

VÍRA PODLE KARLA JASPERSE A LADISLAVA HEJDÁNKA

Václav Dostál

„Z moderních světových filosofů lze s užitkem porovnat dva největší myslitele evropské tohoto století, Heideggera a Jasperse. Heidegger se nořil do spleťtých hloubek samotného slova a myšlení a hodně se orientoval na to, co nám sama řeč ‚předříkává‘. Jaspers naproti tomu podřídil všechnen svůj slovní a myšlenkový aparát jinému rozhodujícímu cíli: ukázat a popsat skutečnou situaci, skutečnou povahu dějinného okamžiku, ‚současnosti‘, přítomnosti. Budeme-li se učit především vidět a slyšet, musíme se učit u Jasperse (nebo také u Schelera, pokud jde o vidění hloubky např. etické problematiky); budeme-li se chtít učit lépe vědět, co děláme, když myslíme, musíme jít do učení k Heideggerovi. – Ale obojího je zapotřebí, neboť jednostranná orientace znamená vždy nebezpečí, že zanedbáme to druhé.“¹

Proč srovnávat pojetí víry právě v myšlení Karla Jasperse a Ladislava Hejdánka? Myšlenkám Karla Jasperse jakožto jedné z nejvýraznějších postav německé filosofie uplynulého století se dostalo poměrně značné, více či méně kritické odezvy i za hranicemi německojazyčného prostoru; jeho pojetí víry vyvolalo nemalou pozornost zejména v řadách evangelických theologů. Působnost Hejdánkova myšlení je naproti tomu dosud do značné míry omezena na okruh jeho českých čtenářů, a na první pohled se nezdá, že by Hejdánka v jeho přístupu k tématu víry pojila s význačným představitelem filosofie existence bezprostřední souvislost.

Přesto je Jaspers autorem, s nímž Hejdánek právě ohledně pojetí víry vede (zvláště v určitých údobích) poměrně intenzivní dialog. Zejména na základě Hejdánkových nevydaných rukopisů lze sledovat, jakou pozornost věnoval Jaspersovým úvahám o víře – vedle dalších témat Jaspersovy filosofie, která mu posloužila jako inspirace (např. tázání po

¹ L. Hejdánek, *Myšlenkový deník 1985–1*, § 1, 850822–1 (22. 8. 1985). – Hejdánkovy dosud nepublikované rukopisy jsou dostupné na webových stránkách Archivu Ladislava Hejdánka (www.hejdanekeu).

možnostech jiného než objektivujícího myšlení) – a jak své vlastní pojetí víry vymezoval právě také vůči koncepci Jaspersově. Tato polemi-ka ovšem do značné míry zůstala skryta veřejnosti – do publikovaných textů pronikla jen v malé míře a největším dílem se (vedle jiných Hejdánkových rukopisů) odehrávala v soukromých filosofických seminářích 80. let, nejvýrazněji v cyklu z roku 1985/86 věnovaném právě tématu víry (a v rukopisných přípravách k těmto seminářům, které tvoří součást Hejdánkových tzv. „myšlenkových deníků“). Kritické poznámky, které tu Hejdánek na adresu Jasperse činí, představují k debatě nad Jaspersovým pojetím víry, která je jinak orientována spíše theologicky, originální příspěvek. Díky srovnání obou pojetí se nadto ukazuje významná křížovatka, na které se každý pokus o filosofickou reflexi víry ocitá – totiž křížovatka týkající se rozhodnutí o tom, zda se víra nutně váže na svůj určitý „předmět“.

Vztah náboženství a víry

Oba pojednávání autoři přistupují k tématu z odlišných východisek: Jaspers jako filosof, který se osobně do značné míry distancuje od křesťanství a tvrdí, že nelze být zároveň filosofem a věřícím křesťanem; Hejdánek jako autor, který se naopak pokládá právě za filosofa i za věřícího křesťana zároveň. Jak tento jejich rozdílný přístup poznamenává jejich pojetí víry? A jaké důvody vedou oba k tomu, že pokládají právě své vlastní východisko za přijatelné?

Pro Jasperse i Hejdánka stojí víra v popředí jejich zájmu jako nenáboženský fenomén, mající svou platnost i mimo hranice jednotlivých konfesí či církví. Ani jeden nepokládá náboženství za instanci, v jejímž rámci by víra měla své výhradní místo a která by jako jediná disponovala jakýmsi „monopolem na víru“. Dále už ovšem začínají odlišnosti: Jaspers je přesvědčen, že vedle náboženské víry (či „víry ve zjevení“, Offenbarungsglaube, jak také říká) má smysl mluvit o „filosofické víře“, a odlišuje tak dvě různé podoby, jichž podle něj víra nabývá – víru náboženského člověka a víru člověka filosofujícího (přičemž mezi nimi spatřuje jen stěží překročitelnou propast). Hejdánkově pojetí je daleko razantnější: slučitelnost víry s náboženstvím zcela popírá a samu víru charakterizuje jako skutečnost protináboženské povahy. Jaspers, ač se sám nepovažuje v plném smyslu za křesťana, tedy připouští smysluplnost hovoru o „náboženské víře“, zatímco pro Hejdánka, jakkoli se sám za křesťana pokládá, je už slovní spojení „náboženská víra“ samo v sobě

rozporné.² Co tedy je podle našich dvou autorů náboženství a v jakém vztahu k víře stojí?

Pro Jasperse je náboženství institucí nutně svázanou s kultem, mýtem a určitou pospolitostí věřících (která může nabýt podoby církve). Tím se liší od filosofie, která žádné kulty ani společenství vedené kněžskými nezná a která zůstává věcí jednotlivce.³ Víra ve zjevení, již Jaspers s taktó pochopeným náboženstvím spojuje, se vztahuje k Bohu či božskému principu, který skrze zjevení vešel s člověkem v přímý kontakt, zatímco víra filosofujícího člověka se vztahuje k transcenci, která k člověku může promlouvat jedině nepřímou, prostřednictvím šifer.⁴ Hlavní Jaspersova námitka vůči víře ve zjevení ovšem míří proti nároku „pravd víry“ na absolutnost a výlučnost, který je v příkrém rozporu s Jaspersovým ideálem plurality. S nárokem na výlučnou a absolutní platnost té či oné pravdy víry se podle Jasperse totiž často pojí tendence k nepřijatelným dichotomiím nebo polarizacím, které vystupují v polaritách typu „černá – bílá“, „bud – anebo“, „přítel – nepřítel“.⁵

Svou „filosofickou vírou“ se tedy Jaspers vymezuje vůči „víře založené na zjevení“ nebo „víře ve zjevení“, jak charakterizuje zejména křesťanství, ale vposled vřbec všechny formy náboženského přesvědčení, které se opírají o nějaký typ zjevení. Jaspers také často mluví o „biblickém náboženství“, které mu je zastřešujícím pojmem pro judaismus, křesťanství a „snad ještě i islám“.⁶ Jeho přesvědčení o neslučitelnosti filosofie a náboženství nachází vyostřený výraz ve výroku, že tentýž člověk nemůže být beze ztráty integrity zároveň filosofem a zároveň

² L. Hejdánek, *Co je to „víra“ bez „předmětu“?*, in: *Křesťanská revue*, 79, 2012, 5, str. 10–11: „Pozoruhodná je ona zdánlivá konvergence s dost populárním pojmenováním ‚náboženská víra‘, které připouští, že jsou možné i ‚víry‘ jiné než náboženské, tedy také nenáboženské, areligiózní. Ale jde ve skutečnosti o přitvrzení, radikalizaci, o významný krok ‚ke kofenům‘: náboženská ‚víra‘ není vlastně žádná opravdová víra, jen jakási podivná věřivost, pověřivost.“

³ K. Jaspers, *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994, str. 49. Srv. též K. Jaspers, *Philosophie*, I: *Philosophische Weltorientierung* (= *Philosophie*, I), München – Zürich 1994⁵, str. 294–296.

⁴ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 49–50; srv. též K. Salamun, *Karl Jaspers*, Würzburg 2006², str. 103.

⁵ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 55–56.

⁶ Tamt., str. 54.

nábožensky věřícím.⁷ Filosofie je slučitelná s vírou, ale nikoli s náboženstvím;⁸ mezi náboženstvím a filosofií není smíru: „Žádné stanovisko nemůže stát mimo tento protiklad filosofie a náboženství. Každý z nás už stojí na jedné straně této polarity a o té druhé mluví v tom rozhodujícím bez vlastní zkušenosti.“⁹ Tímto přesvědčením o neslučitelnosti filosofie s náboženstvím, jak má alespoň za to Jaspersův interpret Kurt Salamun, je výrazně spoluurčeno celé Jaspersovo pojetí filosofie jako takové.¹⁰

Když tedy Jaspers zkoumá víru ve zjevení, přistupuje k ní jako ke skutečnosti, která je jemu samému vnější a cizí: „Nevěřím ve zjevení, a nakolik jsem si vědom, nikdy jsem nevěřil ani jen v jeho možnost.“¹¹ To jej ovšem nevede k tomu, že by chtěl odmítnout jako partnery do dialogu ty, kdo ve zjevení věří. Proč by měl víru ve zjevení brát vážně i ten, kdo se s ní neztotožňuje? Podle Jasperse jednak pro její mohutné působení v dějinách, jednak pro vysokou mravní a duchovní úroveň mnohých lidí, kteří ve zjevení věří, zejména však proto, že víra ve zjevení během svých dlouhých dějin dala vzniknout podnětům a dílům, která jsou přístupná i člověku bez této víry (zde myslí Jaspers především na bibli).¹²

„Filosofické víře“ Jaspers rozumí jako jedné z možných odpovědí na otázku, „z čeho a k čemu máme žít“.¹³ Filosofie v Jaspersově pojetí znamená především vážné osobní úsilí jednotlivce, které se nejplněji týká jeho „možné existence“ – tedy roviny, na níž je člověk v nejvlastnějším smyslu sám sebou, protože se odpoutává od předmětných daností a svobodně se vztahuje k transcenci. Člověk má v tomto smyslu autentickou podobu sebe sama stále před sebou, nemůže jí dosáhnout jednou

⁷ K. Jaspers, *Philosophie*, I, str. 294: „Die Spannung ist gegenüber der Religion eine absolute: der eigentliche Religiöse kann Theologe, aber nicht ohne Bruch Philosoph, der Philosoph als solcher nicht ohne Bruch ein Religiöser werden.“

⁸ Tamt., str. 295, pozn. 1: „Dem Philosophierenden als solchem ist Glaube, nicht Religion möglich.“

⁹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963², str. 48. – Srv. též novější vydání v rámci nedávno zřízených Jaspersových sebraných spisů, které *in margine* uvádí paginaci citovaného původního vydání: K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (Karl-Jaspers-Gesamtausgabe, I/13)*, vyd. B. Weidmann, Basel 2016.

