

Naděje se děje v dějích i v dějinách: Naděje *sub specie spiritualis*

Jiří Hoblík¹

Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem Praha

jirhob@seznam.cz

Summary

Hope happens in processes and in history: *hope sub specie spiritualis*. This study outlines a conception of hope as a spiritual force that takes into account the concept of man as a spiritual being. In this conception, hope directs human action and the human life perspective towards a good goal and creates congruence in such directed action. Philosophically, it thus uses Kant's notion of hope to motivate action in its focus on the highest good. The conception of this study allows one to connect freedom of action with a life goal that cannot be in its entirety a human creation.

1. Náčrt k pojmu naděje jako duchovní síly

V civilizaci, jejímž finančním, technicistním a ovladatelským mechanismům se tolik zalíbilo v bezduchosti, jež bují, jak jen může, v této civilizaci zůstává rozlehlý prostor po zanedbávaných starobylých otázkách. Těm se v tradiční společnosti nedostávalo dostatečné péče v důsledku nedovzělání i nevzdělatelnosti velké části obyvatelstva. Mezitím v masovém hřbitově dvou světových válek a gulagového systému byly pohřbeny zbytky krachujícího humanismu. V poválečné éře nadešla doba vzdychání po někdejší humanistickém obratu, totiž po údajném obratu k člověku. Ale místo aby člověk rozvíjel svůj opravdový zájem o sebe, upnul se na podmínky svého existování.

Vzhledem k tomuto vývoji se můžeme a musíme ptát *skepticky*, jakou naději může vůbec mít myšlení o naději. Zda reálné lidské sebepochopení není samo sobě nanejvýš závažnou překážkou i pro pouhé výhledy, natožpak pro skutečné životní směřování.

Na jedné straně je tu bytostná potřeba naděje, potřeba lidskému duchu vlastní. Na straně druhé stále vzrůstající množství zajištěností, jakkoli často chatrných, tuto potřebu utlumuje a kalí. Necháváme se odvolávat od vlastních sil k vnějším podmínkám, aby byl kupříkladu regulován takzvaný lidský faktor. A to je jen jeden z prvků působení civilizačních mechanismů na vývoj lidského života. Vývoj člověka a vývoj civilizace nejsou ale zdaleka kongruentní. Přitom vědomí naděje je takové, že se nepotřebuje opírat o falešné jistoty, které nás nemají co ochaňovat před neustálou otevřeností budoucího. Vždyť budoucnost není hrozbou, abychom se před ní

¹ Doc. Mgr. Jiří Hoblík, Ph.D., Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem, Czech Republic. Correspondence: doc. Mgr. Jiří Hoblík, Ph.D., Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Pasteurova 13, 400 96 Ústí nad Labem.

zajišťovali, a vedle toho je cílovištěm mnohých hrozeb nových a nečekaných, na něž nejsme dostatečně nachystáni, pokud vůbec nějak nachystáni jsme.

Vzhledem k tomu se s pojmem naděje vracím ke svým již dřívějším úvahám o naději jako duchovní síle.² Jako taková má naděje v trojici výsostných duchovních sil své zvláštní postavení, jímž se tu ale nebudeme zabývat. Křesťanství ji vneslo do duchovního procesu v souručenství s láskou a vírou, které až v pozdějším vývoji pochopilo jako teologické ctnosti. Naproti tomu filosofie se naději věnuje sporadicky a fragmentárně. Pomysleme na Kanta a Blocha, z nichž druhý jmenovaný učinil z filosofie naděje monumentální propletenec – s vděčností za dějiny naděje v judaismu. Jeho *Principem naděje* z málo nadějných let 1937–1947 se tu ale přímo zabývat nebudeme.

Proč ale nazývat naději duchovní silou? Už proto, že by bylo naivní ji považovat za produkt biologických nebo chemických procesů. (Je zradou na dějinách myšlení, že filosofie vyvrhla otázku lidské duchovnosti.) Pozorováním vnějšího se k ní totiž nedostaneme. Pohlížet na ni *sub specie spiritualis* oproti tomu otevírá příležitosti zakomponovat naději do struktur lidské osobnosti a do souvislosti prožívaných dějů. V této perspektivě je možné definovat způsoby její realizace – je možné ukázat její intenci, nasměrování, ukotvení, ale definice ji nemohou svírat, protože sama vždy zahrnuje otevřenou cestu a celkovost vývoje.

