

NĚKOLIK POZNÁMEK K PŘÍSPĚVKU JANA FREIE

Se zájmem, a v lecčems i k svému poučení, jsem si přečetl příspěvek J. Freie k mé polemické stati o Jaspersově filosofické víře. Oceňuji především, že se autor připojil k mému tvrzení, že propoziční pojetí zjevení je neodmyslitelnou součástí tradičního křesťanství, tj. onoho všem konfesím až do dob nástupu liberální teologie společného jádra („křesťanské orthodoxie“, jak je též nazývám). Několik poznámek, které k jeho příspěvku připojuji, má za cíl upozornit na některé (ne všechny) body, jimiž bych rád Freiův výklad doplnil, upřesnil, případně korigoval.

Úvodem bych rád znovu připomněl, že Jaspers nabízí svou „filosofickou víru“ jako náhradu za tradiční víru křesťanskou, dnes podle jeho mínění již nepřijatelnou. V mé polemické stati mi nešlo o to odsoudit Jaspersovu nauku, protože odporuje tradičnímu křesťanství (jak se domnívá O. Sikora), ani srovnávat celou nauku křesťanské víry s celou filosofickou vírou Jaspersovou (což by si ode mne přál slyšet J. Frei). *Cílem mého článku bylo pouze vyložit z Jaspersovy nauky tolik, aby bylo patrné, že obsahuje (autorem ostatně otevřeně přiznáváné) kontradikce, takže pro toho, komu kontradikce vadí, není Jaspersova nabídka lákavá.*

Tolik úvodem. Svou vlastní repliku rozdělují na několik tematických okruhů. Nejprve předkládám pár upřesňujících poznámek k Freiovu výkladu problematiky víry a zjevení. Víru lze podle Freie definovat jako *věření svědkům Božího jednání a vtělení*.¹ Frei k tomu zároveň hned připojuje omluvné ubezpečování, že víra znamená ovšem daleko více, než je v definici uvedeno, a něco z toho dokonce uvádí. Zcela s tím souhlasím, pouze bych podotkl, že ony Freiovy omluvné dodatky jsou věcně zbytečné. Každá věc, i víra, má mnoho různých rysů. Chceme-li vystihnout, co věc je, neuvádíme všechny její rysy, nýbrž jen ty, na nichž ostatní rysy závisí jako na svém nutném předpokladu či podmínce. Tak

¹ Nechci vzbudit dojem pedanterie, proto pomijím, že Freiova definice je kruhová: víru vysvětluje jako „věření“. Patrně měl totiž na mysli souhlas se svědectvím.

nás tomu přece učil kdysi již Sókratés! Jedná-li se o víru v náboženském smyslu, je oním základním rysem, že víra je souhlas s nějakým Božím sdělením. K této definici je možné připojovat další rysy, jež víra také má, ale v dobré definici není na místě je zmiňovat. Příkladem tu může být sv. Augustin, který po vzoru starších křesťanských autorů napsal, že „věřit není nic jiného, než si něco se souhlasem myslet“ (*credere nihil aliud est quam cum assensu cogitare*).² Kdo by podezíral autora *Vyznání*, že pro něj víra neznamenal nic dalšího? To však při odpovědi na otázku, co je víra, oprávněně ponechal stranou. Říďme se tedy jeho příkladem a nedbejme planého povídání!

Rád bych dále upřesnil Freiovo mínění, že víra je věření „svědkům“ Božího jednání. Pokud „Božím jednáním“ míníme pouze určité historické události, pak k tomu podotýkám, že v Písmu, zvláště např. v sapienciálních knihách, čteme i mnohé, co se týká nikoli Božího jednání, nýbrž i Boha samého, jeho různých atributů apod. To jistě Frei, jak alespoň doufám, svou definicí nechtěl vyloučit, takže ho v tomto bodu pouze doplňuji.

Dále bych k tomu rád připomněl i to, že nikoli každý, kdo svědčí o nějaké v bibli líčené události, vydává o ní takové svědectví, které by mělo být předmětem theologální víry. Tak např. některé události starozákonních dějin jsou dosvědčeny i egyptskými či (později) řeckými prameny. Těmto profánním pramenům také věříme, ovšem jen vírou historickou, nikoli theologální. Svědkovi události líčené v bibli věříme theologální vírou, když o určité události nejen referuje, nýbrž ji i z Božího vnuknutí nějak hodnotí či nějak jinak *interpretuje*. Křesťanská víra se tedy sice týká událostí, ale pouze nakolik jsou interpretovány slovem, a to slovem Božím. Křesťané věří interpretacím událostí, nikoli těmto událostem samým. To je velmi důležité, protože se, jak známo, vyskytují odpůrci propoziční nauky o zjevení, kteří tvrdí, že Boží zjevení spočívá v samotných událostech. Tito autoři se často dovolávají toho, že sám Ježíš a události jeho života jsou zjevením (a jsou tak od pradávna nazývány). V tom mají sice po určité stránce pravdu, ale v podstatě věci se mýlí. Samotný Ježíš a události jeho života chápané jako *factum brutum* zjevením nejsou.³ Vždyť někteří Ježíšovi současníci, kteří tato

² Augustin, *De praedest. Sanct.* (PL 2,5).

