

Jan Patočka: Křesťanská víra a myšlení

Jan Patočka

◆ diskuse | přednáška, česky, vznik: asi 1975

◆ discussion | lecture, Czech, origin: asi 1975

Jan Patočka: Křesťanská víra a myšlení [1975]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]

--- (Kazeta 62 1975-01-27 Pat[očka] 1 [křesťané a přirozený svět]_s1 (postupně se vytratí, zbytek kazety jen šum)_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Vážení přítomní, já vás hrozně zklamal, protože nic tak zásadního k tomuto tématu jsem si nepřipravil. Mně bylo původně řečeno, že v té knížce o *přirozeném světě* jsou určité partie, které mladší bohoslovce a vůbec mládež zainteresovanou o otázky náboženství a myšlení zajímaly, a že by bylo snad následkem toho dobré právě tyhle partie trošku ozřejmit, objasnit. Ta knížka *pretenduje* na to být ryze filosofická a jsou tam, ale zvláště na konci, některé úvahy, které vypadají jako *relevantní* pro křesťany. Vy víte, že tenhle námět filosofie a křesťanství, filosofie a teologie křesťanská, že to je téma bezbřehé. Dvě tisíciletí evropských myšlenkových dějin se zabývají touto otázkou, a tak je těžko v jeden večer říci něco takového, v čem by mohl být základ pro skutečný rozhovor mezi námi.

Já bych jenom tak pro začátek pověděl něco osobního. Když jsem začínal se zabývat filosofií, tehdy zrovna začala vycházet *Křesťanská revue* a zemřelý a námi všemi tak postrádaný J. B. Souček tam napsal článek o filosofii a teologii. Já jsem na ten článek nějak zareagoval, a to takovými skeptickými poznámkami, které byly v podstatě toho rázu, že na to pozitivní stanovisko Součkovo jsem odpovídal skepsí filosofie. Říkal jsem: filosofie je záležitost čistého nazírání a teologie je záležitost naopak člověka, který na obsahu víry lpí celou duší. Neviděl jsem nějakou možnost sklenout mezi tím dvojím most. Profesor Rádl potom napsal do dalšího čísla *Křesťanské revue* takovou pětiřádkovou poznámku, kde bylo možno se dočíst, že ten, kdo má takové východisko, jaké jsem proklamoval já, ten se nedostane ani k lžíci polévky, natož pak k teologii.

My jsme potom se Součkem ještě často o těchto otázkách mluvili, také jednou veřejně, pokaždé nešťastně, pokaždé jsme se rozešli s takovým pocitem, že jsme šli jako mimoběžky, které se nemohou setkat. Tolik tato osobní vzpomínka. Nicméně právě s teologií Součkova rázu, přes to, že jsme se nedokázali domluvit zásadně a pozitivně, vzniklo z těchto třenic velké, důvěrné a upřímné přátelství z obou stran, jehož pozadím byl pocit, že nám přes všechny *diference* běží o podstatně shodnou věc. Teď bych chtěl vykládat tak nějak abstraktně o vztahu mezi filosofií a křesťanstvím, případně křesťanskou teologií. Nechtěl bych také referovat o věcech nebo publikacích a myšlenkových směrech. Víte všichni, že ten problém je stále námětem diskusí a takové prohloubené meditace ze strany teologů i filosofů. Já bych chtěl právě vyjít z toho, co mně přátelé říkali, že totiž snad by je zajímal ten problém, jak k těm otázkám lidského a božského je možno přistoupit z hlediska přirozeného světa.

Je to totiž problém, který nejen osobně, ale vcelku je v centru filosofického usilování 20. století. A nemyslím to personálně, protože z něho je moje knížka, ale ten problém objevili a kolem něho soustředili filosofickou problematiku moderní velcí myslitelé, na prvním místě *Husserl*, *Landgrebe* a ovšem také ten největší a zároveň největší odpůrce *Husserlův Martin Heidegger*.

Co znamená přirozený svět? Co to je? A proč má pro 20. století tak pronikavý význam?

Přirozený svět je ten svět, v kterém žijeme, s kterým se setkáváme, s jehož věcmi, obsahy a záležitostmi se setkáváme, jakmile otevřeme oči a začneme se setkávat s věcmi a s druhými. Ten svět, pro který máme porozumění jakožto lidé. Ten svět, který není vytvářen koncepcemi učenců v jejich pracovnách a v laboratořích, nýbrž ten, v němž doopravdy a bez problémů i se všemi problémy žijeme. Ten svět, který je pro všechno uvažování abstraktní a teoretické základem. Ten, jehož realita je základem vší reality, s kterým musíme být seznámeni a v němž musíme být doma, kdykoliv začneme problematizovat, teoretizovat, zamýšlet se. Ten svět, do kterého jsme skutečně postaveni a o který se vskutku jedná tam, kde mluvíme o postavení člověka na světě.

A ta zvláštní a důležitá věc, že tento svět, v němž skutečně žijeme, je zároveň historický svět, že je to zároveň svět člověka určité situace, určité doby. Mění se tedy. Náš přirozený svět je jiný nežli řecký přirozený svět. Ale už vyslovím-li tuhle myšlenku, je problematická. *Edmund Husserl* se domníval, že ze všech těch variant, v nichž se lidský svět vyskytuje, je možno vyloučit něco takového jako společný

invariant. A že tenhle ten společný *invariant*, to je právě ta *prarealita*, v které se vždycky pohybujeme a která je takovou půdou pro lidský život a jeho problémy a řešení. Moderní lidé se školním vzděláním jsme si navykli žít, myslet v trošku jiném světě, než je ten přirozený. Navykli jsme si myslet v určitých schématech, která se dají historicky datovat. Jsou to schémata, abych tak řekl, objektivní nebo objektivizované zkušenosti, tak jak tvůrčí myslitelé ji koncipovali v 17. století a jak se rozvíjí ve svých důsledcích do dnešního dne na základě toho konceptu matematické přírodovědy a všech těch *dependencí* tohoto konceptu, který do sebe zatahuje čím dál tím širší okrsky jsoucna. Takže dnes do tohoto konceptu je zahrnuto to, co se dříve nazývalo lidskou duší, je zahrnuto to, co se týče společnosti, lidského jazyka a nejrozmanitějších oblastí lidské zkušenosti.

--- (Kazeta 62 1975-01-27 Pat[očka] 1 [křesťané a přirozený svět]_s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Tam, kde porozumění skutečnosti, v němž společnost jako celek nebo převážně žije, se zase chýlí k tomu, aby sice složitým a rafinovaným způsobem sebe-stravující život udělal centrem, ale zároveň vizí něco takového jako vlastní společnost.

Právě tak, jako i na začátku dějin stálo to lidské centrování kolem života biologického a sebe-stravujícího, tak i na opačném konci, tam, kde stojí člověk dnes, opět se vynořovala takováhle zvláštní figura lidského osudu.

Z toho důvodu myslím, že je právě v tom našem dilematu, v té *alternativě*, kterou jsem se pokusil tady vám předvést, něco takového, co pro nás všechny má takový poutavý význam.

Jakým způsobem, jak je to možné, jakým způsobem došlo k tomu, že člověk, který vyšel z toho *stadia* takového před-historického, po projití dějinným procesem se vrací k něčemu takovému, jako je ta biologická úroveň.

Řekli jsme si, že přirozený svět sám je historická veličina, historický základ.

Ale co to znamená historie? Je historie jenom souhrn lidských příběhů, je historie jenom souhrn příběhů jednotlivců a společností? Co se to v historii děje, čeho dějinami jsou dějiny?

V dějinách se nepochybně, jak jsme si říkali, že i ten svět, v kterém žijeme, ten, v kterém zdánlivě tak úplně automaticky a přirozeně jsme, i ten, že je historická veličina, co se to v dějinách děje, co v dějinách se děje? Není to právě ten svět sám, který se vyvíjí? Já užívám slova vyvíjí, které není *adekvátní*, které není dobré, chci říci jenom, co v tom procesu, co se to děje, co má historii?

Změnilo se naše porozumění. Nechci jenom o tom, že máme jiný svět, nežli mělo 17. století, nežli měl středověk, nežli měli staří Řekové. Chci tím říci, že naše porozumění všemu tomu, s čím se setkáváme, je jiné, nežli bylo jejich.

Viděli jsme, jak právě kupříkladu do toho našeho přirozeného světa vstoupila celá ta *objektivita* a s ní myšlenková práce několika staletí génů, kteří nám otevřeli možnost ovládat přírodu tak, předvídat tak, jak nikdy nebyla ovládána a předvídána. Ale zároveň se tahle příroda, pokud ji ještě máme právo tak nazývat, stala něčím takovým, v čem se nikdy už tak, jako kupříkladu řeckému člověku, nemůže otvírat to, co je posvátné. Nikdy už se v ní nemůže tak ukazovat. I tohle se vyvíjí. Tady je někde základní spor.

Ale protože také to, co je v historickém procesu, naše pochopení pro věci, které nejsme my, které s námi nestojí v nejintimnějším styku, to je právě příroda, svět v běžném smyslu slova. Zdáli pak takovýmhle nějakým způsobem, takovouhle nějakou historickou změnou neprochází právě také to, co se nás nejužším způsobem dotýká, sebepochopení člověka, sebepochopení člověka ve vztahu také k tomu, co je božské a boží.

Nepochybně kupříkladu pojetí řeckých filosofů a spolu s tím pojetí antického člověka v pozdějších poklasických staletích vůbec je jiné, je jiná otevřenost pro sebe a pro to, co je božské, nežli ta, kterou nacházíme u přírodních národů anebo u prvotních civilizací vyspělých. To porozumění pro božské, u nichž je hluboce ovlivněno už filosofickou reflexí, filosofickým postojem, který sám přece nějakým způsobem historicky vznikl, který sám je takovým svědectvím hluboké proměny v porozumění tomu, co jest.

A my víme, že tahleta změna, ke které došlo tím, že řecká filosofie objevila něco takového jako věčnost, jako povznesení nad čas, což souvisí s určitým zvláštním pojetím času. Času jako něčeho, co pomíjí, co

uplyne jenom a nezůstává, netrvá.

Tahle řecká myšlenka toho, co je božské a posvátné, ovlivňuje dodneška velkou část náboženského smýšlení a teologického myšlení. A je velká otázka, zdali tenhle ten způsob, jak řecký člověk vidí, cítí, tak rozumí božskému, zdali tahle zkušenost, zdali tohle to porozumění je adekvátní tomu, co promlouvá jako oslovenost božským, oslovenost nikoliv božským, nýbrž živým Bohem v křesťanství. V křesťanství s jeho zvěstováním království, které již nastává, a oslovením, které se obrací na každého zvlášť, jednotlivě. Ten příchod, to přece není něco, pro co čas je irrelevantní, takže se musí škrtat, aby se dospělo k tomu vlastnímu, nýbrž zde je zkušenost podstatně časová, podstatně a zároveň docela jinak duchovní, poněvadž individuálně duchovní, nežli je ta duchovnost, kterou sice tak hlubokým a svérázně propracovaným způsobem intendovala řecká filosofie.

A k tomu moje otázka je teď ta: uvážit pojetí historie jako historie světa, jako dějin nikoliv toho, co je ve světě obsaženo, nýbrž toho porozumění, které dělá člověka člověkem. Umožňuje tenhle koncept historie, abychom zároveň sklenuli jakýsi most mezi tou transcendencí a mezi tou skutečností dneska? Umožní nám tenhle koncept s tím porozuměním pro zároveň proměnu a stálost, abychom našli cestu, abychom našli v té naší přítomnosti a v tom našem porozumění pro jsoucno ten způsob, který v tom našem přirozeném světě je snad ještě pořád možný?

Je možno na základě tohoto konceptu historie lidského porozumění, toho, že lidské porozumění je jistý pohyb, je jisté dění, je možno na základě tohoto porozumět té skutečnosti, že během tohoto pohybu staré možnosti, které se zasouvají a ustupují, neznamenají ztrátu toho podstatného, nýbrž jenom určitou proměnu, určité vystřídání v těch základních zkušenostech naší otevřenosti pro to, co jest? Lidský život je život porozumění a je třeba pochopit, že se vyčerpává, že se vyčerpává tímhle porozuměním.

Vezmeme-li je dost široce, tak, že do něho patří právě veškeré lidské chování, že do něho patří všechno to, všechny ty způsoby, kterými se člověk vyrovnává s tím, s čím se setkává a co na něho útočí.

