

1. ÚVOD

„Naprosto nelze psát bez předmluvy. Ale to je velice těžké i vidím, že nejsem mistr v sepisování předmluv.“¹

Následující práce si neklade za cíl podat dopodrobna přehled o celku děl pojednávaných autorů. Takovýchto přehledů nalezneme spoustu. Půjde spíše o tu část děl, zabývajících se ústředním tématem této práce. Tématem, kterým se lidstvo zaobíralo odnepaměti, tématem, kterému byly věnovány stovky knih, tématu doprovázenému spory a sváry, tématu, které bylo pro některé jedince tak zásadní, že pro něj byli ochotni obětovat i život. Ani dnes neztratilo na aktuálnosti. Ba naopak. Téma **svobody** je přetřásáno v nejrůznějších oblastech lidské činnosti. Od nejelementárnějších požadavků práv a svobod po její „vědecké“ zdůvodnění a filosofické zakotvení. Její hranice a možnosti zneužití nabývají spolu s prohlubováním a zdokonalováním vědy a techniky nových rozměrů. Dostáváme se do oblasti aplikované etiky, která se týká každého z nás. Každý člověk je s daností svobody konfrontován a na každém záleží, jak se k ní postaví. Nelze zůstat stát vně. V době krajního individualismu, který klade důraz na jedince a jeho práva a poněkud zapomíná na povinnosti, které jsou s těmito právy spojeny, je zapotřebí neustále připomínat, co opravdová svoboda ve skutečnosti znamená a jaké závazky z ní pro lidskou existenci plynou.

Práce představí několik důležitých autorů, kteří se tímto tématem ve svých dílech z různých pozic zabývali. Je rozdělena do čtyř hlavních kapitol. Každá, kromě první, obsahuje navíc několik exkurzů, které s tématem přímo nesouvisí, mají však sloužit jako doplnění a rozšíření v textu nastíněného problému. Na konci každé kapitoly je umístěno stručné shrnutí nejdůležitějších myšlenek pojednávaného autora.

1. kapitola – Historický přehled

První kapitola této práce věnuje prostor nejdůležitějším myslitelům, kteří se svobodu ve svém systému zabývali a svými myšlenkami zásadně ovlivnili její vnímání. Pro celistvistvu pohledu byli zařazeni nejen autoři z oblasti filosofie a teologie, ale také badatelé nabízející pohled psychologický a sociologicko-politický. Zmíněni byli především ti, kteří svým pojetím ovlivnili autory, jímž je v této práci věnován hlavní prostor.

¹ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Denník spisovatelův*, leden 1876

Ucelený přehled poskytující průřez dějinami „boje o svobodu“, nebyl, až na několik antologií, v českém prostředí zpracován.

Následující tři kapitoly jsou věnovány třem velkým myslitelům devatenáctého a dvacátého století, kteří jsou tímto tématem bytostně prodchnuti. Především je však spojuje důraz, jaký kladli na jednotlivce uvědomujícího si svou svobodu.

Čtenáři se může zdát, že není poskytnut celistvý obraz myšlení pojednávaných autorů, že v něm mnohé, třeba i zásadní chybí, či je marginalizováno. Snad to však prospěje čtivosti a plynulosti textu. Celistvý obraz jednotlivých myslitelů by totiž byl nad rozsah této práce i časové schopnosti autora. Ten proto žádá čtenáře akademické obce o shovívavost. Odkazy na literaturu zpracovávající celková pojednání o vybraných myslitelích jsou umístěna na konci práce.

Každý ze zvolených autorů představuje určitou pozici, která stojí za zmínku. Vysvětlit, proč byli zvoleni právě tito autoři, je poněkud nesnadné. Zatím si pomůžeme konstatováním, že nejvíce oslovili pisatele této práce. Každý z nich totiž ke zvolenému tématu přistupuje specifickým způsobem, na základě vlastních vhladů a pozic. Proto budou jednotlivé kapitoly strukturovány tak, aby co nejdříve kopírovaly pozice i formu myšlení vybraného autora. Tento způsob uchopení tématu může lehce vést k závěru, že předkládaná práce není jednotná ve své koncepci a stylu. Má-li však být výsledek co nejautentičtější, bude potřeba ponechat – a ba naopak vyzdvihnout jednotlivá specifika spisovatelova (F. M. Dostojevskij), filosofova (J. P. Sartre) i teologova (P. Tillich). Nelze samozřejmě trvat na striktním zařazení vybraných autorů. O Dostojevském lze říci, že byl nejen jedním z největších ruských spisovatelů, ale také myslitelů. Sartrova spisovatelská a filosofická činnost se vzájemně prolínají. Tillichova lehkost a plynulost psaní vedla k tomu, že i teologické dílo (např. *Odvaha být*) může být již přes půl století prodáváním a neustále poptávaným titulem.

