

VÍRA V POJETÍ TRADIČNÍHO KŘESŤANSTVÍ A FILOSOFICKÁ VÍRA K. JASPERSE

Námětem mého příspěvku je ústřední pojem Jaspersova myšlenkového díla, totiž jeho pojem tzv. filosofické víry. Jedná se o námět závažný, což je patrné z toho, že Jaspers filosofickou víru určil k tomu, aby nahradila víru náboženskou, především křesťanskou, pro moderního člověka podle jeho mínění nepřijatelnou. Pokusím se oproti mínění, které je v našem prostředí rozšířené, ukázat, že Jaspers se svou koncepcí filosofické víry neuspěl, nýbrž myšlenkově ztroskotal. Snažil jsem se zpracovat svůj příspěvek tak, aby dostal běžným požadavkům kladeným na text vědeckého zaměření. Můj záměr je však především polemický.

+ + +

Než přejdu k svému vlastnímu výkladu, musím vysvětlit význam termínů, jichž jsem užil při formulaci svého námětu. Nejprve k pojmu „tradičního křesťanství“, příp. „křesťanské orthodoxie“ (oba termíny mají pro mne stejný význam). Užívám těchto termínů ve významu, jimiž je nedávno vymezil Roger E. Olson. Ten píše:

„Tradiční křesťanství“ je pojem, o němž se dnes hodně diskutuje. ... Ačkoli totiž křesťanství zahrnovalo vždy mnoho odlišností, byl zde vždy, přinejmenším od dob apoštolů, alespoň hrubý naukový konsensus, jenž sjednocoval (i když ne v církevním smyslu) pravoslavné, katolíky a protestanty. Na tom nic nemění, že se představitelé těchto uskupení někdy navzájem vylučovali z církevního společenství pro herezi: Navzdory této skutečnosti souhlasili v určitém počtu základních článků víry. Vypočítávat tyto články by vyžadovalo napsat jinou knihu, což ostatně již někteří autoři i udělali. Já zde z těchto článků uvedu pouze několik zcela základních. Převážná většina křesťanů všech denominací věřila především v osobního Boha, jenž přesahuje přírodu, kterou stvořil, a řídí svou prozřetelností dějiny. Věřili dále, že se Bůh zjevil vrcholným způsobem v Ježíši Kristu, vtěleném Bohu, že Kristus konal zázraky a byl tělesně vzkříšen z mrtvých (takže jeho hrob zůstal prázdný). Věřili, že je Bible (bez ohledu na to, jak se co do počtu knih definována a jak se jí rozumí) psaným svědectvím Božského zjevení. Věřili, že Bůh je trojjediný, Otec, Syn a Duch svatý. Věřili,

že víra je nezbytná, aby člověk znal Boha tím způsobem, jakým si Bůh přeje, aby byl lidmi poznáván, a vyznávali, že náboženství je nutné k naplnění lidského života. Věřili, že Ježíš Kristus je zároveň Bůh a člověk, že jeho smrt na kříži přinesla spásu zbloudivšímu lidstvu a že se Ježíš vrátí na svět jako soudce a vykupitel. – Zde jde samozřejmě jen o minimální výčet toho, co zahrnuje víra tradičního křesťanství. Mnozí křesťané by považovali za potřebné k tomu něco přidat, ale vtip je v tom, že právě těmto bodům věřili křesťané různých konfesí společně po víc než půldruhého tisíciletí a že se k nim (příjemnějším konzervativní křesťané všech denominací) hlásí dodnes.“¹

Od *tradičního* křesťanství odlišuje Olson křesťanství *moderní*, jež pro něj začíná otcem liberální teologie Friedrichem Schleiermacherem († 1834). Mnoho různých podob postorthodoxního čili moderního křesťanství spojuje to, že tradiční nauku (včetně jejího nároku na nadčasovou platnost) částečně, namnoze však úplně zamítá. Postupuje při tom často tak, že uchovává sice tradiční křesťanský jazyk, ale dává jeho slovům nový, od tradičního odlišný význam.

Olsonovo rozlišení je zřejmě správné a věcně koinciduje s mnou někdy užívaným rozlišením mezi křesťanstvím *orthodoxním* a *postorthodoxním*.² Ale jména jsou věcí konvence, a chce-li někdo užívat jiných názvů než já, nechť tak bez zábran činí, nebudu mu to zazlívát. *Rozdíl mezi oběma tak či onak pojmenovanými formami křesťanství považuji naproti tomu za nesporný, odbornou veřejností všeobecně uznávaný kulturně-historický fakt.*

Druhý termín, jehož význam musím předem objasnit, je „víra“. Víra v pojetí tradičního křesťanství je druh propozičního postoje: je to (pod vlivem Boží milosti uskutečněné) přitakání určitým zjeveným větám a jejich prostřednictvím faktům, jež tyto věty označují. Komplementárním pojmem k „víře“ je pojem zjevení (víra se totiž týká „zjevených“ vět).

¹ R. E. Olson, *The Journey od Modern Theology. From Reconstruction to Deconstruction*, Downers Grove 2013, str. 20 n.

² Důvod, pro nějž místo o křesťanství tradičním a moderním mluvím raději o křesťanství orthodoxním a postorthodoxním, spočívá v tom, že se tím více přimykám k již užívané terminologii. V protestantské tradici se odedávna rozlišuje staroprotestantská orthodoxie od teologie liberální, dialektické atd.; pravosláví, kde k takovým myšlenkovým přeryvům nedošlo, se nazývá prostě orthodoxií, a pokud jde o katolictví, rozlišuje se i zde v poslední době často katolictví před- a po-koncilní. Rozlišovat v dějinách křesťanství fázi orthodoxie (tradičnosti) a postorthodoxie (modernity) se mi zdá terminologicky čisté a užitečné.

„Zjevením“ se zcela všeobecně rozumí nějaký kontakt člověka s oblastí božského, při němž iniciativa vychází (ať skutečně, či domněle) z oblasti onoho božského. V pojetí křesťanské orthodoxy se zjevení uskutečňuje „Božím slovem“ adresovaným lidstvu skrze proroky a Ježíše Krista. Zjevení má tedy v oblasti orthodoxy povahu určitého, od Boha pocházejícího jazykového sdělení. A protože se sdělení vždy skládá z vět (v pozdní latině tzv. „propozic“), bývá toto pro orthodoxii charakteristické pojetí zjevení nazýváno *pojetím propozičním*.