¹⁰ K. Salamun, *Karl Jaspers*, str. 101.

¹¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 35: „Ich glaube nicht an Offenbarung und habe es nie, soweit mir bewußt ist, auch nur der Möglichkeit nach getan.“

¹² K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 48.

¹³ Tamt., str. 9.

provždy a uskutečňuje ji jen díky permanentnímu sebepřekračování skrze vztah k transcenci. Právě tomuto vztahu existence k transcenci rozumí Jaspers jako pohybu víry ve vlastním smyslu. Takto pochopená filosofie se liší od vědy zejména tím, že nevede k poznatkům, které by měly donucující povahu, a od náboženství zejména tím, že se neopírá o zjevení a nevystupuje s nárokem na všeobecnou závaznost a výlučnost svých tvrzení. Jaspersova koncepce tak má být alternativou k oběma postojům – k víře ve zjevení, která podle Jasperse tvrdí, že vše kromě ní znamená jen nihilismus, i k vědě, která tvrdí, že vše mimo ni jsou iluze.¹⁴ V tom smyslu se jedná o ambiciózní pokus: Od filosofie Jaspers očekává, že bude schopna utvářet společnou platformu, na které by si lidé vyrostli v různých náboženských (i nenáboženských) tradicích mohli porozumět lépe než dosud.

Východiska Hejdánkova řešení vztahu víry a náboženství jsou poněkud odlišná. Na rozdíl od Jasperse nemluví o dvou vzájemně nekompatibilních podobách víry – skutečnost víry má podle něj jednotné jádro, které Hejdánek nachází v určitém proudu či určité interpretaci židovsko-křesťanské tradice. Tuto tradici ale nepokládá za součást náboženství, protože samo křesťanství si v sobě podle něj nese původně protináboženské zaměření a víra právě v boji proti náboženství sehrává klíčovou roli.

Náboženství je pro Hejdánka pozůstatkem někdejšího mýtu, mytického způsobu myšlení a vůbec mytického vztahování se ke skutečnosti. Náboženství má být úpadkovou či likvidační fází mýtu, která se vyznačuje tím, že mýtus již není schopen poskytnout lidskému životu plnou integritu, jakou mu zajišťoval, když ještě pronikal celým lidským životem. Tato všudypřítomnost mýtu byla s nástupem náboženství porušena. Došlo k oddělení sakrální a profánní sféry, ustoupení rituálů pouze do omezeného časoprostoru (např. do chrámů a bohoslužeb), přičemž za směrodatnou se začala nadále pokládat pouze ona sakrální sféra, a vše, co se nacházelo mimo ni, se ocitlo v postavení čehosi pro lidský život pouze periferního a nevýznamného. K tomu mohlo dojít proto, že náboženství podle Hejdánka představuje již značně logizovanou podobu mýtu – tedy mýtus, který do sebe již zapracoval řadu prvků původně vlastních logu, myto-logií apod. Co ovšem i v tomto náboženském stadiu mýtu zůstalo uchováno, je původní orientace mytického člověka na archetypy, tj. na vzory, jimiž jsou činy bohů, zbožštěných prapředků či héroů (Hejdánkovým inspiračním zdrojem tu je religionista Mircea Eliade

¹⁴ Tamt.

a jeho pojetí mýtu).¹⁵ Jejich role v životě prodchnutém mýtem spočívá v tom, že se s nimi člověk ztotožňuje jakožto s archetypickými vzory, resp. že je (později) alespoň napodobuje, neboť archaickému člověku, který se obává nicoty přicházející z neznámé budoucnosti, poskytují jedinou záchranu před tím, aby se do oné nicoty propadl. A právě s tímto vztahem mytického člověka k budoucnosti, charakterizovaného strachem a úzkostí z neznáma, staví Hejdánek do kontrastu víru jako zcela opačnou životní atitudu, která se k budoucnosti obrací nikoli v obavách či hrůze, ale s očekáváním a důvěrou.

Víra jakožto takoveto odlišné životní nastavení spočívající v aktivním očekávání nového není podle Hejdánka něčím každému člověku přirozeně vlastním, ale má svůj zcela určitý dějinný počátek lokalizovatelný v místě a čase – konkrétně ve starém Izraeli u některých proroků. Ježíš je pro Hejdánka pokračovatelem této prorocké tradice; to, že se víra v křesťanském prostředí začala později chápat jinak, jako „víra v Boha“ či „víra v Ježíše“, případně „víra v posmrtný život“ apod., pokládá Hejdánek za posun, jehož se oproti Ježíšovu učení dopustila prvotní církev. Už v Pavlových epištolách Hejdánek shledává posunuté chápání víry pod vlivem „zpředměťující tradice hellénistického myšlení“, díky němuž se víře začíná rozumět jako intelektuálnímu souhlasu s dogmatickými formulacemi. V dějinách církve podle Hejdánka právě toto pojetí dlouhodobě vítězilo nad původním pojetím Ježíšovým.¹⁶

Ve zdůrazňování toho, že vírou se v ježíšovském smyslu mínilo cosi odlišného od přitakání určitému věčnému obsahu („věřit, že je něco pravda“, „věřit na něco“), se Hejdánek opakovaně odvolává na studii Gerharda Ebelinga *Ježíš a víra*,¹⁷ která zkoumá užití slova πιστεύειν, „věřit“ (a jeho odvozenin), v synoptických evangeliích. Podle Hejdánka

¹⁵ Srv. např. M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*, přel. E. Strebingarová, Praha 2009². Eliade sám hovoří např. o tom, že „žido-křesťanství poprvé přesáhlo obzor archetypů a opakování tím, že zavedlo do náboženské zkušenosti novou kategorii: víru“ (str. 129). Pro Hejdánkovy odkazy na Eliadeho viz např. L. Hejdánek, *Věřit a myslet*, in: *týž, Filosofie a víra: nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II (= Filosofie a víra)*, Praha 1999², str. 190; *Tradice víry: napodobování, nebo navazující překračování?*, in: *Filosofie a víra*, str. 46; *Filosofie a víra: příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické (= Filosofie a víra: příspěvek k otázce)*, in: *Filosofie a víra*, str. 99–100; *Bios, mythos, logos*, in: *Filosofie a víra*, str. 139–141.

¹⁶ L. Hejdánek, *Víra jako „kosmický faktor“*, in: *týž, Filosofie a víra*, str. 219.

¹⁷ G. Ebeling, *Jesus und der Glaube*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55, 1958, str. 64–110; nověji otištěno in: G. Ebeling, *Wort und Glaube*, I, Tübingen 1960, str. 203–234. Pro Hejdánkovy odkazy na Ebelinga srv. např. L. Hejdánek,

z této Ebelingovy statistiky vyplývá, že u Matouše, Lukáše a Marka lze identifikovat skupinu patrně autentických Ježíšových výroků, v nichž víra vystupuje jako skutečnost absolutní povahy – tj. kde není vázána na určitý konkrétní „předmět“ a kde sloveso „věřit“ (byť původně nikoli v řečtině, ale zřejmě v aramejském ekvivalentu) nevyžaduje žádnou gramatickou vazbu typu „v něco“ či „na něco“ a obtoji samo o sobě. Jedná se vesměs o případy uzdravování („víra tvá tě uzdravila“), a to i u lidí, od nichž žádné „vyznání víry“ (ve smyslu „Ježíš je Mesiáš“) nelze očekávat, tj. od ne-židů, jako je např. římský setník (*Mt* 8,5–13 a *L* 7,2–10) nebo kananejská žena (*Mt* 15,22–28). Hejdánek odtud vyvozuje: „Z toho lze oprávněně soudit, že Ježíš sám (a jeho okolí) asi užíval slov ‚věřiti‘ a ‚víra‘ absolutně, tj. bez pevné vazby na nějakou osobu nebo předmět, tedy aniž by šlo o ‚víru, že...‘, ale ani o ‚víru v někoho‘ nebo ‚v něco‘.“¹⁸

Hejdánek tedy s Jaspersem sdílí odstup vůči náboženství jako skutečnosti v jádru mytické povahy, to mu ovšem nebrání identifikovat se s křesťanstvím a pojetím víry, které nachází právě u samých počátků křesťanství. Jaspers v židovství či v křesťanství rozpoznává momenty zápasu proti kultu, ale stále jej započítává do rámce náboženství – jako jeden z mnoha protikladů v bibli,¹⁹ ne jako vývojovou větev nebo zvláštní tradici, jak to činí Hejdánek. Ten na rozdíl od Jaspersa nepokládá křesťanství za náboženství, a nechává si tak otevřenu možnost být zároveň filosofem a věřícím křesťanem, která je pro Jaspersa uzavřena. Hejdánek sice připouští, že křesťanství „dlouho žilo s náboženstvím v symbióze, že navenek vystupovalo jako náboženství, že v mnohém přijalo náboženské rysy a náboženskou podobu“,²⁰ přesto podle něj „křesťanská víra není svázána s metafyzikou a náboženstvím o nic víc, než byla církev svázána se starým Římem“.²¹ Ačkoli by se tedy mohlo zdát, že si Hejdánek s Jaspersem jsou v odmítnutí náboženství a postulování určité „nenáboženské víry“ velmi blízcí, nejsou Jaspersova filosofická víra a víra v Hejdánkově pojetí zdaleka ztotožnitelné a odlišují se hned několika významnými rysy, na něž se nyní zaměříme.