2. kapitola Fjodor Michajlovič Dostojevskij

V této kapitole bude nastíněna problematika svobody z pohledu spisovatele. Nejdříve bude věnována pozornost problému, který si kladli mnozí interpreti Dostojevského, tedy do jaké míry lze ztotožnit názory autora s názory postav v jeho románech. Zastavíme se u osobního vyznání Dostojevského, bez kterého by při četbě jeho děl mohlo dojít k mnoha nedorozuměním. V následujícím textu projdeme vývojem v Dostojevského vnímání svobody, přes nesložitě sociálně-ekonomicky motivovanou rovinu k různým možnostem jejího zneužití převážně „titánskými“ hrdiny. Svoboda není Dostojevským vnímána jako

nějaký abstraktní, bez souvislostí se vyskytující pojem. V popředí vždy stojí člověk a jeho umění se svobodou správně zacházet, lidská zralost pro svobodu, úskalí, které v sobě její popření či zneužití jednotlivcem skýtá. Svoboda je vnímána jako něco, co je ve své podstatě od lidské existence naprosto neoddělitelné.

U Dostojevského, stejně jako později u dalších existenciálních myslitelů, především pak u Sartra, zaznívá převratná myšlenka, že **svoboda není vlastním právem člověka, ale jeho povinností, úkolem a závazkem. Svoboda není dar, ale těžké břemeno**, kterého se člověk nemůže zbavit. Proto je třeba naučit se s ní správně zacházet. Hrdinové obou autorů jsou postaveni před úkol jak se svobodou naloží. Dostojevskij ukazuje, že vlastní uchopení svobody bez jakéhokoli metafyzického regulativu vede vždy ke zneužití a popření svobody.

Jako nejpropracovanější a nejradikálnější stať potvrzující tuto myšlenku bývá hodnocena Ivanem Karamazovem vyprávěná **Legenda o Velkém inkvizitorovi**. V ní znovu přichází na svět Kristus, tentokrát do Sevilly šestnáctého století. Je zatknut a uvržen do žaláře místním kardinálem, Velkým inkvizitorem. Ten k němu v noci potají přichází, aby mu sdělil, že svoboda, kterou po člověku požadoval byla nad jeho síly. Odhalí mu tři jiné, mocné nástroje, kterými lze lidstvo ovládnout: tajemství, zázrak a autoritu. Jen ten, kdo použije tyto prostředky, může učinit „slabé lidstvo“ opět šťastným.

Vyústění celé kapitoly se vrací k počátečnímu Dostojevského přiznání se ke Kristu, k Bohu a nesmrtelnosti duše, v nichž spatřuje podmínku „*sine qua non*“ opravdové svobody, morálky a ctnosti.

Tématikou Dostojevského se autorka zabývala již ve své diplomové práci s názvem **„Není ctností, není-li Boha a nesmrtelnosti.“ Existence Boha a nesmrtelnosti duše jako podmínky etiky v díle F. M. Dostojevského.**

3. kapitola Jean-Paul Sartre

Jako nejdůležitější díla, ve kterých se J. P. Sartre tématem svobody zabývá z filosofického hlediska jsou vyzdvížena dvě: *Bytí a nicota (L'être et le néant, 1943)* a *Existencialismus je humanismus (L'existentialisme est un humanisme – přednáška pronesená roku 1945)*. Zde se ve zhuštěné formě nachází koncepce Sartrova existencialismu. Jde o pokus obhájit humanistický, nikoliv nihilistický ráz existenciální filosofie položením důrazu na radikální antropocentrismus. Nejdůležitější tezí, ze které se vše odvíjí tvrdí, že člověk je **bytost**, u níž **existence předchází esenci**. Tato teze odmítá, že existuje něco jako „obecnina lidství“. Člověk není z počátku ničím, je jen takovým, jakým se vytvoří. Volí sebe sama, svou morálku, své hodnoty, svůj svět.

Svoboda je vnímána jako jediná podstata a prvotní podmínka veškerého lidského konání, která nutně vylučuje jakýkoli determinismus. Za největší překážku lidské svobody považuje Sartre existenci Boha. Jeho existence by totiž vedla k omezení lidské autonomie a odpovědnosti. Vzhledem k tezi o prioritě existence před esencí, je úkolem člověka neustálá, z absolutní svobody pramenící tvorba sebe sama. Ke svobodě je člověk odsouzen, neustále jej pronásleduje a člověk se jí nemůže zbavit. Jakýkoli únik před svobodou je vždy jen svobodně zvoleným rozhodnutím. Tato absolutní svoboda znamená absolutní odpovědnost za sebe i za zvolený svět. Uvědomění si odpovědnosti a nemožnosti úniku vyvolává v člověku úzkost. Člověk se snaží před úzkostí utéci. Nejčastější cestou je únik do stavu, který Sartre nazval „neupřímností.“ Z neupřímnosti a obelhávání se vede jediná cesta, a tou je obrat k autenticitě. V ní člověk přijme sebe sama jako úkol a vezme vážně svojí svobodu a z ní plynoucí závazky.

Sartrovo učení o absolutní a ničím nedeterminované svobodě člověka je v mnohém problematické. Mnohými bylo napadáno a odsuzováno. Na konci kapitoly je proto věnován prostor argumentům kritizujícím a vyvracejícím jeho pojetí.

