

Barthovo pojetí nicoty

ETF, 4. 10. 1991

1.01

Nejprve si připomeňme rozdíl mezi filosofickým a theologickým přístupem k našemu tématu, jímž je pojetí ničeho a nicoty u theologa Karla Bartha. Theolog při své práci, která je myšlenkového charakteru, musí užívat jednak pojmů a pojmových kontextů a staveb, jednak musí při této práci s pojmy sledovat jistou strategii, která je na jedné straně neodvoditelná ani z theologické resp. církevní tradice, ani z Písma jakožto jejího zvláštního sedimentu zcela mimořádné závažnosti. A jak při práci s pojmy, tak při sledování zmíněné strategie je, aniž by se tomu mohl jakkoliv vyhnout, pod vlivem určitých filosofemat, filosofických koncepcí a někdy celých filosofí. (Jen na okraj poznamenávám, že Barth si toho sám je někdy velmi dobře vědom. Nelze mu vytknout, že prostě neví, co dělá, když theologicky pracuje s takovými filosofematy a dokonce celými filosofickými kontexty a strukturami, ale lze mu leda vytýkat, že na to dost nedbá, že tomu nevěnuje náležitou pozornost. A to ovšem Barth nedělá z nějaké ledabylosti, nýbrž programově. Je to tedy součástí jeho theologické koncepce.)

1.02

Theolog může ve vztahu k oněm filosofematům anebo zlomkům, střepům nějaké filosofie, jež lze v jeho myšlení najít a jichž se nikdy nemůže zbavit, zaujmout zásadně dvojí postoj. Buď to bere velice vážně a chce veškeré tyto elementy, které považuje v theologii za cizí příměsi, dostat pod kontrolu, když už není možné je vyhubit nebo zahnat. Je-li dobrým myslitelem a podnikne-li opravdu vše, co je v jeho silách, stane se nutně filosofem, neboť dříve nebo později se ukáže, že theologie prostě nemá potřebnou výbavu, která by jí takovou zevrubnou a do hloubky jdoucí kontrolu vlastního myšlení umožňovala. A v důsledku toho theolog, který chce filosofické prvky své theologie dostat pod kontrolu, jen prohlubuje a zintenzivňuje svou zapletenost s filosofí a zaplétá se do filosofie stále víc.

1.03

Druhá možnost je pro theologa schůdnější a můžeme ji také právě u velkých theologů často pozorovat. Filosofie je údajně theologovi nebezpečná jen tenkrát, když se jí poddá, když se jí nechá polapit. Ve velkém je to prý pro theologa jed, ale v malých dávkách se může ukázat ne-li jako lék, tedy alespoň jako docela užitečná. Aby filosofii nepropadl, zaujímá theolog vůči ní pozici zásadního, programového eklektika. Z každé filosofie si je připraven brát, co se mu hodí k jeho vlastním cílům; se žádnou filosofí naproti tomu neuzavírá trvalé a výhradní spojenectví. Theolog paběrkuje na různých filosofických lánách, létá z jedné květiny na druhou a z jedné louky přeletí na jinou i na další. Tedy něco jako programové diletování. Odůvodnění vidí ve své vázanosti na Písmo, které má pro theologa zůstat jediným kritériem jeho myšlení.

1.04

Z hlediska filosofa ovšem celá záležitost vypadá (resp. může vypadat) jinak. Nechme stranou rozsáhlé možnosti a omezme se na případ filosofování, které se cítí být osloveno zvěstí evangelia. Filosof bude především v obavách theologových, aby se neocitl v zajetí filosofie a

neodcizil se tak evangeliu, vidět jakýsi skrytý komplex, který má ve skutečnosti ráz atavismu. Takový theolog vidí filosofii stále jako něco vnějšího a cizího jeho myšlení, proti čemu se musí obrnit a uhájit svou specifičnost. Dokonce i tam, kde si je vědom, že se filosofii nemůže vyhnout, snaží se vytěšňovat pomýšlení na ni a zejména vyloučit každou soustředěnost na to, že s ní volky nevolky pracuje. Takový theolog se domnívá, že ulomí filosofii osten tím, že na ni nebude myslet. Ale to je hluboký omyl, protože právě tím ponechává nahodilým filosofematům a rozsáhlejším zlomkům filosofie nad sebou a nad svou theologií vládu, o které netuší, že je fatální právě proto, že zůstává bez kontroly a tím i mimo možnost theologické kontroly. Jestliže se v minulosti a někdy ještě dnes mluví o tom, co bylo již dávno nazváno ERÓS FILOSOFIKOS, má to asi rozhodující motiv v tom, že ve filosofii a filosofování je jakási obrovská moc, před kterou nelze utéci, ale které se musíte postavit tváří v tvář. Intelektuál evropského typu – a tím každý theolog nutně je – nemá na vybranou, bude-li nebo nebude-li myslit filosoficky, nýbrž má před sebou jen dvojí možnost: v každém případě musí filosofovat, ale může se pokoušet to činit správně, anebo se o to nestarat a v důsledku toho dělat hrubé filosofické chyby. – Tolik tedy obecně. A nyní už – zase ovšem jen předběžně – k samotnému tématu. Předvedeme si nejprve soubor otázek, abychom si ujasnili, na jakém terénu se budeme pohybovat.

2.01

„Nic“ nebo „nicota“ je legitimní téma nejen filosofické, ale právě také theologické. Bez určitého chápání nicoty se z theologické teze o stvoření světa z ničeho (creatio ex nihilo) stává pouhá zbožná fráze, šibolet, flatus vocis. Odkud se bere ono chápání nicoty v oné theologické tezi? Je to téma pouze převzaté, theologii vlastně cizí, které má v theologickém kontextu jiný, nový smysl? A jaký je tedy tento nový smysl a jak se liší od toho původního, ještě nereinterpretovaného?

2.02

Co vlastně znamená ono „nic“, které tu bylo dříve, než došlo ke stvoření světa? Co je ono „nic“, které má každý z nás za sebou, v oné minulosti, ještě než se narodil? A co je ono „nic“, které na každého čeká na konci života a do kterého se dříve nebo později propadá všechno stvoření a do kterého se nakonec propadne celý svět, jak nám to dnes líčí dokonce nejnovější teorie astrofyzikálně kosmologické? Co to je to „nic“, z něhož všechno stvořené povstává a do čeho zase zaniká, protože všemu stvoření je vyměřena konečná lhůta? Nemůžeme tu nezpomenout Anaximandra, který mluvil o APEIRON přesně v tomto smyslu, a nemínil tím vůbec „nicotu“, nýbrž naopak ARCHÉ. Jaký je vlastně mezi tím rozdíl? Jak se ubráníme hrozícímu řeckému vlivu? Nebo se ani nechceme bránit? Bude nám jedno, že se ocitneme v zajetí řecké myšlenky, zatímco se budeme domnívat, že zůstáváme na půdě biblické?

2.03

Nejde však jenom o otázku vztahu mezi nicotou a stvořením, ale také o otázku vztahu mezi nicotou a Stvořitelem. Jak můžeme mluvit o tom, že Bůh stvořil svět a všechny věci z ničeho? Copak tu nebylo nic, resp. copak tu „bylo“ jen nic? Vždyť tu byl Bůh! Proč se neříká, že všechny věci i svět jsou „z Boha“, ale „z ničeho“? Ono „nic“ tedy zřejmě nebyla absolutní nicota, ale byl tu Bůh a jinak nic. Nicota tu tedy byla vedle Boha a Bůh

vedle nicoty. Můžeme to takto vyjádřit, anebo to už je chyba? Není-li, jak to šlo spolu dohromady? Snáší se Bůh lépe s nicotou než se stvořeným světem? Nebo stvoření světa mělo ukončit ony nesnáze, které Bůh měl s nicotou? Víme o eschatologickém výhledu, v němž bude dosaženo stavu, kde Bůh bude všechno ve všem. Jak tomu po té stránce bylo původně? Byl-li na počátku jen sám Bůh a nic jiného, a pochopíme-li to tak, že byl Bůh spolu s nicotou, můžeme říci, že tehdy byl Bůh všechno ve všem? Byl tedy i v nicotě? A byl tou nicotou? A jak se pak změnilo, když se stal Stvořitelem tím, že stvořil nebesa i zemi a všechno, co v nich jest?

2.04

Mohli bychom k dosavadním přidávat další a další otázky, neboť to vše zůstává většinou zastrčeno ve stínu a chráněno napomenutím, aby člověk nestrkal nos, kam nemá. Ale z takových zbožných napomenutí theologie žít nemůže. Zbožnost sama není pro theologické myšlení žádnou neproblematickou a už vůbec ne konečnou instancí. Theologie se vztahuje ke zbožnosti vždycky v kritické reflexi, a to ve dvojím směru. Především zbožnosti vždycky nějak souvisí s celým životem člověka, tedy s jeho životní praxí, s tím, jak se chová ke svým bližním, k druhým lidem, ale také ke všemu stvoření, a také jak se chová sám k sobě, ke svým činům a ovšem i ke svému myšlení a smýšlení, neboť způsob uvažování a způsob života od sebe nejsou oddělitelné.