³ Co rozumím výrazem *factum brutum*, jsem vysvětlil ve své knize *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*, Praha 2019 a pak „polopatě“ i ve své nedávné, v tomto časopisu zveřejněné připomínce k charakteristice této knihy z pera O. Švece, viz *Dějiny jako factum brutum. Dvě poznámky ke glose Ondřeje Švece o filosofii dějin*, in: *Reflexe*, 62, 2022, str. 159–164.

fakta viděli, považovali přesto Ježíše za „podvodníka“!⁴ Za zjevení Boží považovali Ježíše ne svědkové, kteří ho pouze viděli a slyšeli, nýbrž ti, kteří uvěřili určitým slovním vyjádřením („svědectvím“) pocházejícím od Jana Křtitele, od Ježíše samotného, od proroků atd. Mluví-li se o Ježíši Kristu jako o „zjevení“, užívá se tedy toho slova pouze v přeneseném smyslu, metonymicky (asi jako když říkáme „zdravý“ o vzduchu).⁵ V tomto bodu bych tedy doplnil ne zcela jednoznačný výklad Freiův. Nejedná se přitom o věc nedůležitou. Zpochybněním propoziční nauky se totiž otevírají dveře v dnešní teologii značně živé, hegelovské interpretaci zjevení, spolu s nedozírnými důsledky, jež to pro teologii má. To zde nyní nemohu rozvádět, omezím se na pouhý příklad. Setkal jsem se nedávno s názorem, že se interpretace článků víry má (co do jejich myšlenkové podstaty)⁶ stále přizpůsobovat „duchu doby“. V tomto pojetí jsou tedy za zjevení považovány samotné dějiny, jimž k nám promlouvá hegelovský duch, „Weltgeist“ (rozuměj: Bůh).

K tomu ještě něco: dějinnost křesťanství, to, že se zjevení a události, jichž se týká, odehrávají postupně, bývá dnes často vynášeno jako pozoruhodná přednost tohoto náboženství. Zde upozorňuji, že křesťanství samo svou dějinnost sice uznává, ale nijak nevyzdvihuje, spíše naopak. Připomeňme si, že v křesťanském pojetí Bůh uvedl člověka do ráje, a stvořil ho tedy jako bytost nedějinnou, pro věčný život určenou. Dějiny začaly v určitém smyslu proti Boží vůli, hříchem prvních lidí,⁷ a jsou dějinami zavrženého člověka, tedy dějinami zavržení. Je pravda, že záhy po hříchu do dějin vstupují první přísliby vykoupení, a že se tedy v rámci dějin zavržení spolu rozvíjejí i dějiny spásy. Augustin to dobře vystihl svým výkladem, že dějiny pozemské obce, nyní dominující, jsou propleteny s dějinami spásy, tj. s dějinami obce Boží, která nyní sice nedominuje, bude však dominovat od okamžiku Soudu, tj. po skončení dějin. Smyslem vykoupení je podle křesťanství spása, jež spočívá nikoli v dějinách, nýbrž v záchraně z dějin, z onoho dávným hříchem způsobeného nepřetržitého deště lidských slz, které jsou každým dnem dějinného bytí člověka na světě prolévány. Spása podle křesťanství není

⁴ Mt 27,63.

⁵ To platí i o věroučné konstituci druhého vatikánského koncilu *Dei verbum*.

⁶ Co míním naopak interpretací článků víry uskutečněnou tak, že se jejich smysl co do jejich myšlenkové podstaty nemění, objasním také jen příkladem: Tímto způsobem jsou interpretovány třeba christologické články chalcedonského koncilu v nyní užívaném *Katechismu katolické církve*.

⁷ *Katechismus katolické církve*, přel. J. Koláček, Praha 1995, odst. 390.

v dějinách, jak učí dnešní osvícenci, nýbrž ve věčném životě, jenž je nedějinný a v němž teprve „Pán setře slzu z každého oka“.