Tématice existencialismu byla v Praze roku 2005 věnována konference, z níž vznikl sborník příspěvků *Existencialismus a společnost*. Na Filosofické fakultě UK se problematice existencialismu věnují Václav Němec a Jakub Čapek, který spolu s Miroslavem Petříčkem přeložil do češtiny Sartrovo dílo *Vědomí a existence*. Sartrovo existenciální divadlo je součástí studie *Myšlení o divadle* Ladislava Majora.

4. kapitola Paul Tillich

Posledním z trojice autorů, jehož pojetím se budeme zabývat- tentokrát z pohledu teologického- je Paul Tillich. Široké veřejnosti sice není znám tak dobře jako Dostojevskij či Sartre, přesto však stojí za to věnovat mu zde prostor. Především proto, že trojici zde pojednávaných autorů vhodně doplňuje. Všichni tři přináší poselství nově zakoušené svobody. Všechny pojí důraz, jaký kladli na svobodu konkrétního člověka v jeho jedinečné situaci. Dostojevskij s Tillichem jsou si blízcí v centrálním důrazu na Krista, v němž jediném může lidská svoboda dojít svého naplnění. Kristus je pro oba vzorem toho, jaký má člověk být. Sartre pak, který vyzdvihl člověka žijícího opuštěně ve světě bez Boha, tvoří kontrast, jaký je pro tvorbu jakéhokoli celku nutný.

Ježíši Kristu věnuje Tillich druhý díl třísvazkové *Systematické teologie (Systematic Theology, 1957)*. Krista představuje jako manifestaci „Nového Bytí“, které překonává odcizení lidské existence a tím zároveň odpovídá na všechny otázky lidské existence.

Odcizení je důsledkem pádu, při kterém došlo k porušení esenciální jednoty člověka. Pád je hodnocen jako přechod od esence k existenci, od snící nevinny k vědomému a tragickému uskutečnění, jako zrod uvědomělé svobody. Stejně jako pád Adama vedl k univerzálnímu odcizení existence, tak skrze osobní bytí Ježíše Krista **jako toho, kdo participoval na tragickém osudu lidské existence**, dochází k překonání odcizení a možnosti opětovného získání pravého bytí. **„Nové Bytí“ jako „uzdravující a zachraňující síla v lidských dějinách** má vliv na každého jedince i celé stvoření.

Tillichovi v českém prostředí věnuje ve svých publikacích *Lidské tázání po nepodmíněném* a *Pravda a iluze moderní teologie* i dalších článcích pozornost prof. Zdeněk Kučera, který byl v letech 1982–86 byl viceprezidentem *Deutsche Paul Tillich Gesellschaft*. Daniel Toth se Tillichem zabývá v práci *Paul Tillich : studie o náboženství, kultuře a politice*. Na straně evangelické lze zmínit prof. Jana Štefana, který Tillichův medailonek zařadil do knihy *Barth a ti druzí*. Disertační práce Petra Galluse vyšla tiskem jako *Der Mensch zwischen Himmel und Erde : der Glaubensbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth*. Za znalce Tillichova myšlení je považován také filosof Erazim Kohák. Zmíněné studie však problematiku svobody neobsahují, a pokud ano, tak pouze okrajově.

Cílem práce je pojednat téma, které v českém prostředí dosud nebylo zpracováno. Je pokusem představit různá pojetí lidské svobody a z ní plynoucí důsledky pro lidskou existenci. Je konfrontací různých názorů, které však spojuje jeden důraz a tím je jedinečná situace člověka. Dílo všech zde pojednávaných autorů má bezpochyby trvalou a nadčasovou hodnotu. Jejich myšlenky jsou aktuální a srozumitelné i dnes a každý, kdo chce, může s nimi konfrontovat svůj vlastní postoj. Byť je možné s mnohými zde zmíněnými tvrzeními nesouhlasit, lze toto vymezení se či odstup od nich velmi dobře použít jako cestu k nalezení a upevnění vlastního světového názoru. Předložená práce by na této cestě chtěla být alespoň malým pomocníkem.

Po stránce formální je dodržován postup metody Umberta Eca, spočívající v třídění textu, primární a sekundární literatury, vymezení hlavních okruhů problematiky, analyzování, komentování a promýšlení jednotlivých pasáží, problémů a souvislostí.

„... a to je celé předslví. Souhlasím úplně, že jest snad zbytečné, ale poněvadž jest již napsáno, tedy ať tu zůstane. A nyní k věci: ”²

² DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi* I. díl. s. 5.