2.05

Ale od té doby, co se ustavila theologie jako protivník a partner filosofie a zároveň jako obránce života z víry a myšlení z víry, dostává tato theologie hned do vínku další, zvláštní úkol, možná spíše prohloubení a radikalizaci jedné složky poslání dosavadního. Právě theolog jakožto theolog nemůže a nesmí myslet jakkoliv a už vůbec ne svévolně, ale je volán k myšlení lepšímu, hlubšímu, ale také přesnějšímu a přísnějšímu. Theologie se nesmí stát takovým způsobem myšlení, který nám věřícím stačí, protože si nedělá větších nároků, jež ráda a dokonce s jistou přezíravostí přenechává ať už filosofii nebo vědám. Theologie musí u filosofů i u vědců budit respekt nejenom svým předmětem, ale i svými vlastními myšlenkovými výkony. Tím ovšem nemám na mysli nějaké teoretické resp. teoretizující skutkaření. Rád bych na tomto místě upozornil, že opravdový filosof si je vědom možná ještě více než většina theologů, že cílem filosofie není neustále mluvit a promlouvat, ale že posledním cílem jejího promlouvání je umlknout a nechat promluvit samu pravdu. To ji však nezabavuje povinnosti co nejušlehněji pracovat.

2.06

Mezi filosofy je běžné, že mají různá východiska, z nichž vyvozují také odlišné závěry a staví na nich odlišné myšlenkové stavby. Přesto si filosofové navzájem naslouchají, reagují na sebe, polemizují spolu, ale také se respektují a někdy se dokonce nechávají jinými filosofy, s nimiž až dosud nesouhlasili a s nimiž třeba i nadále budou vcelku nesouhlasit, v určité záležitosti přesvědčit. Theolog nemusí vyhledávat souhlas ze strany filosofů, ale musí si všímat jejich nesouhlasu, neboť v jeho myšlení se mohou vyskytnout chyby, které filosofie už dávno jako chyby odhalila (pak to je jen dokladem nevzdělanosti theologa, že o tom neví), anebo které některý ze současných filosofů jako chybu nově odhalí (a takový

filosof to obvykle dělá zejména proto, že takové odhalení theologické chyby může být velice zajímavé také a právě pro filosofy).

2.07

V souvislosti s naším tématem resp. s jeho systematickou složkou, totiž s pojmem a pojetím „ničeho“ a „nicoty“, můžeme ještě poznamenat, že nikdy v dosavadních dějinách evropského myšlení a zejména filosofie se tolik nemluvilo a nepsalo o bytí a o nicotě jako v tomto století, a to už po první, zejména pak po druhé světové válce. Jistě to není téma nové, ale nová je frekvence témat, která s nicotou souvisí. Tento nestranně pozorovatelný fakt ovšem také potřebuje osvětlení a interpretaci. Až si celou problematiku náležitě přiblížíme, pokusíme se najít příslušné ideové, myšlenkové motivy této skutečnosti. Nejprve však něco k slovu a pojmu samotnému.

2.08

Nemáme-li zůstat u manipulace se slovy, musíme se pokusit o co největší jasnost a zřetelnost pojmovou. Pojmově vymezit „nic“ resp. „nicotu“ znamená si především ujasnit, zda jde skutečně o tzv. negativní pojem, nebo zda ona zápornost je pouze slovní. Negativní pojem není totiž ve skutečnosti leč popření příslušného pojmu „pozitivního“, a smyslem takového popření je letmé a tedy jen předběžné (a v dalším postupu nějak funkční) upřesnění specifické difference v rámci určitého obecnějšího pojmu pozitivního, nazývaného v logice „genus proximum“. V tom smyslu pojem a příslušný negativní pojem spolu vyplňují rozsah onoho nejbližšího „rodového“ pojmu; mluvíme o nich jako o pojmech kontradiktorických, tj. nejen navzájem se vylučujících, ale zejména nepřipouštějících žádnou třetí možnost.

ETF, 11. 10. 1991

2.09

Vezměme si několik příkladů. Co vlastně znamená adjektivum „nezelený“? První, co nás napadne, je nějaká barva, jakákoliv, jen zelená je vyloučena. Ale nevysloveným předpokladem je doplněk zvoleného adjektiva, totiž právě ono substantivum „barva“. Bez splnění tohoto předpokladu ztrácí slovo „nezelený“ ne snad jenom pojmovou určitost, ale dokonce smysl. V jazyce se ovšem mohou vytvořit jistá úsloví, která si podobných slovních záporů užívají v pozitivním významu, stejně jako si pro negativní významy naopak mohou použít slov pozitivních. Takové slovo „zelenáč“ znamená člověka, kterému něco chybí, totiž dostatek zkušeností. Je to tedy člověk bez zkušeností. Když uijeme slovní negace a řekneme o někom, že to není žádný zelenáč, znamená to pojmově vlastně dvojí zápor, totiž že to není žádný člověk, kterému by něco chybělo, totiž který neměl dost zkušeností. Podobně o někom řekneme s poněkud zdůrazňovanou mírností výrazu, že se zachoval nepěkně, přičemž to znamená, že se zachoval ošklivě, což je zase cosi logicky pozitivního („ošklivý“ nebo „zlý“ je pojem logicky pozitivní, i když ošklivý i zlý znamená jistě také nepěkný. Pojmy „pěkný“ (buď „dobrý“ či „hezký“) a na druhé straně „zlý“ či „ošklivý“ jsou konkrétní. Navzájem se sice vylučují, ale vedle nich je ještě třeba celá řada pojmů zprostředkujících postižení stupnice různých typů chování nebo činů, které nejsou ani dobré, ani zlé, ani pěkné, ani ošklivé, nýbrž něco

mezi tím. (Viz Sókratova argumentace v Hostině, že Erós sice není krásný, ale že to neznamená, že je ošklivý.)

2.10

Ještě o jedné věci se musíme zmínit. To, je-li mezi dvěma extrémy možná zprostředkující stupnice mezipoloh, nezáleží tak docela na naší libovůli, s jakou nasazujeme pojmy, ale na skutečnosti, k níž se svými pojmy (a s nimi spojenými intencionálními předměty) vztahujeme. Proto někdy nemůže být tato otázka vyřešena, pokud totiž naše vědění není dostatečné, abychom mohli být jisti, že naše pojmy byly nasouzeny nejen logicky správně, ale také věcně „odpovídajícím“ způsobem, tj. pravdivě (pochopitelně jde pak o pojmové souvislosti, neboť izolovaný pojem není ani pravdivý, ani nepravdivý). Tak např. věda o živých bytostech a o životě, biologie, dosud neví docela přesně, co to je život. Proto také nemůžeme s jistotou prohlásit, zda třeba virus je či není organismem, tedy živou bytostí, a podobně nevíme přesně, kdy vlastně a za jakých okolností ještě je živé rostlinné, živočišné nebo lidské tělo a kdy už živé není (tj. např. v kterém okamžiku můžeme prohlásit, že člověk zemřel, jestliže některé jeho tělesné orgány mohou být jako ještě živé transplantovány jinému člověku). Jindy zprostředkující polohy prostě nejsou možné ani myslitelné: není možná částečná těhotnost, není možná částečná jistota.

2.11

V jakém smyslu užíváme slova „nic“ v běžném hovoru? Scheler (podle Fringse) upozorňuje na trojí způsob, přičemž jen jeden je v běžném hovoru vskutku doma. Především jde o logickou negaci. (Nevím, zda lze považovat tento způsob užití slova „nic“ za opravdu domácí i v běžné řeči; spíše se zdá, že tam občas proniká jako dost cizí prvek.) Za druhé jde o relativní „nic“ či relativní nicotu. Scheler to demonstruje na větě: Na stole nic nevidím. Zde se „nic“ zjevně vztahuje k „něčemu“, co jsem očekával, že bude na stole, zatímco tam „nic“ není. (Vidím jen prázdnou desku stolu.) V tomto případě má slovo „nic“ smysl nenaplněného očekávání „něčeho“, jež bylo právě v očekávání „míněno“. Nic tu znamená nepřítomnost něčeho, ale vůbec nevylučuje jsoucnost různých jiných skutečností, jež jsme neočekávali nebo na kterých nemáme zájem. Hrníčky nebo talíře, které nejsou na stole, přitom mohou být (a obvykle bývají, ale nemusí být) jinde.

2.12

Třetí význam slova „nic“ nebo „nicota“ podle Schelera je absolutní. Tento poslední význam je vpravdě filosofický. Právě ten se vyskytuje jako první v dějinách filosofie, totiž už u presokratika Parmenida (zl. 8 a 2). Podle něho nelze „nic“ myslit, protože myslit znamená myslit něco. Proto je třeba mluvit o něčem a myslit na něco, co jest. Jsoucí jest, zatímco nejsoucí není. Právě proti Parmenidově postulátu se tu budeme prohřešovat. To je významné, neboť nás to vede k tomu, abychom se s Parmenidem i teoreticky, logicky a myšlenkově vyrovnali. Pokusit se o to znamená však revizi některých základních sloupů tradiční filosofie.

2.13

Dokonce ještě v našem století ukazuje Husserl, že naše myšlení je vždy intencionální, tj. že se vždy vztahuje k nějakému svému předmětu. My bychom tu mohli provést malou opravu vzhledem k tomu, že myšlenkový akt nikdy nemá pouze jednu intenci a tedy jeden předmět. Až dosud

nejvyspělejší způsob myšlení, jaký známe, je myšlení pojmové. Pojmově myšlenkový akt se jednak vztahuje k určité skutečnosti, jednak k příslušné dvojici pojem-intencionální předmět, díky které je právě schopen se tak přesně vztáhnout k oné skutečnosti. Na první pohled musí být zřejmé, že tu jde hned o trojí intenci.

