KŘESŤANSKÁ VÍRA A DĚJINY[1]

Robert Bultmann

1. Pohled na dějiny dějepisectví a různé způsoby chápání dějin skýtá pestrý obraz. Dějiny lze vskutku chápat jako dějiny politické či hospodářské nebo sociální, stejně tak jako dějiny ducha a idejí či dějiny kultur. Všechna tato hlediska jsou zajisté oprávněná, ale všechna jsou jednostranná, a klade se otázka, zda neexistuje nějaké nejvnitřnější jádro dějin, jímž teprve nabývají dějiny svého podstatného určení a smyslu a jež je činí relevantními. Nebyly by bez tohoto jádra jen smysluprázdným proudem či pouhou hrou?

Viděli jsme, že otázku po smyslu dějin nelze zodpovědět, ptáme-li se na smysl dějin jakožto veškerého historického procesu a to tak, jako můžeme poznat smysl, třeba nějakého lidského počínání, jestliže se na něho díváme jako na uzavřený celek. Smysl dějin jako celku by totiž mohl být poznán jen tehdy, kdybychom stáli na konci nebo u cíle dějin a poté, hledíce nazpět, bychom byli s to odkrýt jejich smysl, anebo kdybychom mohli stát vně dějin. Avšak člověk nemůže stát ani u cíle dějin, ani mimo ně: stojí uvnitř dějin Vogelsu. Otázka po smyslu dějin může a musí být postavena ještě jinak, a to jako otázka po vlastním bytostném určení dějin. A tím se opět ocitáme u otázky: Co je jádrem dějin? Co je oním *vlastním subjektem dějin*?

Odpověď zní: člověk. Viděli jsme již, že je to odpověď Jakoba Burckhardta: historik má co činit s člověkem, jaký je, jaký byl a vždycky bude[2]. Dále jsme viděli, že z vysokého ocenění náboženství u A. Toynbeeho vyplývá samozřejmý důsledek: skutečným subjektem dějin je člověk. Stejným směrem míří pochopení dějin jak u Diltheye, tak i u Croceho a Collingwooda. Nakonec je tato odpověď implicitně

1 R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie.* Tübingen 1958, str. 164-178.

2 Viz výše str. 85 n. Srv. též S. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, str. 216, v něm. překladu str. 226: „Přírodní proces je proces událostí, dějinný proces je proces myšlenek. Člověk je jediným subjektem historického procesu, protože je jedinou z živých bytostí, která myslí natolik a s takovou jasností, aby mohla učinit své činy výrazem svých myšlenek."

obsažena v často předkládané definici dějin jako pole lidských činů.[3] Neboť žít v činech je vlastním bytosným určením člověka.

Rozlišujeme obvykle *dějiny a přírodu*. Obojí, tok dějin i běh přírody, probíhá *v čase*. O dějinách ve vlastním smyslu však hovoříme jen tam, kde subjektem dějin jsou lidé, kteří se jako vědomé a volní bytosti odlišují od přírody.[4] Dějiny jsou konstituovány lidskými činy. Ty dodávají dějinám pohyb. Zároveň je nutno připojit, že lidské dějiny nejsou odříznuty od přírody a jejího dění. Je zřejmé, že nejen zeměpisné a klimatické poměry, např. studené nebo horké podnebí, dostatek vláhy nebo stepi, vnitrozemí či pobřeží určují historický charakter národů žijících v těch či oněch oblastech, nýbrž, že také určité události přírodního dění, např. změna podnebí, podnítily historické pohyby stěhování národů nebo války. Důvod těchto jevů je možno hledat i v rozmnožení obyvatelstva, což samo o sobě není dějinná událost, nýbrž přírodní proces. Též jezení a pití patří nepřímo do dějin, i když jako takové nejsou historickými činy, což právem zdůrazňuje Collingwood.[5] I jednotlivé přírodní události, jako např. katastrofy, mohou být účinnými faktory dějin, když např. podnítí vynálezy, nebo působí jako onen úder blesku, který Luthera přivedl k odchodu do kláštera.