2. HISTORICKÝ PRŮŘEZ

2.1 Apoštol Pavel : svoboda v Kristu od zákona, hříchu a smrti

Pro pochopení novozákonní zvěsti a pavlovských důrazů, je třeba se alespoň okrajově zmínit o tom, jak byla svoboda vnímána pisateli **starozákonními**.³ Zde je svoboda zmiňována především v souvislosti s vysvobozením z „otroctví“. Osvobození vždy předpokládá předchozí zajetí či uvěznění. Svoboda ve Starém zákoně představuje především stav, kdy je člověk zbaven otroctví nebo nějaké poroby. Svoboda Izraele byla vnímána jako nadpřirozené požehnání a milostivý dar Hospodina svému vyvolenému lidu - lidu smlouvy. Neposlušnost, ať už v podobě nevěry, zapomenutí na Boha či sociální nespravedlnosti, vedla vždy ke ztrátě Hospodinem garantované svobody. Proto je **exodus**, vyjití Izraele z Egypta, důležitou událostí počátku existence Izraelského národa. Nevěra a odpadnutí Božího lidu vedly později ke zničení Jeruzaléma, k odvlčení do Babylónského zajetí - k novému zotročení. Osvobození, tedy druhý exodus, je ústřední výpovědí knihy Izajáš, kde se hovoří o Hospodinu jako o vykupiteli a vysvoboditeli. (Iz 43, 14)⁴ Židé čekají konečné vysvobození a příchod Mesiáše. To je zahrnuto do dějin spásy vyvoleného národa. V době narození Krista mnozí židé očekávali především národní osvobození své země od nenáviděné nadvlády Říma. Také poutníci do Emauz si představovali toho, kdo osvobodí Izrael jako osvoboditele politického.

Apoštol Pavel je beze sporu největším hlasatelem „novozákonní“ svobody. Z počátku zarytý nepřítel křesťanů, zastánce Zákona a horlivý farizej připravující se k rabínské činnosti,⁵ se po své konverzi na cestě do Damašku stává neúnavným hlasatelem evangelia. Pojem ελευθερία u Pavla znamená především interpretaci nového bytí v Kristu, nové bytí křesťana osvobozeného od hříchu, zákona a smrti.

Svoboda v Kristu

Německý novozákonník Niederwimmer poukazuje na to, že u Pavla bychom výraz „svoboda Kristova“ nenašli.⁶ Zato se v jeho textech mnohokrát vyskytuje důraz na to, že nás Kristus vysvobodil. Jeho spásný čin je ústředním tématem kristologického hymnu⁷ v listu

³ Zpracováno dle: DIXON, D. J. (ed.) *Nový biblický slovník*. Heslo svoboda s. 987-988.

⁴ „Toto praví Hospodin, váš vykupitel, Svatý Izraele...“

⁵ SOUČEK, J. B. *Theologie apoštola Pavla*. Praha : Kalich, 1976. s. 43.

⁶ „Freiheit Christi“ NIEDERWIMMER, K. *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*. Berlin : Verlag Alfred Töpelmann, 1966. s. 172.

⁷ Niederwimmer tento oddíl nazývá „carmen Christi“. NIEDERWIMMER, K. *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*. s. 172.

Filipským (2, 6-11). Smrt na kříži je považován za hlavní a vlastní bod kenoze. Kenoze „druhé Adama“ umožňuje svobodu všech, jelikož zlomila moc klatby smrti nad člověkem, kterou zapříčinil pád „prvního Adama“. (Ř 5,19)⁸ Smrt na kříži zjevuje Kristovu svobodu. Kříž je vnímán jako místo, kde se světu zjevila opravdová svoboda. Je místem, kde se zjevila skutečná poslušnost boží vůli, kterou mají všichni lidé následovat. Skrze zjevení svobody Kristovy je svoboda přístupná každému člověku. Skrze Krista jsme osvobozeni pro svobodu (Ga 5,1)⁹ a jím také ke svobodě voláni. (Ga 5,13)¹⁰

Kristus přinesl nový zákon, nové bytí. Νομος zde znamená nový pořádek, řád. Je to řád, ve kterém vládne svoboda. Vládne-li svobodný zákon, staví jednotlivce před požadavky, které by měl naplnit. Nejdůležitějším požadavkem svobody je láska.¹¹ (*Novus ordo caritatis.*)¹² Svoboda v Kristu také znamená, že již nelze dělat rozdíly mezi lidmi. „*Již není Žid ani Řek, ani otrok ani svobodný, již není muž ani žena, neboť vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.*“ (Ga 3, 28) Před Kristem jsou si všichni rovni. Neexistují již žádné sociální, kulturní či jiné rozdíly. Před Kristem a skrze něj je člověk svobodný a rovnoprávný.

V epištole Římanům podtrhuje Pavel trojí velké osvobození, které je člověku dáno skrze Krista: „**Zákon Duchu života v Kristu Ježíši vysvobodil mne od zákona hříchu i smrti.**“ (Ř 8,2)

Svoboda od hříchu

„*Vysvobození pak jsouce od hříchu, učinění jste služebníci spravedlnosti.*“ (Ř 6, 18)