Filosofie a víra: příspěvek k otázce, str. 115–116; *Věřit a myslet*, str. 190; *Co je to „víra“ bez „předmětu“?*, str. 9.

¹⁸ L. Hejdánek, *Co je to „víra“ bez „předmětu“?*, str. 9.

¹⁹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 59.

²⁰ L. Hejdánek, *Ještě křesťanství a náboženství*, in: *týž, Filosofie a víra*, str. 56.

²¹ L. Hejdánek, *Atheismus a otázky nové interpretace*, in: *týž, Filosofie a víra*, str. 41.

Víra podle Jasperse

Po hrubém nastínění základního rámce, v němž se oba myslitelé pohybuji, se podívejme už podrobněji na jejich vlastní vymezení víry. Jak přesně Jaspers rozumí filosofické víře, která se podle něj liší od náboženské víry jakožto přitakání určitému zjevení? V první řadě u něj nacházíme rozlišení širšího a užšího smyslu, v němž je podle něj možné o filosofické víře mluvit. Přitom dospívá ke čtyřem podobám víry, které vycházejí z jeho rozlišení čtyř okruhů „objímajícího, jímž jsme my“ – pobývání, vědomí vůbec, ducha a existence –, tedy čtyř pojmů, jimiž se snaží postihnout neobjektivovatelné bytí člověka jako takového: „Jistotu reality, evidenci, ideu nazýváme vírou v širším smyslu. Jakožto pobývání je víra něco jako instinkt, jakožto vědomí vůbec jistota, jakožto duch přesvědčení. Vlastní víra je ale ten akt existence, v němž si uvědomujeme skutečnost transcendence.“²²

Jasperse vpsled nejvíce zajímá ono užší vymezení víry, „víra ve vlastním smyslu“, která má u člověka své místo až na rovině existence. Zdá se ale být motivován snahou poukázat na společný jmenovatel, který má příslušet víře ve všech jejích podobách. Tímto společným jmenovatelem je „přítomnost v polaritách“ subjektu a objektu, která se vyznačuje svou nevyvratitelností.²³ Jaspers předpokládá, že při snaze tematizovat příslušnou úroveň „objímajícího, jímž jsme my“ nám vyvstávají vždy určité polaritativní dané naší mentální „optikou“, která štěpí veškerou skutečnost na subjekty a objekty. Na úrovni pobývání je touto polaritou vnitřní svět a osvětlení, na úrovni vědomí vůbec jde o vědomí a předmět, na rovině ducha o „ideu ve mně“ a „objektivní ideu vycházející vstříc z věcí“ a na rovině existence o existenci a transcendenci.²⁴ Jaspers přitom tvrdí, že naše přítomnost v těchto polaritách, resp. samo jejich vyvstávání není nijak vynutitelné za pomoci rozvažování, tedy skrze intervenci vědomí vůbec, které je u všech lidí uzpůsobeno totožně. Tato přítomnost tak není něčím, čemu bychom museli přitakat už na základě našeho racionálního ustrojení. To je pro Jasperse zjevně i důvodem, proč o ní mluví právě jako o *víře*.

V citované pasáži Jaspers rozlišuje čtyři podoby, v nichž se víra na jednotlivých úrovních „objímajícího, jímž jsme my“ projevuje: instinkt pobývání, jistotu vědomí vůbec, přesvědčení ducha, uvědomění si trans-

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

²³ Tamt.

²⁴ Tamt., str. 16.

cendence v existenci. Tuto odpověď na otázku po povaze víry můžeme rozvést s využitím jeho popisu, k čemu v jednotlivých okruzích objímajícího dochází, pokud v nich víra – pokaždé v příslušném zvláštním smyslu – chybí.²⁵

1) Na rovině pobývání míní Jaspers vírou „jistotu reality“ či „vědomí reality“, o němž hovoří také jako o „čemsí jako instinktu“. Tedy již to, že obyčejně nepochybujeme o realitě, v níž se pohybujeme, a bereme ji jako něco spolehlivého, s čím můžeme počítat, je pro Jasperse jistým projevem víry (který si ovšem běžně ani neuvědomujeme). Že takovéto spolehnutí se na běžnou realitu nemusí být pro každého vždy samozřejmostí, ukazují Jaspersem uváděné příklady toho, kdy je porušeno, jako u duševně nemocných, kteří po jistou dobu žijí s neodvratným pocitem, že vše je jen zdání.

2) V oblasti vědomí vůbec víra nabývá podoby přitakání tomu, co nahlížíme jako očividné, co nemůžeme odmítnout jako nesprávné. Víra zde má povahu evidence (Evidenz) či jistoty (Gewißheit), tedy přisvědčení tomu typu platnosti, s jakým se v nejvlastnější podobě setkáváme u intersubjektivně sdělitelných idealit, ideálních skutečností ve smyslu čísel či matematických obrazců, k nimž se různí lidé mohou vztahovat jako k něčemu plně identickému. Přestože to tak Jaspers sám výslovně neformuluje, můžeme usuzovat, že ztráta tohoto typu jistoty by opět mohla mít podobu určité speciální poruchy osobnosti, poškození mozku nebo i silné skepse či agnosticizmu.

3) Ve sféře ducha mluví Jaspers o víře jako o ideji (Idee) či přesvědčení (Überzeugung). Duch se snaží o rozumění světu z celkovějšího pohledu než vědomí vůbec: Neomezuje se na to, co je pro všechny lidi pochopitelné jako totéž, ale pokouší se naše rozumění organizovat do smysluplných celků (idejí), které již postrádají donucující evidenci. Na úrovni vědomí vůbec se nemůžeme dobrat rozumění světu jako celku, protože se nám vše rozpadá na jednotlivé předměty; úkolem ducha je toto štěpení překonávat. Duchu, jemuž chybí víra, se právě tento úkol plnit nedaří – bez idejí se mu ze světa stává jen nahromadění předmětů, které žádná síla nedrží pohromadě.

4) Konečně na úrovni existence, tedy na rovině „víry ve vlastním smyslu“, Jaspers vírou míní vědomý vztah k transcendenci, „akt existence, v němž si uvědomujeme skutečnost transcendence“. Líčí jej jako uvědomění si skutečnosti, že tu nejsem ze svého vlastního rozhodnutí – nejsem příčinou sebe sama, své bytí si nemohu nijak vynutit, jsem si ze

²⁵ Tamt., str. 17.

strany transcendence „darován“. Nepřítomnost víry na rovině existence by znamenala setrvání v imanenci a neprovedení onoho transcendentního skoku „mimo sebe“.

Ilustrativní pro víru v tomto vlastním smyslu je příklad, na němž chce Jaspers sám vyložit rozdíl mezi vírou a věděním. Jde o srovnání Giordana Bruna a Galilea Galileiho jakožto dvou postav, které se obě ocitly v podobné situaci před inkvizičním soudem. Od obou se žádalo vnějšně vzato totéž: odvolání kacířských myšlenek týkajících se postavení Země v kosmu. Ty ovšem v případě Bruna měly povahu metafyzickou a v případě Galileiho již fyzikální. Jaspers zde tak hodlá předvést rozdíl mezi situací člověka věducího, hájícího pravdu, která je dokazatelná (Galilei), a člověka věřícího, hájícího pravdu, která „existuje jen tím, že se s ní ztotožňuji“ (Bruno). Galilei nepotřeboval svou pravdu stvrzovat životem, a v tomto smyslu tedy nemusel vynakládat víru, aby své pravdě neublížil. Jeho pravda může i po odvolání zůstat bez úhony, protože má zcela jinou povahu než pravda Brunova – je intersubjektivně ověřitelná. Pro Bruna, který se nakonec nebyl ochoten svého metafyzického přesvědčení veřejně vzdát, nebyla jeho pravda oddělitelná od jeho postoje: proto by odvoláním utrpěla. Brunova metafyzická pravda není podle Jasperse všeobecně platná, je ovšem nepodmíněná. U Galileiho je tomu právě naopak – jím zastávaná pravda se vyznačuje všeobecnou platností a nezávislostí na čase, ale nikoli nepodmíněností, protože se opírá o předpoklady a metody poznání platné jen v rámci konečného universa.²⁶ Tuto Brunovu „pravou víru“ Jaspers charakterizuje jako „jistotu o pravdě, kterou nemohu dokázat jako vědecké poznání o konečných věcech“.²⁷

Rozlišení nepodmíněnosti (Unbedingtheit) a všeobecné platnosti (Allgemeingültigkeit) hraje významnou roli v Jaspersově kritice nároku na výlučnost, jímž se podle něj vyznačuje právě víra ve zjevení. Na křesťanství Jaspers kritizuje právě ambici spojit nepodmíněnost s všeobecnou platností. Právě toto spojení, které si pro sebe osobují „zjevené pravdy“, je z Jaspersova pohledu vyloučené. Všeobecná platnost nějakého poznatku, například právě o oběhu Země kolem Slunce, je v Jaspersově koncepci vlastnost zjiřitelná právě jen ve sféře vědomí vůbec, tedy na rovině, na níž je lhostejné, kdo daný poznatek formuluje. Tato generální platnost ovšem nemá nepodmíněnou povahu – právě proto, že její podmínkou je omezení se na jedinou z možných rovin, na nichž je možné myslet. Nepodmíněnost je naopak prostá všeobecné platnosti; co

²⁶ Tamt., str. 10–11.