A tady je potřebí nějakých formulací, které by nám jasně postavily před oči, že tohleto porozumění není něco statického, nýbrž je to pohyb, že je to dění. Že je to to nejzákladnější dění, bez kterého všechny ostatní děje jsou nesrozumitelné a nemohou ve skutečnosti ani být, ani být pochopeny.

Z tohoto důvodu jsem se snažil na konci té skici o přirozeném světě lidský život představit v podobě tří takových základních pohybů, z nichž první se týká toho, co se týká nejužší lidského vzniku a zániku, je to ten pohyb, kterým je člověk do světa věcí blízkých zakořeněn. Pak druhý pohyb, práce a výroby, kterým se brání na jedné straně proti tomu sebestravování života a na druhé straně si vypracovává pevnou kostru těch věcí, kterých vyžaduje jeho veřejnost. A posléze ten pohyb nejdůležitější, pohyb svobody a porozumění, kterým se člověk nějakým způsobem vyrovnává s celkem světa a s tím, co z tohoto celku jej oslovuje. Ve všech těchto oblastech pohyb. A ten pohyb v té poslední oblasti je pohybem v nejvlastnějším smyslu slova dějinný.

Já, milí přátelé, končím ten svůj výklad, špatně připravený a jistě vás také neuspokojující výklad, v němž na ty otázky nejvlastnější, o vztahu mezi filosofií a mezi teologií, dopadlo jenom docela málo slov a ještě méně jasnosti. A byl bych vděčen, kdybyste k tomu, co bylo tady vyloženo, vyřekli ze své strany své.

Jiný hlas: Já bych dal snad nejdřív slovo, kousek času na rozhovor. [nesrozumitelné] otázku, když jste mluvil o tom nebezpečí nebo možnosti konce dějin nebo o tom návratu k nějaké čistě biologické existenci. A křesťanství přineslo určitou koncepci konce dějin nebo několik koncepcí dokonce, jsou to ty koncepce eschatologické většinou, jestli byste mohl jen krátce nastínit, jestli v tom vidíte nějaký vztah nebo jak se díváte na ty křesťanské koncepce konce dějin.

Hejdánek: Ten konec dějin, tak jak já jsem o něm mluvil, přirozeně s tím křesťanským, který znamená soud, nemá nic společného. To je koncept, který vyplývá z jistého pojetí dějin, z jisté filosofie dějin, kterou se pokouším rozvíjet a kterou zde přirozeně také nemohu vykládat. Ale jenom tolik, že dějiny myslím ve vlastním smyslu slova jsou vždycky dějinami určitého takového lidského napřímení nad tuhle biologickou úroveň. Ale zároveň zápasem, tohleto napřímení je zároveň zápasem se všemi těmi ohroženími, která na člověka dopadají nebo která člověk riskuje z toho svého vztahu k tomu

biologickému základu i z toho, co sám dějinně vytváří a co pro něj znamená znovu a znovu možnost takového úpadku. Úpadku pod tu jednou dosaženou úroveň svobody. A z tohoto hlediska je potom koncipován také ten konec. Ne tedy z hlediska nějakého analogického tomu křesťanskému pojetí. Jiný hlas: Jenom k této věci maličkou poznámku, ono se mezitím možná přece jenom jakási souvislost je, protože víme, že člověk vlastně zpátky na tu původní biologickou rovinu nemůže a že když se tam dostává, tak klesá pod ni. Prostě člověk se nemůže stát pouhým zvířetem, něco horšího než zvíře. A v tomto smyslu teda vlastně by byl jakýsi *Anknüpfungspunkt* pro ten přístup křesťanský, že by to bylo jakýsi posouzení v tom?

Hejdánek: Ten počátek dějin, jak já ho vidím, neznamená ve vlastním smyslu zvířecí úroveň. Je to také lidské, člověk nemůže nikdy být zvířetem, ale právě vyčerpává se tak, jako řekneme ve velké domácnosti, ne? Ty říše takové předoasijské, ty první vysoké civilizace, to jsou ve skutečnosti takové velké, obrovité domácnosti, které poskytují všem účastníkům možnost úživy a života na té úrovni uživné, ale nic dál. A právě tak mám ten dojem, že když se mluví o konzumní společnosti, ono to slovo *konsum* má i tak etymologicky docela zajímavý význam tady, protože souvisí s *consumere*. Ano, a to je ten život, který sice na technicky ohromně rafinované úrovni, ale zase se zaplétá sám do sebe a žije prostě v téhle jediné oblasti se zapomenutím na všechny ty možnosti, které historicky kdyby už předtím byly proexcerciovány pro [nesrozumitelné].

Jiný hlas: Já bych teď zkusil říct něco, asi to zamotám, tak prosím předem o prominutí. Jestli tomu dobře rozumím, tak to naše porozumění, že svět je v proměně, není původní. Naše původní porozumění světu a svět jsou společně zároveň v proměně. A teprve když my se domůžeme nebo když dosáhneme ve svém porozumění světu i porozumění tomu, že svět se proměňuje a že tedy zároveň se proměňuje svět a zároveň se proměňuje naše porozumění světu – a to také proto, zřejmě, teď nevím, jestli jsem stále ještě na pevné půdě, zároveň proto, že vlastně ten svět se proměňuje v důsledku našeho porozumění – tak to znamená, že vlastně ten svět se nemůže konstituovat jakožto svět bez našeho porozumění.

Hejdánek: Ano, svět je naše porozumění.

Jiný hlas: Ano. A k tomu našemu porozumění, to je potřeba vzít dosti široce, jste říkal, pane profesore, to jest patří do toho i všechno naše chování.

Hejdánek: Všechno naše chování je otevřené chování. To znamená, každé je pochopitelné jen na základě toho, že rozumíme věcem, že rozumíme soucnům. Že když já jako člověk se opřu tadyhle o ten stůl, tak v tom je přece porozumění celé téhle situaci, v které tady jsme, vím, jaký smysl má tenhle stůl tady a vím, co to znamená, že jsme se tady sešli. Všechno k tomu patří. A samozřejmě, že já tady nejsem jako nezaujatý divák, nýbrž že tady něco dělám. To je chování a přirozeně to chování je diktováno nějakým porozuměním.

Jiný hlas: Když se opřu o ten stůl, tak ovšem je to chování, které nemohu nikdy považovat za základní. To už je v rámci jistého porozumění, to už je v rámci světa. Ale existuje nepochybně také chování, které je mnohem základnější. Mně tane na mysli tohle, zda není orientace ve světě nebo to chování, to jakési počínání, aktivita ve světě, zda není čímsi, co to porozumění teprve otevírá a co teprve samo pak, když vstoupí v to porozumění, respektive když to porozumění se k tomu vrací, tak teprve může dospět k tomu porozumění světa nebo k tomu světu, jenž je porozumění. Tedy mně jde o tohle, jestli to chování nějak je jenom umožňováno tím porozuměním, a nebo zda to porozumění nezbytně svou nejvlastnější povahou není možné jenom tam, není podmíněno tím chováním, tím počínáním, není možné jenom tam, kde už napřed nějaké chování bylo. Zda to porozumění se vůbec může vztáhnout původně k tomu světu, v němž žije. Zda to není původně, daleko původněji, vztahování k tomu světu zprostředkované prvotním konáním.

Hejdánek: Ano, ale to prvotní konání jistě je, ale to prvotní konání je právě to porozumění. To je naprosto neodlučné. Přece podívejte, stoly, místnosti a tak dále objevujeme tím jako stoly, místnosti, dveře a tak dále, že jistým způsobem se mezi nimi pohybujeme a s nimi zacházíme. A je pochopitelné, že to není žádné porozumění takové, které by bylo napřed a žádná teorie, to je právě takové porozumění, které je život sám.

Jiný hlas: Já ještě odpustíte, že stále...

Hejdánek: Správně, to je správně.

Jiný hlas: ...ještě chci to kousíček dovést. Mně se přece jenom zdá, že to nějaké pradávné, první lidské chování, že je strašně maličko odlišné od chování těch nejvyšších primátů.

Hejdánek: Co o tom víme? To je teorie! Okamžitě! A co nás to zajímá hlavně?

Jiný hlas: Zajímá nás to proto, že to porozumění, to už plaveme uprostřed proudu, že? A my tam těžko můžeme rozlišit některé věci, tedy přinejmenším je to určitý problém. Je to tedy – my to buď musíme nechat nerozhodnuto, a nebo když to rozhodujeme, tak to rozhodujeme tak nějak poněkud svévolně a mně teď jde o tohleto, když jste tam mluvil o tom, že k tomu základnímu, původnímu porozumění světu patří porozumění božskému. A teď jste to ukázal jako podstatně zproblematizováno v tom moderním světě, že tohleto přirozené porozumění pro posvátné a božské už není záležitostí konsenzu, že se stává čímsi nesamozřejmým, a tedy v tomto smyslu bylo vyřazeno z toho, co k tomu porozumění přirozenému světu náleží. A že tedy věřící křesťan byl postaven před dilema – buď (ted' to už poněkud posunu) navázat na jakýsi konsenzus, anebo stát proti konsenzu, pokud svou víru bude reflektovat co nejvážněji.

Tak mně se klade tato otázka, zda tohle není přímý důsledek dějinného porozumění. Zda tam, kde to porozumění světu, porozumění věcem, jež jsou tedy svět, zda toto porozumění ve chvíli, kdy dojde tak daleko, že samo sobě rozumí dějinně, není postaveno před úkol se nějak postavit k těm dějinám, tedy ke světu jakožto dějinám. A toto postavení ke světu jakožto dějinám zda není nezbytně provázeno distancí motivovanou z velmi hlubokých vnitřních důvodů proti tomu původnímu porozumění božskému.

Hejdánek: Podívejte, doslechl jsem se, že už je to všechno. Jistě je ten problém dějin ústřední. Zkušenosti o dějinách. Podívejte se, vy v podstatě tvrdíte, jestli tomu rozumím dobře, že to naše moderní porozumění dějinám, ten *historismus* takový, že vlastně odvádí v podstatě od toho vlastního přímého vztahu k božskému a k Bohu, od toho, čemu se kdysi říkalo božské a Bůh.

Ten můj pokus, podívejte se, jestli to má nějaký smysl, to, co jsem vám dneska tady povídal, směřuje právě opačným směrem. Já používám toho pojmu dějin, a ne dějin vnějších dějů, nýbrž dějin toho porozumění jako děje k tomu, abych nějak naznačil, že přes tu podstatnou změnu v našem porozumění tomu, co je, je v tom kontinuita a že právě v téhle oblasti je nějaká možnost tomuhle modernímu *nihilismu*, abych tak řekl, čelit.

A to tím, že si jasně postavíme před oči tohleto, že ty základní dimenze porozumění jsoucnu se neztrácejí, nýbrž že se proměňují. A že v tomhle, že se proměňují, je určitá taková možnost zákrutů a nepochopení. Asi tak v tom smyslu, že kupříkladu takové něco, jako je to antické porozumění jsoucnu, se pro nás může stát – porozumění božskému se může pro nás stát něčím, co zakrývá ten autentický způsob přístupu, který souvisí s tím, že nábožensky, křesťansky, bylo objeveno něco takového jako význam času pro tuto dimenzi. Rozumíte? Takže tohle, tam směřují ty moje poznámky.

Ted' co se týče té obecné metody, no tak ta je přece v tom... víte, já bych chtěl říct tohleto ještě. Kdo stojí v křesťanské tradici, tak v ní stojí, že ano? Ale otázka je, jestli křesťanský člověk je s to na té běžné úrovni křesťanské teologie diskutovat s dnešním světem. A tohle myslím není otázka malého dosahu, zejména taky proto, poněvadž křesťan se nedomnívá, že to poselství je něco určeného pro něho soukromě. To je něco, co se týče nějakým způsobem všech. A tohoto nihilistického světa taky.

Z tohoto důvodu se domnívám, že je potřeba diskuse s tím dnešním světem. Jakým způsobem to provést? Samozřejmě křesťané a křesťanští teologové si mohou zůstat klidně mezi sebou a udržovat živou jistou tradici, ale jsou tímhle uchovávaním, touhle konzervací tou solí země, kterou se domnívali vždycky být?

Jiný hlas: To je na jedné straně taková základní věc, co považujete za tu rovinu, na které ti křesťané jsou – jako ti křesťané, o kterých hovoříte – a druhá věc, co říká ten nihilistický svět. To jsou takové momenty, které se tady rozšiřují, mně to není dost jasné.

--- (Kazeta 63 1975-01-27 Pat[očka] 2 [křesťané a přirozený svět]_s1 Patočka_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Co jsou ti křesťané? Křesťané taky jsou nějak v tom *přirozeném světě*, současně s těmi nihilisty v uvozovkách nebo s jakýmikoli zvířaty. *Přirozený svět* je jim do jisté míry totožný, do značné míry jsou v

tom také *přirozeném světě*.