Pádem se člověk definitivně zbavil možnosti nehřešit. Zákon hříchu ovládá každého jedince. Člověk je otrokem hříchu. (Ř 6, 20)¹³ Člověk sám nemá šanci stát se spravedlivým a osvobodit se vlastními skutky dodržováním Tóry či jiných náboženských předpisů. Radikálnost upadlosti do hříchu souvisí s radikální milostí, která je člověku na základě Kristovy oběti udělena. V listě Římanům popisuje Pavel tyranii hříchu a to, že jedině Kristus může člověka tohoto jha zbavit. „Svoboda od hříchu leží v rovině morální. Není však morální bezchybností, která vyplývá z následování a poslušnosti norem. Je to svoboda od sebe sama. Není také opovrhováním nároků jakýchkoli norem. Je tím, co normy a imperativy předchází. Mluví-li apoštol o křtu a tím o svobodě nového člověka od hříchu,

⁸ „*Jako se neposlušností jednoho člověka mnozí stali hříšníky, tak zase poslušností jednoho jediného mnozí se stanou spravedlivými.*“

⁹ „*Tu svobodu nám vydobyl Kristus. Stůjte proto pevně a nedejte si na sebe znovu vložít otrocké jho.*“

¹⁰ „*Vy jste byli povoláni ke svobodě, bratři.*“

¹¹ „*Vždyť celý zákon je shrnut v jednom slově: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.*“ Ga 5, 14

¹² NIEDERWIMMER, K. *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament.* s. 173.

¹³ „*Když jste byli služebníky hříchu, měli jste svobodu od spravedlnosti.*“

ukazuje tato svoboda k imperativu žít správný život a nenechat již na sebe hřích působit. (Ř 6,12)¹⁴ Svoboda od hříchu je novou skutečností, novou možností rozhodnout se pro nový život, nové bytí.¹⁵ Křest je přijímán jako to, co láme nadvládu hříchu nad člověkem. Je aktem, který člověku umožní spoluúčast na smrti, zmrtvýchvstání a svobodě Ježíše Krista. (Ř 6,4-5)¹⁶

Svoboda od Zákona

Ježíš hovoří o tom, že nepřišel Zákon zrušit, ale naplnit. (Mt 5, 17)¹⁷ Pavel přichází s novým pohledem na roli Zákona. Na rozdíl od židovství (a tedy i svého dřívějšího přesvědčení) nevnímá již Zákon jako prostředek k získání spravedlnosti před Hospodinem. Pavel však nikde netvrdí, že Zákon je špatný. Zákon je svatý, spravedlivý a dobrý. (Ř 7,12)¹⁸ Není však schopen učinit člověka schopným plnit jeho požadavky. Dodržování Zákona způsobem, jakým činili farizejové však podle něj přináší ovoce smrti. (Ř 7,5)¹⁹ Křesťan, který ve křtu mysticky zemřel s Kristem, je jednou provždy od Zákona osvobozen. (Ř 7, 6)²⁰ Pavel mluví o Kristově zákonu. Tento je celý obsažen v lásce. Duch vede člověka ke spontánnímu zachování tohoto zákona, protože tam, kde je Duch Páně, tam je také svoboda. (2 K 3, 17)²¹ Křesťan je dle Pavla svoboděn od Zákona jako prostředku spásy. Jeho jediným zákonem má být Kristus. Snad ve všech pojednáních o Pavlově teologii najdeme studii k jeho „teologii milosti a ospravedlnění.“²² Díky Kristu a jeho oběti nežije křesťan pod Zákonem, není vázán dodržováním rituálních předpisů, ale je pod **milostí** (Ř 6,15)²³ **na základě ospravedlnění z víry.** (Ga 2, 16)²⁴ Kdyby byla možná spravedlnost ze Zákona, pak by podle Pavla byla Kristova smrt zbytečná. (Ga 2, 21)²⁵ Kristus je svobodný nejen od hříchu, ale také od zákona. Proto je pro Pavla jistotou, že zákon Ducha a života osvobozuje

¹⁴ „Nechť tedy hřích neovládá vaše smrtelné tělo, tak abyste poslouchali, čeho se mu zachce.“

¹⁵ NIEDERWIMMER, K. *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament.* s. 188.

¹⁶ „Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom – jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce – i my vstoupili na cestu nového života. Jestliže jsme s ním sjednoceni, protože máme účast na jeho smrti, jistě budeme mít účast i na jeho zmrtvýchvstání.“

¹⁷ „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit.“

¹⁸ „Zákon je tedy sám v sobě svatý a přikázání svaté, spravedlivé a dobré.“

¹⁹ „Když jsme byli v moci hříchu, působily v nás vášně podněcované zákonem a nesly ovoce smrti.“

²⁰ „Nyní, když jsme zemřeli tomu, čím jsme byli spoutáni, byli jsme zproštěni zákona, takže sloužíme Bohu v novém životě Ducha, ne pod starou literou zákona.“

²¹ „Kde je Duch Páně, tam je svoboda.“

²² Jako ten, kdo vyzdvihl ospravedlnění do samého středu Pavlovy teologie bývá označován Martin Luther, kterému je věnována jedna z následujících kapitol. J. B. Souček pak upozorňuje na spory, které se vedou ohledně toho, je-li ospravedlnění opravdu Pavlovým hlavním tématem. Více in: SOUČEK, J. B. *Theologie apoštola Pavla.* s. 135.

