika v obklopujúcom vo sfére vedomia vôbec. V akej dobe sme sa narodili, akých ľudí stretávame, čo zažívame, aké hraničné situácie nami otriasli, to všetko vytvára náš dejinný základ. V ňom sme ako jednotlivci dokonale odlišní a nenahraditeľní. „Všetko skutočné v človeku je dejinné. Dejinnosť ale znamená rozmanitú dejinnosť“ ([3], 102).

Uvedomujúc si túto jedinečnosť, Jaspers kritizuje partikulárne obrazy človeka redukujúceho ho na nejaký všeobecný typ človeka. Pri tejto absolutizácii sa ignoruje dejinná jedinečnosť jednotlivca.

Od nášho dejinného základu sa nemôžeme odtrhnúť pre domnelý vlastný prospech. Je veľmi skresľujúce vyberať si z dejín to, čo sa nám hodí, aby sme potvrdili hodnotu nejakej myšlienky. Takéto správanie nereflektuje jedinečnosť danej historickej epochy, z ktorej čerpáme a tak ostáva len nepresnou interpretáciou. Už predtým sme spomínali, že pravda sa stáva a žiadna nie je platná všeobecne. Preto presadzovaná pravda nachádza svoju správnosť len pre dejinného jednotlivca.

Moja dejinnosť, ktorú uchopujem z možnej existencie sa stáva hĺbkou môjho existovania. Sú to moje rozhodnutia, ktorými v čase získavam sám seba. Preto je potrebné sa do svojej dejinnosti ponoriť: „do tohto pôvodu, do toho, čo som urobil, prijať, čím som bol, čím som sa stal a čo mi je darované“ ([7], 81). Takže to, čo by sa navonok mohlo zdať ako hranica je „vnútorne prejavom vlastného bytia“ ([4], 186).

V tejto súvislosti Jaspers hovorí o dejinnosti aj v inom zmysle, o tzv. dejinnom okamihu. Dejinný okamih, keď získavam sám seba, nie je daniím v čase. Je jednotou času a večnosti⁹.

⁹ Jaspers charakterizuje večnosť týmito slovami: „Večnosť nie je ani bezčasovosť, ani trvanie v celom čase, ale hĺbka času ako historického prejavu existencie“ ([4], 186).

„Pokiaľ v čase nepodmienene konám, nepodmienene milujem, je v ňom večnosť. Môj rozum to nechápe, osvetľuje sa to iba v okamihu, neskôr len v pochybujúcej spomienke“ ([4], 186).

9. Komparácia filozofických stanovísk J. P. Sartra a K. Jaspersa

1. Sloboda: Jaspers a Sartre sa zhodujú v myšlienke, že človek je slobodný. Napriek tomu je evidentné, že obaja slobodu odvodzujú z úplne odlišných princípov. Sartre spája slobodu človeka s negatívnym charakterom vedomia. Negativita vedomia sa prejavuje v ontologickom vzťahu bytia pre seba a bytia o sebe. Vďaka charakteristikám, ktoré mu Sartre pridelil, je človek schopný vytrhávať sa zo sveta a zo svojej minulosti. To mu umožňuje pridelovať bytiu o sebe významy korešpondujúce s cieľom, ku ktorému sa projektuje. Jaspers odvodzuje slobodu z transcencie, hovorí, že sme si v slobode darovaní. Táto odchýlka je logická, nakoľko Sartre filozofuje z ateistickej pozície a Jaspers z teistickej.

Isté súhlasné stanovisko oboch filozofov spočíva aj v neskúmateľnosti slobody. Obaja tvrdia, že je síce možné analyzovať činy, ktoré pramenia zo slobody, avšak sama nie je empirickému výskumu prístupná.

Ďalej obaja filozofi tvrdia, že za žiadnych okolností nie je človek slobodný absolútne. Pre Sartra to vyplýva z bytia druhého, ktoré je hranicou mojej slobody. V Jaspersovej filozofii taktiež nie je miesto pre absolútnu slobodu. „Neexistuje žiadna izolovaná sloboda. Kde je sloboda, tam zápasí s neslobodou, ktorej úplným porazením by v dôsledku odstránenia všetkého odporu bola sama sloboda zrušená“ ([7], 79).