2.14

K intencionálnímu předmětu se myšlenkový akt vztahuje – ex definitione – jako k předmětu, tedy předmětně. Předmětně se vztahuje také k samotné skutečnosti – a to už nevyplývá z definice a není samozřejmé, ale musí se stát „předmětem“ naší kritické analýzy (dějinně filosoficky se ukazuje tzv. předmětné myšlení jako *cosi problematického*). Ale k pojmu se myšlenkový akt může vztáhnout jako k předmětu pouze naprosto výjimečně, a to vždycky za pomoci jiných pojmů, k nimž se vztahuje jinak, totiž ne-předmětně. Pojem je vlastně jakýsi „program“ ve smyslu softwaru nějakého počítače: vztah k němu je podstatně jiný než vztah vědomí či myšlení k nějakému předmětu. Myšlení se tím programem řídí, ale obvykle se nezabývá jeho zkoumáním. Pojem není pro myšlení něčím předmětným, ale díky reflexi se čímsi jakoby předmětným může stát.

2.15

Je tu ovšem vážný problém, zda pojem, který se stal předmětem, je stále ještě tím pojmem, kterým byl, dokud jsme z něho předmět neučinili.

Chceme-li to prozkoumat, brzo zjistíme, že snad právě to nejpodstatnější na pojmu našemu zpředmětnění uniká. To by pro nás mělo být vlastně důvodem k tomu, abychom rozlišovali mezi pojmem v akci, ve funkci, a pojmem-předmětem, tedy pojmem zpředmětněným.

2.16

A co z toho tedy vyplývá pro „pojem“ ničeho či nicoty? Je takový pojem vůbec možný? A pokud ano, je to stále ještě pojem podobný jiným pojmům? Víme, že ke každému pojmu náleží příslušný intencionální předmět. K eventuelnímu pojmu „nic“ či „nicota“ však nemůže žádný intencionální předmět náležet (pokud by náležel, stal by se ideálním myšlenkovým modelem, s jakými běžně pracujeme, aniž bychom mohli říci, že třeba čtverec nebo rovnostranný trojúhelník jsou „nic“ v absolutním smyslu). Jsou tedy snad možné pojmy, které nejsou spjaty se žádným intencionálním předmětem? Řešení tu je jediné: že takové pojmy jsou spjaty s intencionálními ne-předměty. Kdyby nebyly spjaty s ničím, nebyly by to pojmy. A nyní je před námi obrovský úkol, analyzovat možnost spojení některých pojmů (určitého druhu pojmů) s tzv. „ne-předměty“. Což ovšem přesahuje rámec našeho tématu; musíme však na tuto souvislost pamatovat.

2.17

Barth věnoval otázce nicoty (*das Nichtige*) celý 50 své „Církevní dogmatiky“. Celkem to obnáší téměř stovku stran 3. dílu 3. svazku (str. 327–425). Celý paragraf je rozdělen na 4 oddíly, následovně nadepsané: 1. Problém nicoty, 2. Neuznávání nicoty, 3. Poznání nicoty, 4. Skutečnost nicoty. Oddíly jsou různě dlouhé, dost nerovnoměrně (8, 8, 60, 23 str.).

2.18

Naším cílem není rekonstruovat a kriticky posuzovat Barthovu teologii nicoty resp. jeho theologickou koncepci nicoty. Sám Barth prohlásil, že jakmile theolog otevře ústa, už je ve filosofii. Proto můžeme považovat za

zcela legitimní, budeme-li se zabývat onou filosofií nicoty, bez níž by žádná theologická koncepce nicoty nebyla možná. Theolog může mít dojem, že tak Barthův text, jímž se budeme zabývat, zůstane právě ve své podstatě nepochopen. S tím musí zajisté filosof počítat. Nepřijde mu to však mimořádně za těžko, neboť s něčím podobným se často setkává také u filosofů.

2.19

Cílem této přednášky tedy bude co nejpřesnější pochopení a interpretace Barthova textu, a to právě jeho filosofické stránky, jeho filosofických stovebních kamenů. Půjde nám o to, co Barth v uvedeném paragrafu napsal, nikoliv o to, co snad chtěl napsat, jaký měl úmysl. Chceme napsané co nejlépe přečíst a pak se tázat po předpokladech platnosti některých filosofemat a filosofických tezí, které jsou buď v textu vysloveny přímo, anebo – tak tomu bude častěji – které zůstávají v pozadí a ve stínu, ale které budeme se vši rozhodností přivádět na světlo.

2.20

P ř e d e s l a t :

Patočka, „Kolem Masarykovy filosofie náboženství“, in: (6751) Tři studie o Masarykovi, Praha 1991, str. 53-119.

01

„Neukazuje se tu nutnost koncipovat všechno znovu a jinak? Není nutné jinak pojmut Boha než z hlediska morálního zápasu, není tento zápas dokladem toho, že jsme uvěřili v Boha nedobře, že jsme jej strhli do svých rozporů a protikladů? Nerýsuje se zde v konkrétní podobě slovo: (morální) Bůh je mrtev? ...“ (67)

„ ... možnost, která stále ještě zbývá, bylo by snad možno označit jako víru v Boha – uznání Boha, který nezakalkuloval do světa zlo.“ (68)

Ale podle Schelera (v interpretaci Manfreda Fringse, viz dál) není vůbec zapotřebí „strhovat“ Boha do lidských rozporů, neboť v Bohu není o nic méně rozporů než v člověku: „There is no less peace and war in God than in man.“ (To cituje Frings, 4680, p. 188, ale neuvádí místo, odkud cituje.) – To je problém zásadní důležitosti také pokud jde o pojetí „boha“ (či „Boha“). U Schelera souvisí tato otázka s pojetím „skutečnosti“; podle něho je skutečnost schopnost odporu, odolání, tedy resistance. Má-li být Bůh skutečný v tomto smyslu, pak to znamená, že nesmí být dokonalý a dokonaný, hotový, ale že se děje, a to naddějinně (v mýtu) nebo v dějinách (tak je tomu pro nás). Bůh je skutečný tím, že realizuje (uskutečňuje) svou resistenci. Tím ovšem je – ve shodě např. s řeckou antikou – zařazován do rámce světa. To pak nutně vyvolává snahu najít něco, co svět (i bohy a lidi a vůbec všechno) drží pohromadě, tedy např. LOGOS, event. FYSIS, u Empedokla FILIA, eventuelně podle jiných ERÓS. Ve všech případech jde o „faktor“, nikoliv o „jsoucno“ (ARCHÉ, STOICHEION nebo pod.)

(31. 8. 1991)

V jakém smyslu užíváme slova „nic“ v běžném hovoru? Scheler (podle Fringse) upozorňuje na trojí způsob. Především to má smysl logické negace. (Nevím, zda lze doložit tento způsob užití slova „nic“ opravdu i

v běžné řeči.) Za druhé jde o relativní „nic“ či relativní nicotu. Scheler to demonstruje na větě: Na stole nic nevidím. Zde se „nic“ zjevně vztahuje k „něčemu“, co jsem očekával, že bude na stole, zatímco tam „nic“ není. (Vidím jen prázdnou desku stolu.) V tomto případě má slovo „nic“ smysl nenaplněného očekávání „něčeho“, jež bylo právě v očekávání „míněno“. Nic tu znamená nepřítomnost něčeho, ale vůbec nevylučuje jsoucnost různých jiných skutečností, jež jsme neočekávali nebo na kterých nemáme zájem. Hrníčky nebo talíře, které nejsou na stole, přitom mohou být (a obvykle bývají, ale nemusí být) jinde. Třetí význam slova „nic“ nebo „nicota“ je podle Schelera absolutní. Tento poslední význam je filosofický. Právě ten se vyskytuje jako první v dějinách filosofie, totiž už u presokratika Parmenida (zl. 8 a 2). Podle něho nelze „nic“ myslit, protože myslit znamená myslit něco. Proto je třeba mluvit o něčem a myslit na něco, co jest. Jsoucí jest, zatímco nejsoucí není. Právě proti Parmenidově postulátu se tu budeme prohřešovat. To je významné, neboť nás to vede k tomu, abychom se s Parmenidem i teoreticky, logicky a myšlenkově vyrovnali. Pokusit se o to znamená však revizi některých základních sloupů tradiční filosofie. Ještě v našem století ukazuje Husserl, že naše myšlení je vždy intencionální, tj. že se vždy vztahuje k nějakému svému předmětu. My bychom tu mohli provést malou opravu vzhledem k tomu, že myšlenkový akt nikdy nemá pouze jednu intenci a tedy jeden předmět. Až dosud nejvyspělejší způsob myšlení, jaký známe, je myšlení pojmové. Pojmově myšlenkový akt se jednak vztahuje k určité skutečnosti, jednak k příslušné dvojici pojem-intencionální předmět, díky které je právě schopen se tak přesně vztáhnout k oné skutečnosti. Na první pohled musí být zřejmé, že tu jde hned o trojí intenci. K intencionálnímu předmětu se myšlenkový akt vztahuje – ex definitione – jako k předmětu, tedy předmětně. Předmětně se vztahuje také k samotné skutečnosti – a to už nevyplývá z definice a není samozřejmé, ale musí se stát „předmětem“ naší kritické analýzy (dějinně filosoficky se ukazuje tzv. předmětné myšlení jako cosi problematického). Ale k pojmu se myšlenkový akt může vztáhnout jako k předmětu pouze naprosto výjimečně, a to vždycky za pomoci jiných pojmů, k nimž se vztahuje jinak, totiž ne-předmětně. Pojem je vlastně jakýsi „program“ ve smyslu softwaru nějakého počítače: vztah k němu je podstatně jiný než vztah vědomí či myšlení k nějakému předmětu. Myšlení se tím programem řídí, ale nezabývá se jeho zkoumáním. Pojem není pro myšlení něčím předmětným, ale díky reflexi se čímsi jakoby předmětným může stát. Je tu ovšem vážný problém, zda pojem, který se stal předmětem, je stále ještě tím pojmem, kterým byl, dokud jsme z něho předmět neučinili. Chceme-li to prozkoumat, brzo zjistíme, že snad právě to nejpodstatnější na pojmu našemu zpředmětnění uniká. To by pro nás mělo být vlastně důvodem k tomu, abychom rozlišovali mezi pojmem v akci, ve funkci, a pojmem-předmětem, tedy pojmem zpředmětněným. A co z toho tedy vyplývá pro „pojem“ ničeho či nicoty? Je takový pojem vůbec možný? A pokud ano, je to stále ještě pojem podobný jiným pojmům? Víme, že ke každému pojmu náleží příslušný intencionální předmět. K eventuelnímu pojmu „nic“ či „nicota“ však nemůže žádný intencionální předmět náležet (pokud by náležel, stal by se ideálním myšlenkovým modelem, s jakými běžně pracujeme, aniž bychom mohli říci, že třeba čtverec nebo rovnostranný trojúhelník jsou