Hejdánek: No, ale jsou jisté rozdíly. Jistě žijeme všichni v téhle nihilistické přítomnosti, ti křesťané také. Křesťané v ní žijí v *modu* obhajoby jisté tradice. A to je dobře, že tohle připomínáte, poněvadž podívejte se, ono nejde jen o to, aby křesťané ovlivňovali, oni sami jsou ovlivněni hluboce tímhle světem té moderní objektivitu. Samozřejmě, že jsou, a v následku toho také všechno to, co ustavičně vidíme, že totiž křesťanství v tom dnešním světě je záležitost víceméně taková, je to jistá obrana jisté tradice, která v té části tak nějak nezabírá.

A to myslím taky z toho důvodu, že asi jsou, je nějaká, jsou nějaké nejasnosti a jsou nějaké nedostatky vnitřní v tom konceptu dnešních křesťanů.

Jiný hlas: Ale pane profesore, já si myslím, že se mýlíte, že to neplatí tak obecně pro křesťany, že jenom brání nějakou tradici. Naopak, řada křesťanů spíš si myslí, že by třeba s tradicí měli jít bránit a nevědí jak na to, že už jsou nějak mimo ni.

Hejdánek: Ale co to znamená žít nějak mimo ni? To znamená, že tedy od té tradice odpadají takovíhle, o kterých mluvíte. Ta obhajoba, jak já na ni myslím, to znamená prostě to, že dnešní svět ve všem tom, čím je aktivní a čím žije, v tom je takříkajíc ofenzivní a o tu křesťanskou tradici se naprosto nestará.

Křesťané v tomhle světě, který je něčím docela jiným dirigován a indikován, se snaží tak nějak udržet interpretaci a svými skutky a svým soukromým pojetím mravního jednání a tak dále něco, co vzniklo v docela jiných duchovních poměrech.

Jiný hlas: Já mám dojem, že tam, kde se křesťané hodně starají o tu tradici, tak jsou tak nějak opravdu mimo tu skutečnou tradici, protože v podstatě křesťanství patří takový univerzalismus, přesně takový, jak jste před chvílí vyložil. Tedy relevantní může být křesťan jedině, když dovede oslovit všechny a když započítá do toho ten nihilistický svět třeba. Prostě všechno tam patří. Tedy po téhle stránce by se to muselo velice vymezit, co to vlastně ta tradice znamená.

Ale to porozumění, které celkem, i když nepřevládlo úplně, je přesto hojné mezi křesťany a mezi teology křesťanskými, to je to, že křesťan se neliší od nekřesťanů, od ostatních lidí tím, že by měl nějaké jiné, zvláštní zkušenosti, třeba zkušenosti s Bohem nebo o Bohu. Že by žil ještě navíc v nějaké svatyni nebo v nějakém posvátném prostoru či čase, že by měl něco navíc. Tohle porozumění, jakkoli má svou minulost a přetrvává, je dost kritizováno a málokdo z těch hlubších myslitelů se k tomu hlásí.

Jediná věc snad, čím může křesťan oslovit, je něco, k čemu nepotřebuje žádnou vizitku, zda je křesťan, nebo ne. To jest, že dovede sám nahlédnout a druhé k nahlédnutí přivést, jak lépe porozumět světu, v němž moderní člověk žije, a jak člověk sám sobě může v tomto moderním světě lépe porozumět. Čili to je přesně ta úloha, o které jste na začátku hovořil. K tomu něco přidávat, nějakou ingredienci křesťanskou, to v tu ránu ztrácí křesťan vše.

Hejdánek: Já myslím, že mi něco imputujete, co nebylo v mém úmyslu. Já tady nechtěl dávat křesťanům žádné recepty a předepisovat jim jakékoli chování. Já jsem se jen snažil předvést tu situaci paradoxní, v které jsme.

Totíž jediný způsob snad, kterým se můžeme, kterým můžeme pochopit, že by bylo možné něco takového jako otevřenost člověka vůči Bohu, jediný způsob, který se mi zdá, že je schůdný, je, existuje-li v našem *přirozeném světě* něco takového jako takováhle možnost. A že na druhé straně my dnes žijeme sice v *přirozeném světě*, ale v *modu* toho zpusťování tím *objektivovaným* víte, ať jsme křesťané, nebo nejsme, všichni, a že následkem toho také nemáme porozumění pro tuhleto základní situaci, víte, že klesáme v jistém smyslu také na mysli vůči tomu, nebo můžeme klesat na mysli vůči tomuhle nihilistickému světu. Víte, a tuhleto situaci jsem se snažil překlenout tou myšlenkou, že objevení historie jakožto historie světa není ten relativistický historismus, kterému se obyčejně holduje, nýbrž že má tenhle ten ráz, jak jsem o tom říkal, toho pohybu, v kterém se naše porozumění rozvíjí a kterým žije.

Jiný hlas: Ještě maličko k tomu. Já myslím, že už teď velice těžko se trefit vždycky do stejného místa, ale teď se mi to připadá strašně blízko. Jak jste se zmínil o tom Weisschedelovi, možná že já jsem se díval do té úvahy o té možnosti *filosofické teologie*. Nevím, jestli je to totéž, o čem jste mluvil. A tam má jednu

krásnou větičku, že Bůh je to, co nám, když čelíme nicotě, dovoluje smysluplnost nebo přesto tedy žít ve smyslu.

Mně se zdá, že jenom ten důraz nebo jenom to potržení toho pohybu, toho dějícího se světa, že ještě není dosti silný, aby tedy čelil tomu nihilismu, že? A že tedy to porozumění těm dějinám musí jít ještě alespoň krůček i filosoficky tedy.

Hejdánek: Já jsem o Weisschedelovi nemluvil, a to z mnoha důvodů. Jednak to by leželo mimo celý tenhle ten... mně bylo řečeno několika přáteli, že bych se měl vyjádřit k tomu, co bylo v *Přirozeném světě*, víte? Z toho důvodu jsem to zaměřil takhle. Pochopitelně mohli bychom mluvit také o – a bylo by to jistě lepší – ta Weisschedelova koncepce je nepochybně propracovanější, hlubší.

Ale já se také nedomnívám, víte, že tohleto, co jsem tady řekl, by bylo něco víc nežli zase otázka určitá, jistý program pro orientaci. To zakrývání, které spočívá v přežívání těch starých konceptů, které nejsou založeny na realitě času, to myslím, že všichni teologové znají moc dobře. Proč jinak ten strašný boj těch Barthů a jim podobných proti *filosofické teologii*, kterou se v podstatě pořád rozumí ten řecký metafyzický koncept?

Já jsem se pokoušel ještě ptát dál, jestli takováhle přeměna toho pohledu na tu dějinnost v našich, v těch základních dimenzích našeho světa není s to nám také něco říct, něco pozitivního pomoci v té orientaci v tom nihilistickém světě.

Jiný hlas: Mám dojem, že to, co jste řekl, skutečně dává paralelu k tomu, jak vlastně už dneska – neříkám tedy přímo teologicky v metafyzickém slova smyslu, ale takové myšlenkové sebepochopení dnešního křesťanství dochází. Jenom bych tam vytkl takové dvě linie.

To je už dneska vlastně stará věc, že i ten program té objektivizace byl spolupodmíněn pravděpodobně tím příchodem křesťanství a tím rozbitím právě toho předkřesťanského chápání božství jako něčeho, co se jeví ve světě. Takže ta absolutní *transcendence* tím *hiátem*, který tu vznikl, bylo uvolněno ve světě, že byl dán impuls k aktivitě. A ta sekularizační teorie, tolikrát vyslovená v tomto století, chápe dokonce i tu moderní přírodovědu jako něco, co vzešlo legitimně z křesťanského impulsu. A to je vlastně zase jakási šance pro křesťanství.

To je taková teze jistě polemická, protože na druhé straně se ukázalo, že ten program té objektivizace, pokud byl vztažen přímo na samotné výpovědi víry, se ukázal ničivým. A všechny ty pokusy, kdy teologie se snažila modelovat se podle toho modelu objektivní vědy, vedly k zadušení toho původního impulsu, totiž víry. Nicméně se dá říct alespoň tolik, že víra sama není ohrožena tím procesem objektivizace.

Jiný hlas: Protože ona se vlastně nikdy legitimně nechápala jako něco, co by se mělo objektivovat. V tom smyslu křesťanská víra přece jen má něco společného s tím světem toho přirozeného božského, jak jste ho tady vylíčil zpočátku, s tím světem řecků nebo s tím světem antickým, že je právě před objektivizací. A velcí křesťanští myslitelé právě nové doby si to ostře uvědomovali. Například Pascal nebo Kierkegaard. Z toho hlediska tady vzniká taková paradoxní situace, že vlastně to křesťanské východisko, ta víra – a ta víra je něco skutečně radikálně nového oproti tomu třeba řeckému pojetí božského – spadá do přirozeného světa. Ona by byla v tomto smyslu zkušeností přirozeného světa.

Anebo – to je ta otázka – jestli z tohoto hlediska křesťanská víra přece jen není něčím derivovaným a byla by v přirozeném světě víra i víra tedy nějak ještě základněji přítomna než právě v té křesťanské podobě. To je další věc, která myslím dosti úzce musí souviset s tím, co jsem se snažil říct na začátku.

Totíž kdyby tomu bylo tak, že ten proces té objektivizace je přímo podmíněn právě křesťanskou podobou, pak by se dalo říct, že to, od čeho křesťanská víra je sekundární modifikací na úrovni přirozeného světa, spadá právě do tohoto procesu, který koneckonců ruší to své východisko. Ale nemusí rušit to východisko, jehož právě ta křesťanská víra je tou modifikací.

Jinými slovy, zda by bylo možno na úrovni nepředsudné a žádnou křesťanskou teologií nepreformované analýzy přirozeného světa dospět k víře, která by v tomto smyslu mohla být pravá právě té zkušenosti dějin, aniž by do té zkušenosti dějin bylo nutno započítávat právě ten přirozený svět rozkládající důsledek té objektivizace.

A tady bych řekl, že takové pokusy existují. Že *fenomenologie* myslím objevuje dokonce i v lidské *ontogenezi* něco takového, co bychom mohli nazvat jakousi vírou v rámci přirozeného světa. A zajímavé je, že tito křesťanští myslitelé se vlastně na to také dokonce někdy odvolávají. Když Ratzinger podává ten svůj obraz víry, tam, kde hovoří o dítěti, které se prostě staví na vlastní nohy, ale matka před ním má ještě ty ruce roztaženy, takže ono na chvíli poběhne v té vlastní novotě, kde je teda jednak ten moment té vzpřímenosti, jednak ten moment té důvěry, tak vlastně se tady odvolává na určitou skutečnost přirozeného světa, totiž jakousi elementární životní důvěru, jakousi elementární životní odvahu, která by v tomto smyslu byla právě ještě před nějakou konkrétní křesťanskou formulací. Totiž předtím, než skutečně křesťan přijme, že tato naděje, tato důvěra, tato odvaha je zakotvena v historickém zjevení v Ježíšovi a v tradici křesťanství.

Z tohoto hlediska pak také ještě by se mohla položit otázka, jestli je třeba to řecké pojetí součástí toho přirozeného světa zase tak docela původní, a nebo jestli nepředstavuje už určitou horbu a dokonce určitý pokles. Tím nemyslím prostě nějakou koncepci uprazdění a jeho pohanštění, jak to známe z křesťanské tradice, ale samozřejmě že to není primární. Před takovouto *filosofií* již proměněnou zkušeností toho božství je tady taková masivnější zkušenost mýtického člověka o božství. A jistě nějaké další formy, které můžeme dnes dokonale analyzovat podle třeba dnešních primitivních národů.

Ale je tady taková otázka: Je-li tomu tak, že k lidské existenci patří ta možnost vyložit se jako zvíře, jako článek nějakého biologického řetězu, není tady vždycky i v té zkušenosti s božstvím ta možnost si tu zkušenost s božstvím nějak vyložit příliš nízko, to znamená modifikovat si ji prostě podle podoby nějakého jsoucna. Řekněme, ta kosmická zbožnost antického člověka je takovou zkušeností koneckonců na něčem, na kosmu. Ta křesťanská zkušenost božského je zkušeností na člověku. A všechno jsou to vlastně nakonec vůči tomu božskému naprosto neadekvátní podoby. Jinými slovy, není tu něco základnějšího, čeho všeho toto jsou koneckonců jakési *deficientní mody*, jistě víc než nic, ale přece jen *deficientní mody*? A nebyli bychom tedy ve stavu odhalit nebo se přiblížit k tomu nejpůvodnějšímu bez těchto obrazů, které jsou vždycky vzaty z nějakého jsoucna, které je nám blízké a které se pro nás stalo centrálním? To by byla taková úvaha, která by si dovolila nějak navázat v pozitivním smyslu na ten výklad, který jste podával.

