

Rozumová víra mezi Jaspersem a Kantem

Ondřej Sikora

Filozofická fakulta Univerzity Pardubice

ondrej.sikora@upce.cz

Abstrakt:

Studie porovnává Jaspersův motiv filosofické víry s Kantovou koncepcí rozumové víry v kontextu jejich zapuštění do celku filosofického rozvrhu. Porovnání se zaměřuje na dvě otázky: vedle filosofického založení motivu víry je to její vztah k víře náboženské. Celková podobnost obou koncepcí je založena ve stanovisku autonomie. Ve vztahu k první otázce se Kantova koncepce, jejíž podoba je až důsledkem vypracovaného etického rozvrhu, ukazuje být přísnější a radikálnější než původnější Jaspersovo východisko založené v teoretické reflexi dimenze „objímajícího“. Ve vztahu ke druhé otázce se ukazuje, že protikladnost obou stanovisek je pouze vnější: Kantova racionalizace křesťanství i Jaspersova relativizace jsou důsledky autonomní rozumové víry, která tak zůstává v napětí vůči tradičně religioznímu stanovisku.

Klíčová slova: filosofická víra, zjevení, rozumová víra, autonomie

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2021.1r.53>

„Jak mé srdce tluče, když píšete o Kantovi! On je jediný, kterému vlastně věřím.“¹

Ačkoliv není zcela patrné, zda a nakolik se Jaspers při formulování svého konceptu filosofické víry inspiroval Kantem, nelze přehlédnout jeho podobnost s Kantovým stanoviskem rozumové víry.² Tato stať si klade za cíl tuto podob-

1 Z dopisu Karla Jasperse Martinu Heideggerovi 12. 2. 1928. In: *Martin Heidegger – Karl Jaspers. Briefwechsel 1920–1963*. W. Biemel – H. Saner (Hrsg.). Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 1990, s. 89. V kantovské pasáži tohoto dopisu rovněž čteme: „Mit ihm ist alle ‚Ontologie‘ zu Ende. Der Gedanke ist nur noch die Transparenz des Transzendenten in der Erscheinung. Es ist ein wunderbares Schweben, worin der Mensch an den Punkt kommt, wo er ‚sich selbst‘ sagen kann, aber so, dass er grade da, wo er eigentlich ‚ich selbst‘ ist, nicht nur er selbst ist.“ Viz tamtéž.

2 Ačkoli kantovské motivy v Jaspersově myšlení jsou v literatuře pravidelně reflektovány, studií věnujících se explicitně motivu rozumové/filosofické víry u obou autorů je překvapivě málo, což zaráží zejména vzhledem k tomu, že se u obou jedná o motiv ležící v srdci jejich filosofie. Výjimkou je stať H. Holze: *Philosophischer Glaube und Intersubjektivität. Zum Glaubensproblem*

nost blíže prozkoumat. V souvislosti s tímto zkoumáním, které nemůže začít ničím jiným než představením místa rozumové víry v rozvrzích obou autorů, se věnujme dvěma specifickým otázkám. Za prvé: lze říci, že Kant zastává užší, totiž na morálku vázané pojetí rozumové víry, zatímco Jaspers pojetí širší, existenciální? Pokud ano, v čem je kořen onoho rozdílu „užší“ – „širší“? Za druhé, co vyplývá z příslušných konceptů pro vztah ke křesťanství? Zůstává zachována autonomie filosofického stanoviska, anebo je toto jakýmsi předstupněm pro rozvinutí víry v křesťanském kontextu? Smyslem tohoto porovnání je přiblížit se živému rozhovoru, při kterém nejde o vítězství jedné či druhé strany, ale o to nechat zaznít inspirativním momentům, které získají náležité kontury teprve v odstínění vůči příbuzné a současně odlišné pozici. Jak lze snadno očekávat, nejprve se zaměříme na každou z uvedených koncepcí zvlášť, abychom po představení jejich strukturních rysů a zakotvení získali potřebný potenciál k zodpovězení těchto otázek.

Na úvod je rovněž vhodné upozornit na užívanou terminologii. Jaspers rozvíjí koncept „filosofické víry“, Kant mluví o „rozumové víře“, v následujícím užívám spojení „rozumová víra“ jako společný termín, neboť, jak se ještě ukáže, platí, že Kantova „čistá praktická rozumová víra“ je legitimně uchopitelná jako filosofická víra, a na druhou stranu je textově evidentní, že Jaspersova filosofická víra je rovněž vírou „rozumovou“. Ačkoliv nejde o pozitivní, faktické zkoumání vlivu jednoho autora na druhého, logika tázání velí začít oním historicky starším, jemuž Jaspers, kantovský existencialista, vzdává svým dílem hold.³

(pokr. pozn. č. 2) bei I. Kant und K. Jaspers. *Kant-Studien*, 68, 1977, Nr. 1–4, s. 404–419. Autor vidí konstelaci obou takto: „Die Relevanz von Jaspers' Philosophie liegt, zumindest für unser Thema, nicht primär in dem, was er ‚Eigenes‘, Originelles vorweist, sondern gerade darin, mit seinem Denken eine besondere, originelle Art der *Kantauslegung* geliefert zu haben.“ Tamtéž, s. 409–410. A dále si věnuje postěžovat: „Es ist allerdings charakteristisch, beispielsweise im Vergleich mit Kant, wie vage Jaspers sich auszudrücken gezwungen ist, wenn er das Wesen des sogenannten philosophischen Glaubens zu definieren unternimmt.“ Tamtéž, s. 411. Po konstatování Jaspersovy závislosti a zároveň vágnosti ve vztahu ke Kantovi pak Holz promýšlí vztah hlouběji chápané víry (na rozdíl od obou předchůdců) jako „spolukonstitutivní“ dimenze umožňující náležitou intersubjektivitu. Tázání této studie se snaží vytrvat v dialogu déle.

- 3 Srov. např. slova jako „Zde je třeba vzpomenout velkého učení Kantova, které má své předchůdce v západních dějinách filosofie. Jeho základní myšlenka se musela vynořit všude, kde se vůbec filosofovalo, a přece se jako sebe samé vědomá a metodicky propracovaná myšlenka stala až u Kanta – i zde opět v dějinné podobě, ale v základních rysech provždy – elementem filosofického projasňování. Je to myšlenka jevové povahy našeho pobývání v rozštěpení na subjekt a na objekt, vázaného na prostor a čas jakožto formy nazírání, na kategorii jakožto formy myšlení. ... Toto bytí, jež není ani jen subjekt, ani jen objekt, nýbrž je v rozštěpení na subjekt a objekt spíše na obou stranách, budeme nazývat *objímající*.“ Jaspers, K., *Filosofická víra*. Přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti. Praha, OIKOYMENH 1994, s. 13. K soustavnému rozvinutí Jaspersova vysokého hodnocení Kanta srov. Jaspers, K., *Plato – Augustin – Kant. Drei Gründer des Philosophierens*. München, Piper 1957.

Kant: Chci, aby byl Bůh...

První pokus o porovnání obou autorů naráží na elementární různorodost: na jedné straně myslitel pověstného „projasňování existence“ [*Existenzerhellung*], na druhé pak myslitel principů, které je třeba vyhledat a fixovat.⁴ Řeč, která usiluje o sebevyjasnění a je prostředkem k tomu, aby se člověk z modality pouhého pobývání skrze náležité prožití mezních situací takřkajíc proklesl k autentickému, existenciálnímu módu, se vskutku zdá být diametrálně odlišná od řeči, která je nesena vírou v definitivní, s konečnou platností fixovatelné principy apriorního rázu,⁵ které budou pro další generace sloužit jako nezpochybnitelný fundament, na němž bude možno stavět a rostoucí stavbu dále jen zjemňovat a dopilovávat.

Různí myslitelé, různé koncepty, různé náhledy. Nicméně, snad právě zde leží jeden z výsadních úkolů filosofování jako výrazu „totální vůle ke komunikaci“⁶ totiž prostředkovat, přemostovat mezi různými světy, a v tomto „pontifikálním“ aktu si všimat toho, že ona různost „není natolik určující“,⁷ aby bránila setkání. Teprve setkání s jinakostí je snad s to docenit svébytnou filosofičnost zkoumaného stanoviska, kterou lze nakonec očekávat pouze v tom, že se týká lidského bytí na světě v jeho elementárních konturách a vztazích. Proto lze říci, že pokus navazovat komunikaci s jiným stanoviskem je výrazem víry ve filosofii, je již aktem filosofické víry v širším smyslu, která očekává, že nalezne to, čím je nesena – zase „jen“ filosofii, prohloubenou a projasněnou, filosofii, která, s Jaspersem řečeno, není ničím jiným než „stupňováním vědomí bytí“ [*die Steigerung des Seinsbewusstseins*].⁸

4 Srov. Kantovo spojení „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“, in: Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg, Meiner 1999, s. 8.