²³ „Máme snad hřešit, protože nejsme pod zákonem, ale pod milostí? Naprosto ne!“

²⁴ „Víme však, že člověk se nestává spravedlivým před Bohem na základě skutků přikázaných zákonem, nýbrž vírou v Krista Ježíše. I my jsme uvěřili v Ježíše Krista, abychom došli spravedlnosti z víry v Krista, a ne ze skutků zákona. Vždyť ze skutků zákona, nebude nikdo ospravedlněn.“

²⁵ „Kdybychom mohli dosáhnout spravedlnosti skrze zákon, byla by Kristova smrt zbytečná.“

člověka od zákona hříchu a smrti. (Ř 8,2)²⁶ Pokřtění nestojí pod Zákonem, což znamená, že ten nad nimi již nemá žádnou moc. Nový řád, který Kristus nastolil znamená, že On je koncem, cílem i naplněním (τελος) Zákona starého. Je pouze na člověku, pod jakým zákonem se rozhodne žít. „Člověk, který se rozhodne pro Krista již Zákon nepotřebuje, jelikož sám ze sebe činí to, co činit má, na základě zákona Kristova a svobody.“²⁷

Evangelium je dle Barthova výkladu listu Římanům „boží všemocné dílo záchrany i v tom smyslu, že člověka osvobozuje od Zákona.“²⁸ Pro Zákon jsme „vyřízeni, usmrceni, jsme mu odňati.“²⁹ Podotýká, že ani Pavel nechce zákon zrušit, „nýbrž potvrdit skrze víru zvěstováním evangelia. V získané svobodě vůči zákonu jde o službu v novém způsobu a tedy ne o nezákonnost.“³⁰ Člověk, který je pod milostí má svobodně sloužit zákonu božímu.

Svoboda od smrti

Svoboda od hříchu a od Zákona přináší s sebou svobodu od smrti. Zákon- hřích- smrt je trojice, která se u Pavla nedá oddělit.³¹ Zákon přináší povědomí o hříchu, přináší oživení hříchu. Skrze Zákon povstává hřích. (Ř 7,7-8)³² Zákon, skrze který působí hřích, je zákonem k smrti. Smrt je interpretována jako odplata za hřích. Svobodu od smrti je u Pavla možno pochopit také jako nesmrtelnost. Kdo je svobodný od smrti, nepotřebuje již zemřít. Kdo zemřel a vstal v Kristu, je zbaven smrtelného těla a je začleněn do těla Kristova, kde smrt nepůsobí. V 1. Korintským 15, 54-55 zaznívá jásavé zvolání: „*Smrt je pohlčena, Bůh z vítězil! Kde je, smrti, tvé vítězství? Kde je, smrti, tvá zbraň?*“ Kristus zaplatil výkupné. Jen díky němu může křesťan doufat v nový život. Smrt neudržela Krista v hrobě a díky jeho zmrtvýchvstání má každý křesťan naději, že i on jednou vstane. Pak bude smrt definitivně překonána. Není-li vzkříšení z mrtvých, pak je naše víra marná, píše apoštol. (1 K 15, 17)³³ Křesťan již není zotročen strachem ze smrti. Má příslib slavného zmrtvýchvstání, při kterém dojde také ke vzkříšení těla. (Ř.6,5)³⁴ „Svoboda od smrti poukazuje hlavně k tomu, že člověk může v klidu zemřít. Tato svoboda je svobodou eschatologickou. Stojí mezi tady a teď a ještě ne, které určuje existenci křesťana.“³⁵

²⁶ „*Neboť zákon Ducha, který vede k životu v Kristu Ježíši, osvobodil tě od zákona hříchu a smrti.*“

²⁷ NIEDERWIMMER, K. *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament.* s. 196.

²⁸ BARTH, K. *Stručný výklad listu Římanům.* Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1989. s. 73.

²⁹ Tamtéž, s. 71.

³⁰ Tamtéž, s. 77.

³¹ NIEDERWIMMER, K. *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament.* s. 213.

³² „*Co tedy máme říci? Že zákon je hříšný? Naprosto ne! Ale hřích bych byl nepoznal, kdyby nebylo zákona. Vždyť bych neznal žádostivost, kdyby zákon neřekl: ‚Nepožádáš! Hřích použil tohoto prikázání jako příležitosti, aby ve mně probudil všchnu žádostivost; bez zákona je totiž hřích mrtev.*“

³³ „*Nebyl-li však Kristus vzkříšen, je vaše víra marná, ještě jste ve svých hříších.*“

³⁴ „*Jestliže jsme s ním sjednoceni, protože máme účast na jeho smrti, jistě budeme mít účast i na jeho zmrtvýchvstání.*“

³⁵ NIEDERWIMMER, K. *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament.* s. 214.