Hejdnánek: Myslím, že vaše úvaha jde hodně daleko za to, co jsem jen tak náznakově tady řekl k tomu, co vy naznačujete fakticky je to tak, že moderní matematická přírodověda nevznikla náhodou na křesťanské půdě, to víme. Matematickou přírodovědu tu neměli ani Řekové, ani žádná mimoevropská kultura, a to asi z podstatných důvodů. Ovšem ta otázka konkrétní motivace toho procesu je dodnes nevyjasněná ve své komplexnosti a ten křesťanský vliv na zahájení tohoto procesu je velice zprostředkovaný. Není to tak, že by křesťanství bylo nějak bytostně spjato s tímhle způsobem pochopení skutečnosti, který se v tom světě radikální objektivizace projevuje, aspoň ne s touto tendencí v oblasti této radikální objektivizace, která je právě radikální, která chce všechno absolutně podřizovat tomuhle konceptu.

Myslím, to je vyloučeno. Tady je naprostý rozpor a tady je také ten moment, kde mezi obojím je ostrý protiklad. Křesťanství přece nikdy nemůže opustit tu základní rovinu, aspoň nemůže opustit tu základní rovinu, která žije v tom bytostném zájmu o vlastní bytí. Kdežto svět objektivizace je přece svět takového bytí, které je samo o sobě lhostejné, nebo řekněme, nemá ani možnost být lhostejné ani nelhostejné. A právě proto, že křesťanství stojí na téhle základně, právě proto má kořeny v přirozeném světě.

To je ovšem otázka, jak dalece budou s tímhle souhlasit teologové a jak by se tahle myšlenka mohla adekvátně teologicky formulovat. Poněvadž tam, kde řeč křesťana je formulována takovými těmi radikálními teologiemi, tak odmítají každý *Anknüpfungspunkt* v lidské existenci nebo jej považují za něco tak vágního, že o tom raději nemluví. To je sice pozice, která je pochopitelná z hlediska svébytnosti víry, ale myslím, že nás v tom našem... Jistě, teologové mají jiné věci na práci, ale nás, kteří reflektujeme o světě, jak se nám ukazuje, o tom světě přirozeném, nás to nechává tato řeč naprosto [nesrozumitelné]. Takže je v ní něco takového nemilosrdného. A teď k těm vašim myšlenkám o těch základních zkušenostech, o té otevřenosti pro... Já jsem o těchto věcech nechtěl tady zešířka jednat, ale

pochopitelně tohle, co jste tady naznačil, to by měla fenomenologie téhle dimenze doopravdy podat. Způsobem pochopitelně naprosto nedogmatickým a takovým, aby ty nejrozmanitější zkušenosti se do těch struktur daly. Jinak já za ty vaše výklady i ty ostatní jsem vděčný a také ta připomínka Rádla jako myslitele, který pro nás všechny, ať teology, ať neteology, tolik znamená. To je správná poznámka kritická. Já jsem se tomu nějak nevyhýbal, tomu termínu, pochopitelně myslím, že jste to správně pochopil. Víru vidím jako... tím směrem, jak jsem naznačil, která je specifická pro křesťanství. Myslím, že tolik je možno říci, něco takového jako víra, to existuje jen v křesťanství. Ta řecká otevřenost vůči božskému a vůči bohu a bohům, to není možno označit jako víru. Zrovna tak v jiných civilizacích ta dimenze. Ovšem podívejte, já jsem se ze začátku hned omluvil za to, že ten titul je neadekvátní. A kdybych skutečně sem měl směřit přesně tím směrem, jak ten titul říká, no pak by bylo nutné a nezbytné podat *fenomenologii víry*. Že jsem to neudělal, je strašná chyba, ale doufejme, že snad bude někdy jindy příležitost, aby se to doplnilo. Jiný hlas: ...jde o jedno: jaké uskutečnění by mělo mít za cíl viditelnou jednotu mezi křesťany. A jak tedy lze najít cestu z pobloudění, rozdělení, rozporů a nekonečných zápasů a nových dělení, která nás obklopují a strhávají do svého víru? Jaké je třeba vyvodit důsledky z poznání, že neseme všichni odpovědnost za mnohá rozdělení v církvi a ve světě? Kdo nám pomůže, aby toto poznání proniklo do hlubin naší bytosti? Neplatí v určité chvíli – a chtěl bych to ve vši vyostřenosti říct, i když je to polemická teze a zdaleka nevystihuje pravdu – neplatí v určité chvíli, to je pro mě otázka, já na ni neznám odpověď, ale kladu ji, že vše, co vposled není zaměřeno k jednotě těla Kristova a vybudování lidského společenství, je druhořadé a nezajímavé? Ptám se, zda neplatí ona stará křesťanská zásada, kterou všichni známe, zásada prvních staletí: začni nejprve sám sobě dílo pokoje, abys mohl i v sobě pokoj ovládnout a přinášet pokoj druhým. Bez tohoto předpokladu se vše rozděluje a rozpadá. Pak vše, i ekumenická myšlenka, myšlenka jednoty, se může stát zárodkem nových protikladů a nového dělení mezi těmi, kteří se staví proti novým reformám a těmi, kteří je chtějí uskutečnit. Neboť to je jeden z těch nových rozporů a nová podoba dělení: těmi, kteří chtějí uskutečňovat reformy, chtějí dopředu, a těmi, kteří hájí staré struktury i ortodoxii.

V této souvislosti je nutno říci, že mnozí, kteří chtějí reformy uskutečnit, nové, velice mnoho trpí od církve. Ale zkušenost reformační nám klade otázku, zda mnozí, kteří chtěli uskutečňovat reformy v církvi, i když byli pronásledováni církví samou, zda dostatečně dlouho vydrželi a řekli tomuto pronásledování své ano – v tom smyslu ano, že zůstat až do konce v utrpení, v uvědomění, že to je služba potřebná, kterou musí právě tomuto společenství a této církvi přinést, aby ji obrodili a vložili do toho společenství zárodky nového kvasu, obnovy ztracené jednoty. To je problém i dnes těch, kteří trpí. Jak se vyrovnají a jak se vyrovnáme s tímto utrpením? Zda se neobráť, zda bude utrpení kristovským, otevřené ruce na kříži, které jsou obráceny k těm, kteří mě křížují a prosí za ně, anebo se to změní v odpor a revoltu a ve vybudování nového společenství, které se podaří, protože neudržíme, nebudeme mít trpělivost pokusit se vybudovat lepší řád, ale ztrácí tu pravou vyzařovací sílu, která je v samé podstatě evangelia. Jak to, že toto století ekumenismu není ještě stoletím viditelné jednoty? Stojíme před vážnou otázkou, zda praxe minulých staletí, kdy křesťané se vzájemně *anathematizovali*, nezničila v základech ovoce vlády Ducha prvních dob i let i pozdějších dějin církve, které spočívalo v dynamice pravé otevřenosti, upřímné nepředpojatosti a ochotě k pokání. To je pro mě otázka, zda to není zničeno po těch staletích, [nesrozumitelné] a aby tím vším hluboce nemohl. Je tomu opravdu tak, jak se někdy zdá, že máme dosti náboženství, abychom se vzájemně nenáviděli, ale příliš málo, abychom se milovali. Cestou, na které druhé soudíme a odsuzujeme, klademe ustavičně požadavky, nelze žádné společenství vybudovat. Nic nepůsobí tak destruktivně jako neustálá snaha druhé reformovat. Není příliš těžké vysvětlit, proč některé církve, které mají početní převahu v určitých oblastech, oplývají nesnášenlivostí. Odkud se však bere nesnášenlivost některých menších nebo menšinových církví nebo malých skupin? Odkud roste ona citelná a zarážející neúcta k člověku, začnou-li spory o ideje, které přesahují rámec konformistického myšlení? To jsou vážné otázky. Jde o ideje a člověk v tomto zápase... koncepce jsou v zápase nejvíc tenkrát, když se začne datovat. Je to jenom sociologický zákon, podle kterého menšina žije ze strachu, že

bude většinou absorbována, anebo to má hlubší kořeny? Ale zjišťujeme, že u takovýchto menšin nastávají právě tyto prvky.

Hejdněk: následuje generace po generaci a synové jdou v šlépějích svých otců, i když se staví proti nim a nesou v sobě stejný virus nesnášenlivosti jako jejich otcové. A to je náš problém, o tom budeme diskutovat. Problém menšin, problém odlišného světa. Motivy této nesnášenlivosti mohou být různé, ale fenomén je stejný. Jsou současná dělení stejně osudná, táži se, jako ta v 16. století? Nebo jsou závěrečnou větou celé té epochy rozdělení?

Ovšem jisté je, že nebudou-li tu dnes lidé, kteří by si vzali za úkol odhalit zárodky trvajících rozporů, napětí, dělení, nenávisť a *anatematizování* až po předávání světskému rameni, nebudou-li lidé, kteří si to vezmou za základní úkol, aby odhalili, kde jsou kořeny a kde je možno to dovést, pak současná napětí a rozpory zakoření znovu a přinesou budoucím opět velmi zlé plody. Tím horší, čím více jsme pochopili zhoubnost, zhoubnost minulých roztržek světa.

A závěrem bych chtěl říct vám, pane profesore, i to, že jdeme už úzkou cestou sporů. Jsem za to Bohu velmi vděčen, že jsem se s vámi mohl setkat, a ptám se sám sebe i vás všech, zda jsme vedle toho, co jsme udělali a neudělali, byli dostatečně lidmi.

--- (Kazeta 63 1975-01-27 Pat[očka] 2 [křesťané a přirozený svět]_s2 Brno_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Vystihuje Adolf Harnack Ježíšovu zvěst těmito třemi rysy: království Boží a jeho příchod, Bůh Otec a nekonečná cena lidské duše, lepší spravedlnost a přikázání lásky.

Podle Harnacka Ježíš řekl o ceně člověka to nejvyšší, když pověděl: „Nebo co prospěje člověku, by všecken svět získal a své duši škodu učinil.“ Kdo smí vládcí nebes a země říci Otče, má cenu, která je vyšší než svět. Ježíš Kristus mluví ke všem, kdo nesou lidskou tvář, jste cennější než celý svět. Tím vyšla najevo cena každé jednotlivé lidské duše.

Harnackova slova o nekonečné ceně lidské duše chtějí tedy navázat na Ježíšova slova, která v Lukášově podání jsou snad ještě výraznější: „Nebo co je platno člověku, by všecken svět získal, kdyby sám sebe ztratil aneb sám sebe zmrhal?“

Výraz Bůh Otec je tak zápasem o autenticitu sama sebe. Modlitba *Otčenáš* ujasňuje člověku jeho místo mezi lidmi na zemi. Odpovědnost k Bohu je zdrojem síly proti dezintegraci vnitřního života člověka. Zdůraznilo-li se v křesťanství, že přijetí je především služba, je potřebí připomenout, že skutečnou službu může konat zase jenom vnitřně ucelený člověk, avšak těžko duchovní slaboch a mrzák. Otázka „kdo jsem já“ má tedy své hluboké oprávnění, aby člověk byl před Bohem svobodným stvořením, a nikoliv derivátem a odvozeninou situací.

Paul Tillich píše o odvaze k bytí, *The Courage to Be*, a rozumí tím přitakání vlastnímu bytí. Odvaha je podle něho pohybem duše, věcí srdce, centra osoby. Hovoří v té souvislosti právě také o transcendenci. Jde o odvahu přitakat sobě, protože někdo jiný přitakal ke mně. Individuace a participace jsou ve vzájemné polární závislosti. Individuace člověka jedince je spojena s účastí víry ve vztahu k Bohu.

Luther bojoval o bezprostřední setkání já–ty mezi Bohem a člověkem. Odvahu k soběpřitakání odvodil z neotřesitelné důvěry v Boha a z osobního setkání s ním. Je tedy možno říci, důvěrou k Bohu Otcí člověk zachraňuje svou duši. Transcendentním vztahem k Bohu se člověk stává individualitou, osobností.