V protikladu k činům bylo by možno označit oblast přírodních danností a událostí, pokud něco znamenají pro lidské dějiny, jako *příhody* a *dopuštění*. K dějinám nepatří jen jednání lidí, nýbrž i to, co na ně dopadá. Bylo by možno se ptát, zda tento pasivní úděl není tím, co teprve uvádí v pohyb lidské jednání. Vždyť on nejen uvádí v pohyb lidské jednání, nýbrž je jakožto lidský úděl na rozdíl od pouhé přírodní či mechanické příhody též v jistém smyslu jednáním, je akcí jakožto reakce.[6] Pokud máme na mysli i tuto stránku, platí označení dějin jako oblasti lidských činů. Oblast údělu se však neomezuje jen na příhody

3 Srv. Fritz Kaufmann, *Reality and Truth in History* (viz výše str. 160, A. 1). Srv. též Collingwood, str. 212 nn., resp. 223 nn.

4 Srv. F. Kaufmann, cit. d., str. 43: „Čin se od přírodního procesu liší tím, že se pouze neděje, nýbrž musí být výslovně proveden (performed), nesen a prodchnut něčím, co má charakter určitého uvědomění."

5 R. G. Colligwood, cit. d., str. 216, resp. 227.

6 Viz výše str. 162 a Fr. Gogarten, *Was ist Christentum?*, 1956, str. 14: „Nazýváme dějinami ono dění, za něž je člověk odpovědný. To je na prvním místě a bezprostředně ono dění, které je jím vyvoláno. Avšak zprostředkovaně je to i všechno ostatní dění, které se ho, bez jeho přičinění, týká. Nehoda např. též patří k mým dějinám. Do té míry totiž, pokud jsem za ni odpovědný, jak ji přijmu a co z ní udělám."

vyvolané přírodními danostmi a událostmi. Příhoda je v jistém smyslu – jak pro každou osobu – tak pro každou dějinnou přítomnost její minulostí. Je situací pokaždé motivující činy, nutným východiskem toho, co chceme i pro naše myšlení; je příčinou následného jednání. Sepisování dějin bude muset pochopit dějinný průběh též z hlediska příčinného sepětí příčiny a následku.

2. Lidské činy jsou na rozdíl od přírodních procesů a mechanického plynutí chtěnými činy. Chtění předpokládá představu toho, co chceme a účel, a jednání, které chce dosáhnout toho, co chce, též představu o prostředcích. Dějepisectví, které zachycuje lidské jednání, musí tudíž popsat i dějiny lidského chtění, jeho účely a tím též i dějiny jeho představ, jeho myšlení.[7] Jestliže však je nutno chápat dějiny jako dějiny lidských činů a tím také lidských účelů, lidského chtění, pak je jasné, že život člověka, který je subjektem dějin, je životem neustále zaměřeným na budoucnost. Člověk není nikdy u cíle, je stále na cestě, neustále zaměřen na něco co je před ním, neuspokojen žádnou přítomností. V žádném okamžiku nemůže říci, jak po tom touží Goethův Faust: „Posečkej, vždyť jsi tak krásný!" To však znamená, že vlastní život člověka ho neustále předchází, že je třeba jej stále nově uchopovat a uskutečňovat. Veškerá přítomnost je budoucností zpochybňována a stavěna pod výzvu. To současně znamená, že vše, co člověk v přítomnosti koná a podniká – protože se tak děje kvůli budoucnosti, – se teprve v budoucnosti ukáže jaké skutečně je, a to jako nicotné anebo závažné, jako pochybení anebo naplnění. Všechno je riziko.