Společným záměrem moderních, postorthodoxních filosofů a theologů bylo odstranit nějak – podle jejich mínění neudržitelný – propoziční pojem „zjevení“ a v souvislosti s tím i tradiční pojem „víry“. Počínaje r. 1799³ počala se objevovat řada nových pojetí zjevení a víry odlišných od tradičního, propozičního pojetí. Americký theolog Avery Dulles se pokusil o jejich klasifikaci a rozlišil mezi nimi pět, jak je nazývá, „modelů“.⁴

Pro porozumění Jaspersovým textům je podle mého mínění zásadně důležité jasně nahlédnout, proč bylo vlastně propoziční pojetí zjevení a víry nemalou částí moderních křesťanů jako neudržitelné opuštěno. Způsobily to dva faktory. *Za prvé* to byla novověká přírodovědná a historická kritika biblického textu, jež v něm odhalila ve srovnání se současným stavem vědeckého poznání nesrovnalosti. Jaspers výsledky této kritiky samozřejmě sdílel, ale tato stránka věci nebyla pro něj, jako filosofa, příliš inspirativní. Bylo mu ostatně známo, že námitkám z této oblasti je orthodoxy s to přizpůsobenými interpretačními technikami poměrně úspěšně čelit.

Druhým, daleko vážnějším faktorem působícím proti propozičnímu pojetí zjevení a víry byla kritika starší metafyziky provedená Davidem Humem († 1776) a hlavně Immanuelem Kantem († 1804). Tato kritika vyústovala mimo jiné v tezi o nemožnosti podat teoreticky platný důkaz Boží existence, což mělo (a má) pro propoziční pojetí zjevení fatální důsledky. Proč? Motivem víry v tradičním pojetí je totiž Boží vševědouce a pravdomluvnost. To jsou atributy, jež ovšem předpokládají Boží existenci. Tato existence nemůže však být sama opět předmětem víry (vedlo by to k tzv. logickému kruhu: věřící by věřil v to, co ho k víře motivuje). Nutným předpokladem tradičně pojaté víry je tedy nějaké po-

³ Toho roku zveřejnil totiž Schleiermacher svou knihu *O náboženství*, přel. J. Kranát, Praha 2012, jež znamenala „změnu paradigmatu“.

⁴ A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1983 (dílo považované dnes za standardní vyšlo ve větším počtu vydání). Pouze pro zajímavost uvádím, že autor je synem amerického ministra zahraničí Johna Fostera Dullese († 1959), známého „architekta studené války“ v dobách prezidenta Eisenhowera.

vědomí o existenci Boží nabyté „před“ úkonem víry.⁵ Takové povědomí poskytuje věřícímu v kulturně rozvinuté společnosti filosofie. Pokud pak ve filosofii – a jejím vlivem ve společnosti – nabude vrchu přesvědčení, že je důkaz Boží existence nemožný, padá *eo ipso* „náboženské“ pojetí víry, založené na propozičním modelu.

Jednou z cest, jak uvedenému nebezpečí uniknout a náboženství v nějakém smyslu „zachránit“, bylo rezignovat na propoziční pojetí zjevení a víry a nahradit je nějakým pojetím novým. Není-li však možný důkaz existence Boží v objektivním světě, není jiného východiska než pátrat po zjevení v oblasti lidské subjektivity. Tím směrem šel jako první Friedrich Schleiermacher († 1834), jenž, jak známo, zastával názor, že zjevení spočívá v citech. City jsou však něčím veskrze lidským a již Ludwig Feuerbach († 1872), mladší Schleiermacherův současník, namítal, že Schleiermacher chce jednat o Bohu, ale jedná ve skutečnosti jen o člověku. To byla pádná námitka a stavěla od té doby postorthodoxní myslitele v oblasti této problematiky (i ty značně pozdější, mezi něž náleží i Jaspers) před otázkou, jak spojit myšlenku, že ke zjevení dochází pouze v oblasti lidské subjektivity, s myšlenkou, že zjevením je člověk uváděn do styku s něčím nadlidským. Jen úspěšné vyřešení tohoto problému, existuje-li, umožňuje totiž uniknout Feuerbachově námitce.

Jedním z těch, kdo se o to pokusili, byl i Karl Jaspers. V čem spočívá jeho řešení a proč je toto řešení třeba považovat za neúspěšné?

+ + +

Dříve než se pokusím o odpověď, je třeba, abychom si přiblížili alespoň v nejhrubších obrysech základní myšlenky Jaspersovy filosofie. Vyjděme z autorem uváděné, těžko popíratelné skutečnosti, že naše běžné vědomí je jakoby rozštěpené na poznávající subjekt, „já“, a na předmětný svět, v němž žijeme.⁶ Běžné (ale i vědecké) poznání, omezené na empiricky

⁵ To je společným přesvědčením křesťanské orthodoxy. Srv. M. Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, Ashgate 2009. Autor to ukazuje sice pouze pro tradici teologie reformované, kalvínské, ale jeho závěry mají obecnější dopad. Zajímavá je autorova kritika K. Bartha, jenž svým odmítáním důkazů Boží existence navázal na S. Kierkegaarda, ale odchytil se tím od tradice reformační orthodoxy. Srv. H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, vyd. E. Bizer, s. l., Neukirchen 1935, kap.1. *De theologia naturali et revelata*.

⁶ O tomto „rozštěpení“ („Spaltung“) mluví Jaspers ve všech svých hlavních spisech. Stručně a poměrně jasně shrnul své pojetí věci ve *Filosofické víře*, přel. A. Havlíček, Praha 1994, str. 23.

chápané já a na svět, nám představuje jsoucna, s nimiž přicházíme do styku, jako po mnoha stránkách omezená čili konečná. Pokud jde o nás, lidi, projevuje se naše konečnost skutečnostmi, jako je smrt, závislost na jiném, odkázanost na danou, vždy jen dílčí zkušenost apod.⁷ V důsledku své konečnosti pocítujeme naše běžné pobývání ve světě jako neuspokojivé. Neuspokojivost lidského pobytu se projevuje se zvláštní naléhavostí v takzvaných, jak je Jaspers nazývá, „mezních situacích“ („mezních“, protože se jimi ocitáme na samých hranicích svého běžného způsobu pobývání a dotýkáme se, jak se Jaspers domnívá, čehosi jakoby za nimi).⁸ V mezních situacích si podle Jasperse se zvláštní naléhavostí uvědomujeme, že musíme zemřít, že se nevyhneme utrpení, že jsme vydáni všanc náhodě, že se nevyhnutelně zaplétáme do viny apod. Takové situace vyvolávají (přesněji: mohou vyvolat) ve způsobu, jímž prožíváme své bytí, hlubokou proměnu zapříčiněnou tím, že se my, koneční, jaksí dotýkáme nekonečna. Naše bytí není odtud již pouhým pobýváním, nýbrž je – jak Jaspers říká – existencí. „Existencí“ tedy Jaspers – na rozdíl od Heideggera – nerozumí lidské bytí obecně, nýbrž pouze jeho jistou možnost, jejímž uskutečněním se ocitáme v určitém existenciálním stavu (heideggerovskou terminologií bychom snad mohli říci, že Jaspersova „existence“ označuje nikoli každé, nýbrž pouze „autentické bytí pobytu“).