5 „Filosofie směřující čisté principy s principy empirickými dokonce ani nezasluhuje, aby byla nazývána filosofií.“ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha, OIKOYMENH 2014, s. 10. Primárně teoreticko-epistemologickou blízkostí Jasperse a Kanta se zabývá A. M. Olson v knize: *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*. Hague–Boston–London, Martinus Nijhoff 1979. S autorem lze souhlasit v konstatování na s. 73: “Adapting the critical epistemological insights of Kant to the language of Existenz, Jaspers recovers what he believes to be the essential intent and purpose of Kantian Kritik, namely a disclosure of the limits of objectifying thinking which does not put an end to thinking, but permits transcending or true metaphysical thinking to begin at a critical level.” Východiskem pro transcendující myšlení jsou teoreticky uchopované ideje, které se stávají „prasklinami, skrze které do poznání vstupuje Nadmyslové“ (tamtéž, s. 81). Autor díky tomu konstatuje: “Transcending for Kant, as for Jaspers, is always cognitive transcending, a transcending through thinking” (tamtéž, s. 83). S tímto již zcela souhlasit nelze, neboť pro Kanta je zkušenost svobody neodělitelná od situovanosti mravního jednání, k čemuž teoretické myšlení nestačí.

6 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 32.

7 Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil et al. Praha, OIKOYMENH 2001, B 562.

8 Jaspers, K., *Der philosophische Glaube* (1948). München, Piper 2017, s. 30.

Věnujme nyní pozornost Jaspersovu inspirátorovi. Kantovo určení „čisté praktické rozumové víry“ z *Kritiky praktického rozumu* je pečlivě vsazeno do přísně vykázaného epistemologického rámce *Kritiky čistého rozumu*. Kant si při tom dává velice záležet na tom, aby nepřekročil zde vytyčené hranice, které mají oddělovat legitimní poznání, které se může vykázat svým „rodným listem“, jehož nedílnou součástí je vztah k možnému názoru, který pro nás, lidi, může být pouze empirický, od poznání pouze zdánlivého. Zdá se, že toto úsilí formulovat cosi jako třetí cestu mezi vykazatelným poznatkem a pouhou v prázdnu se vznášející domněnkou a zároveň zůstat věrný systému se mu daří. Čistá praktická rozumová víra je identická se stanoviskem označeným „mít za pravdu z potřeby čistého rozumu“.⁹ Fundaci tohoto stanoviska dobře vystihuje tento úryvek: „Je povinností uskutečňovat nejvyšší dobro, jak nejvíc to naše mohutnost dovoluje; proto musí být nejvyšší dobro také možné. Pro každou rozumnou bytost na světě je tudíž nevyhnutelné předpokládat to, co je pro objektivní možnost nejvyššího dobra nutné. Tento předpoklad je stejně nutný jako morální zákon, vzhledem k němuž je také jen platný.“¹⁰

Tento úryvek shrnuje myšlenkový postup, který lze označit jako deduci postulátů čistého praktického rozumu, přičemž v něm zaznívá klíčová souvislost zákon – nejvyšší dobro – podmínky možnosti nejvyššího dobra. V této sekvenci se přitom specifická mravní nutnost přesouvá z mravního zákona na nejvyšší dobro a z něj na podmínky nejvyššího dobra, kterými jsou vedle svobody vůle metafyzické postuláty Boží existence a nesmrtelnosti duše. Jistotní nárok spojený s postuláty Boha a nesmrtelnosti, je přitom stejnorodý s nárokem, který na jednajícího klade mravní zákon, který je autonomně ukládaným zákonem. Uznat existenci Boha a nesmrtelnosti duše je tedy specificky nutné, totiž, nutné pouze z etické perspektivy vyznačující se rysem toho, co je vždy mé, nikoliv z perspektivy ryze teoreticky nezaujaté. Etická perspektiva je přitom takovou elementární konstelací, kdy člověk stojí ve vztahu k nároku, který se vyznačuje univerzální závazností¹¹ – tento nárok je faktem.¹²

Kant tuto souvislost výstižně formuluje v téže kapitole o pár řádek dál: „Připustíme-li, že čistý morální zákon každého neprominutelně zavazuje jako příkaz (nikoli jako pravidlo obezřetnosti), smí poctivý člověk jistě říci:

9 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha, Svoboda 1996, s. 242.

10 Tamtéž, s. 246.

11 „Každý musí uznat, že zákon, má-li platit morálně, tj. jako základ závaznosti, musí být spjat s absolutní nutností.“ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, c.d., s. 9.

12 Skutečnost, že Kant ve vypracování své etiky vychází z fakticity etického fenoménu, že jeho přístup nelze přetěžovat populárními „problémy“ typu „justification of morality“, náležitě zdůrazňuje poslední komentář k *Základům metafyziky mravů*. Srov. Ludwig, B., *Aufklärung über die Sittlichkeit. Zu Kants Grundlegung einer Metaphysik der Sitten*. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 2020.

chci, aby byl Bůh, aby moje bytí v tomto světě bylo vně přírodní souvislosti ještě také bytím v čistém světě rozvažování, konečně také, aby moje trvání bylo nekonečné; trvám na tom a nenechám si tuto víru vzít, neboť to je to jediné, kde můj zájem – poněvadž z něho nesmím nic slevit – nevyhnutelně určuje můj soud, a nebudu brát ohled na sofismata, ať bych byl sebemeně s to odpovědět na ně, nebo proti nim postavit přijatelnější.¹³

Snad nikde jinde nezaznívá étos čisté praktické rozumové víry tak zřetelně jako v této pasáži, kde je vyznačený slovy „chci aby...“, „nenechám si tuto víru vzít“, „nesmím nic slevit“, s nimiž je spjato vskutku nevyvratitelné a nezvratitelné sebevědomí dobré vůle, která se kdykoliv a kdekoliv smí ujistit o sobě samé a *spolu s tím* o svých podmínkách – nutných předpokladech Boha a nesmrtnosti –, aniž by se musela rozhlížet a pátrat kolem sebe. Toto je zároveň pro Kanta myšlenka autonomie ve své celistvosti, v níž kulminuje evropská moderna. Toto sebevědomí má vyšší validitu než možné spekulativní zpochybňující námitky (Kantovými slovy: sofismata). Teoretický úsudek – myšlení nutných předpokladů ve smyslu „jestliže platí X, musí platit Y, které toto X umožňuje“ – se zde snoubí s praktickým zájmem, který ovšem není nahodilou náklonností, ale čímsi ultimátním. Je totiž odpovědí na příkaz, který si – paradoxně – jednající jakožto svůj vlastní zákonodárce sám ukládá, díky čemuž si může rozumět jako osobě, v níž se čistý rozum stává praktickým.

Oč Kantovi nakonec běží, je promyšlení nutné souvislosti „prakticky metafyzického“ řetězce zákon – dobro – svoboda – Bůh – nesmrtnost. Protože se jedná o souvislost nutnou, nejde pouze o to, že jsme takřkajíc kaskádovitě vedeni postupně od jednoho momentu k dalšímu. Kantovi jde o víc – snaží se ukázat, že diskvalifikace jednoho ze členů tohoto řetězce se přenáší na ostatní, takto je třeba rozumět slovům „nutná souvislost“. To znamená, bez uznání platnosti mravního zákona nemáme dostatečný důvod hovořit o čemsi takovém jako nejvyšším dobru a konsekventně také o čemsi takovém jako Bohu a nesmrtné duši.

Zároveň platí: neuznání existence Boha a nesmrtné duše nedovoluje myslet nejvyšší dobro, které se, coby syntéza ctnosti a blaženosti, která není nitrosvětsky garantovatelná, rozpadá, čímž je diskvalifikován mravní zákon, který nám směřování k dobru ukládá, neboť je formulací zásadního kritéria onoho „být dobrý“. Tomuto kritériu se nelze vyhnout, je-li člověk rozumnou bytostí, tedy tou, která, na rozdíl od přírodních věcí, je schopna a zároveň nucena „jednat podle představy o zákonech, tzn. podle principů, čili má vůli“.¹⁴

13 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 245.

14 Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, c.d., s. 76.

Teprve v této souvislosti se rýsují základní kontury Kantovy praktické filosofie, kterou s teorií kategorického imperativu může identifikovat pouze nepoučené stanovisko, které přehlíží, že Kantova praktická filosofie je praktickou metafyzikou – nikoli pouze v aprioristickém smyslu, ale v onom tradiční neseném smyslu, který kulminuje v leibnizovsko-wolffovské systematice. Stručně řečeno, Kantova morální metafyzika je mimo jiné odpovědí na tuto tradiční, teoreticko-spekulativní metafyziku.