2. Situácia: Obaja sa takisto zhodujú v názore, že sloboda človeka sa vždy realizuje v situácií, ktorú spoluvytvára. „Ako tu- bytie nikdy nemôžem von z bytia v situácii. Samo moje konanie, ktorým mením a usilujem navodiť situácie, vystupuje so svojimi následkami oproti mne ako situácia mnou spolupodmienená, ktorá je teraz daná“ ([4], 221). Sartre dodáva: „Neľudská situácia neexistuje“ ([9], 630). Sartre odmieta, že by nejaká situácia mohla byť považovaná za hranicu našej slobody. Jeho nesúhlasný postoj k determinizmu sa snaží obhájiť myšlienkou, že až na základe nášho projektu rozhodujeme o tom, či je určitá situácia prispením alebo naopak odporom k dosiahnutiu nášho cieľa. „Nedá sa apriori rozhodnúť, aký podiel má surové existujúce a aký sloboda na tom, že sa určité existujúce kladie ako prekážka“ ([9], 562). Ako vidíme, „človek sa stretáva s prekážkami len v rovine svojej slobody“ ([9], 562).

Jaspers sa vo svojej filozofii venuje hlavne dvom špecifickým situáciám. Prvou z nich je tzv. základná situácia, z ktorej človek začína filozofovať. „Spolu s ňou v ustavičnej premene kľžem z jednej tmy, v ktorej som ešte nebol, do ďalšej tmy, v ktorej už nebudem“ ([4], 173). Znepokojenie z pominuteľnosti bytia a úzkosť z nepochopenia vlastnej situácie v jej celostnosti núti človeka hľadať autentické bytie. Z tejto základnej situácie nikdy nemôže

uniknúť, pretože tá „je jediný tvar skutočnosti pre mňa ako moje jestvovanie v nej“ ([4], 174). Slobodná voľba človeka v tejto základnej situácii spočíva v rozhodnutí, či zabudne na seba samého (na svoju existenciu) a tým sa pokúsi zo situácie utiecť, alebo sa rozhodne byť sebou samým s vedomím, že v jeho situácii je niečo iné, „cudzie, ktoré je dané a prebieha bezo mňa, také skutočné a silné, ako ja sám som vo svojej voľbe skutočný a slobodný“ ([4], 174). Ďalej sú to hraničné situácie ako smrť, vina, úzkosť a pod. Sú charakteristické tým, že sa im nemôžeme vyhnúť. Sú tu neustále, mení sa len ich špecifický priebeh. Význam hraničnej situácie spočíva v rozhodnutí človeka, ktorý ju prežíva. To ako sa v nej človek zachová, určuje to, čím sa stane. Ako môžeme vidieť, je tu opäť pre Jaspersa typická voľba medzi autenticitou a neautenticitou človeka.

3. Angažovanosť: U oboch filozofov veľmi markantne rezonuje dôležitosť angažovanosti človeka. Sartrov človek je projektom, a sú to jeho práve činy a voľby, ktoré z neho robia toho, kým je. „Človek nie je nič iné ako séria výkonov, ktorá je sumou, usporiadaním a súhrnom vzťahov, z ktorých sa tieto výkony vytvoria“ ([11], 41).

Pre Jaspersa zastávajúceho teistickú pozíciu má naša angažovanosť ešte jednu dimenziu, ktorá u Sartra absentuje. Samozrejme nepopiera dôležitosť našej angažovanosti vo svete a v našom každodennom jestvovaní. Napokon, ako tvrdí, veriaci človek by sa nemal vydať cestou negovania sveta, pretože práve vo svete sa s transcenciou stretávame. Avšak naznačuje, že okrem každodenného života spočívajúceho v uspokojovaní našich potrieb je tu niečo viac, naša existencia ako temný základ. V Jaspersovej filozofii sa odráža naliehavosť nároku na vystúpenie z predmetnosti sveta, za hranicu, v ktorej náš um ostáva bezbranný. Až za touto hranicou sa začína pravý život človeka, boj za svoju existenciu. Je voľbou človeka, či ostane výlučne ako bytie vo svete, kde sa mína a stáva sa nahraditeľným, alebo sa pokúsi naplniť zmysel svojho života a vystúpi z každodennosti. Jaspersovými slovami: „Byť znamená rozhodnúť“ ([4], 185). Jedine naša sloboda, ako základné puto s transcenciou, nám umožňuje túto voľbu.