Toto bytí vtažené do budoucnosti tvoří dějinnost lidského bytí nebo přesněji: jeho *časovost* (časnost), v níž je založena jeho dějinnost.[8] Budoucnostní bytí je vždy vycházením z minulosti; vůle zaměřená na budoucnost je vůle přítomnosti určená minulostí. Lidské bytí je ve svém bytostném určení časově se rozprostírající a na rozdíl od přírodního dění neprobíhá v čase jako v nějakém prostoru. Člověk ve svém bytostném určení je neustále na cestě vstříc tomu, čím chce nejvlastněji být. S tímto nejvlastnějším bytím se může minout anebo je získat. To však znamená, že to, oč jako o chtěné usiluje, je něčím, co ho staví pod výzvu, že *to, co chce, je zároveň závazkem*. Uskutečnění jeho nejvlastnějšího bytí stojí

7 Srv. str. 155 nn., kde jsou citovány věty Collingwoodovy.

8 Srv. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 376: „Analýza dějinnosti pobytu se pokouší ukázat, že toto jsoucno není časové (zeitlich) proto, že je v dějinách, nýbrž naopak, že toto jsoucno existuje a může existovat pouze dějinně, protože v základě svého bytí je časové." Srv. § 72.

před ním jako to, co chce a zároveň jako to, oč má usilovat. Dobro, o které usiluje, je zároveň dobrem ve smyslu mravní výzvy. Jako časová bytost je člověk bytostí, která může být dobrá i zlá. Již Sókratés, resp. Platón věděli, že AGATHON, o něž každý člověk usiluje, je zároveň normou života.

Dokonce i tehdy, jestliže se vůle zaměří jen na život v tělesném smyslu, stojí pod příkazem, protože vůle – jinak než pud zvířete – se může splést a musí se podřídit tělu prospívajícím požadavkům. Čím více se chápe člověk jako společenská bytost, tím se mu stává zřejmější, že je vystaven výzvám, čím více se chápe jako duchovní bytost, tím jasněji se mu ukazuje, že jeho chtění je podřízeno příkazu, že jeho budoucí bytí je bytí v odpovědnosti.

Konkretizace onoho příkazu je pokaždé určována přítomnou situací. Že vyrůstá z minulosti, pochopil *historismus* naprosto správně; avšak neporozuměl přítomnosti, protože její určenost minulostí chápe pouze jako kauzální determinaci a ne jako uvedení do situace plné otázek, problematiky, a tedy situaci, která vyžaduje rozhodnutí, které, jakožto rozhodnutí vůči budoucnosti, je zároveň rozhodnutím vůči minulosti: zda a jak je tato minulost určující mírou pro budoucnost. Naše minulost nemá totiž vůbec jednoznačný smysl. Je mnohoznačná. Historismus v důsledku toho nechápe ani budoucnost, chápe-li ji jako stejně kauzálně determinovanou, namísto toho, aby ji pochopil jako otevřenou, jejíž konkrétní možnosti jsou ovšem minulostí omezeny; vskutku není kdykoliv cokoliv možné.[9] Budoucnost je otevřená proto, že s sebou nese ztrátu nebo zisk nejvlastnějšího smyslu a z přítomnosti činí okamžik rozhodnutí. Tradiční historismus nerozpoznává nebezpečnost, riskantní charakter lidského bytí.[10] Relativita každého nyní nemá tudíž charakter relativity libovolného bodu kauzální řady, nýbrž spíše pozitivní smysl, že totiž v ní, jakožto okamžiku rozhodnutí, je sklízen výtěžek minulosti a je rozhodováno o smyslu budoucnosti.[11] Tento charakter má však každý dějinný fenomén, v němž je obsažena problematika a smysl minulosti i budoucnosti a obojí čeká tak říkajíc na to, aby bylo vyjeveno lidským rozhodnutím.

9 Tamt., str. 383: „Pobyt je bytí-na-světě." „Odhodlanost, v níž se pobyt sám k sobě obrací, odemyká pokaždé faktické možnosti autentického existování z *dědictví*, jež ona jakožto vržená *přejímá*."

10 To energicky ozřejmuje též Enrico Castelli, *Les Présupoposés d'une Théologie de l'Histoire*, 1952, franc. překlad 1954.