Cílem této expozice kantovské rozumové víry není pečlivá analýza jejich momentů. Je třeba zdůraznit, že v ní vskutku vrcholí myšlení prvních dvou *Kritik*, stejně jako teleologická část *Kritiky soudnosti*.¹⁵ Jeho novou explikací Kant rozhodně promlouvá do myšlenkového kvasu podníceného sporem o Lessingův spinozovský panteismus,¹⁶ o čemž svědčí i pozoruhodný drobný spis z r. 1786 s titulem *Co znamená orientovat se v myšlení?*¹⁷ Tyto okolnosti musí zůstat stranou. Abychom shrnuli podstatné: čistá praktická rozumová víra je teoreticko-praktickým stanoviskem, které stojí takřikajíc uprostřed mezi objektivně zajištěným věděním a pouhým míněním a je závislé na vědomí etické závaznosti a myšlenky jejich konsekvencí a předpokladů. Proto není bez dalšího přenositelná, nýbrž její vznik je vázán právě na probuzení autonomie jednotlivce, které se na druhou stranu neobejde bez intersubjektivního sdílení, jak o tom svědčí Kantova koncepce etické výchovy z *Kritiky praktického rozumu*.¹⁸

Morální jádro náboženství

Než se dostaneme k otázce, v čem přesně je Jaspers Kantovi podobný, je třeba se zastavit u tématu Kantova vztahu k náboženství, potažmo ke křes-

15 Jednoznačné shrnutí poskytuje O. Höffe: „Alle drei Kritiken gipfeln in einer philosophischen Religion, freilich rein natürlichen, von keinerlei heiligen Schriften inspirierten Religion.“ Höffe, O., Einführung in Kants Religionsschrift. In: O. Höffe (Hrsg.), *I. Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin, De Gruyter 2010, s. 7. Ke *Kritice soudnosti* srov. např. tuto explikaci přesně se shodující s *Kritikou praktického rozumu*: „Je tedy alespoň možné, a v morálním smýšlení se k tomu také nachází důvod, představit si čistou morální potřebu existence bytosti, pod níž naše mravnost získává buď větší sílu, nebo také ... větší rozsah, totiž nový předmět pro svou činnost; tj. předpokládat morálně zákonodárnou bytost mimo tento svět bez jakéhokoli ohledu na teoretický důkaz, ještě méně na sobecký zájem, vycházející z čistého morálního, od veškerého cizího vlivu osvobozeného (přitom však jen subjektivního) základu, jen na doporučení pouze pro sebe sama zákonodárného čistého praktického rozumu.“ Kant, I., *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek – W. Hansel. Praha, OIKOYMENH 2015, s. 271.

16 K přehlednému shrnutí „Panteismusstreitu“ srov. Kant, I., *Religion and Rational Theology*. Transl. and ed. A. W. Wood – G. Di Giovanni. Cambridge, Cambridge University Press 1996, s. 3–6.

17 Kant, I., *Co znamená orientovat se v myšlení?* Přel. J. Karásek. *Filosofický časopis*, 50, 2002, č. 1, s. 157–168.

18 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 257–275.

tanství. Jaspers se nezdráhá deklarovat poměrně ostré stanovisko, totiž že autentický filosof nemůže být věřícím křesťanem, a to kvůli „smrtícímu nároku na výlučnost“, který si tradiční náboženství připisuje.¹⁹ Kant jakoby stál v opačném gardu: kritickému filosofovi se otevírá právě křesťanství očištěné od rituálních vrstev, které mají pouze instrumentální úlohu, neboť zpřístupňují morální jádro křesťanství. Ve světle toho, co bylo řečeno o Kantovi, není překvapující jeho opakované ujišťování, že etické stanovisko vede *nevyhnutelně* [*unausbleiblich*, příp. *unausweichlich*] k náboženství.²⁰

Jak známo, Kant věnoval výkladu důsledků své etiky autonomie pro rozsáhlou oblast náboženství svůj čtyřdílný spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Co je obsaženo ve slovech „vede nevyhnutelně k náboženství“?²¹ K jakému náboženství? Abychom stručně vystihli status spisu o náboženství: je právě předvedením toho, *jak* morálka nevyhnutelně vede k náboženství. Kant klade vedle pouhého historického právě rozumové a apriorní náboženství, které není ničím jiným než takovým stanoviskem, v němž jednající pojímá mravní zákon jako zákon Boží: „Náboženství (chápané subjektivně) je poznání všech našich povinností jako Božích příkazů.“²²

Kult, liturgie, uctívání jsou přijatelné jako vnějšíkové prostředky do té míry, do jaké napomáhají realizovat vlastní účel, vlastní jádro, jímž je morální zdokonalování člověka, jehož exemplifikací je osoba Ježíše. Zajisté: pro některé jde o potřebu očištění, pro jiné zase o výraz ryze osvícenského okleštění a hypermorálního zdeformování náboženství, jež zcela přehlíží náboženský fenomén. Abychom tuto příliš rozsáhlou oblast jen stručně přiblížili co do jejího vnitřního významu, je třeba zdůraznit, že Kant „pouze“ explikuje svoji myšlenku mravní autonomie coby elementární existenciální poctivosti. V jejím jménu vykonává redefinici či rekonstrukci křesťanství, do níž vtahuje i takové motivy, jakými jsou soteriologie či trinitární nauka. Činí tak s až nepřijemnou chladnokrevnou ostrostí pohledu, jemuž se obtížně uhýbá.

Náboženství pojaté způsobem, který překrývá tuto poctivost, se snadno stává opiem.²³ Tak k pavlovskému motivu ospravedlnění, jehož deduktivní

19 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 55.

20 „Protože lidská schopnost nestačí uskutečnit, aby blaženost na světě byla v souladu se zásluhou být šťasten, musíme postulovat všemocnou morální bytost jako Pána světa, jehož péčí se tato rovnováha uskutečňuje: tj. morálka vede nevyhnutelně k náboženství.“ Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Přel. K. Šprunk. Praha, Vyšehrad 2013, s. 52, pozn.

21 Z nejnovějších titulů věnujících se otázce vztahu morálky a náboženství u Kanta srov. Sirovátka, J., *Ethik und Religion bei Immanuel Kant. Versuch einer Verhältnisbestimmung*. Freiburg–München, Alber 2019. Autor zde obhajuje tezi o konzistentní a konstruktivní roli náboženství v Kantově etice, kterou se snaží osvětlit z různých perspektiv.

22 Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 180.

23 „Úmyslem těch, kteří k sobě na konci života volají duchovního, je obvykle, že v něm chtějí mít utěšitele – nikoli ve fyzickém utrpení, které s sebou nese poslední nemoc nebo jen přirozený strach před smrtí (neboť v tom může být utěшитelem sama smrt, již toto utrpení končí), ale pro

rekonstrukci Kant formuluje na závěr prvního oddílu druhé části spisu o náboženství, čteme: „Neboť tato dedukce nás poučuje, že člověk obtížený vinou může očekávat odpuštění od Boží spravedlnosti jedině za předpokladu úplné změny srdce; že tuto změnu srdce nemohou nahradit žádné smírné úkony, ať pokání nebo obřady, žádné vzývání nebo chvály (i vysílané k zástupnému ideálu Božího Syna), ani nemohou nikterak zvětšit platnost změny srdce, je-li přítomna, před Božím soudem, neboť má-li naše smýšlení stát na místě skutků, musí být tento ideál do něho pojat.“²⁴ Hned třikrát se v úryvku opakuje klíčové spojení: změna srdce. V souladu s myšlenkou autonomie je tím, co musí jednatel vykonat sám, co za něj nemůže učinit žádný prostředník a co nemůže být nahrazeno rituálními úkony – ty mohou být toliko vnějším příznakem.

Nelze přehlédnout, že motiv autonomizující změny či proměny je zcela zásadní rovněž pro Jasperse. Je-li rozum dostatečně autonomizovaný, je schopen ze své vnitřní dynamiky rozvrhovat podstatné obsahy toho, co přináší křesťanství. Dostačuje mu k tomu čistá praktická rozumová víra, která je vírou v možnost lidské proměny. Přesněji: nikoliv pouze v možnost, ale v nutnost, která tuto možnost, která není ničím jiným než lidskou svobodou, garantuje.²⁵ Víra pouze historická, ulpívající na vnějškových, zázračných či rituálních aspektech, potřebuje z Kantova pohledu být touto rozumovou vírou kultivována a očišťována, aby jí pomáhala a sloužila.²⁶ Tato syntetizující kooperace je nutná, nemají-li existovat, řečeno s Kantem, „dvě náboženství v jedné osobě, což je absurdní“.²⁷

(pokr. pozn. č. 24) *morální utrpení, totiž výčitky svědomí. Ale v tomto čase by svědomí mělo být spíše podněcováno a tříbeno, aby umírající neopomněl vykonat dobro, které ještě může, a (náhradou) odstranit zbývající následky svých špatných skutků. To odpovídá varování: ‚Dohodni se se svým protivníkem (s tím, kdo má proti tobě nějaký právní nárok), dokud jsi s ním na cestě k soudu (tj. dokud ještě žiješ), aby tě neodevzdal soudci (po smrti) atd.‘ Ale dávat místo toho jakoby opium pro svědomí je proviněním jak proti člověku samému, tak proti těm, kteří ho přežívají, a je přímým opakem úmyslu, pro který je možno takovou pomoc pro svědomí na konci života pokládat za nutnou.“ Kant, I, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 115.*

24 Tamtéž, s. 113–114.

25 Kant tuto souvislost opakovaně formuluje jako primát etického *Sollen*, které zakládá konkrétní praktické *Können*. Srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 50: „Soudí tedy, že něco může udělat, protože si je vědom toho, že to udělat má, a poznává v sobě svobodu, která by mu jinak bez morálního zákona zůstala neznámá.“ K téže souvislosti ve spise o náboženství: „Z praktického hlediska je tato idea zcela reálná sama o sobě. Neboť se nachází v našem morálně zákonodárném rozumu. Máme se s ní shodovat, a proto to musí být také v našich silách.“ Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 100.