²⁷ Tamt., str. 11.

je nepodmíněné, je takové jen pro mne a pro nikoho dalšího. Jaspers tedy nepodmíněností nemá na mysli např. syntetické apriorní věty v Kantově smyslu, které by platily nezávisle na zkušenosti a zároveň všeobecně, tedy pro každého. Nepodmíněnost je tak podle něj možná až na rovině existence.²⁸

Víra bez předmětu?

Na základě těchto celkových kontur Jaspersova pojetí víry se nyní zaměříme na několik nejvýraznějších bodů, v nichž je můžeme postavit do kontrastu s Hejdánkovou koncepcí. První taková odlišnost se týká již zmíněného Hejdánkova rozhodnutí interpretovat víru jako skutečnost absolutní povahy, tj. bez vlastního předmětu. Takové rozhodnutí Jaspers nečiní; důležitým bodem jeho koncepce je teze o jednotě toho, o čem mluví jako o subjektivní a objektivní stránce víry. Ve víře podle něj od sebe nelze odloučit na jedné straně samu skutečnost, že věřím, a na druhé straně to, čemu věřím. Obojí Jaspers pokládá za dva momenty jednoho celku, které jsou rozlišitelné, ale nikoli od sebe navzájem odlučitelné. Tyto dvě stránky víry označuje také jako *fides qua creditur* a *fides quae creditur* – víru, jíž se věří, a víru, v níž se věří. Můžeme také říci: jako akt víry a obsah víry. Proč podle Jasperse od sebe nelze tyto dva momenty oddělit? Pojímát subjektivní stránku víry samostatně by znamenalo redukovat ji jen na jakousi důvěřivost (Gläubigkeit), víru bez předmětu, které by chybělo „to bytostné na obsahu víry“. Naopak izolováním objektivní stránky víry bychom se dobrali jen obsahu víry jakožto předmětu, věty, dogmatu, konstatování, tedy čehosi takřka mrtvého. Jaspers si na jedné straně neumí představit akt víry bez určitého obsahu, a na druhé straně obsah víry bez aktu víry. Jak doslova říká: „Víra je ... vždy vírou v něco.“²⁹ Vírou chce tedy Jaspers minit celek této subjektivní a objektivní stránky: „Budeme-li mluvit o víře, budeme tedy mít na mysli to, co subjekt a objekt objímá.“³⁰

Odtud je pochopitelné, že se Jaspers nerozpakuje učinit krok, který Hejdánkovi jeho koncepce neumožňuje, totiž výslovně tematizovat „obsahy víry“. Je-li víra vždy vírou v něco, můžeme o tomto „něčem“ – přes veškerou nepřiměřenost takového počínání, protože se jím podle

²⁸ Tamt., str. 55–56.

²⁹ Tamt., str. 12.

³⁰ Tamt., str. 13.

Jasperse vždy již dopouštíme určité objektivace – mluvit jako o určitém obsahu vyjádřitelném ve větě či v tezi. Co to znamená konkrétně? „Obsahy filosofické víry lze vyslovovat ve větách jako: Bůh jest. Existuje nepodmíněný požadavek. Svět má mizející bytí mezi Bohem a existencí.“³¹ Přestože Jaspers připouští, že žádná z takových vět není dokazatelná po způsobu konečného vědění, a přestože se brání jejich příliš snadnému vyslovování (neboť pak se s nimi unáhleně „jedná jako s věděním“), na základě své koncepce, že víra je vždy vírou v něco, se takovému zpředmětnění víry v určitou tezi nemůže vyhnout. A tak, jakkoli na jedné straně tvrdí, že s obsahy víry „se nesmí jednat jako se všeobecnými správnostmi“³² zavazuje se na druhé straně k tomu, aby hovořil o víře ve jsoucnost Boha nebo v nepodmíněný požadavek.

Tezi, že každá víra je vždy vírou v něco nebo na něco, Hejdánek zcela odmítá. Jaspersovi v tomto směru vytýká, že zůstává poplatný mylnému pochopení víry přítomnému v křesťanské tradici.³³ Klíčový je pro něj již zmiňovaný krok k absolutní povaze víry – je-li sloveso „věřit“ pochopeno jako sloveso nevyžadující předmět, nevyznačuje se taková víra nutnou vázaností k určitému obsahu a nedisponuje žádným „předmětem“ (ve smyslu teze, o jejíž pravdivosti by byla přesvědčena). Jak tedy Hejdánek takové „víře bez předmětu“ rozumí? „Navrhují, abychom víru interpretovali jako životní orientaci na oslovení a výzvu, která k nám přichází z budoucnosti a v níž jsme oslovováni ryzí nepředmětností (tak interpretuji obecně náboženský termín ‚bůh‘, který po specifickém přeznačení a s některými výslovnými omezeními sloužil jak v tradici starého Izraele, tak v tradici křesťanské církve). Jak je vidět, nezavrhuji ve svém pojetí pojem zjevení jako nepřípustnou a filosofií neakceptovatelnou hypostazi (na rozdíl od Jasperse, který pro filosofii přijímá pojem filosofické víry, ale očisťuje jej od každého náznaku vazby na zjevení).“³⁴

S Jaspersem by se tedy Hejdánek shodl v tom, že víru nechápe ani pouze jako aktivitu (akt víry),³⁵ ani pouze jako určitý věřený obsah, ale

³¹ Tamt., str. 24 (upravený překlad).

³² Tamt., str. 56.

³³ L. Hejdánek, *Pravda–víra jako filosofický problém*, přednáška na ETF UK, 17. 2. 1995 (nahrávka v Archivu Ladislava Hejdánka).

³⁴ L. Hejdánek, *Příspěvek k otázce vztahu mezi filosofií a teologií*, in: L. Hejdánek – J. S. Trojan, *Filosofie a teologie: sborník textů* (samizdat), Praha 1986, str. 122 (text je dostupný na webových stránkách Archivu Ladislava Hejdánka).

³⁵ Viz též L. Hejdánek, *Myšlenkový deník 1985.2*, 85/241 (7. 12. 1985): „Víra totiž nemůže být redukováně chápána jako akce, neboť aktivita subjektu je pouze jednou – a navíc nezbytně do velké míry kontrolovanou a omezenou – složkou

jako celou životní atitudu či orientaci (vyznačující se otevřeným vztahem k budoucnosti).³⁶ Stejně jako pro Jasperse je i pro něj víra čímsi širším, ne už ovšem „jednotou subjektu a objektu“, ale jednotou konkrétního subjektu (například člověka) právě s „ryzí nepředmětností“, jak Hejdánek přeznačuje pojem „Bůh“.³⁷ U Jasperse šlo v případě „víry ve vlastním smyslu“ o *uvědomování si* transcendence; pro Hejdánka jde o vztah či vazbu subjektu na ryzí nepředmětnost, který nemá kognitivní, ale spíše praktickou, takřka existenciální povahu.³⁸

Mám za to, že v tomto bodě nám rozdílnost Jaspersova a Hejdánkova porozumění víře zpřítomňuje rozcestí, na němž se jakákoli reflexe víry může v principu vydat jen jedním ze dvou zastoupených směrů. Přistoupíme-li (spolu s Hejdánkem) na interpretaci víry ne jako „víry v“ či „víry na“ (něco), ale jako skutečnosti, která nedisponuje žádnou výhradní vazbou na ta či ona přesvědčení nebo „články víry“, připouštíme tím zároveň, že obsahem víry není žádná propozice či teze. Jsme-li naproti tomu přesvědčeni (spolu s Jaspersem), že víra sama je vždy „vírou v něco“ či „na něco“, pak nám nezbyvá než přiznat, že víra vždy disponuje určitým propozičně vyjádřitelným obsahem, a tím pádem jsme v otázce po tomto obsahu víry nuceni vposled vyslovit tezi, která tento obsah víry vyjadřuje. (Otázkou nad rámec této studie je, zda takové uchýlení se k určitému zpředmětnění víry je něčím, co musí reflexi víry vždy prin-

víry jakožto integrovaného dějství, jež nemá pouze jedno integrující ohnisko, nýbrž nutně hned dvě. ... To vše představuje doklad pro to, že víra jako skutečnost musí být hledána tam, kde se ještě zcela neprosadilo rozpolcení na subjekt a objekt. Víra – řekli bychom – je akt, který si nejprve musíme osvojit, aby se stal naším vlastním aktem. Proto to není výhradně věc našeho výkonu, i když bez našeho výkonu – totiž bez onoho ‚osvojení‘ – by se naším vlastním aktem stát nemohla.“

³⁶ L. Hejdánek, *Myšlenkový deník 1988.2*, 88/087 (17. 1. 1988): „Víra je orientována nepředmětně, neboť budoucnost není předmět, není jsoucno, ale nejsoucno. Víra je orientována na to, co není (ještě není), ale čím si je jista. Naproti tomu ‚víra‘ v Boha, tj. že Bůh ‚jest‘, je falešnou vírou ve jsoucno (ať už jde o jsoucno jakékoliv).“

³⁷ L. Hejdánek, *Myšlenkový deník 1985.2*, 85/208 (3. 11. 1985): „Víra je jednotou (sjednoceností) lidského aktu intence očekávání a naslouchání a naplněnosti tohoto aktu ‚obsahem‘, který není konstruktem v podobě intencionálního předmětu. Je-li víra tím, co Jaspers nazývá ‚objímajícím‘, pak to není jednota toho, co odlišujeme jako subjekt a objekt, nýbrž jednota toho, co (my, ne Jaspers) odlišujeme jako ryzí nepředmětnost a konkrétní ‚subjekt‘, přičemž právě tento subjekt chápeme jako jednotu subjektivního a objektivního.“

³⁸ L. Hejdánek, *Myšlenkový deník 1985–1*, 850825–2, § 5 (25. 8. 1985).

cipiálně provázet, nebo zda je možná reflexe víry, která by se takovému zpředmětnění dokázala vyhnout.)