Člověk se nemůže vytrhnout z existence pod zákonem hříchu a smrti, píše Barth ve svém komentáři k listu Římanům. „Křesťanské „já“ musí přiznat vlastní zajetí. Právě ten, kdo se přiznává ke Kristu, bude vědět: nikdy nedokáží sám ze sebe zvládnout hřích, převrácení zákona hříchem. Jsem a žiji v těle a jsem a zůstanu v tomto bytí a životě podroben zákonu hříchu a smrti. Neexistuje žádná cesta, začínající mým já, která by skončila vykoupením a svobodou. Ale existuje jiná cesta, která začíná Ježíšem, na níž byl člověk, podrobený zákonu smrti, usmrcen, ne svou vlastní smrtí, ale ve smrti Ježíše Krista. Usmrcen, a tedy osvobozen od sebe samého, aby nyní žil tomu jinému, který vstal z mrtvých, aby byl jako osvobozený zcela podřízen Já Syna Božího, a sloužil v novém způsobu Ducha božímu zákonu.“³⁶

Dva velké novozákonní spory o výklad svobody

Korint

Zdá se, že největší nebezpečí zneužití svobody hrozilo ve sboru v **Korintu**. Někteří členové místního společenství, (pravděpodobně ovlivněni gnosí) kteří o sobě tvrdili, že jsou naplněni Duchem, si přisvojili Pavlův výrok „*vše je mi dovoleno*“ a vykládali si ho po svém. „Předváděli svou svobodu bez ohledu na druhé, kteří v úzkosti před poskvrněním chránili svoji víru nejpřísnější askezí. Dokonce ospravedlňovali styk s prostitutkami, což dle pohanského mínění nebylo nic problematického.“³⁷ Pavel k takovýmto postojům zaujímá značně negativní postoj. Poukazuje na mravní zásady křesťanského života, které mají svůj vzor v Kristu. Hovoří o skutečné svobodě, která otevře člověku cestu k bližnímu, vyzývá k rozumnosti a poukazuje na budoucnost, která přinese obnovu celého člověka. Upozorňuje na to, že v Kristu je sice vše dovoleno, ne vše však prospívá. (1 K 10, 23)³⁸ Při všem, co křesťan dělá, má brát ohled na druhého. Nemá myslet sám na sebe. Radí, aby vše, co člověk dělá, dělal k Boží slávě a nebyl kamenem úrazu v očích druhých. (1 K 10, 31)³⁹

Galácie

Pavel napsal list **Galatským**, aby čelil hrozbě, kterou pro křesťanskou svobodu představovali ti, kteří lpěli na dodržování judaismu a jeho předpisů.⁴⁰ Trval na tom, že ke spasení stačí Ježíšovo dílo bez nutného dodržování „litery Zákona“. Judaizující skupina naopak tvrdila, že

³⁶ BARTH, K. *Stručný výklad listu Římanům*. s. 84.

³⁷ BORNKAMM, G. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich, 1998. s. 80.

³⁸ „*Všecko je dovoleno – ano, ale ne všecko prospívá.*“

³⁹ „*At' tedy jíte či pijete či cokoli jiného děláte, všecko činite k slávě Boží.*“

⁴⁰ Souček podotýká, že všechny tyto spory značně brzdily misijní poslání mezi pohany. Pavel mohl oportunisticky obřízku a jiné předpisy podržet. On však trval na tom, že pohané, kteří uvěřili v Krista se těmito zákonům podřizovat nemají, ba dokonce nesmějí, nechtějí-li se tím vyloučit z milosti Kristovy. In: SOUČEK, J. B. *Theologie apoštola Pavla*. s. 141.

pro spásu je potřeba dodržovat všechny požadavky Mojžíšova Zákona. Pro Pavla to znamenalo, že usilují o spravedlnost na základě přísného zachování „starého“ Zákona, což by s sebou neslo odpadnutí od Boží milosti a od Krista. (Gal 5, 2-4)⁴¹ Trval na tom, že křesťan, žid ani pohan, nepotřebuje konat skutky Zákona kvůli tomu, aby ho Bůh přijal, protože díky víře v Krista k tomu již došlo. Není důvod, proč by obrácený pohan měl dodržovat kultické Mojžíšovské obřady, (obřizka, ustanovení o svátcích, dietní předpisy) které patřily do předkřesťanské éry. Pohan se nemusí stát nejdřív židem, aby byl spasen. Kristovo vykupující dílo člověka plně osvobozuje od toho, aby se snažil získat spasení skrze Zákon a jeho dodržování. Úkolem křesťana je, aby chránil Bohem darovanou svobodu před každým, kdo by mu říkal, že pouhá víra v Krista k jeho spasení nestačí a pod vedením Ducha svatého využil své svobody k zodpovědnému naplnění zákona lásky. Křesťan již nemusí usilovat o své spasení a není vázán židovskými obřady ani pohanskými pověrami. Svoboda není nevázanost. Pavel píše o povolání ke svobodě, zároveň však varuje a nabádá: „*nemějte svobodu za příležitost k prosazování sebe, ale služte jedni druhým.*“ (Gal 5, 13) Znovu zde zaznívá apel, aby křesťan nehleděl na svůj prospěch, ale na prospěch **bližního**. Sám Pavel se staví za příklad, když podotýká, že se stal otrokem všech svých bratří (1 K 9, 19)⁴² aniž by přestal být svobodným člověkem.