Sub specie spiritualis hledáme ve světě pohyb ducha jako diferencující se směřování k projevu. Naděje je v tomto pohybu silou pradávnou, silou mající výsostný antropologický význam, ale patrně tuto oblast ještě přesahující. Nemohu se tu soustavně zabývat pojmem ducha, a tak počítáme s tím, že bytností ducha je svoboda (proto nás pojem ducha osvobozuje od připoutanosti s otázkami na „to a to“) a že v jeho pohybu se uskutečňuje jednota rozumu a života. Silou ji nazýváme, protože pohání pohyb, a přitom je na ní cosi rozumného, takže ji můžeme pojmenovávat i o ní přemýšlet. Naděje tedy zahrnuje myšlenku, ne však „pouhou myšlenku“, a přitom myšlenku realizující se. Není to tedy ani pouhý pocit. Rozhodně bychom neměli popírat její skutečnost. Právě takto se jeví *sub specie spiritualis*.

Nemůžeme se ovšem divit, pokud někomu na ní příliš nezáleží, když ji považuje za „cosi“. Pokud ji však považujeme za duchovní sílu, můžeme si záhy uvědomit, jak je pro nás důležitá – a jak je důležitá i pro toho, kdo o ní nemá ponětí. Kdo o ní nemá ponětí, osciluje mezi *prázdnou* ponětí a *závažností* neznámého. Nanejvýš naléhavě, nachází-li se uprostřed situace beznaděje. Ne že by tedy pro něho nic neznamovala. Ale pokud mu o ní filosofové mnoho pořádného neřeknou, bylo by laciné mu jeho postoj vyčítat.

Přitom si můžeme připomenout starobylost myšlenky naděje. A tak i její vytrvalost. V hebrejské literatuře se o ní výslovně příliš nepíše, a přece by ji bylo možné spojit s mnoha příběhy a prorockými slovy. Zajímavé přitom je, že výraz *tiqwá* „naděje“ je významově blízký výrazu *miwtách* „důvěra“ (srv. Žalm 71,5). V obojím je zahrnut hluboce příznivý vztah k někomu nebo něčemu jinému, v prvním případě však jako

² Srv. blíže J. Hoblík, *Myšlenkově schůdné cesty mezi Jeruzalémem a Athénami I.*, s. 372–382.391–408.

předčasnost a ve druhém jako současnost. Naděje se vztahuje k budoucímu (srv. Jeremjáš 29,11bβ: „mám pro vás budoucnost a naději“), důvěra k souběžnému. Snadno nás v této souvislosti může napadnout, že ten, komu důvěřujeme, vyvolává v nás naději, že ze vzájemného vztahu něco příznivého vzejde, v některých případech dokonce láska jako duchovní jednota. Toto srovnání ukazuje, že důvěru, naději a lásku si nemůžeme představovat v rámci životní cesty jako tři samostatné čáry, nýbrž spíše jako provázané linie velmi diferencovaných dějů. Mohli bychom proto pátrat, jak různě se ve své propojenosti projevují, a to necháváme stranou pojem víry, který se s pojmem důvěry výrazně prolíná, protože je transcendující důvěrou.

2. Ke Kantovu pojetí

Vezměme si však nyní slavnou Kantovu definici náboženství, jímž má být poznání všech povinností jako božích příkazů, to znamená základních zákonů, které jsou vlastní všem svobodným bytostem. Tyto bytosti zároveň potřebují „nejvyšší dobro“ jako předmět svých snah, božsky zaručený.³ Když se Kant ve svém studiu struktury lidské mysli zabýval její praktickou povahou, došel k jejímu zaměření na cíl, v němž má být nejen smířen kantovský dvojí svět, ale v němž má být také kompenzována neschopnost člověka dosáhnout dokonalého dobra. Na ně by neměl člověk rezignovat, jestliže toho není sám schopen, protože pak by podlomil svou motivaci k jednání. V Kantově pojmu naděje vidíme tedy motivující zaměření na nejvyšší dobro. Naděje přitom není pružinou jednání, nejen mu předchází, nýbrž také jednání překračuje. Musíme ale dodat, že není pouze strukturním momentem jednání, protože cílem jednání je dosažení toho, co má být. Naděje se musí díť, aby nebyla prázdným nebo ztuhlým pojmem, a tak ani jen pečlivě načrtnutou strukturou v oblasti rozumu.