Víra a reflexe víry

Viděli jsme, jak Jaspers odlišuje víru od vědeckého poznání. Ve své snaze ohradit se proti pochopení víry jako něčeho iracionálního však zároveň charakterizuje filosofickou víru jako „víru myslícího člověka“, která jako taková usiluje jednak o vědění vůbec, jednak speciálně o to, aby rozuměla sobě samé. Protože se ale víra právě od racionálního vědění liší, musí být zjevně spojena s jiným typem vědění. Zatímco v případě Galileiho měl Jaspers na mysli vědění či poznání vědeckého ražení (dokazatelné, nedějinné, všeobecně platné), při sebeprojasňování víry má na mysli „transcendující myšlení“, které se již nepohybuje jen v rámci daném vědeckými objektivacemi.

Toto filosofické poznávání pro Jaspers znamená ničím neohraničenou ochotu vystavit cokoli otázce a pochybnosti; „žádné tajemství nesmí být chráněno před výzkumem, nic se nesmí obhajováním zahalovat“. ³⁹ Poznání má ovšem své hranice, které se odhalují kritikou, stejně jako smysl poznání a jeho čistota. Kritika má sloužit tomu, abychom neupadli do jen zdánlivého vědění, do „vyšinutí vědy“. Bezmezné poznávání se nesmí vyhnout ani samé filosofické víře, a proto mluví Jaspers o jejím sebeprojasňování či prosvětlování. Jaspers dokonce vznáší požadavek na permanentně rostoucí hloubku či kvalitu tohoto sebeprosvětlování filosofické víry – víra „má být neustále jasnější, vědomější a vědomím hnána dále kupředu“. ⁴⁰ Filosofická víra je tedy přesvědčení, které se neobejde bez myšlenkového výkonu; není možné věřit a nezamýšlet se nad tím, nepodrobovat tuto víru reflexi.

Narazili jsme už na to, že Jaspersovo obsahově (propozičně) zabarvené pojetí víry se projevuje mj. také v tom, že „víru ve vlastním smyslu“ charakterizuje jako *uvědomování si* skutečnosti transcendence. ⁴¹ Podobná vyjádření u něj nacházíme i později, když hovoří o „myšlených obsazích víry“ či „myšlení obsahů víry“: „Vírou žiji ze zdroje, který ke mně promlouvá v myšlených obsazích víry. Víra, kterou věřím, a obsah víry, který si představuji, jsou neoddělitelné. Subjekt a objekt víry jsou jedno.

³⁹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 12.

⁴⁰ Tamt.

⁴¹ Tamt., str. 17.

Žít ve víře a žít ve víře v něco je možné jen společně. Věřím-li, pak chci myslet obsah víry.⁴² Pro Jaspersa tedy není možná nevědomá, nereflektovaná víra, která by neusilovala o porozumění sobě samé.

Důvod, proč má Jaspers za to, že přímo ve víře samé už je přítomno i určité její sebeporozumění, je zjevně založen již v jeho tezi o neoddělitelnosti „subjektivní“ a „objektivní“ stránky víry, tedy víry jako aktu a víry jako obsahu. Proto u něj nenacházíme explicitní rozlišení mezi vírou samou a reflexí víry, které pokládá za klíčové Hejdánek. Jaspers chce naopak obojí myslet v jediném pojmu – víra (resp. snad určitá její složka) má podle něj vpsled reflektovat sebe samu. Provázanost Jaspersových předpokladů můžeme nahlédnout i v obráceném směru: Vzhledem k tomu, že reflexe jako myšlenková aktivita se musí vztahovat vždy k něčemu mimo sebe, má Jaspers, jak se zdá, za to, že k něčemu mimo sebe se musí vztahovat také víra (protože reflexi víry pokládá za součást víry samé). Proto je pro něj nepředstavitelná víra bez obsahu – neboť v ní vždy už předpokládá přítomnost reflexe. Jaspersovo pochopení víry jako vázané k určitému obsahu a víry jako neoddělitelné od reflexe víry se navzájem podmiňují.

Směšováním víry a reflexe víry se Jaspers z Hejdánkovy perspektivy dopouští pojmové konfúze. „Sám považuji koncepci víry, která by byla vybavena nějakým svým vlastním myšlením, za nedržitelnou. Naopak jsem přesvědčen, že je třeba důkladně rozlišovat mezi vírou a její reflexí.“⁴³ Hejdánek tak může soudit na základě svého rozumění víře jako skutečnosti, která má vzhledem k samému myšlení základnější charakter: „Není tomu tedy tak, že by víra měla nějaké vlastní způsoby myšlení, ale že je schopna vnitřně přestavět, přestrukturovat každé myšlení, které je schopno a ochotno se jí otevřít a dát k dispozici.“⁴⁴ Přiznat víře samé schopnost myšlení – tedy to, o čem podle Hejdánka může být řeč až u reflexe víry – by z jeho pohledu znamenalo vzdát se pojetí víry jako nepředmětně orientované životní atitudy a redukovat víru jen na jistý druh přesvědčení „o“ něčem. Hejdánek sám ve svých „myšlenkových denících“ podotýká, že Jaspersovo rozlišení mezi *fides qua creditur* a *fi-*

⁴² K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 49: „Durch Glauben lebe ich aus dem Ursprung, der in gedachten Glaubensinhalten zu mir spricht. Untrennbar ist der Glaube, durch den ich glaube, und der Glaubensinhalt, den ich mir vorstelle. Subjekt und Objekt des Glaubens sind eins. Glaubend zu leben und glaubend an etwas zu leben sind nur miteinander möglich. Glaube ich, so will ich den Glaubensinhalt denken.“

⁴³ L. Hejdánek, *Příspěvek k otázce vztahu mezi filosofií a teologií*, str. 123.

⁴⁴ Tamt., str. 126–127.

des quae creditur se blíží jeho odlišení víry samé a reflexe víry. Výslovně se ale obrací proti Jaspersově tezi, že by jedno bez druhého bylo nemožné.⁴⁵ Tato další Hejdánkova odlišnost od Jaspersovy koncepce je tedy úzce spojena s jeho rozhodnutím interpretovat víru jako skutečnost beze svého specifického předmětu.

Snahu rozlišovat mezi vírou samou a reflexí víry nacházíme u Hejdánka opakovaně již od jeho relativně raných textů. Tak ve studii napsané r. 1962 společně s Petrem Pokorným tvrdí, že bez tohoto rozlišení nemůžeme skutečnosti víry vůbec adekvátně porozumět: „Tam, kde chybí živý příklad praktického vztahu k lidem a k věcem, založeného na víře, tam je vše ztraceno, i když slova zůstanou zachována. A naopak tam, kde je praktický vztah k lidem a věcem v pořádku, kde však chybí správné porozumění sobě i světu, může sice dojít i k vážným poruchám, ale ztraceno není nic. ... V praxi dosvědčená víra je prvotní a hlavní; reflexe je na druhém místě.“⁴⁶ Hejdánek tedy (na rozdíl od Jasperse) počítá s možností, kdy člověk věří, a přitom svou víru nereflektuje, resp. nereflektuje ji adekvátně. Zároveň totiž připouští, že víra „existuje vždy jen prosycena docela určitým porozuměním sobě samé a své povaze, a proto vždy ve spojení s určitými představami víry“.⁴⁷ Máme-li to vyložit konzistentně, bude třeba vzít v potaz, že reflexe pro Hejdánka neznamená jakékoli sebeporozumění, ale myšlenkový výkon, který se vyznačuje specifickým odstupem od toho, co je reflektováno. Konkrétně reflexi víry Hejdánek charakterizuje jako „zvláštní schopnost, jíž se víra obrací k sobě samé, hledíc sama sobě porozumět v rámci celkového pochopení světa, ale současně v odstupu od bezprostřední praxe, tj. na svět zaměřené aktivity“.⁴⁸ Víra ovšem podle všeho může disponovat určitým (předreflexivním) sebeporozuměním, které samo ještě není v přísném smyslu reflexí a které může být patrně samo reflektováno.

Jak přesně reflexi víry – reflexi v onom přísnějším smyslu – u Hejdánka rozumět? Reflexí obecně Hejdánek míní myšlenkový přístup k určité (své) aktivitě, ne např. k věci – reflexe je tedy vždy reflexí nějaké aktivity (či v Hejdánkově terminologii „akce“). Takový přístup má ovšem za svou podmínku nejprve odstup od oné aktivity. Tento přístup i odstup je podle Hejdánka zároveň přístupem reflektujícího subjektu k sobě sa-

⁴⁵ L. Hejdánek, *Myšlenkový deník 1985.2*, 85/207 (3. 11. 1985).