Erich Fromm používá riskantního pojmu *sebeláska* v pozitivním ovšem smyslu. O sebelásce mluví Bible, když přikazuje: „milovat bližního jako sebe samého.“ Sebeláska podle Fromma není ani hříchem, ani sobeckostí, ani morovou ránou, jak se domníval Kalvín, ani narcisismem, jak říkal Freud. Naopak, je-li ctností milovat bližního jako lidskou bytost, musí též být ctností, a nikoliv neřestí, milovat sám sebe, protože i já jsem lidská bytost. Jinými slovy jde o úctu k vlastní celosti a jedinečnosti. Naopak sobeckost a sebeláska jsou podle Fromma v protikladu. Myšlenky o sebelásce shrnuje Fromm citátem z Mistra Eckharta: „Miluješ-li sebe, miluješ každého jiného jako sebe.“

Člověk nesmí ztratit svou sebeidentitu. Člověk mezi lidmi nemůže být vnímán jako kdokoli, nýbrž právě někdo. Či je to snad prohrěšek dbát na sebe, dbát na vlastní růst? Není naopak nutné bojovat s pokušením stát se mužem dvojí mysli, který je neustavičný na všech cestách svých? Podle epištoly

Jakubovy je takový muž rozpolcený, nestálý ve všech svých cestách, a ve verši šestém připodobňuje takového muže vlně mořské, větrem zmítané. Netřeba zdůrazňovat, že k člověku jako osobnosti patří kontinuita vzhledu nazad do minulosti a perspektivní vize vstříc budoucnosti.

Vraťme se při přemýšlení o člověku jedinci, o jeho sebeidentitě a autenticitě k Emanuelu Rádlovi. *Útěcha z filosofie* hovoří v polemice s naturalizujícími, anarchizujícími a dekadentními mysliteli, když je nazývá nosorožci o Ježíšovi. Strauss a Renan zkreslili Ježíše. Podle Rádla však Ježíš byl pán, rytíř, *gentleman*, královský princ, který nás přišel učit královskému životu. Také Barth v *Církevní dogmatice* 4, 2 píše o Ježíšovi jako o královském člověku, *der königliche Mensch*. V Ježíšovi se ukrývá královské lidství, *humanitas abscondita regia*. Je jejím zdrojem i ručitelem a odkrývá se skrze zjevení. Jím je člověk pozván, aby se stal před tváří Otce Boha královským člověkem, blahoslavený čistého srdce.

Přemýšlíme-li o společenství, setrvejme na započatém myšlenkovém postupu. Když autor první epištoly Petrovy oslovuje vzdálená bratrstva křesťanů rozptýlená v římských provinciích, hovoří v druhé kapitole ve verši devět o královském kněžstvu. Na něj jsou přeneseny čestné tituly starého Izraele, které vyjadřují chválu takového společenství, jeho slávu i velikost. Mojžíšovi říká Hospodin o Izraeli: „Vy budete mi království kněžské.“ A Izaiáš tlumočí vzkaz: „Vy pak kněží Hospodinovi nazváni budete.“ V takovém společenství je každý knězem, každý má přístup až do svatyně svatých. To znamená svobodu poznání každému a rovnoprávnost všech. Ještě i kniha *Zjevení* říká: „učinil jsi nás krále a kněží Bohu a Otcí svému.“ K titulu uvedenému v 1. Petrově píše ve svém komentáři Schneider: „Kristův sbor má před Bohem nejvyšší čest, kterou lze si myslet. A toto čestné postavení je mocnější než postavení pozemských králů a kněží, protože nepomíne a přetrvá proměny času. Ano, nepřestává s koncem času světa, nýbrž nalezne s počátkem nového eonu své poslední naplnění.“ [nesrozumitelné] vykládá titul královské kněžstvo tak, že lid Kristův je kněžstvem ve službě pravého Krále, to jest Boha. Titul královské kněžstvo je hrází proti lacinému ponižování církve vnějším psychologicko-sociologickým rozborem, který občas proniká do teologie. Současně ochranou před profanací vzácnosti lidského společenství jako takového. Spojením titulů královského a kněžského dochází k prolnutí dvou podstatných motivů: svrchovanosti svobody a zástupnosti solidarity. Královská výsostná svoboda na jedné straně a solidární služba až k oběti. Jenže takové solidarity je schopen jen královský člověk, člověk s duší nepoškozenou.

Vztah jedince a společenství je vztahem dialektického napětí i vyvážení. Vztahem, v němž je překonávána osamělost a vázanost. Člověk nalézá sama sebe, aby našel bližního, a nalézá bližního, aby našel sama sebe. Smyslem společenství je vzájemné obohacování a cesta za pravdou. Královská svoboda až i *noblesse* vytváří nepostradatelné ovzduší důvěry a kněžská solidarita prolíná takovým společenstvím jako pouto věrnosti, bratrství a trvalého přátelství.

Jiný hlas: Já se omlouvám moc za to zpoždění a teď nevím, protože jsem v kmetovském věku a jsem ducha mdlého, tak nevím, jak mám srozumitelně odpovědět. Ale promiňte, že to bude velmi nesoustavné a že to nebude navazovat na sebe, že to budou pouhé [nesrozumitelné] objekty.

Především Honza mluvil o reminiscenci. A já bych na ty reminiscence určitým způsobem ráda odpověděla, protože otázka byla jedinec a společenství. Honza Čapek tento problém prozhustil. Honza to řekl nadčasově, ale my žijeme v čase. A já bych to řekla docela osobně. Byl to stav mé generace, která byla vychovávána pozitivistickým optimismem v tom smyslu, že jsme si položili jako smysl svého života sociální užitečnost. To bylo pro nás řešení sociální otázky a zdálo se nám to evidentní a jasné. Člověk ovšem přijde, tato poloha nevydělá, dokud se člověku sociální užitečnost daří. Ale teď přijdete do různých situací životních, kdy jste totálně sociálně neefektivní a neužiteční.

Uvědomila jsem si to především v kriminále. Kde člověk byl ochoten vyčítat Bohu, jak to, že ho zavedl do vězení, když on chtěl něco pozitivního udělat a teď tam má sedět s rukama v klíně a nemůže dělat vůbec nic. S touto sporou se musel člověk vyrovnat a vzhledem k tomu, že existovaly rozsudky a popravy, tak toto už samo o sobě naprosto zproblematisovalo tu optimistickou linii sociální efektivity, kterou jsme si vypracovali v poválečném čase.

Výsledek toho byl, že smysl lidského života se naprosto nenaplnuje v tom, co si pro něj člověk vybral sám,

ale v tom, co o něm rozhodl Pán Bůh, docela mimo něho. A člověk je prostě v situaci, že musí poslechnout. A v tomto je osvobození a v tomto je zároveň síla. Toto je ovšem reminiscence, která má svoji váhu v určité krajní situaci, kdy člověk stojí před skutečností, s kterou hnout nemůže, které se musí pouze vzdát. Už se nedá nic dělat. Nás bylo jedenáct, šest jich dostalo rozsudek smrti, všichni to byli univerzitní profesori a tito lidé se těšili, co všechno udělají, až se vrátí. A najednou byli postaveni před to, že je všemu konec a že to má mít přece smysl. Oni tento smysl našli, jak jsem se domnívala z dopisů těch lidí, které známe. Že vlastně společenství je sekundární a vztah člověka a Boha je elementární, absolutní a z toho bere smysl všechno ostatní. To bylo v této situaci náramně evidentní.

Jiná věc je ovšem teď. Platí to i tenkrát, když je člověk postaven do situace, ve které žijeme v současnosti, kdy nejsme pod zámkem, ale musíme tuto absolutní poslušnost naplňovat v tomto životě. A to je složitější a nedá se to vyřešit jenom tak. Je to složitější a každá situace tuto otázku člověku klade znova. Když se díváme na svoje předky, na Husa a tak dále, nevím, jestli jim nečinilo toto rozhodování, jestli pro ně nebylo snazší v tom, že oni daleko bezpečněji počítali s tím, že se za hranicí smrti otevírá království pokoje, otevírá věčný život. Pro nás tato životní poloha není tak bezpečným místem. My jsme daleko více zakotveni v tomto světě. Husitský chorál: „*Pakli kdo pro něj život složí, věčným jím bude*“. Tato naprostá jistota je u nás překrývána příliš mnoha starostmi, kterých se nemůžeme vzdát, a proto v této době, která počítá pouze s pozemskými hodnotami, která s *transcendencí* počítá snad abstraktně, ale žije ji daleko méně než předchozí věky, toto jest také původem slabosti a strachu současných lidí a také u nás.

A to je ta otázka pravdy, jakou ji poznáváme a jak jí chceme sloužit. Potom ta otázka, jestli pravda, kterou poznáváme zčásti v té subjektivní podobě, jak ji dovedeme zachytit, a ta pravda společenství, které milujeme a kterému chceme sloužit, které považujeme za určitou realitu této pravdy, tedy církve, tak toto všechno máme na mysli, když stojíme v současné době před tím rozhodováním, které je před námi. Alfred se tam zmínil o tom kříži a o těch rozpjatých rukou, které jsou obráceny k těm, pro které on se na ten kříž dostává. A s tím souvisí to, co řekl Honza Čapek o královském člověku Ježíši.

Hejdánek: a o knězi a králi. Pro mě ten problém kněze byl předmětem mnohých úvah. Hlavně ta *Epistola k Židům*, která jde dohromady právě výkladem toho, co je kněžství. Mně to především zaujalo po této stránce, že všechny atributy, které se v Bibli připisují Bohu – Otec, Král, Soudce a podobně – jsou vzaty ze sociální skutečnosti. Jenom kněz, to je také sice sociální skutečnost, ale religiózní, nikoli profánní.

A co je to vlastně kněz? Kněz je de facto obětník. A oběť jest pojem naprosto náboženský. Ten není vzat... To ostatní – ten Soudce, Král a tak dále – to je všechno z profánní roviny, kdežto oběť jest rovina náboženská. A zajímavé je, že tadyhle tento pojem oběti se stal v sekularizovaném světě pojmem, který byl jaksi akceptován sociálně. Mluvit o oběti pro společnost a tak dále, to je svrchovaně legitimní. Neboli že tady religiózní téma se stalo tématem sociálním, kdežto ta všechna sociální témata jako Soudce a tak dále se stala předtím tématem náboženským. A toto je zvláštní takový zvrat.

A tedy právě ten pojem oběti, myslím, že nějak pro nás samotné, že má nějakou naprosto kardinální váhu. Já nevím, jestli to dovedu říct. Já myslím právě na tu druhou kapitolu *Židům*, kde se tam vykládá o tom, že Ježíš se stal knězem právě tím, že za všechny položil život. A tím, že za všechny položil život, že se stal dokonalým, tedy byl ukončen, byl tedy... To je už naprosto dokonalé člověčenství. To království, to člověčenství královské se naplňuje tam, kde se člověk stává svobodnou obětí pro ty s ním. V tomto je zástupnost a v tomto jest naplnění lidského života.

A toto neplatí pouze v rozměru individuálním, ale toto je právě tedy to královské kněžství, to jest církev. Neboli církev zde jest proto, aby nesla viny tohoto světa a aby se stávala obětí, aby ti druhí mohli žít. Tedy toto jest ta Kristova cesta. Teď je otázka, jak naplnit tuto cestu. Tedy ten předpoklad pro to, aby to Kristus dovedl, byl fakticky v tom, že své bratry miloval. Tedy že předpokladem kněžství jest láska k těm, předpokladem obětníka je láska k těm, za které se obětuje. Jinak tato oběť není možná.

A tam, kde existuje – to je dál vykládáno v té kapitole – totiž že kdo zemřel za bratra, když pro něj vylil krev, tak ten bratr jest teď *tabu*, ten je nedotknutelný, protože je posvěcen, protože za něj byl obětován. Za něj prolil krev jeho bratr. A toto jest předpoklad společenství. Toto vědomí: Já jsem *sacrosanctus*, já

jsem nedotknutelný, já jsem svatý, já jsem *tabu*, protože jsem vykoupěn Kristovou krví. Já už nepatřím sám sobě. Tedy církev jest tady tím nositelem takového bratrství. A církev může být jenom tam, kde jest vědomí takového bratrství.

A východisko z krize církve přitom, jak myslím na všechny ty sociologické aspekty současnosti i minulosti a tak dále, tedy církev stojí tam, kde toto vědomí je. A teď je otázka, jak se konkrétně v kterém případě toto vědomí naplní. Když si člověk v souvislosti s tím klade potom s hrůzou otázku: „Tedy i kdož tedy může spasen býti?“, tak si tak vzpomínám na to, jak Liedke v tom rozboru *knihy Nehemjášovy* píše, tedy že to všechno úsilí stavění nových hradeb Jeruzaléma, jak to začalo s velikou láskou, ale že ty hradby zůstaly nedokončeny. A tak také každé dílo církve a každé naše dílo zůstává nedokončeno, protože je to lidské dílo. Ale má zaslíbení, že je dokončí někdo silnější. A v tom je ta síla, která církev může vést. A v tom je nějak ta naděje, že v místním úsilí, o které nám jde, že tu nestojíme sami, ale že je někdo jiný dovede ke konci.