11 Každý okamžik je tedy okamžikem možnosti. To zdůrazňuje Castelli v cit. d., str. 89, když říká: „Je possible est la réalité de l'existence humaine (možné je realitou lidské existence)", „sa réduction conduit àla réduction de l'ê tre humain (její redukce vede k redukci lidského bytí). Srv. zvl. str. 88 nn. o existenci v riziku.

Croce a Collingwood pochopili správně dějinnost a časovost. Nahlédli, že relativita každého nyní a každého dějinného fenoménu má pozitivní smysl. Ale tím, že Croce chápe ducha jako činný rozum, nepočítá s tím, co jsem označil jako příhody. Podle jeho pojetí se totiž to, co je iracionální, utrpení, katastrofy, nemoci, historika netýká – nebo jen potud, pokud jsou příležitostí, podnětem lidské činnosti, o niž mu výlučně jde.[12] Nevidí tedy, že reakce je speciálním druhem akce, že utrpení není čistě pasivním postojem, nýbrž aktivitou snášení, trpělivostí, a že tudíž jako projev vůle patří k dějinnosti. Croce to přehlíží proto, poněvadž podle něho je bytostným určením člověka rozum, nikoli vůle. Vůle jako intence není ovšem nikdy bez rozumu; ale platí-li, že lidský život je cesta vedoucí kupředu skrze rozhodnutí, musí vůle platit jako určující faktor.

Jestliže Collingwood „actions" (činy, Handlungen), s nimiž má co činit jako historik, nazývá „thoughts" (myšlenkami, Gedanken), pak nikoli v onom jednostranném způsobu jako Croce. Jak bylo dříve ukázáno, zahrnuje v sobě myšlenka předsevzetí, intenci. Collingwood nahlíží jednotu chtění a myšlení.[13] Nevyvodil však podle mého názoru ze svého přístupu všechny důsledky. I když je správné jeho poznání, že dějiny jsou dějinami problémů, přesto vidí problematiku, jak ji přináší historická situace, jednostranně jen jako problémy, vyrůstající z akce a nikoli též problematiku spojenou s utrpením a tím, co s sebou přináší osud. Naproti tomu je u něho daleko zřejmější než u Croceho, že a v jaké míře je historické poznání sebezpoznáním. Není ovšem zcela u něho zřetelné, že posledním motivem, který navozuje jednotu historického poznání a sebepoznání, je odpovědnost před budoucností.[14]

Přihlédneme-li ke Crocemu a především ke Collingwoodovi, lze říci, že je *problém historismu vyřešen*, že je překonána bezradnost, ke které dospěl. Především tím, že se ukázalo: *dějiny jsou dějinami člověka*. Je možno ovšem říci: dějiny jsou dějinami ducha. Ale duch nikde jinde nepůsobí než v lidských myšlenkách a lidské myšlenky pramení vposledu z intencí lidských individuí. Subjektem dějin je tedy lidstvo tak, jak je tu v jednotlivých lidských osobnostech. Proto lze říci: subjektem dějin je člověk. Dále se ukázalo: *relativita každé historické*

12 Viz B. Croce, cit. d., str. 249 a zvl. str. 247-259.

13 Viz výše, str. 160 n.

14 Srv. M. Heidegger, cit. d., str. 386: „Vlastní dění existence pramení z budoucnosti pobytu." Str. 395: „Také *historické* odemčení se časuje z *budoucnosti*."

situace, jak to historismus správně rozpoznal, nevede k nihilismu, nýbrž *má pozitivní smysl*.