26 K otázce zázraků Kant píše: „Kdo tohle požaduje, prokazuje tím zároveň svou morální nevíru, totiž nedostatek víry v ctnost. Tento nedostatek nemůže být nahrazen žádnou vírou opírající se o zázraky (tato víra je pouze historická). Neboť morální hodnotu má jen víra v praktickou platnost oné ideje, která je obsažena v našem rozumu. (Jen tato idea může případně dosvědčovat pravdivost zázraků jako možných účinků dobrého principu, ale sama nemůže čerpat svou verifikaci ze zázraků.)“ Tamtéž, s. 100.

27 Tamtéž, s. 58.

Jaspers: Žít z objímajícího

Jaspers nejde tak daleko: apeluje na kooperaci, aniž by věřil na konečnou syntézu. A protože „dvě náboženství v jedné osobě“ jsou absurdní, pravý filosof, má-li zůstat filosofem, nemůže být křesťanem.²⁸

Ale postupně: Jaspers se ve svých výkladech filosofické víry snaží odůvodnit to, co leží již v samotném spojení těchto dvou slov. Víra a filosofie – lze očekávat, že onou vírou [*Glaube*] bude míněno to, co v evropském kontextu spojujeme s religiozitou abrahámovských náboženství, a že atribut „filosofická“ bude signalizovat distancování od religiózního chápání víry ve prospěch víry, pro niž bude hrát zásadní roli filosofické stanovisko, tj. takové, které pracuje s racionalitou schopnou vykazatelnými kroky osvětlovat základní otázky lidského bytí na světě.

Proto lze také očekávat, že stejně jako nepůjde o religiózní víru, nepůjde rovněž o scientistické stanovisko, ale o cosi „mezi“. Otázkou by pak při těchto předběžných formulacích bylo, co vlastně je obsahem této filosofické víry a zda nemusí nutně koncept spojující filosofičnost, tj. vykazatelnost závislou na ochotě a vůli, a „věřičnost“, tj. nezajištěné vztahování se k čemusi, co není v naší moci, skončit kontradikcí. Jelikož se zde dotýkáme otázek, které se rozbíhají do značné šíře, držme se v koncentraci na tyto aspekty Jaspersova přednáškového cyklu *Filosofická víra*, resp. knihy *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*.²⁹

Filosofická víra je v poměrně jednoduchých vymezeních pojímána jako již zmíněná „třetí cesta“ mezi vírou založenou na zjevení [*Offenbarungsglaube*] a scientistickým přístupem, přesněji, jako alternativa dvou zdánlivých dilemat: „Kristus, nebo nihilismus“ a „totální věda, nebo iluze“.³⁰ Formulace stanoviska filosofické víry spadá jedno s obhajobou svébytnosti filosofie, která nás učí, že ony alternativy jsou ukvapené. Klíčové při tom je Jaspersovo nasazení otázky v první přednášce šestidílného cyklu *Filosofická víra*, které je formulováno slovy „z čeho a k čemu máme žít“ [*woraus und wohin*].³¹

28 „Der eigentliche Religiöse kann Theologe, aber nicht ohne Bruch Philosoph, der Philosoph als solcher nicht ohne Bruch ein Religiöser werden.“ Jaspers, K., *Philosophie*. Bd. I: *Philosophische Weltorientierung* (1932). München–Zürich, Piper 1994, s. 294.

29 Přednášky tvořící titul *Der philosophische Glaube* byly předneseny v Basileji r. 1947, vydané byly r. 1948. Rozsáhlé rozpracování pod titulem *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* vyšlo r. 1962, nedlouho před Jaspersovými osmdesátými narozeninami, nyní se nachází spolu s přípravným titulem „Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung“ ve sv. 13 monumentálního vydání Jaspersova díla, z nějž je v této stati také citováno: Jaspers, K., *Gesamtausgabe*. Band I/13: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. Basel, Schwabe 2016.

30 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 9.

31 Tamtéž. Srov. Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*, c.d., s. 9.

Tato slova jasně indikují kontury Jaspersova konceptu filosofické víry. Bude se jednat o elementární vztahový horizont dávající smysl všem dílčím teoretickým i praktickým aktům, což se zdá být skutečně mnohem širší koncepcí, než je ta Kantova, která je výlučně vázaná na morální jednání. Lze již na tomto místě tuto tezi potvrdit? Podíváme-li se znovu na kantovský citát začínající slovy „připustíme-li...“, shledáme, že s oním snadno se nabízejícím závěrem je lépe nespěchat. Jistěže platí rozdíl mezi Kantovým „handeln“ a Jaspersovým „leben“, nicméně z tohoto rozlišení samého nelze vyvozovat, že jednu koncepci lze považovat za „užší“ a druhou za „širší“ – pokud by tato slova měla sugerovat cosi jako omezenost proti otevřenosti.

Platí totiž, že Kantovy postuláty jakožto koreláty rozumové víry mají v prvé řadě negativně osvobozující funkci, a to v tom smyslu, že odstraňují meze a podmíněnosti kladené nárokem na korektní epistemologii. Kantovská rozumová víra je překračujícím stanoviskem: svět jí není pouhá empiricky verifikovatelná kategoriální souvislost jevů, ale je to také svět noumenální, svět inteligencí utvářejících společenství dobrých vůlí. Nárok dobra je přitom tak silný, že se jej v Kantově pohledu člověk takřkajíc nezbaví ani vlastní smrtí, a postuluje proto nekonečnou aproximaci. Postulát nesmrtnosti není výrazem odměny, ale nároku.

Jaspers však takto daleko se svým „žít z objímajícího“ nejde. Proto by bylo vhodnější říci (Kantovo) „přisnější“ a (Jaspersovo) „volnější“ stanovisko, spíše než „užší“ a „širší“. Jaspersovo vnímání – nejen fenoménu rozumové víry – příznačně charakterizuje cit pro dynamiku, proměnu a stupňování, které s přesvědčivostí staví proti strnule tezovitému myšlení. Tento akcent zároveň vyjadřuje klíčovou tezi jeho myšlení, podle níž člověk stojí vůči nároku dorůstat z modalit pouhého pobývání do modalit existence vztahující se k transcenci: „Víra se sice nemůže stát všeobecně platným věděním, ale v sebeověřování mně má být přítomna. A má být neustále jasnější, vědomější a vědomím hnána kupředu.“³²

Má-li se však jednat o filosofické stanovisko, a nikoliv pouhou existenciální niternost a prožitek, konceptualizaci základních diferencí se Jaspers nemůže vyhnout. Zde je pak patrné, že pojem filosofické víry není pouhým doplňkem k hotovému systému filosofie, ale jeho srdcem. Projevuje se to tím, že Jaspers je při pokusu charakterizovat filosofickou víru nucen připomenout základní strukturu svého myšlení, která má podobu odstupňování „objímajícího“ [*das Umgreifende*] a prolínání jeho různých forem (tak Jaspers označuje tradiční motiv bytí). Víra je „niterným osvojováním bytí z původu prostřednictvím dějin a myšlení“,³³ což je určení, které by mohl podepsat i Heidegger.

32 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 12.

33 Tamtéž, s. 14 („Seinsinnewerden aus dem Ursprung durch Vermittlung der Geschichte und des Denkens.“ Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*, c.d., s. 15).

Tím se zároveň dostáváme k základní obtíži a paradoxu Jaspersova chápání filosofické víry: její modulace jde natolik ruku v ruce s modulací jeho ontologického rozvrhu, že jeho určitá problematičnost a rozporuplnost vpsled kontaminuje i pojetí filosofické víry.