„nic“ v absolutním smyslu). Jsou tedy snad možné pojmy, které nejsou spjaty se žádným intencionálním předmětem? Řešení tu je jediné: že takové pojmy jsou spjaty s intencionálními ne-předměty. Kdyby nebyly spjaty s ničím, nebyly by to pojmy. A nyní je před námi obrovský úkol, analyzovat možnost spojení některých pojmů (určitého druhu pojmů) s tzv. „ne-předměty“.

ETF, 18. 10. 1991

3.01

Barth se hned na počátku rozhoduje tematizovat to, o čem má být řeč. Říká: je jakýsi rozpor a odpor proti boží vládě nad světem. Ve světovém dějství se vyskytuje jakýsi prvek – ba dokonce jakýsi celý temný systém elementů – jež nejsou zahrnuty do boží prozřetelnosti (Vorsehung), jak o ní až dosud byla řeč [jde hlavně o § 48, který se soustřeďuje na to, čemu se tradičně říká učení o „providentia Dei“]. Co to znamená? Jde o to, že tyto elementy nejsou všemohoucím působením božím tak udržovány, ani tak doprovázeny, ani ovládány takovým způsobem jako stvořené dění (kreatürliches Geschehen). Jsou to elementy, jimž Bůh odpírá dobrodiní tohoto udržování, doprovodu a vlády, a které se dokonce ze své strany naprosto vzpírají tomu, aby byly otcovsky nebo v jakémkoliv jiném smyslu Bohem udržovány, doprovázeny a řízeny. Mezi předměty (! – Gegenstände) boží prozřetelnosti se tedy vyskytuje cizí těleso, které sice je mezi ně také nějak zahrnuto, neboť ani ono se jí nemůže docela vymknout, přece však je do ní zahrnuto nanejvýš zvláštním způsobem, jaký odpovídá jeho zvláštní povaze. Je to cizí těleso, které nemůžeme nikdy vidět v jedné řadě s jinými předměty (!) boží prozřetelnosti a které nikdy nemůžeme spolu s nimi jmenovat jedním dechem. V pohledu na ně se nám naopak musí celé učení o boží prozřetelnosti stát ještě jednou znovu problémem. Tento rozpor a odpor (Widerspruch und Widerstand), tento rušivý element, toto cizí těleso označujeme (s výhradou bližšího osvětlení) jako „to nicotné“ či spíše jako nicotu (přesný ekvivalent v češtině nemáme, protože nicotnost nebo nanicotnost vlastně jeví zřetelnou tendenci k podcenění a zmenšení váhy a závažnosti onoho „nicotného“).

3.02

Barth si uvědomuje a hned také přiznává, že až dosud se něco tak zvláštního a divného objevilo v jeho dosavadních výkladech jen jaksi na okraji jako jakási komplikace, s níž sice je zapotřebí nějak počítat, ale jejíž závažnost se nezdála být tak veliká, že by si vyžadovala zvláštního rozšíření a prohloubení tímto směrem. I tam, kde se ono cizí těleso přece jenom nezbytně připomnělo, jevílo se spíše jako nebezpečí a ohrožení pro stvoření, a nadto jako nebezpečí, které už vlastně není plně aktuální, protože bylo odraženo a přemoženo tím, jak se v Ježíši Kristu prosadila boží vůle. Až dosud se naše pozornost nesoustředila na to, že tu je moc, která se nepřátelsky staví nikoliv pouze proti stvoření, jeho povaze a jeho existenci, ale především proti samotnému Bohu, jeho vůli a jeho plánům. A zejména jsme se ani nepokusili odpovědět na otázku, jak to vlastně vůbec může obstát vedle sebe, boží vůle a plán na jedné straně a tento rozpor a odpor na straně druhé, boží prozřetelnost zde a hrozba a faktické působení tohoto cizího faktoru tam – a ještě dále zpět: jak ob stojí boží stvoření na

jedné straně a potom onen fakt, že tu tento cizí faktor vůbec existuje a že působí. A právě tyto všechny otázky mají být nyní sebrány, soustředěny a zodpovězeny. Učení o boží prozřetelnosti bylo možno poměrně snadno pochopit, kdyby se stvoření ve svém celém dění, jemuž vládne Bůh, fakticky neocitalo také pod určujícím vlivem onoho cizího faktoru, tj. pokud by nebylo také určováno onou nicotou. A právě proto je naprosto nevyhnutelné se v rámci učení o boží prozřetelnosti zabývat co nejdůkladněji touto nejžhavější otázkou, již je právě veškeré stvořené dění ovlivňující a spoluurčující faktor nicotnosti a nicoty.

ETF, 25. 10. 1991

3.03

Barth tedy výslovně připouští, aby problém byl postaven následovně: je nutno vzít vážně onu zvláštnost a přímo podivnost, že mezi Stvořitelem a stvořením, nebo přesněji: v oblasti stvoření pod panstvím Stvořitele máme před sebou nějaký faktor, něco působícího, co nemůže vysvětlit ani poukazem na stvoření, ani poukazem na Stvořitele, co tedy nelze vidět jako aktivitu Tvůrce, ani jako životní aktivitu stvoření, ale co naprosto nemůžeme přehlížet a už vůbec ne popírat, nýbrž co musíme brát v úvahu jako cosi zvláštního v celé jeho specifičnosti, totiž jako něco třetího, co skutečně působí. Nicméně onen zmíněný jednoduchý pohled se hodlá uplatnit a prosazovat i zde. Kde by zůstala skutečná situace skutečného člověka, kde by zůstala skutečná cesta skutečné důvěry skutečného křesťana, kde by zůstala právě ta rozhodující pravdivost a síla učení o boží prozřetelnosti, kdyby ono poznání, že Bůh je Pánem nade vším, nemohla být aplikována zrovna na tento třetí působící cizí element? A tak se dobrá vůle dostává do pravého extrému resp. do úchyvky, do zvrácenosti na pravou stranu tím, že v onom třetím, totiž v nicotě, chce vidět také stvoření boží, tedy jako něco, co má svůj původ v pozitivní vůli a díle Stvořitele, čímž vlastně onou nicotností nicoty zatěžuje jeho konto, zatímco stvoření samo, které tím pádem za existenci, přítomnost a účinky nicoty neodpovídá, omlouvá a ospravedlňuje. Existuje však i levý extrém, levá úchyvka, levá zvrácenost, spočívající v tom, že ono třetí, ona nicotnost a nicota jsou odvozovány z aktivit stvoření, ve vztahu k nimž se boží vláda omezuje na pasivní dopouštění a přihlížení, na neúčinné předzvědění a na pouze dodatečné zaujetí stanoviska.

3.04

Scestnost, převrácenost obojí úchyvky spočívá v chybném pochopení, v mylné interpretaci povahy boží vlády, totiž ve zneuznání její nedotčenosti oním nicotným, onou nicotou. V obojím pochopení se ztrácí ona bezmezná vyvýšenost a onen nekonečný majestát boží nad každou a tedy i nad touto oblastí. Tomu je třeba se vyhnout, tomu je třeba se ubránit. Ale pak jsme postaveni před otázkou: jak zabráníme jedné převrácenosti, aniž bychom upadli do druhé? Musíme-li nevyhnutelně počítat s problémem nicotnosti a nicoty, jak máme být zároveň právi svatosti a všemoci boží? Jak můžeme dospět k pravé, pravdivé aplikaci onoho jednoduchého poznání? V poznámkách, tištěných menším písmem, uvádí Barth několik citací, svědčících o tom, že terén, po kterém se ve svých úvahách o nicotě a nicotnosti pohybuje, ztotožňuje s terénem starších diskusí o zlu a jeho původu. Budeme si to pamatovat a budeme

chtít vědět, proč Barth nemluví tradičně o zlu (o staré otázce, unde malum), ale právě o nicotě a nicotnosti. Poněkud se to objasní hned v dalším kroku, v němž Barth poukáže na možnost scestí ještě v docela jiném smyslu.