Jestliže historismus porozuměl dějinnosti člověka tak, že je člověk vázán na podmínky své doby, a na souvis historických vztahů, pak tím nově probudil otázku po smyslu dějin; tato otázka se totiž klade se stoupající nutkavostí u toho, kdo se učí chápat, že je dějinám vydán. Historismu však patří i zásluha, že ukázal cestu k vlastnímu překonání, ukázal totiž, že ve svých důsledcích destruuje pojetí vztahu historika k dějinám pochopenému jako vztah subjekt-objekt. Historik nemůže pozorovat dějiny z nějakého neutrálního stanoviska mimo dějiny, protože samo pozorování je dějinný příběh. Historik se sám poznává jakožto dějinná bytost, a v důsledku toho, že je tak vržen v dotazování po smyslu dějinného pozorování, rozpoznává smysl dějinnosti v hlubším významu; jejím smyslem se stává současně odpovědnost za budoucnost, odpovědnost za dědictví dějin tváří v tvář budoucnosti. Zdá se mi, že nejzřetelněji to viděl Colligwood. Dějinnost je bytostným určením člověka, který v žádném okamžiku nedosahuje naplnění svého nejvlastnějšího bytí, nýbrž je napořád na cestě, nikoli však tak, že by byl vydán na něm nezávislému toku dějin, nýbrž tak, že každým okamžikem stojí v rozhodnutí, odpovědný jak za minulost, tak i za budoucnost.

Odtud je nutno porozumět *jednotě dějin*. Nespočívá v kauzálním propojení událostí a v jakémsi pokroku, který se vyvíjel s logickou nutností. Dějinný pokrok padá na vrub lidské odpovědnosti, rozhodnutí jednotlivých osob. V této odpovědnosti, jakožto odpovědnosti vůči minulosti i budoucnosti, je založena jednota dějin.[15] Proto lze říci s Crocem, že lidsto v každé epoše i v každé lidské bytosti neustále tvoří celostnou jednotu.

3. Znamená to snad, že veškeré dějiny jsou polem bez výšin a nížin? Že neexistují žádné rozdíly ve významnosti historických fenoménů, osob, myšlenkové tvorby? Že jen proto, že sofisté byli zrovna tak lidmi jako Sókratés či Platón a Cesare Borgia jako Luther, nebo Gottsched jako Goethe, či proto, že gotický dóm a nádražní budova v gotickém slohu jsou výrazem téhož dějinného postoje, nesmí historik (resp. člověk, který přemýšlí o dějinách) činit žádné rozdíly? Vůbec ne!

15 Viz Fr. Gogartem, *Was ist Christentum?*, 1956, str. 14: „Odpovědnost, kterou má člověk... za všechno, co se skrze něho s ním děje, je tím, co dává dějinám jejich jednotnost."

Collingwood jasně viděl (u Croceho to chybí), že opětovné přisvojení myšlenek minulosti (re-enactment) je kritické, hodnotící. Je takové proto, že má odpovědnost za minulost i budoucnost.[16] Fakta minulosti nelze konstatovat jako přírodní jevy neutrálním pozorováním, dějinnými fakty jsou jen tehdy, jestliže jim rozumíme.[17] Rozumět však zároveň znamená kriticky hodnotit, poznat smysl, který fakta mají v rámci dějin lidstva a tím také pro přítomnost.

Existuje však ještě jedno hledisko v posuzování minulých dějin, které, jak se mi zdá, se neuplatňuje ani u Croceho ani u Collingwooda, alespoň ne explicitně, zato spíše u Diltheyho. Oprávněně říká Croce i Collingwood, že historické poznání je zároveň sebepoznáním. Avšak toto sebepoznání u nich znamená poznání časového a dějinného já a tím vlastně poznání vždy jen situace a úkolů a možností spjatých s tímto já. Toto čistě formální určení sebe sama je jistě správné, stačí však? Lidské já není plně určeno dějinností, pokud není vzato výslovně v úvahu, že v rozhodnutích osoby působí *osobní subjekt, já*, který se rozhoduji a mám svůj vlastní život. Ne ovšem tak, že lidské já by stálo mimo dějiny života jako nějaká substance plná tajemství – proti tomu se právem obracejí Croce a Collingwood. Život lidského já je vždy časově dějinný a jako naplnění leží napořád před ním v budoucnosti. Ale subjekt vždy nových rozhodnutí je stále týž, a zrovna tak lidské já jako neustále rostoucí, stávající se, rozmáhající se, kultivující nebo upadající já. Znamením této identity já v proudu rozhodnování jsou vzpomínky, svědomí a fenomén pokání.