Ona rozporuplnost se ukazuje právě v základním frázování objímajícího, pro které Jaspers užívá až příliš tradiční kategorie, které věc spíše zamlžují, než projasňují, aniž by přitom bral v potaz, že právě to byl onen důvod, kvůli kterému je fenomenologická tradice opustila. Jedná se o kategorie „subjekt“ a „objekt“, případně spojení „bytí, jež jsme my“, a „bytí, jež nás obklopuje“ – prostorové, lokalizační termíny vázané na představující, výskytové myšlení. Jaspers píše: „Abychom získali pojem víry, museli bychom projasnit objímající. ... Objímající ... se ukazuje jako mnohočetnost ve způsobech objímajícího.“³⁴ A pokračuje: „Objímající je buď *bytí o sobě*, jímž jsme obklopeni, nebo je to *bytí, jímž jsme my sami*.“³⁵ Problematickým zde je vše – ať už ultimátní „buď – anebo“, či poněkud naivně znějící, prostorově kladoucí „jímž jsme obklopeni“, či samotná řeč o „bytí o sobě“.

Ačkoliv se Jaspers v první kapitole přednášek o rozumové víře explicitně dovolává Kanta, činí tak nikoliv s ohledem na Kantův pojem čisté praktické rozumové víry, nýbrž s ohledem na elementární distinkci jevu a věci o sobě. Tato distinkce u Kanta zakládá svébytné stanovisko transcendentálního idealismu, které je stanoviskem bytostně negativním, sebeomezujícím a současně fundujícím celou předmětnou skutečnost. Jaspers se této distinkce dovolává, aby jí paradoxně vypodložil své stanovisko zvláštního stupňovaného postulativního metafyzického realismu, které není ani kantovské, ani zcela srozumitelné, nýbrž zůstává do značné míry nevyjasněné.

Stručně řečeno, Jaspers se snaží artikulovat filosofii *bytí* s východiskem v Kantově transcendentální diferenci, která však cosi takového v teoretickém postoji nedovoluje, neboť skutečnost je redukována na to, co je klade no výlučně v apriorních rámcích empirického názoru. Tato nevyjasněnost se promítá do takových aporií, jako je výše zmíněné rozštěpení objímajícího (kdy každá z obou polovin se opět osamostatní do svébytného celku)³⁶ – což znamená zvláštní situaci rozštěpení motivu, který má samotné rozštěpení překonat –, či následující určení týkající se transcendence: „... a je to trans-

34 Tamtéž („Den Begriff des Glaubens zu gewinnen, müssten wir das Umgreifende erhellen. ... Das Umgreifende ... zeigt sich als eine Mehrfachheit in den Weisen des Umgreifenden.“ Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*, c.d., s. 16).

35 Tamtéž, s. 15 („Das Umgreifende ist entweder das *Sein an sich*, von dem wir umfassen sind, oder es ist das *Sein*, das wir sind.“ Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*, c.d., s. 16).

36 Srov.: „Objímající, jež jsem já, je v každé podobě polaritou subjektu a objektu: Jsem jakožto *pobývání*: vnitřní svět a osvětí, jakožto *vědomí vůbec*: vědomí a předmět...“ Tamtéž, s. 16. Na „vyjasnění“: „Objímající, jež jsem já, jakoby objímá to objímající, jež je bytí samo, a je jím zároveň objímáno.“ Tamtéž, s. 17.

cendence, tj. bytí, jež je naprosto jiné než my, na němž nemáme žádný podíl, ale v němž jsme založeni a k němuž se vztahujeme.³⁷

Jak myslet spolu ono „nemít na něčem podíl“ a zároveň „být v něčem založen“, „k něčemu se vztahovat“? Jak jiná je jinakost transcendence, když je ona sama zdrojem našeho bytí? Vždyť Jaspers říká: „Jakožto existence jsem, když vím, že jsem sám sobě darován skrze transcendenci.“³⁸ Jaspers ve svých přednáškách o filosofické víře pouze rekapituluje a shrnuje něco, co rozsáhle vypracovává zejména ve své rozsáhlé *Filosofii*, nicméně je patrné, že k rozvíjení pojmu filosofické víry nelze vystačit s apelativem na *Existenzerhellung*, projasňování existence,³⁹ neboť prosvětlování či ujišťování postupuje oběma směry zároveň.⁴⁰ Nelze se tedy obejít bez ukázněné systematické artikulace toho, co je korelátlem filosofického myšlení, tj. bytí označovaného jako objímající, která se však v rekapitulujících tezích dostává do rozporů.

Nenechme však tyto rozpory, kořenící ve výskytově reduktivním, subjekt-objektovém myšlení, devalvovat celý program Jaspersovy filosofické víry. Ten je založen na nevyhraněném teismu, který se na jedné straně sytí z tradice, na druhé se distancuje od zjeveného náboženství, neboť to si reklamuje autoritativní výlučnost, což zakládá určité napětí, ne-li přímo rozpor v Jaspersově koncepci. V té se slovo „transcendence“ stává až poněkud inflačním termínem, u něhož je třeba, podobně jako u analogického termínu „objímající“, rozlišovat různé roviny: „Je třeba rozlišovat transcendenci všech způsobů objímajícího a transcendenci ve vlastním smyslu. Transcendujeme ke každému objímajícímu, to znamená, že překračujeme určitou předmětnost ke zniterňování toho, co ji objímá; bylo by tedy možné – vůči všemu předmětnému, které je v tomto objímajícím uchopitelné – nazvat každý způsob objímajícího transcendenci. Transcendencí ve vlastním smyslu však nazýváme pouze objímající povýtce, objímající všeho objímajícího. Jeho obsah je původním způsobem jedinečný. Vzhledem k všeobecné transcendenci, vzhledem k transcendenci, jež náleží každému způsobu objímajícího, je transcendencí všech transcendencí.“⁴¹

Pro tuto „transcendenci všech transcendencí“ Jaspers užívá mytický, dosud nevědomělý modus užívání slova „bůh“. Není tomu tak, že by Jaspers

37 Tamtéž, s. 15 („es ist die Transzendenz, das ist: das Sein, das das uns schlechthin andere ist, an dem wir keinen Teil haben, aber in dem wir gegründet sind, und auf das wir uns beziehen.“ Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*, c.d., s. 17).

38 Tamtéž, s. 17 („Als Existenz bin ich, indem ich mich durch Transzendenz mir geschenkt weiß.“ Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*, c.d., s. 20).

39 Cesta projasňování směřuje k transcendenci chápané jako „objímající všeho objímajícího“, „das Umgreifende alles Umgreifenden“. Srov. Jaspers, K., *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, c.d., s. 36.

40 „Selbstvergewisserung ist zugleich Seinsvergewisserung.“ Tamtéž, s. 42.

41 Jaspers, K., *Von der Wahrheit* (1947). München–Zürich, Piper 1991, s. 108 n.

transcendencí vlastně myslel Boha, nýbrž naopak: slovem „bůh“ různé kultury a tradice referují k ultimátní transcendenci, která se nakonec vzpírá pojmovému uchopení: „Za všemi šiframi a kategoriemi stojí transcendence – ale slovo transcendence je jakožto označení opět nepřiměřené. Znamená vycházení za všechny předměty a šifry, překračování, přesahování, nikoli ale přesah, překročení, nýbrž to, kam toto přesahování dospívá a co právě se již nedá žádnou výpovědí vystihnout.“⁴²

Stejně jako u Kanta je i u Jaspersa víra, která nese adjektivum „filosofická“, zároveň vírou rozumovou. Jaspersův pojem rozumu je přitom snad až příliš plastický a košatý: do značné míry akceptuje Kantův pojem rozumu jako tendování k nepodmíněnému, přičemž jej oživuje a zároveň nietzschovsky rozehrává a rozkolísává. Hravost, perspektivnost, kombinatorika jsou však chápány jako takové aspekty rozumu, které jsou garantovány dimenzí transcendence, dimenzí původu, dimenzí základu, dimenzí, k níž se rozum nakonec přece jen může autenticky vztáhnout, a tak se ubezpečit o sobě samém: „Rozum svádí všechny způsoby smyslu pravdy k sobě navzájem, tím, že každý uplatňuje. Zabraňuje, aby se nějaká pravda v sobě omezovala. Chápe, že každá víra, jež izoluje a absolutizuje jeden způsob objímajícího, je falešná. ... Pak se ale rozum opět pokouší získat nutný průlom každým celkem. Zapovídá konečnou harmonii. Jde až do krajnosti, aby spatřil autentické bytí. ... Rozum jakožto založený v existenci je záchranou i před nihilismem, protože podržuje důvěru, že díky svému pohybu spolu s rozvažováním, s nímž se ubírá konkrétním bytím světa, propastmi antinomii, průlomy a rozervaností, se na konci opět stane transcendence jistou.“⁴³

Neklid neustálého hledačství, chladnokrevná vášeň k otevřenosti – jako by zbývalo odpovědět na jedinou drobnost, totiž, proč máme ještě zapotřebí používat ten omšelý pojem „rozum“, který se zdá již působit nadbytečně. Tam, kde jiní myslitelé pracují s motivem jazyka či řeči, Jaspers snad poněkud staromódně trvá na této „mohutnosti“, která je schopností univerzality a spojení: „Rozum je svazek všech způsobů objímajícího. Nenechá nic jsoucího absolutně se odloučit, klesnout do bezevztážnosti, zaniknout v rozptýlenosti. Nic se nemá ztratit. Kde rozum působí, hledá to, co jest, spojení. Vyrůstá univerzální soužití, rozhodná ochota angažovat se. Rozum probouzí dřímající původy, osvobozuje skryté, umožňuje ryzost bojů. Usiluje o jedno, které je vším, a ruší klamy, jež toto jedno předčasně, neúplně, stranicky fixují.“⁴⁴

Živoucí dynamika je v tomto popisu spojena s univerzalitou, teoretická dimenze s praktickou. Není těžké vidět v charakteristice rozumu, kterou lze vztáhnout k samotné filosofii, stopy Jaspersových inspirátorů, ať už jde o nie-

42 Jaspers, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, c.d., s. 66.

43 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 31.