4. Zodpovednosť: Pre oboch filozofov je voľba neoddeliteľne spojená so zodpovednosťou. Pretože pre Sartra neexistuje žiadna ľudská prirodzenosť ani apriórne hodnoty, záleží len výhradne na nás samých ako sa rozhodneme. A s tým je spojená aj totálna zodpovednosť. Sartre však zachádza ešte ďalej, keď tvrdí, že svojou voľbou nesieme zodpovednosť za všetkých ľudí.

V Jaspersovej filozofii vystupuje zodpovednosť v podobe vnútorného úsudku o našom konaní. „Vlastne tým najistejším pre nás je skúsenosť, že niečo je našou povinnosťou, a že pohrdame sami sebou, ak to či ono urobíme alebo neurobíme“ ([6], 41). Táto skúsenosť nie je prístupná empirickému skúmaniu. Jaspers ďalej tvrdí, že človek sa za každých okolností stáva nejakým spôsobom vinný, či už koná, alebo nie. Nikdy nekoná tak, aby neubližoval druhým alebo nevykorisťoval ich prácu. Preto keď chválime veľkosť človeka, musíme si neustále sprítomňovať aj toto hľadisko nášho života a uvedomovať si náš podiel zodpovednosti.

5. Človek/Existencia: Zhodný pohľad na človeka vo filozofii Sartra a Jaspersa by sa dal vystihnúť slovami: Človek je len to, čo zo seba urobí. Sartre ako odporca myšlienky ľudskej podstaty dáva celú moc sebautvárania do rúk človeku. Sartrov človek sa neustále projektuje a nikdy nie je hotový, čo plynie z jeho ontologických charakteristík. Proces sebautvárania končí až smrťou existencie. Takisto v Jaspersovej filozofii je tento proces nezavšiteľný: „Nebezpečenstvom človeka je sebaistota, že už je tým, čím byť môže“ ([3], 45). Okrem utvárania sa človeka ako jednotlivca, Jaspers rozširuje ideu nezavšiteľnosti v zmysle kontinuity ľudského druhu v dejinách.

Sartrov pohľad na existenciu sa odvíja od jeho ateistického stanoviska v rámci existencializmu. Odmietnutím Boha ako tvorcu ľudskej podstaty získal človek moc neobmedzene sa utvárať na základe svojich rozvrhov. Vo všeobecnosti sa teda človek nedá definovať. „Človek nie je nič iné iba to, čo zo seba urobí“ ([11], 19). V tom, že jeho existencia predchádza esenciu spočíva jedinečnosť charakteru bytia človeka. „Jedine človek existuje“ ([2], 107). V tom je rozdiel medzi človekom a vecami, pretože tie definujeme na základe podstaty, ktorú pre nás majú. Existencia, ako ju chápe Sartre, je teda vo svojom bytí rozvrhom.

Jaspers takisto nesúhlasí s myšlienkou, že by bolo možné nejakým spôsobom človeka celostne definovať. K tomu, že by veda mohla poskytnúť odpoveď na otázku, čo je človek, sa stavia skepticky. Podľa neho sa totiž zaoberá výhradne človekom v jeho jestvovaní, čo je síce jedna z jeho foriem obklopujúceho, ale ako taká človeka nedefinuje. Jedine človek spomedzi všetkých tvorov sveta nie je len čistým jestvovaním. Existenciu vníma ako určitý temný základ človeka, zmysel, ktorý zjednocuje spôsoby obklopujúceho. Ako existencia je človek dejinne jedinečný a nenahraditeľný. Existencia sa vymyká empirickému výskumu, nemá predmetný charakter. Môžeme sa o nej len uisťovať, ale nemôžeme ju poznávať. Existencia však nie je pojmom, „ale ukazovateľom, ktorý smeruje k niečomu mimo všetkej predmetnosti“ ([4], 194). To znamená, že jedine ako existencia sa uisťujeme o transcencii.