Dále se musíme ptát, zda rozhodování, jimiž život člověka prochází, jsou rozhodováními jen vůči dějinným úlohám. Lze označit rozhodování v osobních setkáních, ať v přátelství a lásce, anebo v chladném odstupu a nenávisti, za rozhodování, které jako takové – pozitivní či negativní – je odpovědí jen na dějinné problémy? Je vděčnost a věrnost odpovědí na otázky, které kladou dějiny – jakkoli takové postoje mohou mít dějinné důsledky. Je možno volbu životní cesty, jež vyrůstá z povahového založení a z osobních setkání, označit za odpověď na dějinné problémy? Je trpělivost, s níž neseme utrpení či radost z krásna, odpovědí na dějinné problémy? Je možno učinit rovnítko mezi sebepoznáním, k němuž je člověk přiveden svým osobním osudem, anebo se mu milostivě dostane tváří v tvář katastrofám v blízkosti hrozící srmti, a poznáním, jež získáme zamyšlením nad dějinami?

16 Viz výše, str. 156 n.
17 Viz výše, str. 155 n.

Zdá se mi, že subjekt, o jehož poznání jde, má ještě další dimenze, než které zahlédli Croce a Collingwood. Nazvěme je *personalitou*. Toto poznání zřejmě vedlo Diltheyho, k tomu, že původ dějinných činů chce hledat v duši;[18] to patrně má na mysli i Jaspers, když hledá zakotvení jednotlivce mimo dějiny.[19] Na Diltheyho navazuje Heidegger ve své analýze pobytu, jako časově dějinného, jež existuje dějinně jen tehdy, jestliže volí v rozhodování možnost své existence a tak je uváděn v jednoznačnost svého osudu.[20] Zřejmě to vidí i Butterfield, ovšem s tím, že neuznává plnou dějinnost.[21]

Je třeba zdůraznit: Také to, co nazýváme personalitou, není žádná substance, vůči níž by dějinné postoje a činy byly jen něčím nahodilým. I personalita je časově dějinná, a je konstantní jen jako možnost. Jak sám sebe pochopím jako osobu, je stále věci rozhodnutí, a to většinou nereflektovaného. Jak již bylo řečeno, já je stále já, které se stává a roste.[22] Ve svých rozhodnutích okouším své vlastní dějiny, které se ovšem odehrávají v rámci obecných dějin a jsou do nich vpleteny, mají však svůj vlastní mysl, který nezaniká v smyslu obecných dějin. V tom je založeno právo na *biografii*, tato skutečnost motivuje zrod autobiografie, v níž se člověk vypořádává se svým životním příběhem. Takové *autobiografie* mohou mít mimořádný historický význam, jako jsou kupříkladu *Vyznání* Augustinova nebo Voltairova. Z toho je ovšem zřejmé, že *dějiny mají ještě jiný rozměr, než že jsou dějinami problémů*, jak je chápali Croce a Collingwood, že jsou totiž uváděny v pohyb i sebeporozuměním, které nese lidi tvořící dějiny, jakožto osoby. Protože ono sebeporozumění obvykle nachází svůj výraz v tzv. světových názorech a náboženstvích, lze dějiny posuzovat též jako *dějiny světonázorů*. Diltheyovo rozlišování podle jejich různých typů je v důsledku toho oprávněné.

Mezi tzv. světonázory a problémovými dějinami existuje bezpochyby vzájemné působení, jak to viděli Croce a Collingwood, zvláště pak mezi světonázorem a vědou. V základech řecké vědy a filosofie leží určité sebepochopení člověka, a to je opět formováno vědou. Toto sebepochopení se problematizuje v řecké tragédii, zvláště u Euripida.

18 Viz výše, str. 139.

19 Viz výše, str. 151 n.

20 M. Heidegger, cit. d., str. 384.

21 H. Butterfield, *Christianity and Histry*, 195O, zvl. str. 66 n.; něm.: *Christentum und Geschichte*, 1952.

22 Viz výše, str. 167 n. K tomu Henri-L. Miéville, Le problème de la personne. *Études de Lettres*, č. 45, Lausanne 1941, str. 49-85, .