44 Tamtéž, s. 32.

tzschovský motiv boje, kantovskou univerzalitu či platónské směřování k poslední jednotě. Motiv, kterým vykračuje dále a artikuluje vlastní svébytnost, je pak komunikace. Výše citovaný úryvek již obsahuje spojení „univerzální soužití“ [*Mitleben*]. Rozum jako schopnost, která „probouzí“, „osvobozuje“, „usiluje“, je nakonec sám „totální vůlí ke komunikaci“: „Rozum vyžaduje nemezenou *komunikaci*, je sám totální vůlí ke komunikaci. Protože v čase nemůžeme pravdu objektivně vlastnit jakožto jedinou věčnou pravdu, protože pobývání je možné jen s jiným pobýváním a existence přichází k sobě jen s jinou existencí, je tak komunikace formou zjevování pravdy v čase.“⁴⁵

Privativním modem komunikace je do sebe uzavřený intelektuální izolacionismus: „vírou v Boha unikat před lidmi, domnělým poznáním absolutní pravdy ospravedlňovat svou osamělost, skrze domnělé vlastnictví samého bytí si opatřovat spokojenost, jež je ve skutečnosti neláskou.“⁴⁶ Jaspersův civilní humanistický étos se zde spojuje s naším klíčovým pojmem filosofické víry: „Proti tomu stojí filosofická víra, jež by se také mohla nazývat vírou v komunikaci.“⁴⁷ Ovšem i tyran či zaslepený dogmatik cosi komunikuje a disponuje „vírou v komunikaci“. V mnohých náboženských společenstvích se hojně komunikuje, aniž by docházelo k nějakému „zjevování pravdy v čase“. Nakonec, i mlčící zbabělec mlčí vůči někomu v situaci, v níž by mohl mluvit, přičemž věří, že právě mlčení je náležité. Proto by spíše než o komunikaci bylo vhodné uvažovat o dialogu a pokusit se redefinovat Jaspersovo určení rozumu jako totální vůlí k dialogu. Dostojíme tím jak lidské partikularitě, tak oné vášni k otevřenosti [*Leidenschaft zum Offenen*].⁴⁸

Dosud jsme se nedostali k podstatnému: jakým způsobem se skrze tento rozum lze ujistit o transcenci, v níž má existence svůj základ? Pro Kanta je onou cestou úvaha nad podmínkami možnosti nejvyššího dobra, kterou vykonává dobrá vůle. Jaspersova cesta nemá východisko v etickém fenoménu, ale je řekněme teoretičtější povahy a byla naznačena v definitorickém určení rozumové víry: „niterné osvojování bytí z původu prostřednictvím dějin a myšlení“, což znamená: lze ji vést od dané předmětnosti, od vlastního já či ze studia dějinné zkušenosti, jejíž součástí je autentická mystická zkušenost.

První dva zmíněné způsoby se do jisté míry překrývají, neboť směřují k témuž. S východiskem v předmětnosti je spojen teoretický akt nazývaný také „základní filosofická operace“, totiž skok či vykročení za subjekt-objektové

45 Tamtéž. Určení rozumu jako totální vůle ke komunikaci Jaspers opakuje častěji. Srov. Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, c.d., s. 2.

46 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 32. V této obecné charakteristice může čtenář číst kritiku Heideggerova stanoviska fundamentální ontologie. K tomu srov. studii Václava Němce „Existence a intersubjektivita u Karla Jasperse“ v tomto monotematickém bloku (s. 5–23).

47 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 32.

48 Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*, c.d., s. 39.

rozdělení, v němž dochází k „uvědomění si“ objímajícího jako takového. Ačkoliv Jaspers často užívá slova „skok“ [*Sprung*], je zřejmé, že se jedná o opakovanou a pozvolna a postupně se prohlubující zkušenost, v níž si její aktér uvědomuje, že za veškerou fenomenalitou, v níž je uvězněn, se skrývá objímající dimenze, v níž má svůj původ a cíl, čímž je zpětně tato fenomenalita projasňována a vše, co v ní v konkrétnosti vystupuje, se stává šifrovanou řečí této objímající dimenze – šifrou transcendence.⁴⁹

Toto je základní stanovisko z r. 1962. V přednáškách o filosofické víře z r. 1948 je kladen důraz na ujištění se o transcendenci ve vědomí původní nezałożenosti sebevztahu, což nejen připomíná, ale i oživuje Descartovo tázání „Od koho bych totiž byl?“ [*„Nempe a quo essem?“*] ze Třetí meditace:⁵⁰ „Jakožto *existence* jsem, když vím, že jsem sám sobě darován skrze transcendenci. Nejsm v svém rozhodnutí skrze sebe sama. Nýbrž bytí skrze sebe je mi v mé svobodě bytím darovaným. Mohu nenastat a žádnou vůli si nemožu sebe sama darovat. ... Vlastní víra je ten akt existence, v němž si uvědomujeme skutečnost transcendence.“⁵¹ Třikrát opakované sloveso „darovat“ je v této souvislosti esenciální.⁵²

Vlastní víra je „uvědomění skutečnosti transcendence“, které je „aktem existence“, což představuje značně silný epistemický modus, jehož korelátem je transcendence v její skutečnosti [*Wirklichkeit*]. V úvodu výše uvedeného úryvku je tento modus označen jako „vědění“: „vím, že jsem sám sobě darován

49 Srov. za mnohá místa tuto formulaci: „Denn im Gefängnis vom Gefängnis zu wissen, befreit zwar nicht von der Realität in der Zeit, aber befreit durch das Denken dahin, wo wir Ursprung und Ziel zwar nicht erkennen, aber als einer uns bestimmenden Macht inne werden. Dadurch werden in der Spaltung die Erscheinungen selber heller, wir in ihnen das Umgreifende gegenwärtiger.“ Jaspers, K., *Der Philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, c.d., s. 42. Ve vztahu k „šifram“ Jaspers zajímavým způsobem používá – proti vizuální rovině, jež by se spíše nabířela – motiv řeči a slyšení: „In diesem Medium [des Bewusstseins überhaupt] aber denken wir in Schiffern hin zur Transzendenz und hören wir Ihre Sprache, die wir so in der nie vollendeten Eindringlichkeit erfahren dadurch, dass wir in Klarheit zu uns selbst kommen.“ Jaspers, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, c.d., s. 213. Příp. dále: „Die Vorstellungen, Bilder, Gedanken im Medium des Bewusstseins überhaupt, in denen ich als mögliche Existenz eine Sprache der Transzendenz höre, nennen wir Schiffern der Transzendenz.“ Tamtéž, s. 215.

50 Descartes, R., *Meditationes de prima Philosophia – Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombiček – T. Marvan. Praha, OIKOYMENH 2010, s. 68; s. 69.

51 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 17 („... Akt der Existenz, in der Transzendenz in ihrer Wirklichkeit bewusst wird.“ Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*, c.d., s. 20). H. Holz shrnuje Jaspersovo pojetí filosofické víry následovně: „Anstelle einer genauen Ethik tritt so die appellative Anweisung zur Weisheit existenzieller Erfahrung. – Glauben ist somit auch hier ein Vernunftakt, der sich auf die Synthesis der vollzogenen Einheit des Letztprinzips, des Umgreifenden, mit der Mannigfaltigkeit und Vielheit des Konkreten bezieht. Statt normativer Ethik ist das letzte Wort praktischer Philosophie bei Jaspers aber plurale, existenziale Erweckung.“ Holz, H., *Philosophischer Glaube und Intersubjektivität. Zum Glaubensproblem bei I. Kant und K. Jaspers*, c.d., s. 411.