* * *

Jak jsem uvedl výše, Jaspersova nauka je v důsledku autorova mínění, že o Bohu lze mluvit pouze v kontradikcích, pro toho, komu kontradikce vadí, nepřijatelná. Ale proč by nám vlastně kontradikce čili protimluvy měly tak dalece vadit?

Jeden důvod jsem již uvedl ve svém původním textu. Spočívá v tom, že vyskytuje-li se v určitém myšlenkovém celku kontradikce, lze v něm vyvodit libovolnou větu. To může ovšem některému našemu dnešnímu „mystikovi“ připadat jako notně plytký argument: vždyť on přece nechce nic „vyvozovat“! Připojím proto ještě jiný argument. Představme si, že někdo řekne: „Karel je advokát a není pravda, že Karel je advokát.“ Co nám touto kontradikcí řekl o Karlově povolání? Zřejmě zholá nic! Obecně platí, že tvrdit kontradikce znamená nic neříkat. Jaké důsledky pro „dialektické“ (tj. kontradikce zahrnující) mluvení o transcendenci to má, netřeba snad již vysvětlovat. Možná někdo znovu namítne, že úkolem mluvení o transcendenci není něco sdělovat, nýbrž jen vyvolávat v posluchači (nebo čtenáři) existenciální prožitky určitého druhu. Pokud někdo chápe věci takto, souhlasím s ním, podotýkám jen, že pouhými existenciálními prožitky (tj. něčím vědomí veskrze imanentním) nemůže být nikdo spasen.

Zbývá nám ještě otázka, není-li snad mluvení zahrnující kontradikce charakteristické pro křesťanskou myšlenkovou tradici obecně. Frei sice sám takovou námitku neformuluje, zná ji však odjinud a bez bližšího objasnění se k ní připojuje. Nepovažuji to za správné a upozorňuji, že v rámci tradiční křesťanské theologie byly vypracovány dokonce dvě odlišné sémantické teorie vysvětlující, jak lze o Bohu formulovat pozitivní a informativní výroky: jedná se jednak o teorii analogie spojenou hlavně se jménem Tomáše Akvinského, jednak o teorii jednoznačnosti vypracovanou Dunsem Scotem. Pokud jde o tyto teorie, nemohu je zde vykládat, omezují se proto jen na toto upozornění. Trochu podrobnější pozornost věnuji pouze Freiem sdílené tezi, že dialektická, tj. kontradikce zahrnující řeč o Bohu, jak se s ní setkáváme u Jasperse, je součástí křesťanské tradice. Tak tomu podle mých znalostí není; je tomu právě naopak: pro křesťanské myslitele je charakteristické, že se kontradikci vyhýbají – smím-li to zde tak vyjádřit – „jako čert kříží“. Frei neuvádí ve prospěch jím zastávané teze žádné doklady, ale pravděpodobně mu tanou na mysli výroky, jejichž výrazným příkladem je známá, od Mikuláše Kusánského

pocházející charakteristika Boha jako *coincidentia oppositorum*. Výroky toho typu jsou vskutku od dob recepcce děl Pseudo-Dionysia Areopagity západními mysliteli v tradici křesťanského myšlení dosti rozšířené. Setkáváme se s nimi u myslitelů ovlivněných v nějakém rozsahu novoplatonismem a chápajících v souvislosti s tím vztah Boha a stvořeného světa jako vztah participační. Představitelé marxismu sovětského typu vykládali často tuto nauku (netušíce, že ji zastával mimo jiné i Tomáš Akvinský) jako jakousi anticipaci dialektiky a v našem prostředí se toto pojetí rozšířilo. Co k tomu říci?

Abychom to správně posoudili, bude užitečné osvěžit v paměti čtenáře nejprve několika slovy nauku Pseudo-Dionysiovu. Podle tohoto autora je Bůh principiálně odlišný od námi poznávaných stvořených věcí, a nelze ho tudíž přímo (ostenzivně) pojmenovávat (jako to děláme např. s narozenými dětmi). Můžeme o něm nicméně mluvit pomocí jmen, která užíváme o věcech našeho běžného okolí. To ovšem podle Pseudo-Dionysia předpokládá, že provedeme v myšlenkách tři kroky. Prvnímu se říká „afirmace“. V tomto kroku se o Bohu vypovídají atributy, jež se mu přikládají hlavně v Písmu, např. že je „jeden“. Druhému kroku se říká „negace“. Spočívá v uvědomění, že Bůh nemůže mít atribut, který jsme mu připsali, v běžném smyslu, že tedy nemůže být např. „jeden“, jako je „jedna“ nějaká stvořená věc. Z toho hlediska tedy „Bůh není jeden“. Na základě těchto dvou kroků činíme třetí, jímž Bohu jméno „jeden“ připišeme *hyperúsíós*, tj. v nějakém smyslu ne sice veskrze odlišném, ale neporovnatelně vyšším (Tomáš Akvinský říká, že „analogicky“). Dionysios čtenáři přibližuje svou nauku obrazcem kruhu, jehož středem je jakoby Bůh, od něhož vycházejí poloměry k obvodu. Body, v nichž protínají obvodovou kružnici, představují stvořené věci: svými protikladnými určeními se tyto světské věci vzájemně liší, ale v Bohu, svém zdroji, jsou obsaženy v jakési vyšší jednotě.