⁴⁶ L. Hejdánek – P. Pokorný, *Ježíš – víra – christologie*, in: L. Hejdánek, *Filosophie a víra*, str. 14–15.

⁴⁷ Tamt., str. 14.

⁴⁸ Tamt., str. 15.

mému či odstupem od sebe samého. „K reflexi proto náleží nutně obojí: odstup od sebe i přístup k sobě. Ovšem to nejdůležitější v reflexi není ani přístup k sobě, ani odstup od sebe, nýbrž ta fáze v reflexi, kdy jsme od sebe již odstoupili, ale ještě jsme se v novém přístupu k sobě nevrátili. V této fázi dojde k něčemu rozhodujícímu, co nám umožní být takříkajíc někým jiným poté, když se zase k sobě vracíme.“⁴⁹

Je-li tedy podle Hejdánka reflexe vždy reflexí určité aktivity či akce, nabízí se otázka, zda je vůbec možné reflektovat víru jako takovou, nebo zda si můžeme v reflexi zjednat přístup nanejvýš k určitému jednání učiněnému na základě víry. Dotkli jsme se už skutečnosti, že víra se podle Hejdánka nevyčerpává aktivitou příslušného subjektu, protože má být jakýmsi hlubším životním základem. Je tedy vůbec možné podniknout reflexi víry jakožto tohoto životního základu samého, který není mou aktivitou? Nebo tento základ zůstává jakékoli reflexi principiálně nepřístupný, a pokud Hejdánek mluví o reflexi víry, má tím na mysli jen reflexi aktivit nesených vírou, „života z víry“? Odpověď patrně závisí na tom, jak široký smysl můžeme reflexi přisoudit. Pokud by reflexe byla vždy intencionálním aktem vztahujícím se k jinému intencionálnímu aktu, je nasnadě, že skutečnost jako právě víra, která se této kategorii vymyká, by zůstala mimo možnosti reflexe. Takový výklad podporuje i Hejdánkem často citované Rádlovo označení víry za „nakloněnost k činu“ (tedy nikoli za čin samý).⁵⁰ Ostatně to, že reflexí víry má na mysli právě reflexi aktu víry, naznačuje sám Hejdánek, když píše, že „víra (tj. akt víry) může být zásadně reflektována také jinak než teologicky“.⁵¹

Transcendence a „ryzí nepředmětnost“

Jaspers i Hejdánek sdílejí přesvědčení o tom, že víru není možné chápat jen jako lidský akt, k němuž by si člověk sám plně vystačil, a že je zapotřebí hledat sám zdroj víry mimo člověka jakožto věřící subjekt. Hejdánek je ovšem přesvědčen o nevhodnosti Jaspersova termínu „transcendence“, kterým by se tento zdroj měl označovat, a sám mluví raději o „ryzí nepředmětnosti“. Termín „transcendence“ odvozený od slov *trans* a *scando* Hejdánkovi nevyhovuje z etymologických důvo-

⁴⁹ L. Hejdánek, *Reflexe víry ve Starém zákoně*, in: týž, *Filosofie a víra*, str. 212.

⁵⁰ L. Hejdánek, *Filosofie a křesťanství*, in: týž, *Filosofie a víra*, str. 86; *Věřit a myslet*, str. 194; *Víra jako „kosmický faktor“*, str. 237.

⁵¹ L. Hejdánek, *Víra jako „kosmický faktor“*, str. 220.

dů: „Nepředmětnou skutečnost, tj. tzv. ryzí nepředmětnost, nemůžeme charakterizovat jako transcendentní, neboť slovo transcendentní je spjata s aktivitou jakéhosi transcendování, tj. přelézání, šplhání přes něco a nad či za něco. Tím by jednak byla ryzí nepředmětnost uváděna ve vztah (a dokonce – přinejmenším formálně – konstitutivní vztah) k naší aktivitě, totiž šplhání, lezení vzhůru, a na druhé straně by se výslovně připouštělo, že cestou k ryzí nepředmětnosti je aktivita z naší strany, totiž lezení a šplhání.“⁵² Hejdánek má za to, že ve vztahu k „ryzí nepředmětnosti“ není podobná vypjatá aktivita na místě; jedinou „aktivitou“ víry ve vztahu k ryzí nepředmětnosti je lidská otevřenost: „Z naší strany lze proto mluvit leda o otevřenosti k víře, která nevychází z nás, kteří (eventuelně) věříme, nýbrž přichází k nám, aby nás skrz naskrz pronikla a cele nás prostoupila tím, že změně naše zaměření, naši orientaci a povede nás tam, kam míří ona sama.“⁵³

Hejdánek si je vědom, že transcendence podle Jasperse „nikdy nevstupuje přímo do tohoto světa“, čímž ovšem Jaspers podle Hejdánka podlamuje tradiční pochopení inkarnace.⁵⁴ Právě s tím Hejdánek polemizuje, když „ryzí nepředmětnosti“ přiznává nikoli transcendentní, ale naopak spíše descendentní povahu: „Označení Boha (v křesťanské tradici) jako šplhajícího do výšky je vysloveně nevhodné a matoucí, neboť Bůh je naopak tím, kdo sestupuje (takže přiměřenější, byť redukující by byl termín descendance).“⁵⁵ Zatímco tedy Jaspers, jak jsme viděli, trvá na tom, že transcendence se ve světě nikdy neprojevuje nijak přímo, leda zprostředkovaně (tím, že můžeme „číst“ skutečnosti ve světě jako její „šifry“), Hejdánkova ryzí nepředmětnost má do světa sama aktivně vstupovat. Podle něj totiž taková transcendence, „která nám nedovede a nemůže nějak pomoci v našich denních trablech a zápasech, která nás nedovede zmocnit (vybavit ‚mocí‘) a posílit na naší nezbytné a ovšem dočasné, provizorní cestě světem a do světa, na naší životní pouti, není k ničemu. Myslím, že nejsem sám, kdo má nejen jakýsi dojem či tuchu, ale spíše sdůvěřující se jistotu či ujištěnou důvěru, že v takových vypjatých, mezních situacích tak docela bez pomoci nejsem a nezůstanu...“⁵⁶

⁵² L. Hejdánek, *Myšlenkový deník 1985.2*, 85/218 (10. 9. 1985).

⁵³ L. Hejdánek, *Myšlenkový deník 1985–1*, 850825–1, § 4 (25. 8. 1985).

⁵⁴ L. Hejdánek, *Jaspers jako filosof*, in: týž, *Setkání a odstup*, Praha 2010, str. 161.

⁵⁵ L. Hejdánek, *Problém filosofické teologie*, přednáška na ETF UK, 4. 10. 1996, § 0.12 (text je dostupný na webových stránkách Archivu Ladislava Hejdánka).

⁵⁶ L. Hejdánek, *Jaspers jako filosof*, str. 163.

Hejdánkovo odmítnutí „nedostupné transcendence“ zde vychází z jeho bytostného přesvědčení: „Ve vztahu k transcendenci je však pouze jeden legitimní a plně kladný směr, totiž orientace čelem k budoucnosti. Je zajisté v plné shodě s lidskou, tj. naší osobní zkušeností, že všechny lidské, tj. také naše pokusy jít tímto směrem troskotají; v tom má Jaspers naprostou pravdu. Chybí mi u něho nicméně smysl pro směr opačný, totiž pro protisměr. Není tomu tak, že ‚transcendence‘, která ‚je‘ za zdí, není vskutku k ničemu jinému dobrá, než abychom se ničili, narážejíce na cestě k ní a za ní na nepřekonatelnou a pro nás přímo zničující překážku. Zdá se mi, že taková ‚transcendence‘ je zase jen novou iluzí, kterou si vytváří typ nonkonformisty jako ideologické zdůvodnění vlastních dosavadních i potenciálních budoucích krachů. Zejména však: Není to všechno stále ještě hodně stará a přímo zastaralá představa, zcela poplatná schématu antické řecké provenience?“⁵⁷

Otázka zjevení

Jeden z bodů, v nichž se Jaspers svou koncepcí filosofické víry zřetelně distancuje od víry náboženské, a zároveň další zajímavou odlišností mezi jeho a Hejdánkovým pojetím, představuje jeho poměr ke zjevení. Zjevení Jaspers charakterizuje jako „bezprostřední, časově lokalizovaný, pro všechny lidi platný projev Boží skrze slovo, požadavek, jednání, událost“. Bůh jím „dává svá přikázání, ustavuje společenství, zakládá kult“.⁵⁸ Jaspers rozeznává tři podoby, kterých v jeho očích vnějšího pozorovatele takovéto zjevení nabývá. Tak jako na jiných místech je i zde zřejmé, že přitom vychází v první řadě z židovství a křesťanství (přestože připouští přítomnost zjevení také v dalších náboženských tradicích). Ony tři typy zjevení totiž představují (1) proroci, kteří tlumočili Boží vůli a Boží požadavky; (2) apoštolové, kteří dosvědčili, že Bůh se v podobě Ježíše Krista objevil na zemi, byl ukřižován a vzkříšen; (3) církve a kněží, kteří prohlásili biblické texty za inspirované, ba za samo Boží slovo.⁵⁹

Už jsme se zmínili o tom, že hlavní Jaspersovou výhradou vůči takto pochopenému zjevení je jeho autoritativnost a nárok na výlučnost, který

⁵⁷ Tamt., str. 162.

⁵⁸ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 52. Viz též K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 48–49.