A teď je to svátostně, poněvadž jsou to jeho věci. A tehdy, když se scházíme k *večeři Páně*, tak že se připravuje vlastně na tuhle až poslušnost ke jménu. A potom ne *večeře* moje, tvoje, ale *Páně*. Čili to tajemství té *večeře Páně* tkví v tom, že z toho se má svátostně vytvářet společenství, to společenství, které se tam vytváří. To je taky to, o co jsme se trochu dohadovali, jestli je možno až takto omezit toto pojetí *večeře Páně*. Tohle pojetí, kterému by starozákonní smlouva ukazovala, dává náboj společenství, udržovanému ve věrnosti a svědectví ke jménu.

Tak jestli co se k tomu dá říci. Já to cítím jako hluboce otřesné svědectví o tom, jak se nějak organicky patří k tomu společenství, a tak já bych to pokládal tehdy za impuls k vyjasňování naplněného smyslu. Já jsem tedy zažíval jednu *večeři Páně*, a to bylo v roce 1939 v Krabčicích na konci srpna, kdy tam byla konference *Evangelického díla*. A bylo to už v té době, kdy se stahovala vojska a kdy jsme v mezipřednáškách poslouchali intenzivně rádio, protože Ribbentrop jel do Moskvy. A tam jsme se také dozvěděli, že ta smlouva se sovětským svazem byla podepsána. A na konci této konference byla společná *večeře Páně*. Vysluhoval Žilka. A to bylo mohutné proto, protože tam se vědělo, že se musí jít vstříc těžkým věcem, kterým se nikdo nesmí vyhnout. A to tedy, že se zvěstuje smrt Páně, dokud on nepřijde, toto znamenalo také být odhodlán k vlastní smrti, k vlastnímu svědectví. Tedy ochota k tomu jít vstříc těžkostem.

To současné vysluhování *večeře Páně* podle *agendy* je příliš zaměřeno na to, že se tam člověk těší, že jsou mu odpuštěny jeho osobní hříchy a dost. Že on zase odejde a bude ty hříchy dělat znova, ale zatím tedy to má dobré, protože byl u správy Boží a nějak ta hypotéka dlužná mu byla odpuštěna a on teď nějak si může na nějakou dobu vydechnout. Toto jest takové tedy, toto jest současné pojetí *večeře Páně*, které je příliš individualistické, které je příliš zaměřeno právě k takové náboženské *eudaemonii*, která k ničemu nezavazuje. Právě to si myslím, že je scestné, protože když ta *večeře Páně* nevyzývá k tomu společnému následování a k tomu všemu riziku, tak je to, jak říkal Žilka, takové dýchání na dušičku. A to je právě celý problém jaksi toho ústředního nervu toho společenství okolo stolu Páně.

Tedy právě ta *večeře Páně* je opakované stvrzování, a to tak, že [nesrozumitelné] má to záplatné, nadčasové znamení ve společenství ve své lidské bídě. A to mně znamená, že při službě slova odpouštění se dochází, když je dáváno právě to, co ta krev znamená, když je dáváno těm účastníkům ono odhodlání až na krev svědčit. Čili když se tohle požívá, když jsem tak osvobozen jít do toho, tak dochází k odpouštění, ale i když takhle tak to jde. Čili v tomhle by mohl být ten náznak toho společenství, toho prožitku, že to musí se jít spolu, jinak se nejde, a jako ten prvorozený, tak i jeho bratři. Majorita, naprostá majorita odnepaměti má v církvi sklon se v tom pojetí [nesrozumitelné] k jakési rituální magičnosti, se v tom křečovitě zatne majorita jako v té hradbě. Nevím, jak si v tom překáží pořád *agenda* 16. století, která se pořád opakuje, a která by se neměla, která by, protože tam tento akcent [nedokončeno] byl tenkrát, který byl centrální. On v určitém smyslu je věčný, ale on tak izoloval. A myslím, že to přispívá právě k tomu, že přibývá lidí, kteří nevědí, co s *večeří Páně* mají počít.

Jiný hlas: No tak, za to 16. století nemůže, za to může 19. století.

To, co říkáš, Jiří, to říkal Zwingli, to je zajímavý. Zwingli ho ovšem z jakýchsi takových důvodů odmítá. Zwingliho pojetí svaté večeře Páně...

Já mám za to, že to jde dál, že už v *credu* je tahleta, tahleta posunuta do historismu. I v mate-, i to tam bylo *interfectus*, *subter*, že střed, že střed *creda* je historie... Jsme v minulosti. Jsme v minulosti.

Hejdánek: Dobře, já vím, ale jenže biblické dění není historické. Pravda se děje, není, se děje. Odhaluje, ale děje. Zákon skrze Mojžíše dán jest, ale milost a pravda stala se a děje se. To je ten rozdíl. A tak je to i s touto večeří Páně. Už odedávna tendence, která historizovala Starý zákon, a to se posunovalo dál.

Jiný hlas: Já jsem chtěl, ono to nějak souvisí s touto diskuzí, zejména s tou poznámkou Vítka Páně, s tím, co předcházelo, ale chtěl bych přece jenom stále mít na paměti to téma jedince a společenství a to uchopit taky z jiné strany. Jestli v té naší vnitřní diskuzi, která je velmi napínavá, patří to už k takové té profesi teologické, že se snaží zápas pojmout v už známých kategoriích. Tak jsme svědky takových námitek, že prostě ten nátlak jedince nebo skupiny na to společenství vlastně představuje teologicky nátlak nebo nápor zákona. A proti tomu tedy stojí milost, která se zvěstuje v kázaném slovu a večeří Páně. Tady tedy by byl ten korektiv asi těch bratří, že ta večeře Páně nemá v sobě tento apel, není to příprava k nějaké riskantní situaci, riskantnímu rozhodnutí. To společenství v němž má hodnotu samo o sobě, že to je prostě dějství milosti, které nemá už žádný z naší strany nutný krok, rozhodnutí a podobně. Tedy čistý zákon, zatímco ten, kdo přestupuje před to společenství s tím [nesrozumitelné], ten vlastně se ocitá v tom začarovaném kruhu zákonického myšlení. Že to se zkuzuje stále silněji a silněji. Naposledy tedy v pondělí, když jsme byli pospolu v komisi, tak zase se to ozvalo, tedy že v podstatě sbory jsou unaveny, laikové nesou tenhle ten nárok, protože sami žijí uprostřed života, kde se musí velmi tvrdě vyrovnávat s nároky a požadavky, a jsou unaveni a společenství církve je pro ně místo, kde se duchovně, lidsky regenerují, nenaleznou pochopení, kde tedy nejsou stavěni před nějaké nové nároky, nové požadavky, kde mohou vydechnout, kde mohou v tom sounáležitosti těch druhých, kde jsou akceptováni dříve, než oni vůbec žádají své přijetí. Protože tedy je tam ten motiv té unavenosti, tak tenhle náročný jedinec nebo skupina prostě vlastně škrtají. Teď vyšla nedávno kniha Viktora Frankla *O smyslu života*, kde má dlouhé pasáže, velmi zajímavé, kde se ubírá tímhle směrem, že v podstatě to pozitivní, kladné, to, co se dá vyjádřit tou formulí, tím slovem milost, to člověka předchází, to si nemusí nějak křečovitě vydobývat, to je mu dáno, narodí se, už fakt narození znamená vlastně být druhým přijat dříve, než na to může odpovědět, že je vlastně už v prostředí milosti. Tady asi leží taky to zdůvodnění křtu dětí a tak dále, to nechci rozvádět. A proti tomu tedy ta druhá poloha zákona, nároku, apelu se vším tím, co je s tím, s tou křečí, která je s tím spojena. Tedy myslím si, nějak tohleto je potřeba nově skutečně bohoslovecky pochopit, zvládnout, protože to je námitka velmi vážná. Možná souvisí s tím, co jste naznačil, jestli nejsme odpovědní za jistý díl té animozity, která v církvi proti některým bratřím, kteří jsou vzati proti nám, tak i jedincům, jestli prostě skutečně příliš neakcentujeme ten prvek zákona, nároku, nic, nebo jestli se nám nedaří prokázat, že tento nárok vychází z té polohy milosti. Že tedy je to asi ve smyslu toho, co Efezským svatý Pavel říká, spasení jsme, to předchází, že milostí spasení jsme nikoliv ze skutků, aby se nikdo nechlubil, spasení jsme ale k dobrým skutkům. Taková zajímavá formulace, která tedy ukazuje, že nelze nějak *noeticky* ani asi časově, *existenciálně* nějak rozdělit to dvojí. Život milosti je život tedy tvořivý v napětí, v té riskantní poloze, v odvaze a tedy v takovém vysouvání se z té dané situace, ale že se nám nějak nedaří právě tuto vnitřní nejhlubší jednotu prokázat, a že to působí takovou nedořešeností, křečí, humanismem, politikařením, jakoby ty nejhlubší motivy podle mého přesvědčení jsou evangelijní, jsou tedy z milosti, ale jako by zůstaly utajeny jako ty dobře utajené housle. Že se nám to nějak nedaří dokázat, tedy i v té večeří Páně, kázání, společenství církve asi obojí zní, nebo má znít najednou. Nedá se to asi pojmout ani jinak abstraktně, ale prostě ten problém tady je. Tak bychom k tomu nějak, abychom se nějak nově pokusili to vyjádřit, aby to bylo věrohodnější, aby to nevzbuzovalo takové záporné reakce až k zeškrtnutí.

To už je v té komisi?

To je v té naší komisi, aniž o tom věděla komise.

O čem je řeč vlastně?

Komise pro veřejné záležitosti.

Je rozpuštěná?

Ano, byla rozpuštěná, jenom Krejčí tedy, který s tím nesouhlasil jako předseda. Prostě existuje komise synodní rady pro veřejné záležitosti jmenovaná *po synodu*, předseda Krejčí, scházeli jsme se mnohokrát a vždycky jsme se ocitli v takovém hlubokém, intenzivním rozhovoru a napětí části komise proti druhé, a synodní rada z toho tedy vyvodila takový jednoznačný závěr a návrh pro [nesrozumitelné], aby tato komise tedy byla rozpuštěna. Předseda se bránil, i ta poslední schůze už vlastně byla *post festum*, už jsme byli rozpuštěni, ale on si vymohl, že bude ještě poslední schůze, a proto byl tak nešťastný, když jsme se tam tak přeli hrozně, já jsem k tomu tedy přispěl velkou měrou.

Už po rozpuštění?

To bylo ještě uvnitř.

Hejdánek: A protože se tehdy – on měl dojem, že se ještě hraje o možnost dalšího zachování – a pak mu tedy bylo řečeno: „Tak vidíš, jak ta komise není schopna vůbec najít nějaký společný jazyk.“ A on tedy nám vlastně oznámil teď, že ta komise už existovat nebude, nebude už svolána a byl ustanoven výbor trojčlenný – Krejčí, Škarvan a Brož – aby nově obsadili...

Jiný hlas: No dobrý. To je novinka. Tu též komisi pod tímž názvem, ale s jinými lidmi?

Hejdánek: Ano.

Dnešní debata teď bude mít téma existence světa. Svět je to, co určitým způsobem [nesrozumitelné] v našem zápase o to, co nás [nesrozumitelné].

--- (Patočka (2) (Filosofie a křesťanství)_s1 Patočkova nedatovaná přednáška (Filosofie a křesťanství)

(2)_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Že svět, v němž skutečně žijeme, je zároveň historický svět, že je to zároveň svět člověka určité situace, určité doby.

Mění se tedy náš přirozený svět; je jiný, než byl kdysi svět předků, přirozený svět. A už vyslovím-li tuhle myšlenku, je problematická. Mnoho lidí by se domnívalo, že přes všechny ty varianty, v nichž se lidský svět vyskytuje, je možno vyloupnout něco takového jako společný *invariant*. A že tenhle společný *invariant*, to je právě ta pravá realita, v které se vždycky pohybujeme a která je takovou půdou pro lidský život a jeho problémy i řešení.