Sloboda človeka sa prejavuje v rozhodnutí, či sa bude svojej existencii približovať, alebo naopak stratí sám seba v každodennosti a predmetnosti sveta.

6. Autenticita a neautenticita: V tomto bode sa stanoviská filozofov rozchádzajú. Pre Sartra je neautentické správanie také, ktoré zastiera svoju totálnu slobodu, alebo popiera svoju úplnú kontingenciu. Naopak, autentický človek je si vedomý toho, že je v akejkoľvek situácii slobodný, a že jeho bytie predchádza podstatu.

V Jaspersovej filozofii je pre človeka podmienkou stávania sa autentickým vzťahovanie sa k transcendenciám, ktorá ho stvorila. Ako hovorí, predpokladom filozofovania z novej existencie je viera v Boha. Až veriaci človek sa môže stavať sebou samým. Svoju existenciu človek osvetľuje pri plnení bezpodmienečnej požiadavky, čítaním šifier transcendencie, v komunikáciách. Neautentický človek považuje bytie vo svete za absolútne, nepokladá si znepokojujúce otázky o základe. K pochybovaniu ho môžu priviesť hraničné situácie, ktoré vyjavujú nespoľahlivosť a pomínutelnosť bytia sveta.

7. Bytie druhého: Jaspersov pohľad na bytie druhého sa pri porovnaní so Sartrom zdá výrazne odlišný. Vo svojej filozofii kladie dôraz na komunikáciu, ktorá je podmienkou na dosahovanie vlastnej autenticity, keďže „existencia prichádza k sebe len s inou existenciou“ ([3], 32). Ale aj v samotnom jestvovaní sme odkázaní na druhých, na spoločenstvo v ktorom si ľudia vzájomne vypomáhajú. Jaspers teda chápe komunikáciu ako univerzálnu podmienku ľudského bytia.

Sartre hovorí o bytí druhého primárne ako o hranici mojej slobody. Tým, že človek vstupuje do situácie, neguje možnosti druhého, transcenduje ich. Tak sa stáva „pánom situácie“. To implikuje neustály konflikt, pri ktorom sa obaja snažia získať prevahu. Na druhú stranu je to jedine druhý človek, ktorý ma môže poučiť o mne samom. Druhý je teda tiež podmienkou môjho sebauvedomenia. Bez jeho úsudku si nemôžem pripísať určitú kvalitu (napr. zlý, dobrý, žiarlivý atď.), nakoľko nie som schopný vnímať seba samého ako objekt.

Veľmi podobnú myšlienku prezentuje aj Jaspers keď hovorí: „V skutočnosti sa človek nikdy celkovo a s konečnou platnosťou nemôže vo svojom súde spoľahnúť len sám na seba. Túži po úsudku svojich blízkych, aby sa v komunikácii vyjasnil“ ([3], 45).

7. Zmysel života: Ústrednou myšlienkou Jaspersovej filozofie je snaha človeka stať sa autentickým. Toto snaženie by sa malo stať zmyslom ľudského života. Sartre neprikladá zvláštny význam nijakým konkrétnym hodnotám. Život pre neho nemá zmysel apriori. Tvrdí,

že človek sám mu musí dať zmysel a „hodnota nie je nič iné ako onen zmysel, ktorý si zvolíte“ ([11], 61). Je teda možné konštatovať, že podľa Sartra môže mať zmysel ľudského života prakticky nekonečné množstvo podôb.