⁵⁹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 45.

podle Jaspere vede k neblahým následkům: „Nárok na ovládnutí světa je důsledkem nároku na výlučnost pravdy.“⁶⁰ V přitakání tomuto zjevení Jaspersovi brání jeho liberální myšlenkové založení a přesvědčení, že život člověka nemá být strukturován autoritativně určenými obsahy víry. Přitom nás nepřekvapí, že v souladu s Jaspersovou koncepcí je pro něj postoj člověka ke zjevení (ať už přitakávající či odmítající) záležitostí *víry* – ke zjevení se tedy vztahujeme tak, že mu buď věříme, nebo nikoli (ve smyslu: jsme či nejsme přesvědčeni o pravdivosti toho, co samo říká). To je – vedle již dříve citované poznámky o Jaspersově nevěře ve zjevení – zřejmé i z Jaspersovy odpovědi na otázku, jaký postoj k obsahům víry ve zjevení může zaujímat ten, komu je tato víra cizí: „Kdo není s to věřit žádnému zjevení jako takovému, může si přece přisvojit biblický zdroj, nechat se proniknout jako člověk jeho pravdou bez zjevení.“⁶¹ Mluví-li tedy Jaspers o zjevení, má přitom na mysli skutečnost, která je (resp. může být) obsahem či předmětem víry.

Hejdánkovo pojetí zjevení je patrně nejsoustavněji vyloženo v jeho přednáškách věnovaných vztahu mezi filosofií a theologií (určených pro posluchače teologie) z počátku 90. let. Pro tento vztah filosofie a teologie pokládá Hejdánek zjevení za otázku základní důležitosti.⁶² Zabývat se jím začíná z perspektivy otázky po kontingenci pravdy, u níž vidí s problémem zjevení nerozlučnou spojitost. Odmítá totiž „dogmatický předpoklad, založený navíc na předsudcích řecké pojmovosti, že pravda je něco stálého a po všechny věky neměnného“.⁶³ Zjevení, resp. zjevování má totiž podle něj smysl jen jako určité dění v čase, a takovéto dění by stálá a neměnná pravda nemohla sama uvádět v pohyb. Předpoklad neměnnosti pravdy je potřeba odmítnout, neboť myšlenkové alternativy, které jsou s ním spojeny, má Hejdánek za nedržitelné. Pokud by tímto činitelem zjevování nehybné pravdy byl někdo mimo samotného člověka, pak by pro nás tento zjevovatel – pokud by nám zjevoval celou pravdu – byl něčím významnějším než sama pravda, „neboť nad pravdou nehybnou a nám nepřístupnou má zajisté převahu pravda zjevená, a námi tedy poznána“.⁶⁴ Kdyby naopak tímto zjevovatelem měl být sám člověk,

⁶⁰ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 57.

⁶¹ Tamt., str. 28; viz též K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 35.

⁶² L. Hejdánek, *Filosofie a teologie*, přednáška na ETF UK, 12. 4. 1991, § 01 (text je dostupný na webových stránkách Archivu Ladislava Hejdánka).

⁶³ Tamt., § 05.

⁶⁴ Tamt., § 08.

který se bude pokoušet onu neměnnou pravdu poznávat, přestává mít řeč o zjevení vůbec smysl – celá otázka by se tak převedla na otázku po lidském poznávání a zjevení by přestalo být platným problémem.⁶⁵

Proto je tedy myšlenku věčné, mimočasově a mimoprostorově platné pravdy zapotřebí opustit. Tím se ohlašuje první významná odlišnost od Jaspersova pojetí – Hejdánek neztožňuje samotné zjevení se zjeveným obsahem (např. zapsaným v bibli). Takovéto jednou již zachycené sdělení Hejdánek pokládá pouze za sediment či reziduum někdejšího zjevení; k tomu si už nemůžeme v plnosti zjednat přístup a jsme odkázáni na jeho pozůstatky. Zjevení jako takové je pro něj tak totožné přímo s událostí či procesem zjevování.⁶⁶ Jinak řečeno, „zjevení je aktuálně se zjevující pravda, a ta je svobodná ve vztahu ke všem reliktvům svých dřívějších zjevení“.⁶⁷

Skutečné zjevení (či zjevování) tedy není ničím již plně uskutečněným a uzavřeným, ale dochází k němu i nadále, v našich konkrétních životních situacích: „Nemáme tedy nic, co by bylo jednou provždy zjeveno, nýbrž na zjevení musíme vždy znovu čekat. Zjevení ovšem také nezačíná nikterak bez souvislosti se skutečností, a to ani se skutečností aktuálně přítomnou, ani se skutečností přítomnou kdysi v minulosti. To je smyslem našeho důrazu na adresnost zjevení, tedy na to, že zjevení je vždycky výzva, na kterou máme a musíme odpovědět. A proto ani my sami nemůžeme a nesmíme odpovídat bez souvislosti se svou aktuální situací ani bez souvislosti se svou dobou, společností, kulturou atd. Zjevení jakožto událostné dění je proto vždy aktuální a vždy situační.“⁶⁸

Tím Hejdánek uvádí v těsnou souvislost zjevení s dějinami, resp. dějinností, což je krok, který právě u Jasperse postrádá. Jaspersovi vytýká nedostatečný smysl pro dějinnost a jisté její podcenění.⁶⁹ To jej vede až

⁶⁵ Tamt., § 09.

⁶⁶ Tamt., § 20: „zjevně nemůžeme vůbec mluvit o zjevení v tom smyslu, jako by mohlo být něco zjeveného. Zjevení je nutno chápat vždy jako dění, jako událost. To, co po události zbude, jakési zbytky a relikty, to už není událost sama. Nic, co se v tomto našem světě vyskytuje, nemůže být považováno za zjevené.“

⁶⁷ Tamt., 7. 3. 1991, § 06.

⁶⁸ Tamt., 12. 4. 1991, § 22.

⁶⁹ L. Hejdánek, *Filosofie a víra: příspěvek k otázce*, str. 117–118: „Jaspersova ‚filosofická víra‘, odmítající zjevení jako východisko, ztrácí v témž okamžiku svou dějinnost. Nové je buď pouhá náhoda – nebo má své zakotvení ve struktuře nepředmětné skutečnosti. Tam, kde se realizuje (a tedy: tam, kde na sebe předmětnou podobu bere) nepředmětná skutečnost, máme před sebou skutečnost ‚nového‘; tam, kde toto nové nejenom přistupuje k tomu, co tu už jest, a kde nejenom toto již dané

ke konstatování, že pro Jasperse „jako by dějinnost a dějinná situovanost byla pouze údělem, osudem; transcendování existence v mezních situacích je u něho, zdá se mi, stále blíže opouštění dějin a dějinnosti, tedy jakýmsi vytržením z nich a ze skutečného světa...“.⁷⁰ Pro pojetí Jaspersovo z toho plyne otázka, zda jakožto poznamenané takovouto „odděleností od dějin“ tváří v tvář samotným dějinám ob stojí.

Hejdánkova kosmologizace víry

Posledním zde tematizovaným (a značně originálním) rysem Hejdánkova pojetí víry je jeho snaha myslet víru jako skutečnost, o jejíž působnosti lze mluvit nejen ve spojení s člověkem, ale již hluboko na předlidských úrovních. Víra by tak byla něčím, co se uplatňuje jednak u všech živých bytostí, zvířat i rostlin, ale vposled i u buněk, molekul, atomů, či dokonce snad nejmenších fyzikálních částic – v Hejdánkově terminologii tedy u všech „pravých“, tj. vnitřně integrovaných jsoucen (na rozdíl od jsoucen nepravých, jimiž jsou např. pouhé hromady či jiná seskupení pravých jsoucen jako v případě nerostů a vůbec tzv. neživé přírody, uměle vzniklých artefaktů apod.). Co Hejdánka vede k této na pohled překvapivé snaze o kosmologizaci fenoménu připisovaného tradičně pouze člověku?

Přůd pro tento krok si Hejdánek připravil již svým základním rozhodnutím pochopit víru ne jako vědomé přitakání určitému obsahu, ale jako skutečnost, která je v jádru na jakékoli myšlení či poznání nepřevoditelná. Po rozlišení víry samé (jakožto otevřenosti směrem k budoucnu a nakloněnosti k činu) od reflexe víry (u níž teprve lze mít za to, že se pohybujeme na úrovni myšlení) tak již z Hejdánkova pohledu není problematické předpokládat přítomnost víry i na úrovních skutečnosti, kde o reflexi víry ještě zdaleka nemůže být řeč. Důslednost, s jakou chce Hejdánek toto pojetí víry aplikovat na sféru všech pravých jsoucen, zdůvodňuje ve studii *Víra jako „kosmický faktor“* poukazem na široký kontext svého myšlenkového rozvrhu, v němž hraje významnou roli jeho pojetí subjektu. Pojem subjektu Hejdánek opět kosmologizuje, tedy rozšiřuje z lidské roviny na celou říši pravých jsoucen či událostí. Subjekt může být ustaven jako jakýsi „nepředmětný střed“ události, kte-

proměňuje, ale kde je ukazuje zároveň v novém světle, ve světle pravdy, tam máme před sebou skutečnost zjevení. Zjevení je primárně tak málo intelektuální záležitost jako víra; proto musí být interpretováno (rovněž jako víra).“

⁷⁰ L. Hejdánek, *Jaspers jako filosof*, str. 162.