Dále si povšimněme úvahy, v níž jako by chtěl Kant připomenout teologickou a zejména pak luteránskou diskusi o zákonu a milosti. Zákon reprezentuje spravedlnost, zatímco milost je rozhodnutím zákonodárce ve prospěch obžalovaného. Kant tu myslí na člověka, který se od zlé cesty odklonil k dobré cestě. Jestliže totiž prodělal změnu smýšlení a poté se již neproviňuje, ještě to neznámá, že zaplatil za starou vinu. Kromě toho jeho dobrý život nepřináší žádný nadbytek, jímž by vinu narovnal. (Na půdě filosofie náboženství, která zachycuje křesťanskou tradici, je závažné stanovisko, které postuluje nevymazatelnost viny a neproviňování po změně smýšlení – zapomíná na odpuštění. A závažné je to ne proto, že přesně nekopíruje křesťanství, nýbrž že působí jako síto, o něž se leccos zachytí, a zůstane to tak.)

Řešení naznačeného konfliktu přináší „rozsudek znalce srdce“ (*der Richterausspruch eines Herzenskundigers*). Ten je třeba chápat jako rozhodnutí, které se opírá o obecné smýšlení obžalovaného, ne o projevy jeho činů, odchylujících se od zákona. Jde především o to, kým kdo je. Je také otázka, zda za situace, kdy mu již nevládne zlý

³ I. Kant, *Werke in zwölf Bänden* 8, s. 221: „... k poznání všech povinností jakožto božích příkazů, nikoliv jako sankcí, tj. libovolných, pro sebe náhodných nařízení nějaké cizí vůle, nýbrž jako podstatných zákonů každé svobodné vůle samé pro sebe, které ale musejí být přesto považovány za příkazy nejvyšší bytosti, protože jen od morálně dokonalé (svaté a dobrotivé), zároveň však všemohoucí vůle můžeme očekávat nejvyšší dobro, které nám morální zákon ukládá za povinnost učinit předmětem svého snažení a v jehož dosažení můžeme tedy doufat díky shodě s touto vůlí.“

princip, jsou či nejsou důsledky činů stejné jako za jeho vlády. Ve svém novém smýšlení je ale člověk před božským soudcem mravně někým jiným a boholidský vykupitel působí zadostiučinění zástupně a vykupitelsky. Výraz „vykupitel“ (*der Erlöser*) se v *Náboženství v mezích pouhého rozumu* objevuje pouze zde a těžko jej lze identifikovat s něčím jiným než s ideálem Bohu milého lidstva.⁴ Tento předobraz morální dokonalosti lidé nevytvořili, ale vztahuje se k němu jako k rozumové ideji, jak ji reprezentuje z nebe sestoupivší Boží syn: „V praktické víře v tohoto Syna božího (...) může člověk doufat, že získá boží přízeň (a tím se stane i blaženým)...“⁵ A tak člověk může doufat, že se objeví před svým soudcem jako ospravedlněný, až na to, že utrpení, s nímž nový člověk umírá starému člověku, bylo jednou provždy demonstrováno na reprezentantu lidstva.⁶ V tom spočívá zásluha, připsaná nám z milosti – „rozsudek z milosti“ (*ein Urteilspruch aus Gnade*), který překonává vyhlášení zatracení, s nímž přichází žalobce v nás podle toho, jak sami sebe známe.⁷

Co si z Kantova pochopení naděje vyvodit? Naděje patří na cestu stávání novým člověkem a je nezbytná vzhledem k překážkám na této cestě. Není nečím vnějším na způsob toho, s čím bychom se potkávali, nýbrž něčím, co se děje v jednotlivcích, a přitom je to přesahuje. Další můžeme odpozorovat z následujícího úryvku, který uzavírá předposlední paragraf čtvrté části spisu: „Božská blaženost není tedy náhražkou ctnosti, bez níž bychom se pak obešli, nýbrž jejím dokonáním, aby mohla být korunována nadějí na konečný zdar všech našich dobrých účelů.“⁸ Naděje se tedy neupíná k výsledku mravního úsilí, nýbrž k tomu, co je korunuje, a překračuje tak vlastní dosah jednání.