8. Ontologické štruktúry: Hlavný rozdiel medzi ontologickými štruktúrami dvoch existenciálnych filozofov tkvie v transcenciách. Jaspers považuje transcenciu za jeden zo spôsobov obklopujúceho. Pre Sartra je transcencia iba neuskutočniteľným ideálom, snahou bytia pre seba stať sa Bohom. Transcencia nie je prvkom jeho ontologickej štruktúry.

Zhodný postoj v ontológii spočíva vo vzájomných vzťahoch medzi ontologickými štruktúrami. Žiadny prvok neexistuje oddelene v izolácii, jednotlivé ontologické štruktúry medzi sebou vytvárajú vzťahy. U Sartra je to napríklad ontologický vzťah vedomia s bytím o sebe pri transcendovaní, u Jaspersa vzťah existencie a transcencie.

9. Viera: Jaspersovu koncepciu viery považujem za jednu z najinšpiratívnejších myšlienok jeho filozofie. Viera je odlišná od vedenia, avšak uskutočňuje sa vo zväzku s ním. Podľa Jaspersa je jednou z funkcií vedy práve ozrejmovanie hraníc poznania, za ktorými sa môže uplatňovať jedine viera. Viera je jediným spôsobom uisťovania sa o transcencii.

Jaspersova viera čerpá z filozofie, avšak filozofické myšlienky nikdy nepreberá dogmaticky. Aby bola pre človeka filozofická myšlienka pravdou, musí ju dejinne uskutočňovať vo svojej existencii. Preto Jaspers akejkol'vek viere odopiera všeobecne platný charakter. Z toho istého dôvodu pochybuje aj o inštitucionalizovanej forme viery. Autentická viera je jediným spôsobom pravdy pre existenciu. „Viera znamená vedomie existencie vo vzťahu k transcencii“ ([3], 23).

Záver

Jedným z cieľov našej práce bolo čitateľovi priblížiť zásadné myšlienky existenciálnej filozofie J.P. Sartra a Karla Jaspersa. Tento zámer sme uskutočnili v ôsmych kapitolách.

V našej práci sme čerpali hlavne z primárnej literatúry. Niektoré diela boli prístupné len v českých prekladoch, preto sa miestami vyskytli nezrovnalosti so slovenským prekladom určitých termínov. V týchto prípadoch som sa poradil s konzultantkou.

Ďalším cieľom našej práce bola komparatívna analýza dvoch existenciálnych prístupov. Čítanie primárnej literatúry nám poskytlo nevyhnutný základ potrebný k porovnaniu ich filozofii. Následne sme naše poznatky využili na pokus o interpretáciu zhodných a rozdielnych stanovísk v ich filozofii.

Je logické, že zaradenie K. Jaspersa a J. P. Sartra do totožného filozofického smeru je predpokladom pre určitú zhodu v témach, ktoré vo svojej filozofii rozpracovali. V dielach oboch existencionalistov rezonujú pojmy ako sloboda, autenticita a neautenticita človeka, existencia, zodpovednosť, hodnoty, individualita a angažovanosť.

Možná zhoda vo filozofii Sartra a Jaspersa spočíva v kritike vedy. Sartre kritizuje najmä deterministické stanovisko prítomné vo vedách (napr. v psychológii). V Sartrovej filozofii nie je pre determinizmus človeka miesto, nakoľko jeho sloboda nie je obmedzená ničím iným, len slobodou druhého človeka. Práve Sartrova koncepcia vedomia ako protikladu bytia vecí mu umožnila človeka vyňať z kauzálnej podmienenosti. Jaspersova kritika vedy mieri k jej snahe o absolutizáciu partikulárnych poznatkov o človeku a o svete. Človek ako dejinný a absolútne jedinečný tvor nemôže byť empirickou vedou celostne poznateľný. Svet taktiež nemôže byť skúmateľný ako celok: „Svet je neuzavretý a pre poznávanie roztrieštený do perspektív, pretože sa nedá previesť na jeden jediný princíp“ ([7], 56).