rý ovšem netvoří součást události samé, ale „je trvale vysunut poněkud do budoucnosti“.⁷¹ O této vykloněnosti do budoucna mluví Hejdánek jako o ex-sistenci. Subjekt ovšem musí být ke své ex-sistenci povolán či vyvolán, a to v odpovědi na určitou výzvu: „Vztah mezi subjektem a mezi výzvou, která jej vyvolává k ex-sistenci, nazveme vírou.“⁷² Akt víry je tak něčím, co umožňuje samo ustavení subjektu. Jak ovšem může subjekt konstituovat sebe sama aktem víry, který by mu měl zároveň předcházet? „Akt víry má obojí stránku najednou a naprosto se vzpírá běžné logice, která trvá na tom, že jedno musí předcházet druhému. ... Bez aktu víry není subjektu, bez subjektu není žádného aktu, žádné akce, bez akce není možná vazba mezi událostmi, tj. není možná reaktivita, bez reaktivity není možný svět ani žádná vnitrosvětá skutečnost.“⁷³

Jediný způsob, jak myšlenkově pojmout ustavení subjektu, vidí Hejdánek v tom, že „subjekt je ve své ex-sistenci ustaven a upevňován akty víry“.⁷⁴ Stojíme tu ovšem před paradoxem, že subjekt má být teprve ustaven aktem víry, jehož by vlastně sám jakožto subjekt měl být původcem (aby bylo možné hovořit o *jeho* aktu). Tento paradox chce Hejdánek řešit tak, že „tento základní akt víry, jehož subjekt není schopen, protože ještě neex-sistuje, je subjektu oním aktem konstituovanému darován či přesněji započten, jako by byl opravdu jeho vlastním aktem“. Subjekt se tak „rodí“ teprve v důsledku toho, že „reaguje“ na výzvu, která mu je adresována ještě předtím, než vůbec začal ex-sistovat“.⁷⁵

Hejdánek si uvědomuje, že takovéto „kosmologizované“ pojetí víry může budit odpor, a sám si klade otázku, zda je jeho koncepce oprávněná nejen co do vnitřní logické koherence, ale i s ohledem na filosofickou tradici. Jako doklad, že se jeho pojetí může odvolat na obdobné pokusy v dějinách myšlení, uvádí presokratiky, u nichž rovněž nachází kosmologizaci pojmů, které byly původně vyhrazeny pro lidskou úroveň: Hérakleitův věčný logos a lásku se svárem u Empedoklea. „Vyjádřeno nepřiměřenými termíny (bohužel historicky spjatými s nesprávnými konotacemi) je víra ‚stoicheion‘, anebo spíše něco jako Lásky a Svár u Empedoklea.“⁷⁶ Či jinde: „Může-li Hérakleitos svěřit tak důležitou funkci sjednocení, integrace veškerenstva logu, bez něhož by i nejkrásnější

⁷¹ L. Hejdánek, *Víra jako „kosmický faktor“*, str. 234.

⁷² Tamt., str. 235.

⁷³ Tamt., str. 235–236.

⁷⁴ Tamt., str. 236.

⁷⁵ Tamt.

⁷⁶ L. Hejdánek, *Myšlenkový deník 1985.2*, 85/192 (23. 6. 1985).

svět byl pouze nahodilou hromadou věcí, a může-li evangelista λόγος dokonce ztotožnit se samotným Bohem jakožto Stvořitelem, nemohou existovat zásadní filosofické ani theologické námitky proti analogickému počínání, totiž proti kosmologizaci významu slova ‚víra‘.⁷⁷ (Vedle této Hejdánkovy snahy opřít legitimitu svého pojetí mj. také o nejstarší filosofickou tradici ovšem platí, že bezprostřednější oporu pro svou kosmologizaci mohl nalézt u myslitelů, kteří mu stojí blíže jak časově, tak co do svého filosofického založení, zejména u Emanuela Rádl a Teilharda de Chardin – byť např. Teilhard se nepokouší o výslovnou kosmologizaci víry, ale podobnou kosmologickou roli přisuzuje lásce.)

Tato pozoruhodná snaha o radikální rozšíření platnosti pojmu víry by si v plném vypracování vyžádala další rozlišení a projasnění, která se v zatím dostupných Hejdánkových textech nacházejí spíše jen v náznacích. Zůstávají tak otázky, které už v rámci této studie není možné řešit: Je-li víře vlastní vztah subjektu k ryzi nepředmětnosti a zároveň ryzi nepředmětnosti k subjektu, jak konkrétně se tento vztah projevuje např. na úrovni atomů? Jak se vůbec mohla v životě archaického člověka prosadit ona mytická orientace na archetypy, pokud i o tomto člověku platí, že mu již v určité míře byla vlastní víra v onom kosmickém smyslu? Jak může být víra zároveň všudypřítomným „kosmickým faktorem“ a zároveň životní atitudou, která musela být proroky teprve objevena, resp. dokonce vynalezena?⁷⁸ Bylo by tedy zapotřebí explicitně rozlišit různé stupně víry na úrovni „předživého“ a živého, na úrovni subjektů před reflexí a subjektů reflektujících?

Závěr

Cílem tohoto textu nebylo provést vyčerpávající srovnání pojetí víry u obou autorů (to by vydalo na samostatnou knihu), ale vystihnout klíčové rysy, které od sebe obě pojetí dělí, a poukázat na hlavní křižovatky, z nichž se Jaspersovy a Hejdánkovy odlišné myšlenkové cesty odvíjejí. Ústřední místo mezi těmito uzlovými body zaujímá Hejdánkovo rozhodnutí interpretovat víru jako skutečnost absolutní povahy nevázanou na specifický předmět a Jaspersovo trvání na pochopení víry jako přitahování určité propozici či tezi (přes veškerou Jaspersovu snahu se z tohoto

⁷⁷ L. Hejdánek, *Víra jako „kosmický faktor“*, str. 223.

⁷⁸ Srv. L. Hejdánek, *Víra a moderní svět*, in: *týž, Filosofie a víra*, str. 67–68; L. Hejdánek, *Tradice víry: napodobování, nebo navazující překračování?*, str. 48; L. Hejdánek, *Filosofie a víra: příspěvek k otázce*, str. 120.

schématu vymanit). Na obou představených pojetích můžeme sledovat možnosti a úskalí filosofické reflexe víry, které po mém soudu zatím nebyly plně prozkoumány.

Další výraznou dělicí linií představuje otázka po vztahu náboženství a křesťanství. Jelikož Jaspers pokládá křesťanství za druh náboženství a jelikož mezi náboženstvím a filosofií vidí nesmiřitelnou proluku, je veden k závěru, že filosof nemůže být zároveň věřícím křesťanem. Protože skutečnost víry přitom Jaspers člení na víru filosofickou a náboženskou, staví tak sám sebe před obtíž, na kterou stranu svého dělení (vposled působícího poněkud uměle) má zařadit např. postavy velkých křesťanských myslitelů starověku a středověku. Hejdánkovi naopak jeho výklad křesťanství jako v jádru nenáboženského fenoménu umožňuje mluvit o víře jako o skutečnosti připisatelné křesťanům i filosofům a nevyučující personální unii obojího v jediném člověku.

Mám za to, že filosofická snaha o reflexi víry bude moci v navázání na Hejdánkovy podněty hledat cesty, jimiž se Jaspers sám nevydal. Bude moci například odmítnout Jaspersovo pochopení křesťanství jako náboženství založeného na zjevení – a tím pádem se i pokoušet o nalezení společné řeči mezi křesťanstvím a filosofií již na nenáboženské půdě, aniž by tak zúčastněný křesťan přestal být křesťanem a filosof filosofem. Bude moci připustit, že mezi filosofií a křesťanstvím nevede tak ostrá dělicí čára, jakou mezi nimi vede Jaspers, když říká, že není možné být zároveň filosofem a nábožensky věřícím člověkem. Bude moci tematizovat spojnice mezi vírou na lidské úrovni, na níž se pohybuje Jaspers, a vírou jako předpokládaným konstitutivním činitelem v celém kosmu. A konečně bude moci důkladně prověřit nosnost tohoto Hejdánkova rozvrhu a kriticky navázat na body, které se v něm ukážou jako perspektivní.⁷⁹

ZUSAMMENFASSUNG

Jaspers und Hejdánek werden als Vertreter des philosophischen Versuchs, den Glauben als ein nicht-religiöses Phänomen zu reflektieren, aufgefasst. Obwohl sie sich philosophisch nahestehen, fallen in ihren jeweiligen Konzeptionen bedeutende Unterschiede auf, vor allem in Anbetracht der Frage, ob der Glaube notwendigerweise über einen eigenen

⁷⁹ Studie vznikla v rámci zastřešujícího projektu „Krise racionality a moderní myšlení“, projektu „Filosofická reflexe víry jako nenáboženského fenoménu: Karl Jaspers a Ladislav Hejdánek“ řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy z prostředků Speciálního vysokoškolského výzkumu na rok 2017.

bestimmten Gegenstand verfügt, auf den er sich bezieht. Der Entschluss hinsichtlich des Wesens des Glaubens ist in diesem Punkte ein Scheideweg, der in zwei Richtungen weist: Er führt einerseits zu Jaspers Konzeption des Glaubens als einer ausschließlich menschlichen Wirklichkeit, die letzten Enden in einem Denkakt gründet, andererseits aber zu Hejdáneks Auffassung des Glaubens als einer kosmischen Wirklichkeit, die dem Denken vorausgeht.

SUMMARY

Jaspers and Hejdánek are two thinkers who reflect on the topic of faith as a non-religious phenomenon. Although mutually close, their philosophical positions differ in significant respects, especially concerning the question whether faith necessarily possesses its own particular object to which it refers. There are two basic answers to the question: whereas Jaspers conceives faith as a purely human reality which, ultimately, presents a mere thought-act, on Hejdánek's view it is a cosmic reality which precedes thinking.