Moderní lidé se svým vzděláním si navykli žít, myslet v trošku jiném světě, než je ten přirozený. Navykli jsme si žít v určitých schématech, která se dají historicky datovat. Jsou to schémata, řeklo by se, objektivní a *objektivizované zkušenosti*, tak jak věci myslitelé koncipovali v 17. století a jak se rozvíjejí ve svých důsledcích do dnešního dne na základě toho konceptu matematické přírodovědy a všech těch tendencí tohoto konceptu, který do sebe zatahuje čím dál tím širší okrsky soucen. Takže dnes do tohoto konceptu je zahrnuta i lidská duše – to, co se dříve nazývalo lidskou duší – je zahrnuto to, co se týče společnosti lidské, lidského jazyka, nejrozmanitějších záležitostí vůbec.

Kdo řekne, že tenhle moderní *matematicko-fyzikální*, potažmo objektivní svět, objektivovaný – to zároveň říká moderní pojetí soucna, moderní matematika... vezměte si jako příklad svůj svět, který člověka obklopoval, a dřívější lidé k tomu světly byli ochotni považovat... mohli považovat za něco, v čem se kosmos a Bůh mohl projevat a mohl se ukazovat. Ve světě moderní *objektivity* něco takového je přinejmenším podivné, něco takového očekávat od toho světa formulí, od toho světa, který se čím dál tím více odhaluje jako *abstraktum*. A abstrakta jsou nakonec to jediné možné, co ve světě zbude. Tak od tohohle něco očekávat nemůžeme.

Otázka zní z hlediska toho přirozeného světa: existuje v přirozeném světě něco takového jako původní přístup k tomu, co je božské? Existuje tam něco takového jako původní porozumění člověka pro to, co je posvátné a božské?

Zkusím se k těm otázkám pokusit o několik takových poznámek. Hlavně proto je to důležité, relevantní, poněvadž přirozený svět je něco takového, v čem pořád žijeme přesto, že do něho, abychom tak řekli,

vtrhla ta *objektivita* toho světa pracoven a laboratoří, hlavně skrze techniku a její důsledky, a také školu, jiné instituce. A přesto žijeme všichni v tom přirozeném světě a žijí v něm i ti učenci v té laboratoři, poněvadž jejich práce a jejich experimenty se odehrávají mezi stolky, vývěvami, eventuálně aparáty a tak dále, a nikoliv mezi atomy a jinými podobnými. Ovšem můžeme žít v přirozeném světě zvláštního druhu. Husserl řekl, že přirozený svět je historická věčnost. A k tomu Husserl přispěl svou myšlenkou, že povaha přirozeného světa v nejvlastnějším smyslu slova se objevuje tam, kde ze všech těch svých zkušeností o světech historických vyvozujeme určitý *invariant*.

Pak by ovšem bylo jasné, že něco takového jako původní přístup k něčemu božskému a posvátnému není možný, poněvadž svět dneška, ten přirozený svět, do kterého vtrhla ta moderní *objektivita*, takový přístup podstatně zasouvá. Což jestli právě ten dnešní svět, v kterém žijeme, v kterém pracujeme, do kterého se každý den ráno probouzíme, což jestli tento svět je přirozený svět ve způsobu deficitu, v *módu* zpustošenosti? Což jestli tento svět, tak jak se nám prezentuje v určité fázi, je spíš s to nám ukázat, že člověk může žít v přirozeném světě takovým způsobem, že o tomto prvotním základu a půdě své existence neví nebo nemá jasno, poněvadž si tímto způsobem, v *módu* zpustošenosti, sám zahrazuje přístup k jeho vlastní povaze?

A k tomu bohatství, které v něm jako takovém je obsaženo, k té nesmírně plodné trivialitě, s kterou každý z nás je seznámen, aniž ji však skutečně pochopil, aniž by ji vyčerpал, aniž by se do ní autentickým způsobem pohroužil a dovedl ji vytěžit. Proto si myslím, že úloha odkrytí přirozeného světa v oné pravdě – přirozený svět je v našem způsobu života zasut a potlačen. Ovšem zároveň s tím vidíte, že úloha odkrytí této plodné triviality je nesmírně těžká úloha. Jde o to přivést přirozený svět k jeho autentické povaze, v tom, čím on v plném slova smyslu jest.

Když nebudeme spokojeni s tím husserlovským námětem *invariantu* – a vás nepochybně nebude zajímat tento filosofický problém – jenom to nám postačí, že se dotazujeme přirozeně svého prožívání svého života v přirozeném světě, ale zároveň, že se snažíme destruovat všechno to, co souvisí s moderním konceptem *objektivity*. Z tohoto hlediska potom můžeme říci o přirozeném světě člověka, že vždycky existovalo něco takového jako porozumění božskému, což je počátek filosofie. Jestli si vzpomenete na to, že jeden z nejstarších argumentů přirozené teologie, nebo lépe řečeno filosofické teologie, byl ten argument *ex consensu gentium*, z tohoto hlediska ten argument dostává novou podobu. Ten argument potom zní asi tak: v přirozeném světě člověka existuje jako zvláštní dimenze něco takového jako porozumění božskému, toto téma. Jinak řečeno, tato jiná, formulovaná, ale přece jenom banální věta, mnoho nepomáhá... nepomáhá nám mnoho, protože nás dostává do situace, kdy najednou toho máme před sebou nepřeborné množství a takového toho porozumění pro pohanské a božské, s kterým si nevíme rady a které se dosti frekventovaně vyskytuje u jiných národů, u pohanské a božské zkušenosti člověku v časech minulých. Přitom filosofie v nejhlubším smyslu, v té filosofické reflexi, je toto porozumění božskému, které nám dává málo, se kterým se nemůžeme spokojit.

Jestliže vidíme, že byť tak namátkou sáhli do minulosti, že něco takového jako život řecké nebo římské rodiny byl nesmírně, v celku, v každém gestu, v každé jednotlivosti podmíněn těm božským, v těch nejbanálnějších úkonech, v tom, co se týkalo každého jídla i pití, každý pracovní úkon, válka i mír se neodehrávaly bez, dá se říci, souhlasu božského. Člověk žil v této atmosféře, v tomto ovzduší způsobem, který dnes pro nás je takřka nepochopitelný, nepředstavitelný. Intenzitou, kterou nechápeme. Tenhle ten moderní člověk, který i tam, kde odpovídá na apel božského a vrací se k tomu, co je požadavkem božským, u něho to rozhodně není to ustavičné *tremendum* a ten ustavičný dotaz a ten neklid, v kterém žil člověk ve vztahu k božskému tváří v tvář božskému.

Pochopitelně se všichni ptáme na otázku, jestli tahle ta prvobytná zkušenost a tahle ta pověra, s kterými ti lidé žili dnes a denně, v níž se nacházeli na vrcholku života, jestli nám nejsou už cizí, nejsou naší zkušeností, jestli to je jenom lhostejné k tomu, co právě v téhle té oblasti nejzřejměji se stalo, to, co člověka osvobodilo k tomu, co křesťanství dává za pravou konfrontaci s Bohem. Jakým způsobem, jakým způsobem vytěžit, tak říkajíc... je ale doopravdy tenhle ten... je tahle ta zkušenost primitivní tak úplně

irelevantní pro nás? Myslím asi tak, ten přirozený svět s tím přirozeným přístupem k božskému, ten ukazuje, že v člověku je něco takového jako porozumění pro božské, jako samozřejmý rys naší otevřenosti pro to, co je bezmezné a *transcendentní*. A to je právě to, ten obsah, který ta přirozená otevřenost má, je něco takového, co my akceptovat nemůžeme. Je něco takového, co s naším životem tváří v tvář Bohu je neslučitelné. Ale tenhle ten dnešní poměr k Bohu, ten zase nemá ten ráz toho *konsenzu* a je vystaven celé té prekérnosti, v které Bůh, božské, je vystaveno tomu světu, v němž mizí a jehož podstatná komponenta je ta vědecká.

Tak stojíme tváří v tvář téhle té dvojí situaci. Tam, kde ta otevřenost je jako takový samozřejmý fakt, jsou obsahy, které akceptovat nemůžeme. Tam, kde žijeme vážně svůj vztah k Bohu, tam se to stává otázkou a nestojíme prostě v jisté tradici, která tváří v tvář tomu modernímu světu a jeho důsledkům se sice může znovu a znovu *afirmovat*, znovu a znovu tvrdit, ale nemůže s tímhle tím světem...

--- (Patočka (2) (Filosofie a křtí)_s2 Patočkova nedatovaná přednáška (Filosofie a křesťanství)

(2)_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Znovu a znovu, afirmačně, znovu a znovu tvrdím, že je možné s tímto světem se vyrovnávat a je možné s ním v pravém smyslu slova diskutovat.

Jaké je pro toto dilema nějaké řešení? Problém, v podstatě problém života na úrovni, která není úrovní pouhé obživy. Člověk se od počátku dějin snaží překonávat propadlost biologickému životu, kterému je vydán tím, že je *zoon*. V tom starém výměru člověka jako *zoon logon echon*, živočich, který má smysl pro řeč. Porozumět tomu, co to znamená, to *zoon*, není samozřejmá věc. Člověk není, tak jak se to obvykle interpretuje, *zoon* ve své základně, v jisté vrstvě svého bytí, nýbrž člověk je *zoon* tak, že žije v eminentním smyslu slova, což znamená porozuměním tomu, co je kolem něho, co je sám a co jsou jeho bližní. Tímto porozuměním nepropadá propadlosti biologickému životu. Člověk, dalo by se říct, se dělá tím biologickým životem.

Zároveň se od počátku dějin ve vlastním smyslu slova člověk snaží žít nad touto úrovní života sebe samotného ustavičně stravujícího. To Hannah Arendtová krásně definovala. Život je sebesprávaním a vyžaduje ustavičně toho, co jej zachraňuje a co jej udržuje. Život člověka na dlouhá období, tak jako život zvířat, se vyčerpává tím, že se snaží vyhovět této potřebě a že ji uspokojuje.

Zároveň však člověk ukazuje koncepty života, který se povznáší nad tuto úroveň. Koncepty života, který bude něco širšího, jenž je obsahem pro život uvolněný. V dnešní době se zcela jasně ukazuje, že tam, kde porozumění skutečnosti, v němž společnost jako celek nebo převážně žije, se dotýká chvíle, aby složitým a rafinovaným způsobem ten sebestravující život udělala centrem, tam zároveň mizí něco takového jako [nesrozumitelné].

Vypadá to tak, jako by na začátku dějin stálo lidské centrování kolem života biologického a sebestravujícího, a na opačném konci, tam, kde stojí člověk dnes, se opět vynořovala tahle zvláštní figura lidského života. Právě v našem dilematu té alternativy, kterou jsem se pokusil vám předvést, je něco takového, co pro nás všechny má podstatný význam. Jakým způsobem, jak je to možné, jakým způsobem došlo k tomu, že člověk, který vyšel ze stavu prehistorického, a prochází dějinným procesem, který se týká něčeho takového, jako je ta biologická úroveň. Řekli jsme si, že přirozený svět sám je historická veličina, historický fakt. Ale co to vlastně znamená historie? Je historie jenom souhrn lidských příběhů? Je historie jenom souhrn příběhů jednotlivců a společností? A co se to vlastně v historii děje? Čeho dějinami jsou dějiny?

Viděli jsme nepochybně, že i ten svět, v kterém žijeme, ten, v kterém jsme zdánlivě tak úplně automaticky a přirozeně, i ten je historická veličina. Co se to vlastně v dějinách děje? Co vlastně v dějinách se děje? Je to právě ten svět sám, který se... já užiju slova vývoj, které není adekvátní, které není dobré, říct si jenom, co je v tom procesu, co se to vlastně děje, co má historii.

Změnilo se naše porozumění světu. Už mluvíme o tom, že máme jiný svět, nežli měli v 17. století, nežli měli ve středověku, nežli měli v době antické. Chceme tím říci, že naše porozumění všemu tomu, s čím se setkáváme, je jiné nežli dřív. Jako příklad jsme uvedli, že do našeho přirozeného světa vstoupila celá ta

objektivita a s ní myšlenková práce několika století géníů, kteří nám otevřeli možnost ovládat přírodu a předvídat tak, jak nikdy nebyla ovládána a předvídána.

Ale zároveň se tahle příroda, pokud ji ještě máme právo tak nazývat, stala něčím takovým, v čem se nikdy už tak jako kupříkladu řeckému člověku nemůže otvírat to, co je božské, v čem se nemůže tak ukazovat. To je ta vize, to je to vidění, tady je někde základní změna.