V gnózi je zcela opuštěno. V souvislosti a zároveň v protikladu k ní vyrůstá sebepochopení křesťanské víry. Nebudeme schopni pochopit tyto proměny čistě ze stanoviska problémových dějin, zrovna tak jako nejsme s to pochopit z tohoto stanoviska přechod ze středověku do renesance a osvícenství, idealismu a romantiky, i když ve všech těchto případech hrála politika, hospodářství a věda jistou úlohu. Není to možné již z tohoto důvodu, že všechny tyto různé názory na svět a náboženství, resp. různá sebeporozumění, zůstala aktuální a vždy schopná životního rozmachu, poté, co nabyla dějinné podoby a i když v různých formách. A zrovna tak se mohou stát aktuální mudrci sebeporozumění z Východu, Indie nebo Číny, protože nepředstavují odpovědi na speciální dějinné problémy v určitých historických situacích, nýbrž jsou výrazem vždy osobního sebepochopení, i když mohly být probuzeny zvláštními historickými situacemi.

Jestliže však všechny názory na svět a náboženství jsou založeny lidskými možnostmi sebeporozumění, pak se zdá být důsledkem – jak je tomu u Diltheyho – naprostý relativismus, a ztrácí se otázka pravdy. K vysvětlení svérázu rozličných názorů a náboženství se pak nabízejí naturalistické theorie, které světonázory a náboženství odvozují ze zeměpisných a obecně historických podmínek. Je to opravdu nutný závěr? Nikoliv! Ve faktu, že existují rozličné možnosti, ještě nespočívá nutnost považovat je všechny za stejně legitimní. Pohled na rozličné možnosti vyvolává spíše *otázku po legitimním sebeporuzumění*. Jak se musím chápat? Může dojít k mylnému sebeporozumění? Lze vlastnictvím nějakého světonázoru odstranit riziko z lidského života?

Již osobní dějiny každého člověka ukazují, že nejsou jednoznačné, nýbrž že mohou procházet pokáním, pochybami a zoufalstvím, že existují zlomy, pomýlení i obrácení. Tzv. světonázor je jen tehdy pravý, jestliže se neustále znovu konstituuje v proměnách dějinných situací a setkání. Nelze si jej nikdy natrvalo osvojit jako vědecký náhled. Často se mylně chápe jako theorie, která vyřeší všechny záhady života, a tím se odřezává od základu, z něhož jedině může vyrůstat, z osobního života. Tak slouží onen světonázor úniku z dějinnosti.

Tím je také získáno kritérium v otázce po legitimním způsobu lidského sebeporozumění. Světonázor je tím legitimnější, čím více vyjevuje dějinnost lidského bytí. A sebeporozumění je tím zcestnější, čím více tuto dějinnost neuznává, čím více je únikem z vlastní dějinnosti. Tohoto druhu je sebeporozumění v gnózi,[23] ale též v stoa, pokud její ideál je

23 Viz výše, str. 6 n.

myšlen jako onen stav člověka, kdy se uzavírá všem setkáním dobrým i zlým, aby si zachoval vnitřní klid, a která chápe svobodu jen negativně jako nedotčenost ve všech setkáních, místo svobody k odpovědnému činu.[24]

Nechci rozličné světonázory a náboženství probírat pod zorným úhlem otázky, jak dalece porozuměla osobnímu bytí člověka a jeho dějinnosti. Nelze však pochybovat, že radikální porozumění dějinnosti se otevřelo v křesťanské víře – připravené Starým zákonem – jak je také dokumentováno tím, že teprve v křesťanství vznikaly autobiografie. Porozumění lidskému bytí jako dějinnému působilo na Západě a zůstalo tam živé i tehdy, když se sekularizovalo a odpoutalo se od původního spojení s křesťanskou vírou, jak je tomu v moderní filosofii existence, nejextrémněji u Sartra.

Přeložil Tomáš Růžička

24 Viz výše, str. 105.