3.05

Zatím však zůstaneme u toho, co jsme vyčetli hned při vstupu do problematiky, jak nám ji Barth ve svém § 50. otvírá. Viděli jsme, že ono nicotné nebo také ona nicota není ani Bůh (či „u Boha“, třeba tak jako Slovo podle Jana), ale není ani součástí ani složkou stvoření. Nemůžeme tedy ono nicotné převést ani na Stvořitele, ani na stvoření, ale musíme to vzít vážně jako něco třetího, jako cizí těleso, cizí prvek. A v žádném případě nemůžeme říci, že to je prostě nic, že to není. Právě naopak, je to něco skutečného, dokonce vysoce důležitého, protože nicotnost nejenom ohrožuje stvoření, ale staví se vzpurně proti samotnému Bohu, který se jím také musí zabývat. Karl Barth píše v oddílu 4, že Bůh s touto nicotností, s touto nicotou počítá, zaměstnává se jí, je s ní ve sporu a zápasí s ní, Bůh ji snáší (erträgt es) a překonává ji, vítězí nad ní. Doslova čteme: Když poznáváme boží skutečnost a boží zjevení v jeho přítomnosti (!) a jednání v Ježíši Kristu, pak jej poznáváme jako toho Boha, který má onu nicotu před sebou, pro nějž tato nicota představuje problém, který bere vážně, na nějž je zaměřen nikoliv jen příležitostně a okrajově, nýbrž v celé slávě svého božství, nikoliv pouze nepřímou a zprostředkovaně, nýbrž v bezprostředním nasazení vlastní osoby, který se s ní dokonce tak hluboko jak jen možná kompromitoval a spustil, zapletl. A proto nám není dovoleno onu nicotu jen proto, že není ani jako Bůh, ani jako stvoření, považovat za nic, tj. mít ji za něco, co není, za nejsoucí (nicht-seiend) (402).

3.06

Ze všech těchto formulací přímo křičí onen naprosto nekritický způsob, jakým Barth pracuje s některými pojmy, jejichž filosofický původ nebo alespoň dodatečně nabytý filosofický profil je nepochybný. Tak především zůstává mimo hranice Barthova zájmu, co to vlastně znamená jsoucí a naopak ne-jeoucí. Víme odjinud, že se Barth velmi vehementně ohražuje proti katolickou tradicí akceptované tezi analogiae entis. A nyní mluví o tom, že nicotu nemůžeme považovat za ne-jeoucí jen proto, že ji nemůžeme převést ani na Boha, ani na stvoření. To tedy znamená, že samozřejmě za jsoucí považuje jak stvoření, tak Stvořitele. A není-li nicota nejsoucí, je nutně jsoucí. Proto také Barth mluví o tom, že je „cosi třetího“, rozumí se jistě cosi třetího jsoucího. Wolf Krötke nadepsal dokonce ve své knížce „Hřích a nicota u Karla Bartha“ (Berlin 1971) 2. oddíl 3. kapitoly „„Ontika‘ nicoty“ (Die „Ontik“ des Nichtigen) (40). A tak právě zde se musí filosof tázat, co vlastně Barth rozumí pod „jsoucností“ a „jsoucím“. Dokud není jasno v těchto pojmech, nemůže být jasno v pojmech nicoty a nicotnosti. Jediná věc je zřejmá: Barth vylučuje možnost, že by nicota či nicotnost mohla být pochopena jako metafyzické nic resp. to, čemu se kdysi říkalo nihil pure negativum, ryzí nic v negativním smyslu, a vylučuje také druhou možnost, že by ona nicota mohla být chápána jako to, co není, ve vztahu k tomu, co je, ať už tedy jde o Boha Stvořitele, který „je“, anebo o stvoření, které rovněž „je“. Tím myslí třeba to, že Bůh nejenom jest, ale v jistém smyslu také není, totiž je Stvořitel, ale není stvoření.

Nicotu tedy nemůžeme chápat jako to, co Bůh (nebo stvoření) „není“. Toto „není“ totiž nepředstavuje nic protibožského, nýbrž náleží k Bohu jako cosi pozitivního, nikoliv negativního (403). Barth dokonce říká, že toto „ne“ náleží k boží dokonalosti. A právě z toho, že stvoření je stvoření a nikoliv Bůh, nikterak nevyplývá, že stvoření jako takové je nicotné nebo dokonce že jako takové je nicotou. Právě naopak také toto „ne“, jež náleží ke stvoření, představuje charakteristiku jeho dokonalosti. Bylo by proto prohřeškem proti Stvořiteli a jeho dílu, kdybychom v této ne-božskosti stvoření chtěli vidět nicotnost nebo nicotu (403).

3.07

Když Barth oponuje tradiční tezi o analogii entis, jde mu v první řadě o tezi antropologickou, nikoliv „ontologickou“; a theologická antropologie je zase primárně orientována na člověka Ježíše a teprve odtud na každého dalšího člověka. Proti analogii entis staví svou tezi o analogii relationis. To, že je člověk stvořen k obrazu božímu, že je imago dei, není založeno na jeho bytí (resp. jsoucnosti), nýbrž na tom, že odpovídá božím výzvám a nárokům, tedy na tom, jak se k těmto výzvám a nárokům staví. Stručně, byť zjednodušeně řečeno, nejde o to, čím jest a jaký jest, nýbrž co činí, jak se ve svém chování a jednání vůči jiným lidem osvědčuje a jeví jako jejich bližní. A to ovšem vůbec není založeno na jeho „jest“, nýbrž na vztahu ke Stvořiteli a Pánu: „Bůh mluví – a člověk odpovídá. Tak je obrazem božím.“ (Gott spricht – der Mensch entspricht. So ist er imago dei.) (E. Jüngel, EvTh 22, 1962, str. 522). Protože však zde děláme nebo alespoň chceme dělat filosofii, nemůžeme skončit tím, že vyhledáváme nejlepší theologické motivy Barthaova myšlení, a už vůbec ne tím, že jen zopakujeme jeho teze, že budeme Bartha recitovat. Naším úkolem je posuzovat, a to kriticky posuzovat, a zase nejenom Bartha, ale na prvním místě sám problém.

3.08

V čem tedy spočívá problém, který se před námi otvírá a který před Barthem leží jako balvan, jako kus skály, kterou Barth bohužel jen obchází, místo aby se pokusil ji svrhnout do moře? Filosof se musí tázat nejenom na to, zda je legitimní mluvit o Bohu, ale také o nicotě (v Barthově smyslu) jako o jsoucnu, o jsoucím, o tom, co „jest“, ale musí se také tázat, zda smysl tohoto „jest“, pokud na něm Barth chce trvat, je v obou případech stejný nebo analogický, jako když o člověku nebo zvířeti nebo stromu atd. říkáme, že „jsou“. Je to tedy problém ontologický, který zůstává nevyjasněn. Barth „řeší“ tento ontologický problém, jak si ještě ukážeme, nevlastními, nepřiměřenými, nepatřičnými prostředky – a tedy neplatně, neakceptovatelně. Odkazuje v takových případech na „theologické“ motivy. To však filosoficky nestačí, z hlediska filosofie to je únik, vyhnutí se vlastnímu problému, je to nejenom obecně myšlenkové, ale také theologické selhání, náhražka, surogát skutečného řešení. Theologie nemůže být redukována na kázání, ale je to věda nebo ještě spíše disciplína, která musí s velkou přísností a přesností myšlenkově pracovat. A to znamená, že za otázky musí odpovídat věcně, kongruentně, myšlenkově kompetentně, zkrátka odpovědně.

3.09

Když Barth exponoval problém, jak jsme si to ukázali, apeluje nejprve na theologovo povinné spolehnutí na boží vládu (die uns gebotene Zuversicht), ale zároveň na stejně povinnou pokoru (die uns ebenfalls

gebotene Demut): jedno nesmí omezovat a rušit druhé. Pravdu však nelze hledat ani někde uprostřed mezi obojím. Jak tedy máme o tomto tématu, o této „věci“ přemýšlet a mluvit? Sám tento obrat by zasloužil podrobnějšího přezkoumání, neboť především z filosofického hlediska jde o metodicky pochybený přechod na jinou rovinu. Ale to není zdaleka tím nejdůležitějším proviněním, neboť to může být stále ještě považováno za z věcného hlediska marginální připomínku. Je to něco jako kus kázání, zasazeného do vědecko-výzkumné práce. Barth však z této teoretické nesnáze, z této obtíže, vyplývající z věci resp. z jejího traktování, přechází k reflexi theologické práce jako takové, tj. podniká krok, který na první pohled představuje v postupu naprosto neorganický moment, jakési náhle přidané cizí těleso, něco, co můžeme do theologického nebo jakéhokoliv jiného postupu zařadit kdykoliv, prostě vždy, když se dostaneme do úzkých. Barth totiž náhle poukazuje na nalomenost veškerého theologického myšlení a vypovídání, promlouvání. A jako přechodu používá pouze řečnického obratu: naše tázání se dostalo do úzkých, a tak řekneme v naprosté otevřenosti (in nüchterner Anerkennung), že právě zde máme před sebou mimořádně zřetelný doklad nezbytné nalomenosti (der notwendigen Gebrochenheit alles theologischen Denkens und Redens).