52 Srov. pozn. č. 54.

skrze transcendenci.“ Toto by Kant říci nemohl, neboť vědění považuje za subjektivně i objektivně dostatečný (tj. dostatečně odůvodněný a sdělitelný) poznatek. Nicméně i zde je Jaspers typicky rozkolísaný: „Víra ... má charakter nehotového [*Charakter des Schwebenden*] – nevím, zda a čemu věřím – a současně nepodmíněného (v praxi aktivity a klidu vyrůstající z rozhodnutí).“⁵³

Na jedné straně si tedy „uvědomuji skutečnost transcendence“, na druhé „nevím, zda a čemu věřím“. Toto „nevím“ se však týká spíše možnosti řeči uchopit ryzi bytí než samotného aktu víry, který má v Jaspersově pohledu své permanentní sebeujišťování a svoji prohlubující se gradaci.⁵⁴ Podobně smýšlí Kant, který vyjadřuje přesvědčení o nezvratitelnosti rozumové víry, která sice „může někdy i u dobře smýšlejícího dočasně zakolísat, nikdy se však nemůže změnit v nevíru“.⁵⁵

Smrtící nárok na výlučnost

I přes svou rozkolísanost je Jaspersovo stanovisko kantovské v důrazu na autonomii, z něž jsou rýsovány ostré hranice. Markantním se to stává v otázce vztahu filosofické víry a tradiční religiozity. Pro Jasperse platí na první pohled až příliš ostré dilema „buďto náboženství, nebo filosofie“, přičemž „žádné stanovisko nemůže stát mimo tento protiklad filosofie a náboženství“.⁵⁶ Co se přímo nabízí, je poměrně prosté upozornění na nekritičnost tohoto dilematu – s poukazem na křesťanské myslitele i na myslící křesťany, tedy na průnik obou množin z jedné či druhé strany. Tímto bychom však příliš rychle umlčeli našeho autora a s tím i možnost vyostřit fenomén filosofické víry.

Zásadním motivem, který působí jako skalpel provádějící řez mezi religiozitou a filosofií, je „nárok na výlučnost“ [*Ausschließlichkeitsanspruch*], který je „smrtícím neštěstím“ a je nutno proti němu bojovat.⁵⁷ Jaspers při jeho přiblížení využívá výstižný příklad z vlastních rozhovorů s theology: „Patří k bolestem mého života, usilujícího o pravdu, že v diskusi s theology to v rozhodujících bodech přestane, oni oněmí, pronesou nesrozumitelnou větu, mluví

53 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 18.

54 Srov. tuto charakteristiku ze třetí přednášky: „Člověk nemůže ani jako on sám vděčit za sebe sám sobě. Není skrze sebe sama původně sám sebou. Tak jako nemá své pobývání ve světě ze své vůle, je si jakožto on sám transcendencí darován. Musí být sám sobě stále znovu darován, nemá-li zůstat mimo sebe. Když člověk vnitřně obstojí ve víru osudu, když nezmaten odolává ještě v umírání, nemůže to činit sám ze sebe. Co mu zde pomáhá, je jiného druhu než všechna pomoc na světě. Transcendentní pomoc se mu ukazuje jedině v tom, že může být sám sebou. Za to, že může být sám sebou, vděčí nehmaterelné ruce z transcendence, již toliko pociťuje ve své svobodě.“ Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 42.

55 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 250.

56 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 48.

57 Tamtéž, s. 55.

o něčem jiném, nepodmíněně něco tvrdí, přátelsky a laskavě domlouvají, aniž by si skutečně uvědomili, co se před tím řeklo, – a nemají asi nakonec žádný zvláštní zájem. Neboť jednak se cítí ve své pravdě jisti, úděsně jisti, jednak se zdá, že jim my, jim se tak zatvrzele jevící lidé, nestojíme za námahu. ... Kdo vlastní pravdu s konečnou platností, nemůže už s druhým opravdu hovořit.⁵⁸

Jaspers neskrývá své rozhořčení z tohoto postoje, který je opakem rozumové víry chápané jako víra v komunikaci. Tento postoj interpretuje tak, že jeho jádrem je záměna či převrácení nepodmíněnosti víry, která je vždy dějinná a situační, v *univerzálně platnou pravdu pro všechny*. „Nechápu, jak se někdo může k nároku na výlučnost chovat neutrálně,⁵⁹ říká Jaspers o tomto nároku, který „je lidské dílo a není založen na Bohu, který otevřel člověku mnoho cest k sobě“,⁶⁰ o nároku, v němž dríme nárok na ovládnutí světa, intolerance a násilí, o nároku, který s sebou nese „zákaz svobodného užívání rozumu“.⁶¹ Poctivě myslícímu nezbyvá než intelektuální boj a nesnášenlivost, „protože se nelze vyhnout nesnášenlivosti vůči nesnášenlivosti (ale také pouze vůči ní)“.⁶²

Zde je náš autor nekompromisní: poctivý pohled nakonec musí narazit na elementární buď – anebo. Fenomén filosofické víry je nakonec toužebnou otevřeností, která potřebuje druhé, která je dynamikou a pohybem, nikoliv spočínutím v již nalezeném, ve zjeveném, daném a autoritativně zpečetěném. Kacířství filosofické víry spočívá v ochotě nad všechna autoritativní sevření položit otazník, což je stanovisko rozrušující onu tmelící, integralizující funkci náboženství. Zajisté by šlo namítnout, že v tomto světě se často setkáváme s lidmi, kteří každé dogma doprovázejí otazníkem, třeba už jen z důvodu nahlížené provizornosti veškeré lidské „řečovosti“, nicméně bereme-li za východisko sebeporozumění určité biblicky zakotvené konfese, nalik je fixováno v jí předávaných základních dokumentech, nelze Jaspersově disjunkci upřít relevanci.

Zkrátka, filosof by nikdy nemohl napsat katechismus s jeho definitoricko-právníckým stylem. Proto pro Jasperse platí: „nárok, že jen kdo věří v Krista, bude mít věčný život, není přesvědčující.“⁶³ To neznamená, že nemůže být přesvědčující postava Ježíše a že v ní není možné číst jako v šifře mystérium božství. Platí, že Ježíš tímto být může, aniž by platil kristovský univerzální

58 Tamtéž, s. 49.

59 Tamtéž, s. 58.

60 Tamtéž, s. 59.

61 Tamtéž, s. 58.

62 Tamtéž.

63 Tamtéž, s. 55

spasitelský nárok.⁶⁴ Totéž platí o celém zjevení: je sesazeno z privilegovaného postavení, aby mohlo být čteno jako další šifra transcendence, jako další součást bohatství „světa šifer“, kam patří také velké básnictví, umění spekulativní filosofie či mýty.⁶⁵ Zjevení nemůže dát člověku definitivní jistotu, může se stát dvojnásobným znamením, v němž na okamžik člověku zasvitne Boží reálná přítomnost, aby se poté člověk vrátil do tvrdosti své stvořené svobody, „pro niž Bůh zůstává neúprosně skryt“.⁶⁶

Taková slova mohou znít tvrdě. Jaspers není slepý vůči skutečnosti, že nejen společnost, kultura, ale rovněž filosofie žije do velké míry z obsahu (v čemž je zahrnuto i proti obsahům) předávaných a kultivovaných biblickými náboženstvími. Potud je jako souputnice na náboženství odkázána, aby mu zpětně poskytovala kritickou korekturu zabraňující realizaci jeho rizikových nároků. Nicméně, podobně jako Kant i Jaspers odmítá variantu, že by se toto napětí mělo realizovat v jedné a téže bytosti – bylo by to jako „dvě náboženství v jednom člověku, což by bylo absurdní“.⁶⁷ Filosofické reflexi se dostává za toto bezdomovectví zvláštní odměny: teprve ona je oprávněna klást si otázku, kterou Jaspers v přednáškách o rozumové víře označuje za „osudovou otázku Západu“ [*Schicksalsfrage des Abendlandes*]: Co se stane z biblického náboženství?⁶⁸

Sesterské koncepce

Vrátíme-li se k oběma rozvrhům ve stručném synoptickém nadhledu, lze je označit za sesterské koncepce rozumové víry. Stěžejním pojítkem se ukazují být motiv proměny. Filosofie je pro oba autory tím, co v rámci rozumové víry intenzifikuje a proměňuje lidské bytí na světě. V tom je zahrnuto: proměňuje porozumění sobě samému, světu i transcendentnímu základu obojího.

V tom by nebylo nic až tak překvapujícího, bylo by možné poukázat na to, že Jaspersovo existenciální čtení Kanta je nutné. Nejde však o vnějšíkovou klasifikaci Jasperse jako kantovce a Kanta jako potenciálního existencialis-

64 Srov. jednoznačné vyjádření z pozdějšího spisu o rozumové víře: „Der menschgewordene Gott Christus ist philosophisch unmöglich, während Jesus als einzigartige Chiffer sprechen kann.“ Jaspers, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, c.d., s. 270. Či jinými slovy: „Jesus als Chiffer oder Jesus Christus als leibhaftiger Gott, das ist zu entscheiden.“ Tamtéž, s. 271.