Ale, a teď je ta otázka: v historickém procesu naše pochopení pro věci, které nejsme my a které s námi nestojí v nejjintimnějším styku – a to je právě příroda – je objektivistické. Jenomže takovýmhle nějakým způsobem, takovouto nějakou historickou změnou neprochází právě také to, co se nás nejužším způsobem dotýká: sebepochopení člověka? Sebecpochopení člověka ve vztahu také k tomu, co je božské a posvátné?

Nepochybně kupříkladu u řeckých filosofů a spolu s tím u antického člověka v pozdějších poklasických stoletích vůbec je jiná otevřenost pro sebe a pro to, co je božské, nežli ta, kterou konstatujeme u přírodních národů anebo u prvotních vysokých civilizací. Ten postoj pro božské je u nich hluboce ovlivněn už filosofickou reflexí, filosofickým postojem, který sám přece nějakým způsobem historicky vznikl, který sám je takovým svědectvím hluboké proměny porozumění tomu, co je.

A víme, že tahle změna, ke které došlo tím, že řecká filosofie objevila něco takového jako věčnost, jako to, co je nad časem, což souvisí s určitým zvláštním pojetím času – času jako něčeho, co pomíjí, co uplyne jenom a nezůstává, netrvá. Tahle řecká myšlenka toho, co je božské a posvátné, ta nás ovlivňuje dodneška velkou částí náboženského myšlení a teologického myšlení. A je teďka otázka, zdali tenhle způsob, jakým lidský člověk vidí a cítí a rozumí božskému, zdali tahle zkušenost, tohleto porozumění je *adekvátní* tomu, co promlouvá jako odpověď k onomu božskému v *evangelii*, v křesťanství, v časnosti jeho zvěstování království, které již nastává, a oslovením, které se obrací na každého zvlášť jednotlivě. Ten příchod, to přece není něco, pro co čas je *irelevantní*, takže se musí škrtat, abychom dospěli k tomu vlastnímu, nýbrž to je zkušenost podstatně časová, podstatně zároveň více než jenom duchovní, poněvadž individuálně duchovní, nežli jenom ta duchovnost, kterou vypracovaným způsobem *kontemplovala* řecká filosofie.

Takže moje otázka je tato: umožňuje *koncept* historie jako historie světa, jako dějin nikoliv toho, co je ve světě obsaženo, nýbrž toho porozumění, které dělá člověk a člověka, umožňuje tohleto, abychom porozuměli té úloze, kterou... takhle... umožňuje tenhle *koncept* historie, abychom zároveň sklenuli jakýsi most mezi tím procesem dějinným a mezi tou skutečností dneška? Umožňuje nám tenhle *koncept* jakési sjednocení toho porozumění pro proměnu a stálost, abychom našli cestu, abychom našli v té naší přítomnosti a v našem porozumění pro budoucnost onen způsob, který v tom našem světovém dění je snad ještě pořád možný? Je možno na základě tohoto *konceptu* historie lidského porozumění, toho, že lidské porozumění je jistý pohyb, je jisté dění, je možno na základě tohoto porozumět té skutečnosti, že během tohoto pohybu staré možnosti, které se zasouvají a ustupují, neznamenají ztrátu toho podstatného, nýbrž jenom určitou proměnu, určité vystřídání té základní zkušenosti naší otevřenosti pro to, co je?

Vždyť život je život porozumění a je to tato ochota, která se vyčerpává tímhle porozuměním – vezmeme-li je dost široce – tak, že do něho patří právě veškeré lidské chování, že do něho patří všechno to, co člověk dělá, všechny ty způsoby, kterými se člověk vyrovnává s tím, s čím se setkává a co na něho útočí. A tady je zapotřebí nějaké formulace, která by nám jasně postavila před oči, že tohleto porozumění není něco statického, nýbrž že je to pohyb, že je to dění, že je to to nejzákladnější dění, bez kterého všechny ostatní děje jsou nesrozumitelné a nemohou ve skutečnosti probíhat, ani být, ani být pochopeny. Z toho důvodu jsem se snažil na konci té skici o *křesťanské filosofii* lidský život představit v podobě tří základních pohybů, z nichž první se týká toho, co se týká nejužšího lidského vzniku a zániku, ten pohyb, skrze který se člověk dostává do světa jako výhonek zakotvený.

Druhý pohyb práce a výroby, kterým se brání na jedné straně proti sebeztracování života a na druhé straně obstarává pevnou kostru věcí, kterou vyžaduje jeho ubezpečnost.

A posléze ten pohyb nejdůležitější, pohyb svobody a porozumění, kterým se člověk vyrovnává s celou touto oblastí pohybu. A ten pohyb v té poslední oblasti je pohybem v dějinnosti, v historickém dění. Já v této chvíli končím svůj výklad, špatně připravený a jistě vás neuspokojující výklad, v němž na ty otázky nejvlastnější, o vztahu mezi filosofií a teologií, dopadlo jen docela málo světla a ještě méně jasnosti. A byl bych vděčen, kdyby to, co bylo řečeno, vyprovokovalo vaše otázky.

--- (Patočka (3) (Filosofie a kří – konec přednáš. a začátek diskuse)_s1a Patočkova přednáška Filosofie a křesťanství (3)_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Dobře. Vy jste řekl o té straně B. Měl bych k tomu otázku. Když jste mluvil o tom nebezpečí nebo možnosti konce dějin nebo o tom návratu k té biologické existenci. Křesťanství přineslo určitou koncepci konce dějin. Je jich tam víc, ty koncepce eschatologické většinou. Jestli byste mohl jen krátce nastínit, jestli v tom vidíte nějaký vztah nebo jak se díváte na ty křesťanské koncepce konce dějin?

Hejdánek: Já se o tom zmíním v souvislosti s křesťanstvím ještě, ale jenom tolik, že dějiny ve vlastním smyslu slova jsou vždycky dějinami určitého lidského napřímení nad tu biologickou úroveň. Ale zároveň zápasem. Toto napřímení je zároveň zápasem se všemi těmi ohroženími, která na člověka dopadají a která člověka vystupují z toho jeho biologického základu i z toho, co tam dějinně vytváří a co pro něj znamená znovu a znovu možnost takového úpadku pod tu lidskou úroveň svobody.

Tahle etika je potom procipována také přes ten konec, ne tedy v nějakém tom evangelickém nebo křesťanském smyslu.

Jiný hlas: Maličkou poznámku k tomu. Mezi tím možná přece jen nějaká souvislost je, protože víme, že člověk vlastně zpátky na tu původní biologickou rovinu nemůže a že když se tam dostává, tak klesá pod ni. Člověk se nemůže stát pouhým zvířetem, něčím horším než zvíře. V tomto smyslu by byl jakýsi *ante-fuchs* pro ten přístup křesťanský, že by to byl kus soudu?

Hejdánek: Ten počátek dějin, jak já ho vidím, vyčerpává se v té vědecké úrovni. Je to také o určitém rozlišení, ale právě vyčerpává se. Tak jako řekneme v té domácnosti, v té výše postavené situaci vždycky v té souvislosti s tou velikostí pokory té domácnosti, které poskytují všem účastníkům možnost k užití života na té úrovni.

A právě tak v té *filosofii* o posledních věcech se to pojímá tak, že ten konec má etymologicky docela zajímavý význam tady, protože souvisí s *consummare*. To je ten život, který sice na technicky ohromně rafinované úrovni, ale zapomíná sám na sebe a život prostě v téhle jedině v zapomnění na všechny ty možnosti, které se pro něj otevírají. To by to zamotávalo.

Jestli tomu dobře rozumím, tak naše porozumění, že svět je proměnný, není původní. Naše původní porozumění světu a svět se společně zároveň promění. Poprvé, když my se domůžeme ve svém porozumění světu i porozumění tomu, že svět se proměňuje a že tedy zároveň se proměňuje svět a zároveň se proměňuje naše porozumění světu, a to také proto, zřejmě teď nevím, jestli už jsem na pevné půdě, zároveň protože ten svět se proměňuje v důsledku našeho porozumění.

Tak to znamená, že svět se nemůže konstituovat jakožto svět bez našeho porozumění. Svět je náš svět. A k tomu našemu porozumění je potřeba vzít to šíře, co jste říkal pane profesore, to jest patří do toho i všechno naše chování.

Všechno naše chování je otevřené chování. To znamená, každé je porozumělé, je pochopitelné jen na základě toho, že rozumíme něčemu, rozumíme světu. Když já se jako člověk opřu tadyhle o stůl, tak to je porozumění celé téhle situaci, ve které tady jsme, vím, jak vypadá tenhle stůl tady, a vím, co to znamená, že jsme se tady sešli.

Samozřejmě, že já tady nejsem jako nějaký nezaujatý divák, nýbrž že se tady o něco pokouším. To je chování a přirozeně to chování je diktováno nějakým porozuměním. Když se opřu o ten stůl, tak ovšem je to chování, které nemohu nikdy považovat za základní. To už je v rámci jistého porozumění, to už je v rámci světa, ale existuje nepochybně také chování, které je mnohem základnější. Mně tanou na mysli tyhle věci za... [nesrozumitelné] měny orientace ve světě nebo to chování, to je jakési počínání, *aktivita*, při té dané čímsi, co to porozumění teprve opírá a co teprve samo pak, když vstoupí v to porozumění,

respektive když to porozumění se k tomu vrací, tak teprve může dospět k tomu porozumění světa nebo k tomu světu jakožto porozuměnému. Totiž mně jde o tohle, jestli to chování je nějak jen umožňováno tímto porozuměním, anebo zdali porozumění ve své nejvlastnější povaze není možné jen tam a právě jen tam na tom chování, na tom počínání, není možné jen tam, kde už předem nějaké chování bylo, aby toto porozumění se vůbec mohlo stát možným.

V tom vztahu k světu, v němž žije, tam to není původně takovéto vlastně sražení k tomu světu zprostředkovaném skrze konání. Původně to lidské žití a toto lidské konání je právě v tom... to je naprosto neodbytné. Objevujeme tím, jako stoly, místnosti, dveře a tak dále, že jistým způsobem se v nich pohybujeme a s nimi zacházíme. Ale je pochopitelné, že to není žádné porozumění takové, které by bylo napřed, a žádná *teorie*, to je právě takové porozumění, které je život sám.

Mně se přece jen zdá, že to nějaké prapůvodní chování je strašně málo odlišné od chování těch nejvyšších primátů.

Jiný hlas: To víme, já vím, to je *teorie*, okamžitě tam, ale co nás to zajímá?

Hejdánek: Zajímá nás to proto, že to porozumění už klademe doprostřed proudu dějin a my tam těžko můžeme rozlišit některé tyto věci. Tady přinejmenším je to určitý problém. Je to tedy... my to buď musíme nechat nerozhodnuto, anebo když to rozhodneme, tak to rozhodujeme poněkud svévolně.

A mně jde o tohleto, když jste tam mluvil o tom, že k tomu základnímu k tomu prapůvodnímu porozumění světa patří porozumění, takové porozumění jakožto prapůvodní *imanentní* dějinnost světa, že tohleto přirozené porozumění pro podstatné a božské, že už není zážitkem kontinua, že to je stávání se čímsi samostatným, a to v tomto smyslu dějinami. Jako kdyby to bylo vyřazeno z toho, co k tomu porozumění přirozenému náleží. A že tedy člověk byl postaven před dilema – buď navázat na jakési *kontinuum*, anebo stát proti *kontinuu*. Tou měrou bude *reflektovat* to finální.

Mně se zdá tato otázka nesmírně důležitá pro povahu dějin a porozumění, zda to porozumění světu, porozumění dějinám, dějící se svět, zda toto porozumění by mělo být postaveno jako *alternativa* proti tomu dění. Tak mně to z toho vychází, zda toto postavené dění není v tom naprostém předpokladu, že se má postavit proti dění, které je jakožto *imanentní*. A to je otázka, zda to není nevyhnutelně provázeno *instancí* motivovanou jiným motivem, jiným důvodem, nežli tímto porozuměním božským.

Rozumíte mi, o co mi jde? Jestli to porozumění světa v sobě jakožto dějinné, zda je vlastně odtrháváním se od vlastního vztahu k božskému. Tady ten můj pokus, jestli to má smysl, toto srovnání božského s dějinným. Co mně jde právě opačným směrem. Já používám toho pojmu dějin a ne dějinnosti dějů, nýbrž dějin toho porozumění jako děje, k tomu, abych nějak naznačil, že přes tu podstatnou změnu v našem porozumění tomu, co jest, je tam *kontinuita* a že právě v této oblasti je nějaká možnost tomuto modernímu *nihilismu* se vyhnout nebo s ním bojovat. A to tím, že se jasně postaví před oči pouze to, že ty základní dimenze toho porozumění [nesrozumitelné].