3.10

Samo o sobě je toto připomenutí zajisté plně platné; otázkou jen zůstává, jaké místo má právě tam, kde se theolog má pokusit o myšlenkové zvládnutí problému, který si sám zpřítomnil. Jen zcela rétoricky to Barth zdůvodňuje tím, že prý v žádném, tedy ani jiném kontextu, v žádné, tedy ani jiné oblasti theologie to prý nemůže uniknout naší pozornosti, nemůže to být přehlédnuto, nemůže to zůstat nepozorováno. A následuje obecná charakteristika: veškerá theologie je theologia viatorum. A Barth to hned upřesňuje: všechna theologie je dílem, jež nikdy nespĺňuje přirozené aspirace veškerého lidského myšlení a promlouvání na dokonalost a uzavřenost. Zde má zase pravdu, i když se tato pravda zdaleka netýká jen theologie, nýbrž veškerého lidského konání a promlouvání i myšlení – filosof bude první, kdo to vyzná stejně jako theolog Barth, a dokonce už od nejstarších dob postavil toto sebepoznání do čela všeho svého podnikání tím, že se údajně v osobě Parmenidově přihlásil ke jménu FILOSOFOS a že tak pro sebe odmítl slovo SOFOS s odůvodněním, že SOFIA, moudrost, je vyhrazena bohům. Filosof proto ani v nejmenším nebude nic namítat proti tomu, že jak theologie, tak všechno jiné lidské podnikání je podnikání poutníků, tj. hostů a příchozích, a to podnikání, které nikdy není tak dobré, jaké by být mělo. Ale takové přiznání je k ničemu, jestliže má neúplnost, nedokonalost a vadnost našeho podnikání omlouvat nebo dokonce zamlouvat.

3.11

A tady se mi zdá na pováženou, že celý odstavec, který Barth uvádí oním poukazem na nedokonalost a neuzavřenost vsí theologie, je plný nekriticky užitých termínů, aniž bychom zachytli třeba jen nepatrnou známku Barthovy ochoty aplikovat myšlenku nedokonalosti a provizornosti veškeré theologické práce hic et nunc in concreto na sebe, tj. právě při psaní tohoto odstavce. S jakousi nenucenou samozřejmostí tu Barth, soustředěný na ony obecné, abstraktní verdikty, masivně užívá krajně problematických slov jako Gegenstand nebo objektiv v souvislostech, které

přímo křičí po kontrole a kritické reflexi. Barth tu s takřka bezelstnou, ale theologicky nepřipustnou naivitou říká, že theologie neprokazuje a nepředvádí svůj „předmět“, ale jenom na něj poukazuje, a to tak, že pravdivost (přesně: obsahování, držení pravdy – Wahrheitsgehalt!) onoho poukazu je založena na tom, jak onen předmět sám sebe dosvědčuje a nikoliv na tom, jak dovedně to theolog umí. Barth pak ještě prohlubuje myšlenku nalomenosti theologického myšlení a promlouvání důrazem na to, že theologie se vztahuje ke svému předmětu jen v jednotlivých na onen předmět mířících myšlenkách a větách, že však nevytváří systém, jímž by tento předmět mohla uchopovat, tedy v jistém smyslu zajmout, tj. chytit, nejen pojmut. A takto mluví stále o „předmětu“, a to v naprostém rozporu s tím, o čem vlastně hovoří a na co klade důraz. Vždyť právě předmětné myšlení a promlouvání nenechává to, k čemu se vztahuje, být tím, čím vsutku jest, ale dělá z něho předmět, promítá (před-mítá) do něho své vlastní představy a teprve jejich prizmatem, tj. po všem zpředmětnění, bere vůbec onu skutečnost na vědomí.

3.12

Velice obdobně tomu je se slovem „objektivní“, které se těší zcela mimořádné Barthově oblibě a sympatii také jinde, prakticky po celé Církevní dogmatice. V onom odstavci, jímž se nyní zabýváme (333), si můžeme přečíst, že theologie jako lidské dílo je založena na předpokladech tohoto eónu, což vede k tomu, že svůj předmět fakticky a vůbec poznává pouze ve stínu onoho zlomu, jímž je ona nicota, neslučitelná jak s dobrotou Stvořitele, tak s dobrotou jeho stvoření. Barth však zdůrazňuje, že již sám vztah mezi Stvořitelem a stvořením objektivně (!) není žádným systémem, nýbrž je rušen oním nepřátelským elementem, z čehož pak nutně vyplývá, že ani subjektivní poznání a tedy ani theologie nemůže dospívat k žádnému systému. A jak by to také mohlo být jiné? Vždyť ona nicota narušuje nejenom stvoření a jeho vztah ke Stvořiteli, ale nutně i samotnou theologii. A tak je theologie povinna se přiznávat k tomu, že je také poplatna oné nicotě, že jí nemůže utéci, že se dokonce o to ani nesmí pokoušet uniknout (daß sie ihm auch nicht entrinnen wollen darf). A pak přichází věta, která opět provokuje a přímo vykřikuje do světa svou filosofickou naivitu: jestliže vůbec někde, tak právě zde se nesmí theologie pokoušet vynucovat nebo předstírat nějaký systém ve svém subjektivním podání toho, co je objektivní (als subjektive Widergabe dessen, was objektiv ist). A právě zde je to přímo exemplární příklad toho, co ostatně theologie musí dělat vždy, totiž že smí svému předmětu chtít odpovídat jen v nalomených myšlenkách a větách (wird sie ihrem Gegenstand gerade hier nur in gebrochenen Gedanken und Sätzen entsprechen wollen dürfen).

3.13

Abychom si mohli vyjasnit souvislost mezi Barthovou myšlenkovou rezignací, pokud jde o myšlenkové uchopení znicotňujícího působení nicoty na jedné straně, a mezi jeho nekritickým a takřka přesudečným užíváním některých velmi netheologicky přejatých termínů a pojmů, zvláště pak termínu a pojmu „objekt“ a „objektivní“, musíme podrobit samo slovo „objekt“ důkladnější analýze, která nám pak poslouží k odhalení jakési „deviace“ v rámci evropské myšlenkové tradice, která má své kořeny u starých Řeků, ale v níž tato původně nežidovská a také samotnému

křesťanství a jeho poselství nevlastní, ba naopak cizí, ale navzdory tomu na dlouhé věky přisvojená odchylka a úchylka přežívá i u tak mimořádně hlubokého a pro myšlenky neobyčejně vnímavého theologa, jako je Barth.

ETF, 6. 12. 1991

3.14

Termín „obiectum“ se v klasické latině téměř nevyskytuje, ale objevuje se v literatuře až v druhé polovině středověku, takřka na jeho sklonku. Obrovského významu se mu dostává teprve v novodobém myšlení, kdy se stává takřka idolem, jakousi filosofickou a zejména vědeckou „modlou“. Tento takřka neologismus je ustaven jakousi nápodobou slova „subiectum“, které má pozoruhodnou „Begriffsgeschichte“, přesněji řečeno „Wortgeschichte“. A právě tímto termínem musíme proto začít. Jeho zvláštností je, že připouští dvojí etymologii, tj. odvození ode dvou různých sloves, totiž iaceo (= ležím) a iacio (= házím). Ve spojení s předponou sub- se obě slovesa svým tvarem ztotožňují, totiž sub-iaceo i sub-iacio se zkracuje na stejné subicio. Podobně tomu je pochopitelně i se slovesem obicio a příslušným participiálním substantivem obiectum. Zatímco předpona sub- znamená pod-, předpona ob- znamená před-. Pro naše slovo „objekt“ je pak důležitá etymologie, k jaké se přikloní překladatel resp. ten, kdo razí příslušný ekvivalent v jiném jazyce.

3.15

Zde nám jen okrajově mohou pomoci jazyky od latiny odvozené, jako jsou jazyky románské. Tam vidíme, že francouzské „le sujet“ nebo anglické „subject“ stále ještě znamená předmět resp. to, co je tematizováno, o čem je řeč. Odlišnosti najdeme pouze v jazycích původních resp. původnějších, od latiny neodvozených, ale řeckou a římskou tradicí do té míry ovlivněných, že musela být konstituována slova, napodobující v jiném jazyce i etymologii, i strukturu slov překládaných. A právě zde se ukazuje ta pozoruhodnost, o kterou nám jde. Slovo obiectum, etymologicky odvozované od slovesa ob-iaceo, tedy česky ležím před, něco jako předloha (ale to je zase od před-ložiti, před-kládati, tedy zase aktivní!), v češtině v uvedeném významu nemáme. Naproti tomu máme předmět, odvozený od slovesa před-metati, před-mítati, tedy pro-mítati. Předmět tedy je to, co je před nás předhozeno, předmeteno, promítnuto. V němčině podobné slovo dnes nežije, ale je doloženo ve staroněmčině jako Gegenwurf. Naproti tomu německé Gegenstand nemá v češtině analogii.

3.16

I když je všechno vždycky složitější, můžeme si pomoci jistým zjednodušením – přinejmenším v prvních krocích. Předmět je něco, co je před námi, co tedy máme před sebou. Česká etymologie nás upozorňuje na to, že nic bychom neměli považovat za „předmět o sobě“, protože k tomu, aby bylo něco předmětem čili předmětně „před námi“, je nás nutně zapotřebí jako těch, „před kým“ onen předmět je právě předmětem. Věci se tedy mají zhruba tak, že něco, co samo o sobě předmětem není, se pro nás a před námi předmětem stává. Jsme to vždycky také my, kdo se podílí na tom, aby se nějaká skutečnost, která předmětem není nebo nemusí být, předmětem stala. Proto se musíme tázat, co to vlastně právě my děláme, když se na zpředmětnění skutečností podílíme.