65 Srov. tamtéž, s. 214.

66 „Wenn die Offenbarung nicht mehr als Realität, sondern selber als Chiffer gilt, dann ist sie qualitativ nicht mehr herausgehoben aus der Chifferrwelt im Ganzen. Sie wäre die Chiffer, die die grenzenlose Sehnsucht des Menschen, dass Gott selbst real gegenwärtig würde, einen Augenblick als erfüllt ansehen ließe, um sogleich in die Härte und Größe seines geschaffenen Freiseins zurückzutreten, für die Gott unerbittlich verborgen bleibt.“ Jaspers, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, c.d., s. 70.

67 Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 58.

68 Jaspers, K., *Filosofická víra*, c.d., s. 55 (Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*, c.d., s. 69).

ty, ale o vnitřní obsah obou vypracování, o to, čím je v nich filosofie. Ukazuje se, že u obou nacházíme syntetickou jednotu „thetického“ a personálního aspektu, čímž je míněno filosofování jako osobní výkon. Tato syntéza znamená, že rozvrhování systematiky se děje skrze ujasňující myšlenkový pohyb, s čímž se pojí, že bez výkonu tohoto pohybu lze onu systematiku registrovat, shrnout a rekapitulovat, ale nelze jí vnitřně porozumět. Nakonec – filosofii obou protagonistů není nutné chápat primárně jako systém, ale spíše jako cestu, pro niž platí, že jí nelze projít jen tak tam a zase zpět, neboť při pohybu zpět již nebude začátek tím, čím byl.

Bližší pohled pak lze rozčlenit na trojici vzájemně se fundujících aspektů, totiž zpřístupnění obsahů rozumové víry, tyto obsahy samotné a vztah ke křesťanské víře. Co se týče momentu zpřístupnění, pro Jasperse je motiv rozumové víry ve hře od samého začátku filosofování, neboť tato víra je postupně se rozvíjejícím vztahem k objímajícímu, z něž je opětovně čten svět a nitrosvětské jako šifry transcendence. Vstupem do tohoto pohybu je ona „základní filosofická operace“, kterou je teoretické vykročení z elementární situace subjekt-objektového rozpolcení k jeho základu.

Při tomto základním filosofickém pohybu se Jaspers sice dovolává Kanta, avšak ve vztahu ke sledovanému fenoménu rozumové víry tak činí neprávem. Pro Kanta je totiž rozumová víra založena vědomím univerzální etické závaznosti a spolu s tím promyšlením jejích konsekvencí. Nikoliv předpokladů, poněvadž tato závaznost je výrazem autonomního, svézákonodárného aktu čistého praktického rozumu. Stručně řečeno, bez etiky není metafyziky. Jaspersovo východisko by pro Kanta bylo příliš zbrklé, neboť nechává otevřenou variantu, že lidské já pochází z matérie. Teoretická reflexe se může ujistit o nutných předpokladech předmětného poznání, jinou metafyziku však nemá k dispozici. Pro ono vykročení, které Jaspers vykonává na půdě uvědomění si základu za rozpolcenou fenomenalitou, je Kantovi nutné uvědomění si svobody tváří v tvář etickému nároku. Ukazuje se tak naléhavost otázky po dosahu Jaspersovy „základní filosofické operace“.

Co se týče obsahů rozumové víry, jejich frázování vyplývá z momentu zpřístupnění a motivu proměny porozumění sobě, světu a transcendentnímu základu. Tyto obsahy se proto do značné míry překrývají. Pro Kanta jsou obsahem rozumové víry metafyzické postuláty Boží existence a nesmrtnosti duše, k nimž lze přičíst postulát svobody, přičemž vstupním momentem je mravní zákon, díky němuž si jednající může svobodu připsat. Jaspersův výčet „nepodmíněný požadavek – Bůh – pomíjející povaha světa“ je volněji a širěji formulovaný: nepodmíněný nárok není jako u Kanta předsumut, ale je součástí obsahů rozumové víry. Evidentní rozdíl spočívá v otázce nesmrtnosti duše, kde Kantův postulát zakotvený v nároku na nekonečnou aproximaci k nejvyššímu dobru stojí proti Jaspersově váhavosti a zdrženli-

vosti. Vedle povinného odmítnutí ontické představy o nesmrtnosti duše a apelu na existenciální statečnou uvědomělost Jaspers sahá ke sloům jako „dovršení“, „útočiště“, „základ“.⁶⁹ Vzhledem k tomu lze Kantovo pojetí obsahu označit nejen jako přísnější, ale rovněž jako radikálnější.

A konečně do třetice, ve vztahu ke křesťanství se oba autoři zdají zaujímat kontrární pozice, které se však co do významu přibližují: s Kantem je teprve filosof pravým křesťanem, neboť se díky rozumové víře pohybuje v autentickém jádru křesťanského náboženství. Kantova radikalita se opět projevuje v jeho smělé rekonstrukci křesťanství ve vztahu k tomuto jádru. Ta se však, měřeno pohledem standardního křesťanského sebeporozumění, pohybuje mimo ortodoxii, nakolik je jejím jádrem Ježíš Kristus a Boží trojjednost. Jaspers se svojí disjunkcí filosof – křesťan vystupuje střízlivěji. Ježíš, potažmo celé zjevení, je další šifrou transcendence mezi jinými, která nesnese nárok na univerzální závaznost a výlučnost, nicméně ona ostrá disjunkce neznamená přerušeni komunikace. Je tomu naopak: oba póly této disjunkce se potřebují.

Kantova racionalizace křesťanství i Jaspersova relativizace jsou důsledky autonomní rozumové víry. Oba vyjadřují jinými způsoby situaci, kterou lze označit nejen jako respektující napětí, ale – kvůli vzájemné potřebnosti obou pólů – i jako láskyplný boj.⁷⁰ I když některé z jeho aspektů budí rozpaky, způsob, jakým jej oba vedou – otevřené hledí a poctivé vynaložení nejlepší myslitelské energie, s východiskem v lidské autonomii a s precizní artikulací jeho důsledků –, nepřestává být inspirativní pro každou další reflexi věnovanou tématu rozumové víry.

69 Z analýz smrti v rámci popisu mezních situací vystupuje nejvýrazněji tento závěr: „Hloubka smrti znamená, že padá její cizota, že k ní mohu spět jako ke svému základu a že v ní nepochopitelným způsobem nacházím dovršení. Smrt byla méně než život a vyžadovala statečnost. Nyní je víc než život a poskytuje útočiště.“ Jaspers, K., *Mezní situace*. Přel. V. Němec. Praha, OIKOYMENH 2016, s. 58.

70 „V láskyplném boji se odvážit komunikace od člověka k člověku, ať je smysl pravdy jakýkoliv.“ Jaspers, K., *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*. Přel. A. Havlíček. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 13.

SUMMARY

Rational Faith between Jaspers and Kant

The study compares Jaspers' motif of philosophical faith with Kant's conception of rational faith in the context of their incorporation into the whole philosophical program. The comparison focuses on two issues: alongside the philosophical founding of the motif of faith is its relationship to religious faith. The general similarity of the two concepts is based on the standpoint of autonomy. In relation to the first question, Kant's conception, the form of which is the by-product of an already developed ethical program, is shown to be stricter and more radical than Jaspers' more original starting point that was based on the theoretical reflection of the dimension of "embracing." In relationship to the second question, it is demonstrated that the contradiction of both positions is only external: Kant's rationalization of Christianity and Jaspers' relativization are the consequences of an autonomous, rational faith, and thereby remain in a state of tension with the traditional religious position.

Keywords: philosophical faith, revelation, rational faith, autonomy

ZUSAMMENFASSUNG

Vernunftglaube zwischen Jaspers und Kant

In der vorliegenden Studie werden Jaspers' Motiv des philosophischen Glaubens und Kants Konzept des Vernunftglaubens im Kontext ihrer Einbettung ins philosophische Gesamtkonzept miteinander verglichen. Schwerpunkt dieses Vergleichs sind zwei Fragen, nämlich die philosophischen Grundlagen des Glaubensmotivs und die Beziehung zwischen philosophischem und religiösem Glauben. Die Ähnlichkeit beider Konzepte basiert auf dem Standpunkt der Autonomie. In Bezug auf die erste Frage erweist sich Kants Konzept, das erst durch die Erarbeitung eines ethischen Entwurfs Gestalt annimmt, als strenger und radikaler als Jaspers' in der theoretischen Reflexion der „allumfassenden“ Dimension begründeter Ausgangspunkt. In Bezug auf die zweite Frage zeigt sich, dass beide Standpunkte nur äußerlich gegensätzlich erscheinen: Kants Rationalisierung des Christentums und Jaspers' Relativisierung sind Folgen eines autonomen Vernunftglaubens, der einen Gegenpol zum traditionellen religiösen Standpunkt darstellt.

Schlüsselwörter: philosophischer Glaube, Offenbarung, Vernunftglaube, Autonomie