Jaspersova nauka o mezních situacích úzce souvisí s jeho naukou o šifrách transcendence. O šifrách běžně mluvíme, sdělujeme-li někomu něco pomocí znaků (obvykle písmen), z nichž každý označuje jiný význam než ten, který je daný běžnou konvencí. Máme-li takto poskytnutému sdělení rozumět, potřebujeme šifrovací klíč, který je ovšem k dispozici pouze zasvěceným. V mezních situacích, ale někdy i mimo ně, přicházíme do styku s různými hmotnými předměty, přírodními i dějinnými událostmi, pojmy (jako jsou např. pojmy „Bůh“, „věčnost“, „vykoupení“ apod.), jež k nám mimo svůj běžný význam promlouvají za určitých okolností o „transcendenci“, tedy o čemsi, co je za onou mezí, na niž narážíme v mezních situacích, a co pomocí těchto šifer ovlivňuje nějakým způsobem naše imanentní vědomí. Toto své „poselství“ nesdělují šifry každému; dokonce ani tomu, kdo je již zaslechl, je neposkytují po libosti, kdykoli by si toho zamlouval, nýbrž jen v určitých (mezních) situacích, které tu tedy hrají úlohu jakéhosi „šifrovacího klíče“. Jaspers

⁷ Problematiku lidské konečnosti Jaspers rozebírá ve spise *Philosophie*, I, Berlin 1932, str. 23 nn., a i v jiných svých spisech, viz např. *Filosofická víra*, str. 41.

⁸ Tamt., str. 210 nn.

často zdůrazňuje, že šifry transcendence nejsou samy transcendencí, jsou spíše jakýmsi jejím předmětným náznakem. Od běžných znaků se liší tím, že z nich neusuzujeme na označené, nýbrž jsme jimi do něho, tj. do oblasti transcendence, přímo uváděni. Uvedme si jako ilustraci Jaspersem zmiňovaný příklad, totiž šifru „jedinost Boží“.⁹ Výraz známe z běžného náboženského jazyka, kde označuje reálně existující fakt, že se Bůh vyskytuje pouze v jediném „exempláři“. Takový reálně existující jeden Bůh sice podle Jaspersova mínění neexistuje, ale výraz „jedinost Boží“ nám může přesto za určitých podmínek posloužit jako šifra. Jako šifra nás uvedený výraz přivádí do přímého vztahu s transcendencí, což Jaspers vysvětluje takto:

„Ve vztahu k nedějinnému, neměnnému, věčnému Jednomu se rodí naše existenciální uskutečňování v dějinnosti, v proměnlivosti, v časovosti, když *totiž z oblasti* tohoto proměnlivého zaslechne výzvu Jednoho a existence takřkajíc proniká k Jednomu, aby dospěla k sobě samé.“¹⁰

Uvedený text připadne možná čtenáři nezvyklému na Jaspersův způsob vyjadřování poněkud hádankovitý, ale pokusme se mu porozumět: Šifra „jedinost Boží“ nás činí přítomnými jakémusi neměnnému Jednomu, jež se k nám (k „existenci“) obrací s výzvou, abychom se sami stali v určitém smyslu jedním, abychom se vrátili ze své rozptýlenosti do světa a do dějin k sobě samým a stali se sami se sebou identickými a v proměnách času (ve svých postojích) kontinuálními. Tento výklad by bylo snad možno různě upřesňovat, ale to nyní není podstatné. Podstatné je, že ukazuje, jak podle Jaspersova mínění šifry fungují: něco nám totiž naznačují o povaze transcendence a toto něco se promítá nějakým způsobem do naší vlastní existence.

Jaspers je přesvědčen, že transcendence (Jaspers ji často nazývá „Bůh“) je ve srovnání se světem předmětů, v němž žijeme, něčím „*na-prosto odlišným*“.¹¹ Tento termín převzatý od Kierkegaarda¹² si vyžaduje

⁹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 28 nn.

¹⁰ K. Jaspers, *Šifry transcendence*, přel. V. Zátka, Praha 2000, str. 83. (Slova v kurzívě jsem vložil do textu stávajícího českého překladu k zvýraznění smyslu Jaspersova vyjádření.)

¹¹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 15.

¹² S. Kierkegaard, *Filosofické droby*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Olomouc 1997, str. 62.

malé vysvětlující poznámky: obecně platí, že odlišné věci jsou od sebe odlišné tím, že nemají všechny vlastnosti společné. Liší se pak od sebe tím více, čím je těchto společných vlastností méně. Naprosto (čili absolutně) se pak liší, nemají-li vlastnost společnou ani jednu. Protože „být předmětem“ je nějaká vlastnost, činí Jaspers z uvedeného závěr, že se tedy transcendence neskládá z předmětů, nýbrž že je jí třeba charakterizovat negativně, jako jakýsi „ne-předmět“ čili cosi „ne-předmětného“. Jaspers např. píše, že mluvím-li o transcendenci,

„nemám před sebou vůbec žádný předmět, tak jako se ve světě setkáváme se vším ve formě předmětů. Nemáme nějaký druhý svět, vůbec nemáme nějaké druhé bytí, které bychom mohli postavit vedle jiného bytí, nýbrž máme jen původní vztah našeho vědomí svobody k transcendenci. Když takto mluvíme, zavedli jsme již opět slovem ‚vztah‘ jistou kategorii, která nás může svádět k tomu, učinit z transcendence vědění, které lze vyjádřit pomocí vět. Jenže slovo ‚vztah‘ je tu používáno jen tak, aby se *nějakým způsobem* vyjádřilo to, co se nemůže a nesmí uchopit v předmětně fixované podobě.“¹³

Je-li tomu tak, jak Jaspers říká, vzniká závažná nesnáz. Celá naše řeč je totiž konstruována pro potřebu mluvení o předmětech: jejím základním stavebním kamenem je tzv. predikační dvojice, jejímž prvním členem je podmět (tj. výraz označující v nejjednodušším případě nějaký individuální předmět, např. „toto“), druhým pak predikát (což je obecná vlastnost, kterou onen individuální předmět charakterizujeme, např. „je tužka“). Je-li však transcendence cosi, co v důsledku její „naprosté odlišnosti“ nelze žádnou obecnou vlastností charakterizovat, jak o ní pak lze vůbec mluvit?