Kantova otázka naděje je především praktickou otázkou (jako by teoretický rozum naději nepotřeboval) a základní otázkou jeho filosofie náboženství. Je-li lidský život směřováním za dobrem, je přibližováním k němu, ne jeho vytvářením. Jakou má ale tato myšlenka relevanci pro celý vnitřní život člověka a pro vztah k vnějškovosti? Jaký má naděje obsah nebo jak působí na obsah? Je třeba se také ptát, jak naděje motivuje uskutečňování určitého dobra, které musí být umožněno, ale které musí být zajištěno co do dosažitelnosti, a to vždy, takže nezávisle na té nebo té určitosti. Nezávisle i na tom, že sami nejsme tvůrci dobra, jež musí být nejprve skutečné, aby bylo možné.

⁴ Srv. *ibid.*, s. 782: „Živá víra v předobraz Bohu libého lidstva (Syna božího) se sama o sobě vztahuje k mravní ideji rozumu...“ a na str. 729 formulaci o „novém člověku“, který „odumírá starému“: „... nový člověk ve smýšlení Syna božího...“ Tamtéž mluví o obnově původních vloh k dobrému, k níž má dojít změnou mravů. Uchyluje se přitom k biblickým oporám, protože původnost dobra je vyjádřena ve starozákonní zprávě o stvoření v 1. kapitole knihy Genesis, zatímco myšlenka nového člověka je novozákonní provenience. Konkrétně má změna být „způsobena revolucí v lidském smýšlení (přechodem k maximě jeho svatosti); a člověk se novým člověkem může stát jen jistým druhem znovuzrození, jež se podobá novému stvoření (Jan 3,4; srovnejme Gen 1,2), a změnou srdce,“ srv. *ibid.*, s. 697. Využití představy nového člověka (srv. též Ef 2,15; Ko 3,10; ke ztělesnění nového lidství Ježíše srv. 1Kr 15,45–49), ale i zla působícího v člověku, může být navíc důsledkem jakéhosi vlivu pietismu, jemuž ale je vzdáleno, co Kant píše o rozumové víře: „... o nevhodnosti církevních observancí a zbožných činů jako náhradních prostředků za scházející poctivost a naproti tomu o nezbytném závazku stát se novým člověkem se může každý přesvědčit svým rozumem, a k náboženství patří se o tom přesvědčovat,“ srv. *tamt.*, s. 833 n.

⁵ Srv. *ibid.*, s. 714.

⁶ Srv. *ibid.*, s. 729.

⁷ Srv. *ibid.*, s. 731.

⁸ Srv. *ibid.*, s. 859.

3. Další konsekvence dosavadních úvah

Pokud kantovský podnět přeneseme do našich úvah, můžeme v naději spatřovat nasměrovanost k dobru. A tak i moc k dění překonávajícím rozpornosti a ambivalence. Ve srovnání s tím je nešťastný každý, kdo své nasměrování uzavírá do své prožívané škody. Již staroíránské Gáthy spařovaly v dobrém životu nasměrování k definitivnímu dobru v duchovním světě. Můžeme tu mluvit o kolektivní eschatologické naději, která pak rozvinula své židovskokřesťanské dějiny, na něž filosoficky odpovídal Kant. V dějinách náboženství byla artikulována, aby byla prožívána nebo aby byla dimenzí prožívání, a tak i formování myšlení a jednání. Pojem naděje tedy sledujme vzhledem k individu, kolektivu a dějinám. A tak můžeme dojít k prostému zjištění, že když se k naději hlásí lidé mnoha kultur, navzájem na sobě nezávislých, svědčí to o duchovnosti naděje, kterou přitom nelze vnějškově prokázat.

Mluvit o naději jako o duchovní síle dovoluje v ní vidět pohyb uskutečňování, který zahrnuje dosud naznačené rysy i otázky. To, co jsme s to určit, jakož i otevřenost, která je pro naději mimořádně charakteristická. Naděje není očekávání (i když řecký výraz *elpis* je zčásti výrazem právě pro očekávání), už proto, že očekávání může očekávat cokoli. Naděje spojuje ne některou část člověka, ale lidskou bytost samu s otevřeností vůči budoucnosti v nasměrování k dobru. Znamená tak přibližování i objasňování dobra. A nebrání tomu, abychom s nadějí spojovali i procesy studované jako psychické. Jako duchovní síla spojuje různé aspekty a perspektivy. Vztahuje se k celému člověku, a přitom se jeví jako aspekt duchovního pohybu. Nacházejíce se *sub specie spiritualis*, nemusíme se ani rozhodovat pro ontologii nebo proti ní. To spíše je náhradou za pojetí naděje jako jedné ze tří teologických ctností, které byly považovány za vlité ctnosti, nasměrovávající člověka k Bohu. (A tak je i pokusem o dílčí odpověď na rozpor metafyziky, která oprašuje kosti, a antimetafyziky, která bez ustání metafyzice jen spílá). Důležité je ptát se na pojem naděje – a to ne jako na nějaké slovníkové heslo, ale jako na bránu, kterou se otevírá životní výhled.