Připouštím, že tato nauka (nazvěme ji „analektika“)⁸ poněkud připomíná hegelovskou dialektiku (máme zde také protikladná určení, tezi, antitezi a jejich překonání, „negaci negace“, syntézu). Podobnost je tu však jen zcela povrchní. Ve skutečnosti je totiž analektika pravým opakem dialektiky. Uvažme totiž, že u Pseudo-Dionysia je Bůh, („syntéza“, chcete-li) ontologicky dříve než stvořené, vzájemně protikladné věci, kdežto v dialektice jsou protiklady („teze“ a „antiteze“) naopak

⁸ Termín „analektika“ (související s řeckým *analegomaí* a *analogia*) vytvořil významný znalec Hegelovy filosofie B. Lakebrink s úmyslem vytvořit protějšek k termínu „dialektika“. Lakebrinkův terminologický pokus, ač vtipný, se ovšem, pokud je mi známo, neujal.

ontologicky dříve než je překonávající syntéza. Zkrátka: v případě analektiky se vysvětluje, jak z „více“ vzniká „méně“, v druhém případě, v dialektice, jde o to vysvětlit, jak z „méně“ vzniká „více“, z „nižšího“ „vyšší“. Dialektika programově připouští kontradikci, analektika (a tradice křesťanského myšlení vůbec) ji programově odmítá.

Abych se vrátil k Jaspersovi: domnívá-li se tento myslitel (nebo nějaký jeho interpret), že o „transcendenci“ lze mluvit pouze v kontradikcích, zaujímá stanovisko, pro něž lze v tradici křesťanského myšlení těžko najít záměrnou předlohu.⁹

Frei upozorňuje, že Jaspers užívá výrazu „filosofická víra“ v širokém smyslu, takže jím míní vlastně celek své nauky. Frei k tomu dodává, že víra v tomto širokém smyslu není protějškem slova „víra“, chápe-li se jako souhlas s Božím slovem. To je zřejmě správné, nevidím pouze, že by z toho, že jsem toto rozlišení výslovně neuvedl, plynulo něco zvlášť důležitého pro mou argumentaci.

* * *

Na závěr své repliky připojuji několik slov osobní povahy. Jsem povoláním učitel filosofie, ale nespokojuji se při své činnosti s pouhým referováním o názorech jiných, nýbrž hledám i vlastní řešení. Přikloním-li se k některému, pak samozřejmě k takovému, které se mi zdá nejlépe zdůvodněné, a po té stránce nejlepší. To, že považuji v souvislosti s tím své vlastní stanovisko za nejlepší, neplyne tedy z mé nadutosti, nekritičnosti či nedostatku tolerance: je to důsledkem toho, že hledám pravdu a občas ji, jak jsem alespoň přesvědčen, dokonce snad i nalézám. Je jen přirozené, že to, čeho dosáhnou, porovnávám se stanovisky odlišnými a někdy i veřejně vysvětluji, proč se mi zdají tato stanoviska obtížně přijatelná. Víím, že se tím mohu stát tu a tam někomu nepříjemný, zvlášť zdá-li se – k čemuž ovšem dochází jen zřídka –, že mé názory vyvolají nějaký pozitivní zájem. Jsem přesto přesvědčen, že svou činností prokazují kulturnímu společenství, jehož jsem členem, užitečnou službu. Uvědomuji si, že se s ohledem na omezenost mých sil nejedná o službu významnou, ale v tom málu, jímž jsem s to, jak doufám, přece jen prospět, jsem odhodlán vytrvat.

Stanislav Sousedík

⁹ Za jakousi výjimku by snad bylo možno pokládat myslitele 11. století, Petra Damiani, jemuž se připisuje, že ve snaze vyzdvihnout Boží všemohoucnost připouštěl, že Bůh je s to stvořit i kontradiktorní fakta.