Tento sémantický problém řešila část tradiční teologie pomocí nauky o analogii jsoucna a na ní založené analogické predikaci (Tomáš Akvinský). Druhá, menší část theologů problém řešila po vzoru Dunse Scota na základě teze o jednoznačnosti jsoucna a jednoznačnosti predikace. Myšlenka analogie je pro Jasperse nepřijatelná, a tím spíše ovšem teorie jednoznačnosti. A jak tedy řeší problém sám Jaspers? Tím se budeme zabývat později. Nejprve musíme dokončit náš popis některých důležitých rysů jeho soustavy.

Zde si musíme především povšimnout, že myšlenka Boží nepředmětnosti je u Jasperse odvozena z myšlenky základnější, totiž z exis-

¹³ K. Jaspers, *Šifry transcendence*, str. 105.

tence nepředmětného bytí vůbec. V čem tato myšlenka spočívá? Zde se musíme vrátit k samému počátku našeho výkladu Jaspersovy soustavy, k jeho tezi, že naše běžné vědomí je rozštěpeno na poznávající subjekt a poznávaný objekt. Tato polarita není podle Jasperse něčím původním, nýbrž je důsledkem „rozštěpení“ (Spaltung) jakési původní jednoty subjektu a objektu na tyto dva proti sobě stojící póly.¹⁴ K objektivnímu pólu náleží předmětný svět. Tento svět nás obklopuje čili – podle Jaspersova obrazného vyjádření – „objímá“. Svět je však, jak náš autor soudí, i sám objímán, a to bytím, jež již předmětem našeho objektivního poznání není, a být ani nemůže, protože předchází rozštěpení na subjekt a objekt. Toto bytí je pak podle Jasperse onou výše uvedenou „transcendencí“. Transcendence je tedy objímající všeho objímajícího (das Umgreifende alles Umgreifenden),¹⁵ a „objímá“ tedy v posledku oblast, v níž se rozštěpuje na subjekt a objekt. A protože v této původní jednotě, v onom „objímajícím všeho objímajícího“, oba uvedené póly, subjekt a objekt, nejsou odlišné, nemůže se transcendence podle Jasperse stát předmětem nějakého objektivního poznání.¹⁶ Jaspers píše: „Samo objímající se nestává předmětem, nýbrž vyjevuje se v rozštěpení na já a předmět.“¹⁷

Potud základní rysy Jaspersova pojetí transcendence. Jaspers sám toto své pojetí chápe jako nauku, pro niž vytvořil dokonce zvláštní jméno, „periechontologie“ (tento termín dal pravděpodobně – ovšem na základě nedorozumění – Ladislavu Hejdánkovi podnět k vytvoření termínu „méontologie“).¹⁸ Připusťme, že na první pohled působí Jaspersův výklad transcendence jako plod autorovy fantazie, v lepším případě jako

¹⁴ O problematice původní jednoty bytí a jeho rozštěpení mluví Jaspers ve svých spisech vícekrát. Opírá se o jeho přístupný výklad obsažený v Jaspersově *Úvodu do filosofie*, přel. J. Fiala, Praha 1991, str. 23 nn.

¹⁵ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, str. 131.

¹⁶ O objímajícím všeho objímajícího čili o transcendenci Jaspers píše: „Die Transcendenz erforschen wir überhaupt nicht, wir werden von ihr – im Gleichnis gesprochen – berührt und berühren sie als Andere, das Umgreifende alles Umgreifenden“ (česky: „O transcendenci nemůžeme vůbec nijak bádát, pouze se jí – obrazně řečeno – dotýkáme jako čehosi jiného a ona se dotýká nás“); K. Jaspers, *Der philosophisch Glauben angesichts der Offenbarung*, str. 122.

¹⁷ K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, str. 23.

¹⁸ Řecké *periechein* znamená totiž „objímat“. „Periechontologie“ je tudíž naukou o objímajícím všeho objímajícího, tj. o transcendenci. Slovo „ontologie“ je v termínu „periechontologie“ obsaženo jen zdánlivě: termín je totiž vytvořen z genitivu participia slovesa *periechein*, jež zní *periechontos*, nikoli z participia slovesa *einai*, jež v genitivu zní *ontos*.

reminiscence na spekulace ve stylu některého z německých idealistů.¹⁹ Zdržme se však ukvapených soudů! Nejprve je třeba přihlédnout k tomu, jak autor ke své nauce dospívá, a především jaké důvody pro ni uvádí.

Zde je třeba nejprve upozornit, že Jaspers dává právě uvedenému nepříznivému dojmu po určité stránce překvapivě za pravdu. Soudí totiž, že uvažujeme-li o lidském vědomí obecně, tj. abstrahujeme-li od toho, čím se individuální vědomí jednotlivých lidí liší, musí se nám jeho, Jaspersův, výklad o transcenci jevit jako nadbytečný, ba dokonce jako iluze.²⁰ Na druhé straně ovšem, posuzujeme-li věc z hlediska nezobecnitelné zkušenosti individuálního vědomí, vypadá podle jeho mínění věc jinak. Ve vědomí jednotlivého člověka může podle našeho autora docházet k jakémusi vzájemnému doteku mezi člověkem a transcencí: transcende k nám pomocí svých šifer „promlouvá“, člověk ji sice nepoznává, ale „cítí“, že je mu transcende „přítomná“, že ho „oslovuje“, „objímá“ a podobně. Zde Jaspers užívá vesměs (snad jen s výjimkou onoho „cítit“, *fühlen*) obrazných vyjádření, metafor apod. Chce jimi zřejmě charakterizovat nějaké jiné formy uvědomění, než je objektivní poznání. Potud je jeho záměr jasný. Nejasné však je, proč mezi jednotlivé a jeho zobecnění klade nepřekročitelnou hranici (takže individuální vědomí transcende je něco skutečného, co se ale zobecněním pojmu vědomí stává iluzí). Je sice jasné, že individuální obsahuje bohatství určení, od nichž ten, kdo o něm chce uvažovat obecně, musí abstrahovat, ale abstrahovat od něčeho neznamená to popírat: obecné zůstává svému doplnění individuálním vždy otevřeno. U středověkých autorů často narážíme na citaci Averroova dicta *abstrahentium non est mendacium* (česky zhruba: ti, kdo abstrahují, ještě v důsledku toho nemluví nepravdu, nepodléhají tedy *eo ipso* nějakým „iluzím“).