3.17

Nejlépe si tuto věc objasníme na několika příkladech, kdy je naprosto zřejmé, že se nějaká skutečnost buď vůbec nemůže stát pro nás předmětem, anebo kdy se jí může stát jen per nefas, tedy nelegitimně, přičemž se předběžně opřeme o Jasperse. První skutečností tohoto druhu jsme my sami. To ovšem musíme poněkud upřesnit. Jako každá konkrétní skutečnost (odvozeno od *conresco*, tj. srůstati, tedy srostlice vnějšího a vnitřního, nebo také nepředmětného a předmětného) máme také předmětnou stránku, která se může z jistého úhlu vidění stát předmětem. To je přípustné a přijatelné, pokud si jasně uvědomujeme, že jde jen o jednu stránku, jeden aspekt „pravého jsoucná“ a nikoliv o postižení tohoto jsoucná vcelku.

3.18

Člověk je však zvláštním případem mezi pravými jsoucnými. Jen výjimečně můžeme připustit, aby se s člověkem jednalo jako s předmětem, a musíme si být velmi dobře vědomi mezí, za nimiž to už není přípustné. Např. lékař-chirurg musí na jistou relativně krátkou dobu soustředit veškerou svou pozornost na samotné tělo pacienta, které musí být z naléhavých důvodů operováno. Ovšem v lékařově celkovém vztahu k pacientovi to nesmí být převládající moment, protože tento vztah musí být především osobní, nemá-li funkce lékaře poklesnout na úroveň opraváře. Má to své problémy, jak víme zejména za zkušenosti psychologů a psychiatrů, ale to ponechme nyní stranou.

3.19

Každý člověk je především „já“, jinak můžeme také mluvit o „svébytí“, protože „já-bytí“ zní v češtině velmi cize (*Selbstsein*, *Ich-Sein*). Proto také vztah k druhému člověku musí být především vztahem k jeho „já“, což pro nás znamená, že je to vztah k našemu „ty“ (= k jeho „ty“ z našeho hlediska či stanoviska). I když to není ve filosofii samozřejmé ani běžné, a to už z jazykových důvodů, domluvme se na tom, že budeme o tomto „ty“ každého z nás mluvit jako o subjektu. Protože jsme až po krk ponořeni do předmětné myšlenkové tradice, kdysi dávno ražené prvními řeckými filozofy, budeme zprvu nakloněni mít za to, že tím jsme každé takové „já“ druhého člověka objektivovali, zpředmětnili na onen tzv. subjekt.

3.20

Tomu se ovšem musíme bránit právě tím, že budeme stále pamatovat na to, že jde o zásadní rozdíl mezi tím, co je objektem, předmětem naší pozornosti, našeho zkoumání, naší praktické aktivity a případně naší manipulace, a tím, čím jsme my sami jako ti, kdo jsou pozorni, kdo zkoumají, kdo jsou prakticky činní a případně kdo oním předmětem nějak manipulují. Když na to budeme stále pamatovat, zvykneme si na to, že subjekt znamená vlastně *ex definitione* opak objektu, tedy že je to non-objekt, ne-předmět.

3.21

Ze zkušenosti víme, že nikoliv všechny skutečnosti, které známe a chápeme jako předmětné, jsou také vybaveny nepředmětnou stránkou. A tady musíme být přesnější, a za tím cílem musíme alespoň na chvíli přejít k jistým našemu tématu zdánlivě zcela vzdáleným filosofematům, která jako by nás odváděla od Bartha. Musíme však pamatovat, že Barthovi chceme vytknout nejenom jistou filosofickou nedbalost, ale vyslovené filosofické chyby a omyly. A to nejde dělat, aniž bychom se filosoficky

postavili na určité místo, určité stanovisko. Každý interpret a tím spíše každý kritik přistupuje k tomu, co interpretuje, ze svých pozic a nikoliv z pozic toho, koho nebo co interpretuje. A náleží k poctivosti hermeneutické a kritické práce vyjasnit sám sobě i druhým tyto vlastní pozice.

3.22

Skutečnosti, které jsou pouhými předměty, jsou vlastně jen hromady jiných skutečností, které pouhými předměty nejsou. Abychom toto hledisko mohli důsledně zastávat, musíme rozšířit pojem subjektu z lidí na všechny živé, ale také – řečeno s Teilhardem de Chardin – předživé skutečnosti resp. na tak zvaná pravá jsoucna. Základním charakterem pravých jsoucnen je jejich vnitřní sjednocenost, integrovanost, která z pouhých hromad a směsí dělá celky. Podobně jako Teilhard mluví o tzv. přirozených jednot(k)ách od atomů až po člověka, budeme my hovořit o pravých jsoucnech. A všude tam, kde jde o pravá jsoucna, musíme počítat se subjektem. A všude tam musíme být velice na pozoru, abychom ve svém myšlení a při svém jednání třeba jen mimoděk z těchto pravých jsoucnen nedělali jsoucna nepravá (hromady) a ze subjektů objekty, tedy česky řečeno předměty.

3.23

A nyní přichází chvíle, kdy můžeme po náležitě přípravě postavit otázku základní důležitosti: když mluví theolog (jako Barth, ale nejenom on) o Bohu, dělá z něho nebo z něho nedělá předmět, objekt? Samozřejmě tím myslíme objekt v tom smyslu, o jakém jsme teď mluvili. Když Barth tak hojně užívá termínů jako předmět, objekt, objektivní, tak zajisté může těmito termíny mínit něco jiného než my po předchozím vymezení. Naše otázka tedy musí být, co pod tím tedy Barth sám myslí. A tady zase musíme opakovat svou výtku, že Barth nepovažuje za důležité to objasnit, tedy výtku filosofické nedostatečnosti a neuspokojivosti.

3.24

Naše otázka tedy zní: můžeme o Bohu mluvit jako o předmětu? Anebo o subjektu?

4.01

Nemá-li theolog zůstat jen u sebeumnějšího nebo dokonce vyumělkovaného přeříkávání a u pouhé interpretace mýtu, ale naopak zůstat myšlenkovou prací s pojmy, pak se nemůže nikdy in concreto vymlouvat na nedokonalost všeho lidského myšlení – jehož si ovšem zároveň nikdy nepřestane být dobře vědom –, ale musí se vždy znovu pokoušet o myšlenkové řešení, přinejmenším o jakési nahlédnutí možnosti a pozitivních perspektiv takového řešení. Pouhé stavění divergentních a navzájem rozporných tezí a vizí do protikladu není žádným myšlenkovým řešením ani pro theologii, nýbrž v nejlepším případě jen vymezením či spíše okolíčkováním problému, který volá alespoň po řešení přibližném a prozatímním, které by umožnilo zahlédnout problémy další a klást otázky nové. Bez takových pokusů o řešení alespoň částečné a prozatímní bychom zůstávali před jednou nahlédnutými problémy stát jakoby uřknuti a v jakési kamenné ztuhlosti, podobné oné solně sloupové ztuhlosti ženy Lotovy. Dialektika, která by chtěla zůstat stát u rozporů a neusilovala by energicky o překonání jejich rozpornosti vykročením na novou, vyšší

rovinu, není žádná pořádná, žádná slušná dialektika, nýbrž jen dialektika zdánlivá a předstíraná.

4.02

Čteme-li u Bartha (334-5), že stvořený svět a samo stvořitelské dění má jak svou světlou, tak i stinnou stránku, jak svůj pozitivní, tak i negativní aspekt, musíme tuto tezi uvést do vztahu k Barthovu chápání samotného stvoření všeho toho, co „jest“ a je tedy nejenom uskutečněním (*Verwirklichung*), ale také a naprosto neodlučně a neoddělitelně ospravedlněním. Musíme tu alespoň na chvíli odskočit do 42,3, kde Barth právě zdůrazňuje, že o stvoření neplatí, že pouze existuje, že to není jen skutečnost, že jeho „jest“, tj. jeho jsoucnost a jeho bytí (*Sein*) není ničím neutrálním, nýbrž že je ospravedlněno. Máme-li obojí tezi chápat v souvislosti, znamená to, že musíme dospět k závěru, že ona stinná stránka stvoření, onen jeho negativní aspekt, jímž se stvořený svět dostává v jisté míře do sousedství nicoty a jímž se dokonce k oné nicotě naklání (*daß die Geschöpfungswelt ... dem Nichtigen gewissermaßen benachbart und zugewendet ist* – 50,2, s. 335), je rovněž něčím nejenom skutečným, nýbrž i ospravedlněným. A dostáváme se tak k velmi závažnému problému, proč je stvořený svět, blízký nicoty a nicotě se dokonce blížící a stojící na okraji nicoty, světem dobrým ba velmi dobrým, jak Barth podtrhuje.