Ďalej sme pri našej práci narazili na výrazne odlišné stanoviská filozofov vyplývajúce najmä z ich zaradenia v rámci existencionalistického smeru. Jaspers, podľa Sartra patriaci medzi predstaviteľov kresťanského existencionalizmu, kladie dôraz na autenticitu človeka a vzťah existencie a transcencie. Či už Jaspers hovorí o šifrách transcencie, hraničných situáciach alebo bezpodmienečnej požiadavke, všetky tieto myšlienky určitým spôsobom súvisia s ľudskou autenticitou. Na vyjadrenie snahy človeka u autenticitu používa viacero výrazov: stávanie sa sebou samým, zužovanie, stávanie sa identickým, približovanie sa existencii. Na rozdiel od Sartra sa Jaspers nesnaží tak vehementne vyvrátiť podmienenosť ľudských rozhodnutí. Váha ľudskej slobody v jeho filozofii spočíva v autentických rozhodnutiach: „...hoci ako individuum som prípadom všeobecného, podriadený kauzálnej

zákonitosti alebo plniaci platnú požiadavku objektívne fixovaného príkazu konať. No tam, kde som pôvodom a zdrojom seba samého, ešte nie je všetko a v základe rozhodnuté v zmysle všeobecných zákonov. Som tým, čo ešte samo rozhoduje, čím je“ ([4], 185). Snaha o autenticitu človeka sa v Jaspersovej filozofii nevyhnutne spája s vedomím transcencie: „Boh je pre mňa natoľko, nakoľko autenticky existujem“ ([7], 47). Zjednodušene povedané, podľa Jaspersa Boh daroval človeku slobodu, ktorá je akoby jeho „nástrojom“ k približovaniu sa vlastnej existencii. Rozhodnutie, či sa bude približovať svojej existencii ostáva v jeho rukách.

V Sartrovej filozofii je taktiež prítomná myšlienka autenticity/neautenticity človeka, avšak nemá také ústredné miesto ako u Jaspersa. Ako sme ukázali v komparácii, autenticitu a neautenticitu človeka Sartre koncipuje inak ako Jaspers. Sartre neprikladá zvláštny význam nejakému špecifickému typu rozhodnutí. Jeho primárnou snahou je dokázať, že človek je slobodný za akýchkoľvek okolností. Jeho vlastné činy a voľby z neho utvárajú toho, kým je. Zo Sartrovho pohľadu na človeka a jeho slobodu zároveň vyplýva absolútna zodpovednosť, nie len za seba, ale aj za celé ľudstvo.

Zoznam použitej literatúry:

- [1], HEIDEGGER, M. 1996. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996. 477 s. ISBN 80-86-005-12-7.
- [2], JANKE, W. 1995. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995. 247 s. ISBN 80-204-0510-0.
- [3], JASPERS, K. 1994. *Filosofická víra*. Praha: Oikoymenh, 1994. 106 s. ISBN 80-85241-77-3.
- [4], JASPERS, K. 1969. Filozofia. In *Antológia z diel filozofov*. Bratislava: EPOCH, 1969. ISBN 75-085-69. s. 173–223.
- [5], JASPERS, K. 2003. *Rozum a existencia*. Bratislava: Kalligram, 2003. 141 s. ISBN 80-7149-553-0.
- [6], JASPERS, K. 2004. *Šifry transcencie*. Bratislava: Kalligram, 2004. 119 s. ISBN 80-7149-655-3.
- [7], JASPERS, K. 1996. *Úvod do filozofie*. Praha: Oikoymenh, 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4.
- [8], NOVOZÁMSKA, J. 1998. *Existoval existencializmus?* Praha: Filozofia, 1998. 158 s. ISBN 80-7007-108-7.
- [9], SARTRE, J.P. 2006. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh, 2006. 720 s. ISBN 80-7298-097-1.
- [10], SARTRE, J.P. 1994. *Cesty k slobode/Vek rozumu*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1994. 293 s. ISBN 80-220-0561-4.
- [11], SARTRE, J.P. 1997. *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997. 94 s. ISBN 80-220-0775-7.
- [12], SARTRE, J.P. 2002. *Zed'/Nevolnost*. Praha: KMa, 2003. 360 s. ISBN 80-7309-989-6.