Vydeme-li z uvedené, těžko popíratelné povahy abstrakce, podle níž abstrakce jako taková vede k určitému druhu zjednodušení, nikoli však k omylům, vzniká v nás podezření, že početná metaforická Jaspersova vyjádření o povaze našeho vědomí transcende neukazují, že to, čeho jsou šifry šiframi, je něco víc než *lidskému vědomí imanentní cítění* čili *jev veskrze subjektivní*.

¹⁹ V tomto směru hledá prameny Jaspersovy inspirace Franco Gilli, *Fichteische Anklänge im Denken Karl Jaspers. Versuch einer hermeneutischen Lektüre*, Leiden 2013.

²⁰ Jaspers píše: „Wenn ich als Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist die Transzendenz erfahre, so ist sie im Sinne der in diesen Weisen der Umgreifenden gehörenden Wirklichkeiten vielmehr eine Fiktion. Sie ist dort überflüssig, oder eine Illusion“ (K. Jaspers, *Der Christliche Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 139).

Toto podezření v nás zesílí, přihlédneme-li k dalšímu zvláště významnému termínu Jaspersova myšlení, jímž je „filosofická víra“. Filosofická víra je to, co v Jaspersově pojetí má nahradit víru náboženskou. Náboženská víra je v rámci křesťanské orthodoxy víra v něco, v existenci nějakého předmětu či události (např. „věřím, že na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“). Takováto *předmětná* víra je podle Jasperse nepřijatelná a pokusy o její „oslabení“ (Jaspers míní pokusy postorthodoxních teologů o „překonání“ propozičního pojetí zjevení) považuje za nemístné.²¹ Filosofická víra, kterou zastává, není víra v něco (není to nějaká konfese či vyznání), nýbrž je to *akt existence, v němž si uvědomujeme skutečnost transcendence. Víra je život z objímajícího*.²² Připomeňme si, že „existence“ je určitý stav lidského bytí a že slovem „akt“ Jaspers míní úkon „uvědomování si“. Je-li tomu tak, je filosofická víra jiný název pro to, co Jaspers jindy nazývá „cítění transcendence“, „promlouvání šifer“, „přítomnost transcendence“ apod. O tom jsme však právě na pochybách, zda to v posledku není nějaký zřejmě sice povznášející, ale lidskému vědomí veskrze imanentní *pocit*. O lidských pocitech však jedná psychologie, což je jedna z věd o člověku, nikoli o transcendenci.

Takovému závěru (jakési „kapitulaci“ před Schleiermacherem) se ovšem Jaspers snaží předejít. Činí tak tvrzením, že v rámci filosofické víry prý dochází k sjednocení úkonu lidského vědomí („pocitování“) se samotnou transcendencí. Jaspers si k bližšímu objasnění této své myšlenky vypůjčuje latinské termíny starší křesťanské teologie, totiž *fides qua creditur* a *fides, quae creditur*. První z obou termínů znamená v tradiční teologii víru ve smyslu úkonu našeho ducha (tedy víru subjektivní), druhý znamená předmět tohoto úkonu, totiž určitý článek víry a jím označený fakt (víru objektivní). Obě tyto „víry“ se v rámci tradiční teologie reálně liší. Jaspers využije tuto starší terminologii a tvrdí, že v případě jeho filosofické víry subjektivní a objektivní víra tvoří celek, *jednotu, v níž onu subjektivní stránku nelze od stránky objektivní oddělovat, obě tyto stránky splývají tu tedy v jedno*.²³

Tato Jaspersova teze zní sice zajímavě, ale je, jak se domnívám, velmi problematická. V rámci filosofické víry má totiž docházet k neoddělitelnému sjednocení něčeho, co je konečné (totiž lidského vědomí), s něčím, co konečné není (totiž transcendence). To však je, jak se zdá, tzv. kontradikce *in terminis*! Jeden celek může mít sice kontradiktorní vlastnosti,

²¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 105.

²² K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 17.

²³ Tamt., str. 14.

jablko může být např. červené na povrchu a nečervené uvnitř, ale je to celek, který má oddělitelné části (slupku a nitro).²⁴ Tak tomu však podle uvedeného Jaspersova vyjádření v případě filosofické víry právě není!

I k tomuto problému se ještě vrátíme. Zde si jen znovu připomeňme, že se jedná o otázku, jež je pro posouzení Jaspersovy filosofie jako celku mimořádně závažná: vždyť veškerá filosofie je podle jeho vyjádření v podstatě jen *myšlenkový pohyb směřující k projasnění filosofické víry* („die Gedankenbewegung der Erhellung des philosophischen Glaubens“).²⁵ Je však možné zde skutečně mluvit o projasnění?

+ + +

V předchozím textu jsem zmínil, že Jaspers mluví o transcendenci často jako o Bohu, pojem Boha však zároveň považuje za šifru transcendence. Šifra je ale předmětný náznak nepředmětné transcendence, tedy něco od transcendence odlišného. Vzniká tedy otázka, jak si vysvětlit, že Jaspers užívá slova označujícího nějaký předmět („Bůh“ je šifra, a tudíž předmět) často k označení toho, co *ex definitione* předmětem není (totiž k označení transcendence, resp. jejího „obsahu“).²⁶ Zde se omezíme na myšlenku, že se v tomto případě může jednat o přenesení významu, o tzv. metonymii. Hlubší výklad věci (protože se jedná v rámci našeho přehledu o bod méně důležitý) přesouvám do poznámky.²⁷

Zdá se mi, že důležitější je upozornit na tomto místě na rozdíl mezi tradičně křesťanským a Jaspersovým pojetím Boha. Podle křesťanské orthodoxy je Bůh sice od člověka propastně vzdálen, je nicméně pro člověka předmětem (a to jednak předmětem jeho filosofických úvah, jednak předmětem jeho víry, naděje a lásky). Podle Jasperse je naopak Bůh (= transcendence) člověku bližší než cokoli jiného, tvoří totiž s člověkem

²⁴ Totéž platí podle nauky Chalkedonského koncilu i o sjednocení božské a lidské přirozenosti v osobě Kristově.

²⁵ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 28.

²⁶ Pojem „obsah transcendence“ objasňuje K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 24.

²⁷ Připomeňme si, že se šifry nevztahují k transcendenci jako takové (kdyby tomu tak bylo, chyběl by důvod, proč je šifer více, proč není jen jedna jediná). Jednotlivé šifry podle Jaspersova výkladu naznačují něco o „obsahu“ transcendence a silou tohoto svého „obsahu“ ovlivňují tak či onak naše vědomí. K obsahům transcendence náleží pak podle Jasperse mimo jiné i „Bůh“. To je obsah, jenž vyvolává v našem vědomí prožitky obdobné těm, které v nábožensky věřícím vyvolává představa Boha.