4.03

Hned v první kapitole Geneze čteme, že pokaždé, když Stvořitel ukončil v jednom dni svou práci, viděl, že jeho dílo je dobré; výjimkou je den druhý, kdy po oddělení nebe od země ona charakteristika chybí. Tato okolnost sama je hodna naší pozornosti, neboť první den stvořil Bůh „nebe a zemi“, a teprve druhý den nebe oddělil od země; musíme tedy mít za to, že původně, tj. první den, byly nebe a země v jednotě. Vzniká otázka, proč podnikal Bůh ještě takové úpravy, když – podle obecně přijaté teze – jeho stvoření bylo dobré. K tomu musíme ovšem připomenout, že o díle prvního dne se v Genezi nepraví všeobecně, že bylo dobré, nýbrž výrok, že „bylo dobré“, se vztahuje jen na světlo. A to nás hned vede k dalšímu bodu. Bůh napřed stvořil světlo, a teprve pak je oddělil od tmy. Nikde se nepraví, že také stvořil tmu, a už vůbec se nepraví, že také tma byla dobrá. To platí jen o světle. Z toho by mohlo vyplývat, že ona temná stránka stvoření, o které mluví Barth, není stvořena. V každém případě však platí, že ono „ospravedlnění“ stvoření, které je přítomno v takovém výroku, jako že „viděl Bůh světlo, že bylo dobré“, neznamená naprostou dokonalost, a to ze dvou důvodů. Především tu je tma, o které neplatí, že „dobrá“, a za druhé jsou tu další dny stvoření, které ještě přidávají něco dalšího dobrého k tomu, co bylo ospravedlněno jakož to dobré ve dnech předchozích.

4.04

Přejdeme nyní k Barthovi (3,1, 42,3, s. 418n). Celý 42, nadepsaný „Boží stvořitelské ano“ (*Das Ja Gottes des Schöpfers*) je rozdělen do tří částí: stvoření jako dobrodiní (*Wohltat*), jako uskutečnění (*Verwirklichung*) a jako ospravedlnění (*Rechtfertigung*). Zastavíme se u začátku třetí části. Jak už jsme slyšeli, stvoření není pouze existující skutečností, tedy uskutečněním, není totiž ani neutrální, ani špatné, nýbrž je dobré, správné (*recht*). A teď následují věty, kterým musíme věnovat mimořádnou pozornost. Tím, že stvoření jest a že se tím odlišuje od nicoty, od ničeho (*Nichts*), odlišuje se

od zlého a od zla, a abychom mluvili s pověstí Geneze (Genesis-Sage), je odlišeno od temnoty Chaosu. Tím, že s ním Bůh vyslovuje svůj souhlas a že je tedy nepopírá, že je vyvolil a tedy nezavrhl, je předmětem (Gegenstand) jeho zalíbení. Tím, že smí být skrze Boha, smí být dobré. Jeho stvoření Bohem v sobě zahrnuje nejenom jeho uskutečnění, ale také jeho ospravedlnění. Je potud dobré, pokud jest a tedy pokud je pro Boha a před Bohem pravé, správné, totiž v úsudku toho, jemuž děkuje za to, že jest. (418) Zajisté tu je jisté omezení a výhrada, spočívající v tom, že zůstává rozdíl mezi stvořením a Stvořitelem, mezi tím, s čím je vysloven souhlas, a mezi tím, kdo ten souhlas vyslovuje, a tedy rozdíl mezi tím, jak je dobré stvoření a jak je dobrý sám Stvořitel. Ale v rámci tohoto omezení už naprosto bez dalších výhrad. Gen 1,31 pak vykládá Barth takřka v leibnizovském smyslu. „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré,“ znamená pro něho, že v řádu stvořeného bytí (Sein) jako takovém nemůže být nic lepšího než to, co jest. Co je skrze Boha a tedy v čem se Bohu zalíbilo, co Bůh vyvolil, přijal a ospravedlnil, to je jakožto takové nejenom dobré, ale velmi dobré, dokonalé (vollkommen). Lepší než to, co skrze Boha jest, může kromě Boha samotného být jen to, co se z toho, co jest, v jeho společenství a spolubytí s Bohem ještě má stát. Lepší než stvořené bytí (das geschöpfliche Sein) je pouze cíl onoho svazku, pro nějž je stvoření ve své stvořenosti a se svou stvořeností určeno.

4.05

Tato poslední výhrada je zásadní důležitosti, protože poukazuje na dějový ráz stvoření: každá fáze stvoření může být (a je) dobrá, i když to neznamená, že nemůže být lepší, pokud se přiblíží svému cíli a svému určení. Pak je ovšem na pováženou mluvit o dokonalosti, neboť ta znamená dokonalost, dokončenost, definitivnost. Jaký smysl má dokonalost, která je pouze provizorní a dočasná a má a musí být překonána, převýšena novou, vyšší dokonalostí? Německé slovo „vollkommen“ poukazuje na plnost. Můžeme však na konci prvního nebo druhého atd. dne stvoření mluvit o plnosti stvoření? Proč se v Genezi každé stvoření toho dne označuje jako dobré, a teprve po stvoření všeho se mluví o „všem“ jako o „velmi dobrém“? A proč se nemluví o tom, že to celé stvoření je výborné – vždyť na mnoha jiných místech se slova výborný užívá, např. o zemi, kam Izrael přišel jako do země sobě zaslíbené. Opět přistihujeme Bartha při tom, jak vyhrocuje jednu tezi až do extrému, aby pak jinou tezi – často neméně extrémní – postavil vedle ní a proti ní, aniž by se pokusil o řešení. Proč ostatně to, co je v první kapitole Geneze vedle sebe a u sebe, má být u Bartha odděleno tak radikálně a tak fundamentálně, že plnost a dokonalost, zdůrazňovaná nad míru, kterou můžeme najít v samotném biblickém textu, je podtrhována tam, kde se mluví o božím „ano“ k stvoření, a že naopak tam, kde chce Barth mluvit o nicotě, upozorňuje na to, jak ono dokonalé a velmi dobré stvoření stojí na okraji propasti nicoty a má proto s sebou a v sobě také stíny, stinnou, temnou stránku, již se nicotě blíží a již s ní sousedí?

ETF, 17. 1. 1992

4.06

A pak ovšem tu jsou další, skutečně logické rozpory, které jsou ponechány vůbec bez komentáře, ačkoliv už jen vykladačsky se každému čtenáři bible

vnucují jako náročný úkol. Jestliže ono zalíbení, s nímž Stvořitel pohlíží na světlo, není nikterak provázáno jeho zalíbením ve tmě, a jestli přesto světlo ode tmy odděluje, pak se nám vnucuje myšlenka, že tma buď vůbec není, nebo že tma sice je, ale není božím stvořením, anebo konečně že sice je božím stvořením, ale nikoliv dobrým stvořením, na němž by mohl se zalíbením spočinout zrak Stvořitele. Místo toho Barth hovoří o temné stránce stvoření, a zároveň ujišťuje, že touto temnou stránkou ještě stvoření nepropadá nicotě, ale dostává se jen do její nejužší blízkosti, na její okraj. Existence stvoření je tak postavena do stínu a je snad zproblematizována, je „postavena do otázky“, ale tím se ještě nikterak nedostává do rozporu a do protivy, do odporu proti boží stvořitelské vůli. Barth to na jednom místě formuluje tak, že dokonalost stvoření spočívá v tom, že je stvořeno v Ježíši Kristu a směrem k němu (auf ihn hin), takže je disponováno k tomu, co se s ním a z něho ve společenství s Bohem a ve vazbě na Boha má stát. Zase tedy poukaz k dějovosti stvoření a k tomu, že stvoření vlastně nekončí, nýbrž pokračuje až do chvíle, kdy se stvoření stane tím, čím se stát má. Ale proč potom máme mluvit o dokonalosti a její plnosti (Voll-kommenheit)?

4.07

Celý druhý oddíl našeho 50 je nadepsán: zneuznání (nebo podcenění) nicoty (Die Verkennung des Nichtigen). Barth se obává, že v celých dosavadních dějinách theologie docházelo k nesmírně závažné a těžké důsledky mající záměně oné zmíněné stinné, temné stránky stvoření za samu nicotu a za znicotnění celého stvoření. Proti tomu zdůrazňuje, že stvoření boží v obojí své stránce a tedy také ve svém negativním aspektu je dobré stvoření (337). Musíme se tedy zase tázat: je noc temnou stránkou dne? Je tma temnou stránkou světla? Pokud ano, je jednou stránkou dobrého stvoření. Proč nemůžeme tuto stránku dobrého stvoření považovat samu za dobrou? Protože není skutečná? Protože nebyla stvořena? Ale kde se pak vzala? Proč o ní vůbec máme mluvit, nebyla-li stvořena a není-li uskutečněním stvořitelských záměrů božích?

4.08

Barth uvádí vážný důvod, proč je přísným odlišováním stinné, temné stránky od samotné nicoty třeba se bránit závažné záměně, která má tak těžké důsledky. Jde prý o to, že ona záměna sama je právě triumfem nicoty. Nejde totiž jen o nepořádnost a třeba stupiditu našeho myšlení, když ten rozdíl neděláme, ale o něco horšího, totiž o nejrafinovanější zastírání, zamaskování skutečné nicoty, které znamená, že opravdová nicota si touto záměnou s něčím, co vůbec není nicotné, nýbrž naopak dokonalé, v jistém smyslu opatřuje alibi, na jehož základě právě zůstává ve své skutečnosti nerozpoznáno a nepoznáno, a proto pak může tím nestydatěji a bez zábran provozovat své nebezpečné a ničivé „bytí“ (Wesen).