Doplňme důraz na individuální perspektivu. Jak o naději vůbec víme ze své zkušenosti? Slovo naděje odkazuje k pojmu, který sdílí duchovní dějiny, a díky nim determinuje jednotlivé vědomí naděje. To si přeci nikdo nevymýšlí od sebe a od začátku. Díky němu dokážeme na své zkušenosti něco pojmenovat. Stačí zkoumat své afekty. Například v okamžiku, kdy se najednou oprostíme od strachu z budoucnosti a pevně očekáváme, co nadejde. Vědouce, co můžeme očekávat. Zatímco strach naději brzdí, očekávání beze strachu je otevřené naději, jež sama je pomocí strach překonávat. Očekávání je vědomí příštího, a proto není nadějí. Spíše zvažujme, jak mne naděje spojuje s vědomím příštího, a to v situaci, v níž se právě nacházím a za níž mne naděje táhne k činu, který by měl být s mým očekáváním kongruentní. Naděje tak spojuje řadu aspektů mé osoby, že ji nelze omezit jen na jeden z nich.

Její duchovní charakter je patrný právě na tom: na kongruenci v dění – ve vztahu osoby vůči budoucímu. Pojem duchovní tu sice zůstává jen naznačen, ale jeho zmínka dovoluje otázky, které umožní výklad. Duch není totiž nějaké konečné něco, vždyť jeho pojmenování upozorňuje na jeho neztvárnost.

Zatímco mysl, vůle nebo touha patří ke strukturálním prvkům lidského ducha, duchovní síly strukturují jeho vývoj a procesualitu. Aktivita lidského ducha, zejména pak myšlení a jednání, je nadějí napřahována do budoucna, a tak jedincův vztah k sobě

se vyznačuje otevřenou, ne nutně zcela zdařilou kongruencí. Nevyznačuje se však ztuhlostí. Nikdo není bez naděje, ale ne každý si dokáže svou naději dobře uvědomit a rozvíjet. Jak bychom mohli vůbec jednat bez jakékoli naděje? A to nemluvím o velmi závažných rozhodnutích.

I když má naděje vzhledem k nahodilostem, které do ní vpadávají, tendenci k nevyváženosti a odchýlkám, ale bez sobě vlastní kongruence by se vytratila. Tato kongruence zahrnuje nejen vztah k objektu a cíli jednání, nýbrž i vztah k sobě, jímž se vyznačuje struktura lidské duchovnosti. Proto ji můžeme sledovat ve vztahu k cíli pohybu, ale i na reflexi, a jakkoli nebývá často uvědomována, její vědomí není jen případným přívazkem, protože ji vyjadřuje, posiluje, zceluje a pomáhá jí v její realizaci.

Shrnutí

Tato studie načrtává pojetí naděje jako duchovní síly, které počítá s pojetím člověka jako duchovní bytosti. V tomto pojetí nasměrovává naděje lidské jednání i lidskou životní perspektivu k dobrému cíli a vytváří kongruenci takto nasměrovaného dění. Filosoficky tak využívá Kantovo pojetí naděje, která motivuje jednání v jeho zaměření na nejvyšší dobro. Toto pojetí umožňuje spojit svobodu jednání s životním cílem, který nemůže být ve své celistvosti lidským výtvozem.

Literatura

Bible: Český ekumenický překlad, Praha: ČBK 1979.

Hoblík, J., *Myšlenkově schůdné cesty mezi Jeruzalémem a Athénami I.*, Ústí nad Labem: FF UJEP 2021.

Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *týž, Werke: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 4*, ed. W. Weischedel, Wiesbaden: Insel-Verlag 1956.

Kant, I., *Werke in zwölf Bänden 8: Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.