(přesněji: s jeho určitým duševním úkonem) nerozdělitelnou jednotu, je však v rámci této jednoty pouze pocíťován, nikoli předmětně poznáván.

Jaspersovo pojetí Boha (tj. transcendence) vyvolává ovšem rozpaky, neboť *opět* vyúsťuje v protimluv. Stručně: Bůh má být na jedné straně nepředmětnou transcendencí, na druhé straně se však Bohu, tedy transcendenci, přisuzují předmětná určení, totiž určité „obsahy“ (srv. pozn. 27).

+ + +

Není to poprvé, co narážíme v Jaspersových výkladech na protimluv (kontradikci). Výše jsme tyto kontradikce pouze konstatovali, jejich vysvětlení jsme však odsouvali na „později“. Nyní se jimi tedy budeme zabývat tematicky. Předně: u Jasperse nejde o kontradikce bezděčné, na jaké tu a tam narazíme u druhořadých autorů, nýbrž vědomě zamýšlené. To je jistě zarážející, protože v rámci soustavy, která obsahuje kontradikci, lze podle logiků dokázat libovolnou větu – což je důsledek fatální pro jakýkoli myšlenkový celek. Jak si to vysvětlit?

Nejhlubším zdrojem Jaspersových kontradikcí je patrně jeho pojetí transcendence. Ta má být na jedné straně *naprosto* jiná než předměty tohoto světa, na druhé straně s nimi má však *sdílet některé jejich vlastnosti*. Pokud by ale transcendence byla jen *naprosto jiná*, nebylo by možné o ní nic říci a bylo by třeba o ní, podle známého, Jaspersem citovaného Wittgensteinova doporučení mlčet. Mlčet o transcendenci však Jaspers zřejmě nehodlá, vždyť celá jeho filosofie směřuje přece, podle jeho již uvedeného vyjádření, k projasňování transcendence uskutečňovanému jazykem.²⁸ To je možné pouze za cenu protimluvu či – jak se to jemněji vyjadřuje – „paradoxu“.

To si Jaspers uvědomuje a usiluje zbavit tuto kontradikci jejích důsledků, které jsou pro jeho soustavu logicky destruktivní.²⁹ Toto úsilí ho posléze přivádí do (podle mého mínění kalných) vod Hegelovy dialektiky. Jaspers píše:

„Dialektika znamená logický postup skrze antiteze k řešení v syntézách. Dialektika znamená reálné dění v protikladech, které v sebe navzájem přecházejí, sjednocují se, vyvolávají nové. Dialektika však

²⁸ Srv. pozn. 25.

²⁹ Jak bylo řečeno výše, v soustavě, která obsahuje kontradikci, lze dokázat libovolnou větu.

znamená také roztržení protikladů na antinomii bez řešení, zhroucení v neřešitelnost, v protimluv – znamená také zavedení na hranici, kde bytí se jeví absolutně roztržené, kde se mé autentické bytí stává vírou³⁰ a víra uchopením ve zdánlivém absurdnu. Filosofická víra má v sobě strukturu takových dialektik.“³¹

Nosnost řešení, které zde Jaspers nabízí, závisí zřejmě na nosnosti, kterou připisujeme hegelovské dialektice. Zde by se však někdo možná otázel: Utíká se ale Jaspers vskutku k dialektice hegelovského ražení? Neužívá snad toho slova v nějakém jiném, snad přijatelnějším smyslu? Odpověď zní záporně: Jaspers se totiž dialektikou a jejími dějinami poměrně dosti zabýval a o Hegelově dialektice mluví jako o její vrcholné formulaci. Připouští sice, že ji nelze aplikovat na oblast přírody či na propozičně chápané zjevení,³² ale v oblasti „filosofické víry“ považuje její užívání za zcela legitimní. Píše:

„Dialektika je metodologicky smysluplná jako zpřítomnění něčeho, na co se nemohu odvolávat, ale z čeho žiji. Ke zneužití dialektiky dochází, fixuje-li se nějaká objektivní realita či nějaký objektivní nárok vyžadující slepou poslušnost a pak se tato fixace ospravedlňuje pomocí dialektiky.“³³

Domnívám se, že poučnější vhléd do otázky Jaspersova užívání dialektiky, než nabízí sám Jaspers, poskytne krátká historicko-filosofická úvaha: Jaspers je jedním z filosofů náboženství, kteří působí v době silného vlivu Kantovy filosofie. Ta, jak známo, zahrnuje i nauku o nemožnosti teoretického důkazu Boží existence. Jaspers je Kantovým vyvracením tradičních důkazů Boží existence přímo unesen: považuje je za „velkolepé“ („grossartig“) a definitivně platné. Veškeré pokusy o jejich rehabilitaci (včetně Hegelova) považuje za zpozdilé a dnes (rozuměj v půli minulého století) „směšné“. Čím však zjevení nahradit? Podle Jaspersova přesvědčení může tradiční náboženskou víru (na důkazu Boží existence, jak víme, závislou) nahradit jeho „víra filosofická“, která namísto

³⁰ Víra u Jasperse znamená porozumět, co nám šifry říkají: je to aktuální vědomí transcendence.

³¹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 18.

³² Zmínkou o aplikaci dialektiky na zjevení Jaspers mříí patrně proti svému hlavnímu odpůrci, K. Barthovi.

³³ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 182.

o Bohu křesťanské tradice mluví o „transcendenci“. Tato Jaspersova transcendence má být na rozdíl od křesťanského Boha přítomná v samotné lidské imanenci (v lidské subjektivitě), ale tak, že imanentní je tu tedy zároveň transcencí, obojí tu prý tvoří neoddělitelnou jednotu. Je zřejmé, kam touto jednotou Jaspers směřuje: pokouší se touto svou koncepcí uniknout staré, poprvé Feuerbachem formulované námitce, že je jeho filosofická víra něco pouze lidského a je nedostatečně vybavená pro úkoly, jimiž ji náš autor pověřil. Při rozvíjení své myšlenky transcendence v imanenci však sám pozoruje, že se zaplétá do protimluvů. A tu udělá z nouze ctnost a rozhodne se pro tuto oblast – ale pouze pro ni! – přijmout Hegelovu dialektiku.

+ + +

Náboženství v širokém smyslu je v Jaspersově pojetí prožitek vztahu člověka k nepředmětnému, k transcenci. Takto chápané náboženství provází lidstvo odedávna a charakterizují ho různé vnější projevy bohopocty, rituály apod. Někteří k tomu zvláště nadaní jedinci mají náklonnost své náboženské prožitky vyjadřovat zvláštními symboly, pro něž je charakteristické, že jsou s to uvádět za určitých podmínek do styku s oblastí nepředmětného i další osoby: tyto symbolické skutečnosti, jež mohou být i ryze pojmové povahy, jsou ony nám již známé šifry. Posvátné knihy velkých světových náboženství obsahují nemalý počet takových šifer. Ani křesťanství v tom není výjimkou, ovšem s tím, že v jeho posvátných knihách, jmenovitě v Biblii, je soustava šifer obsáhlejší, než je tomu v jiných náboženstvích. Primitivnější formy náboženství se vyznačují tím, že v jejich rámci jsou šifry chápány jako znaky označující nějaké většinou zásvětní *předměty*. Na této úrovni se pohybuje podle Jasperse i křesťanská orthodoxie se svým propozičním chápáním zjevení a pojetím víry jako určitého propozičního postoje (totiž postoje přitakání k výroku označujícímu určitý fakt).

+ + +

V očích soudobých protestantských theologů Jaspers příliš neuspěl. Karl Barth věnoval ve své obsáhlé *Dogmatice* jeho filosofické víře několik veskrze odmítavých stránek.³⁴ Nesoudí Jasperse z filosofického hlediska,

³⁴ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 3, *Die Lehre von der Schöpfung*², Zollikon-Zürich 1959, str. 133 nn.

upozorňuje spíše na to, že Jaspers považuje „nepředmětné bytí“ Boha za nedůvodné. Na základě způsobu, jímž k přesvědčení o jeho existenci Jaspers dospívá, bylo by prý možno toto bytí považovat i za cokoli jiného, od Boha odlišného, podle Bartha dokonce i za satana. Ani o generaci mladší Wolfhart Pannenberg nesoudí o Jaspersovi o mnoho příznivěji. Čekali bychom možná, že se lepšího přijetí Jaspersovi dostane od jiného významného teologa jeho generace, Rudolfa Bultmanna, ale ani u něho nedošel Jaspers uznání. Jaspers nezůstával ovšem protestantským teologům nic dlužen, Bultmannovi např. vytýkal, že prý svým programem „odmytologizování“ zbavuje křesťanství toho, co je v něm nejpodstatnější, totiž šifer transcendence.³⁵ Otevřená (ale mnohem častěji skrytá) kritika Karla Bartha je roztroušena zvláště v jeho pozdních spisech. Mnichovského jezuita Ericha Przywaru, jenž proti Barthovi hájil nauku o analogii jsoucná, Jaspers (pokud vím) prostě přezíral.

Se zájmem naproti tomu přijali Jaspersovy podněty někteří představitelé theologie (resp. filosofie) postorthodoxní, a to jak protestantské (F. Buri, P. Ricoeur, H. Pfeiffer), tak i katolické (X. Tilliette, S.I., R. Schaeffler, B. Welte – a v šlépějích posledně jmenovaného i autor německo-českého původu Ludwig Armbruster, S.I.³⁶). Charakteristické je, že díla uvedených autorů pocházejí vesměs z poloviny minulého století: v jeho poslední třetině a pak v našem, jedenadvacátém století zájem o Jaspersovo dílo ochabl a zůstal předmětem více méně historického zkoumání.

+ + +

Jaspers nesporně náleží do dlouhé řady myslitelů, kteří vyšli z duchovní situace vytvořené dílem Humovým a Kantovým. Poukázal jsem již výše na to, že trvalé zpochybnění možnosti důkazu Boží existence, jež je důsledkem vystoupení těchto myslitelů, mělo za následek i zpochyb-

³⁵ K. Jaspers, *Šifry transcendence*, str. 127. Jaspersova námitka vychází ovšem v tomto případě z problematického předpokladu, že Bultmann zamýšlel mytologické prvky ze zjevení zcela odstranit. To však, rozumím-li dobře Bultmannovu program, nebyl jeho záměr. Bultmann chtěl pouze mytologická vyjádření Písma nově interpretovat, a to prostředky existenciální filosofie, nikoli ovšem Jaspersovy, nýbrž Heideggerovy.

³⁶ L. Armbruster, *Objekt und Transcendenz bei Jaspers*, Innsbruck 1957. Autor se v tomto spisu pokouší ukázat, že je možné z Jaspersova pojmu předmětu dospět k objektivně platným poznatkům tradiční metafyziky. V průběhu svého pozdějšího vývoje Armbruster zájem o uvedený typ metafyziky zcela ztratil a nahradil jej přílnutím k soustavě G. W. F. Hegela. Jeho příspěvky k tomuto námětu nebývají citovány, protože jsou psány japonsky.

nění do té doby všeobecně přijímaného propozičního pojetí zjevení, a že proto filosofové náboženství a theologové hledali nějaké pojetí náhradní. Jak jsem se pokusil ukázat na příkladu Schleiermacherově, jejich hledání bylo trvale ohroženo nebezpečím, že tito autoři redukuje zjevení na oblast lidské subjektivity, a že se tím pádem theologie, věda o Bohu, přemění v nauku o určitých stránkách lidské niternosti, tedy koneckonců v pouhou antropologii (což by svým způsobem dávalo za pravdu odpůrci a známému kritikovi křesťanství L. Feuerbachovi). Tomu by se postorthodoxní theologové a filosofové náboženství rádi vyhnuli. Daří se jim však skutečně uniknout stínu, jež na jejich počínání vrhá do očí bijící neúspěch Schleiermacherův? Na tomto místě poskytuji odpověď pouze na otázku dílčí: Podařilo se Jaspersovi s jeho naukou o transcendentci tomuto důsledku uniknout?

Na první pohled se zdá, že byl náš autor v této kardinální věci úspěšný. Samo jím zavedené slovo „transcendence“³⁷ nasvědčuje, že se snaží poukázat na něco, co oblast naší niternosti přesahuje a je – v obrazném smyslu – „za ní“. Zda ovšem Jaspers dosáhl zamýšleného cíle skutečně, a ne pouze terminologicky, je jiná věc: mluvit o transcendentci neznamená ještě samo o sobě, že tímto slovem referujeme skutečně o něčem, co je mimo oblast naší subjektivity. Naše vědomé stavy jsou dvojí: jedny se vztahují k nějakému předmětu, např. vidění k viděné barvě, slyšení k slyšenému zvuku apod., a poskytují nám o viděném nebo slyšeném určitou předmětnou informaci. Takovým stavům můžeme říkat „předmětné“ („intencionální“). Vedle nich jsou však ještě i vědomé stavy, které nám samy o sobě o ničem od sebe odlišném informaci nepodávají. Například prožívaná bolest nebo slast jsou vědomé stavy, jež předmět nemají (jsou nanejvýš nějakým předmětem vyvolávány, bolest zubu např. jeho kazem, slast chladným nápojem apod.). Takové stavy můžeme nazývat ne-předmětnými.

Jaspers zastává názor, že existují vědomé stavy (jedná se o stavy filosofické víry), jež v sobě obsahují transcendentci (Boha), ale nikoli jako svůj předmět. Již výše jsem naznačil, že takové sjednocení protikladů „konečné/nekonečné“ je z hlediska obecně přijímaných logických zásad problematické, neboť obsahuje spor. Ten, kdo podobně jako autor této stati nepřijímá hegelovskou dialektiku a respektuje obecnou platnost principu sporu, je proto nucen přiklonit se k přesvědčení, že Jaspersova

³⁷ Latinské *transcendere* znamená překročit. Např. *fossam transcendere* znamená „překročit příkop“, *fines transcendere* „překročit hranice“ apod. Z významu tohoto latinského slovesa je odvozen termín transcendence. V české literatuře se vyskytl i výklad jiný, podle mého mínění chybný.

„filosofická víra“ nic skutečného neoznačuje a že to, co se jí Jaspers snaží přesto označit, je ve skutečnosti pouze nějaký sice jistě povznášející, ale veskrze subjektivní, tj. nepředmětný stav našeho vědomí, nic víc.

+ + +

Přes svou krajní problematičnost je Jaspersova myšlenka Boží nepředmětnosti dnes pro mnohé (především vzdělance) svým způsobem přitažlivá. Je tomu tak, protože i současný člověk pociťuje v důsledku své konečnosti určitě, řekněme „náboženské potřeby“, ale jejich uspokojení nabízené orthodoxií (s její tezí o objektivní existenci osobního Boha, o odměnách, resp. trestech v posmrtném životě atd.) se mu jeví v důsledku obecného rozšíření předsudků (oněch „idolů“, jak je kdysi nazval Bacon, vyprodukovaných hlavním proudem novověké filosofie) jako mytické, a tudíž fiktivní. Daleko snazší se zdá přijetí nauky, ve které je osobní Bůh nahrazen tezí o nepředmětné transcendenci. Tím jsou totiž veškeré myšlenkové překážky, jež nastavila náboženské víře do cesty evropská moderna, jedním rázem smeteny. Tyto překážky jsou totiž ve směr založeny na předpokladu, že Bůh je *předmětem* víry. Popře-li se to, zdá se tím být objeveno kýžené východisko z nesnáží, do nichž uvrhlo tradiční křesťanství myšlenkové dědictví Humovo a Kantovo. Jaspersova nauka je však atraktivní ještě i z jiného hlediska: zbavuje toho, kdo se rozhodne pro víru, povinnosti distancovat se („škarohlídsky“) od hlavního proudu současného myšlení. Takový člověk se jím může nechat spolu s většinou současníků s důvěrou v jeho pozitivní, humanistické zacílení prostě unášet. Nejujišťují ho snad význační moderní filosofové dějin (mezi nimiž náleží určité, byť snad poněkud skromnější místo i samotnému Jaspersovi),³⁸ že vývoj postupuje „od nižšího k vyššímu“, takže je jen chvályhodné myšlenkově s tímto proudem splývat, „být mu otevřen“, „naslouchat znamením doby“ i v náboženských otázkách?

Ze stanoviska uvedených „výhod“ se může Jaspersova nabídka „transcendence“ jevit přitažlivá. Ale pozor! Zboží nabízené za nápadně nízkou cenu nebývá vždy příliš kvalitní! Jaspers sám připouští, že jeho *filosofická víra se vidí vydána všanc, nezajištěna, nebezpečna*.³⁹ V tom má jistě pravdu. Jak jinak by tomu mohlo být s vírou, která nezahrnuje

³⁸ Viz K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949. Hlavní myšlenky tohoto díla rekapituluje Jaspers ve všech svých do češtiny přeložených pracích.

³⁹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 19.

přesvědčení o objektivní existenci osobního, milosrdného Boha? Což mohou pro stoupence Jaspersovy filosofické víry něco znamenat slova Písma, např. modlitba žalmistova (Ž 70,2.6): „Bože, vysvoboď mě, Hospodine, na pomoc mi pospěš! Tys můj pomocník, můj zachránce: Hospodine, neprodlévej!“?

V úvodu k této kapitole jsem uvedl, že Jaspersova filosofie má dnes ve světě význam spíše již jen historický. K tomu musím nyní na závěr připojit určitou výhradu. Pozorujeme totiž, že myšlenkový odkaz nějakého myslitele může být vlivný dvojím způsobem. Jednak tak, že se jeho dílo po dlouhý čas (v několika mimořádných případech od svého vzniku natrvalo) cituje, komentuje, diskutuje apod. Vedle toho je však ještě jiný způsob vlivu filosofa a jeho díla: Někdy se jím koncipovaný myšlenkový útvar tak rozšíří, že je širšími kruhy vnímán téměř jako samozřejmý, a jeho autor jimi bývá více méně zapomenut. Tak je tomu např. s dílem A. Comta, H. Spencera a mnoha dalších. Náleží k nim i Jaspers se svou myšlenkou nepředmětného Boha. Neslycháme snad za našich dnů často, že se lidé ohrazují proti výtce ateismu tvrzením, že ovšem nejsou křesťany v církevním, orthodoxním smyslu, nicméně i oni věří v existenci „jakéhosi x“, v „nějaké Něco“ (po němž se nějak dále tázat je ovšem považováno za nemístné, netaktní a vlastně i nemožné). Uvedené stanovisko nevzniklo vlastním duševním výkonem těch, kdo je zastávají (ač se tak někteří z nich možná domnívají). Jedná se v podstatě o zprostředkovaný ohlas „filosofické víry“ Karla Jasperse.⁴⁰ Přinejmenším v našem, českém prostředí se jedná o dnes snad nejrozšířenější typ religiozity: je to religiozita na svou krajní mez redukováná, těsně s nulou hraničící, nábožensky neúčinná.

Stanislav Sousedík

⁴⁰ Jaspers píše: „Vystává otázka po Bohu, po transcendenci, po onom *Něčem*, skrze něž jsme, na něž se ptáme, a o němž bychom rádi slyšeli, že je, co je, a jak k nám promlouvá skrze šifry“ (*Šifry transcendence*, str. 67).