⁴¹ „Dáváte-li se obřezat, Kristus vám nic neprospěje. Znovu dosvědčuji každému, kdo se dá obřezat, že je zavázán zachovávat celý zákon. Odloučili jste se od Krista vy všichni, kteří chcete dojít ospravedlnění na základě zákona, pozbyli jste milosti.“

⁴² „Jsem svoboděn ode všech, ale učinil jsem se otrokem všech, abych mnohé získal.“

2. 2 Augustin : o svobodné vůli

* 354 Thagaste (Numidie, dnes Souk-Ahras, Alžír) † 430 Hippo Reggius (dnes Annaba, Alžír)

V předmluvě k českému překladu Augustinova díla *O milosti a svobodném rozhodování* hodnotí T. Machula spor, který vypukl mezi Augustinem a Pelagiem jako rozepří ryze **praktickou**. Jde v ní především o lidskou **odpovědnost za vlastní život před Bohem**, o poměr lidské vůle a svobody na straně jedné a Boží milosti na straně druhé.⁴³

Jsou lidé, píše Augustin, „kteří hlásají a obhajují svobodu lidské vůle tak, že při tom popírají a činí zbytečnou Boží milost, již nás Bůh k sobě volá, zbavuje tíže vin a umožňuje získávat si zásluhy, jimiž docházíme věčného života. Vyskytli se takoví, kteří při obhajobě Boží milosti zašli tak daleko, že buď popírají schopnost člověka se svobodně rozhodovat, anebo mají za to, že obhajoba milosti vede důsledně k popření svobody.“⁴⁴ Kvůli těmto se Augustin rozhodl napsat⁴⁵ polemický spisek *O milosti a svobodném rozhodování* (*De gratia et libero arbitrio*).

Podle britského mnicha **Pelagia**⁴⁶ (asi 354 – 422), kterého Augustin nazývá nafukovačem a zveličovatelem lidské svobody,⁴⁷ a proti kterému bojoval více než dvacet let,⁴⁸ je hřích vždy jen věcí vůle. **Svobodná vůle (*liberum arbitrium*) a asketický život jsou pro Pelagia dostačující k vedení řádného a ctnostného křesťanského života**. Učil,

⁴³ předmluva Tomáše Machuly in: AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování; Odpověď Simplicianovi*. Praha : Krystal OP, 2000. s. 6.

⁴⁴ AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*. s. 23.

⁴⁵ Spisek dedikovaný Valentinovi evokuje styl novozákonních dopisů: „kvůli nim jsem se, veden láskou, kterou k tobě i všem, kdo spolu s tebou slouží Bohu, odhodlal o těch věcech pro vás něco napsat. Obdržel jsem totiž od vašich spolubratří zprávu, že mezi vámi vznikly o otázce milosti a svobody různice. Abyste tedy vlivem obtížnosti námětu neupadli ve zmatek, chci vás, moji milovaní, nejprve napomenout, abyste vzdali Bohu dík za to, co již chápete. Ať se to s tím, co pochopit dosud nemůžete, má jakkoli, zachovejte si mezi sebou lásku a mír a prostě Pána, abyste to pochopili později...“ AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*. s. 23.

⁴⁶ ze sporu s Pelagiem pochází rčení *Roma locuta, causa finita* – Augustin totiž prosazoval autoritu papežského rozhodnutí. **Pelagiovo** učení bylo **odsouzeno** jako heretické na provinčních sněmech v Mileve v roce 416 a v Kartágu v letech 411, 416 a 418. Pátý **kánon** z těchto sněmů odsuzuje samotný základ Pelagiovy teologie milosti, tedy přesvědčení, že samotná svobodná vůle dostačuje k plnění Božích přikázání, slovy: „Dále se stanovuje, že kdyby kdokoli řekl, že milost ospravedlnění nám byla dána proto, abychom silou milosti mohli snadněji splnit to, co jsme povinni učinit silou svobodné vůle, jako bychom – byť ne snadno – i bez milosti mohli plnit božská přikázání: *anathema sit*. O plodech těchto přikázání totiž Pán neřekl: „Beze mě to můžete jen stěží učinit“, ale řekl „beze mě nemůžete učinit nic.“ Předmluva Tomáše Machuly in: AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*. s. 6. Definitivního odsouzení se učení dočkalo roku 431 na koncilu v Efezu.

⁴⁷ AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*. s. 46.

⁴⁸ Hlavní Augustinova díla namířená proti pelagiánům psaná v letech 411-430: O zásluhách hříšníků. O odpuštění a o křtu dětí (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*) 411-12, O přírodě a spáse (*De natura et gloria*) 413-415, O Kristově spáse a dědičném hříchu (*De gratis Christi et de peccato originali*) 418, Proti dvěma dopisům pelagiánů (*Contra duas epistolas Pelagianorum*) 420-421, O spáse a svobodné vůli (*De gratis et libero arbitrio*) 425-427, O predestinaci svatého (*De praedestinatione sanctorum*) 428-429, O milosti a svobodném rozhodování (*De gratia et libero arbitrio*) 429-430.

že člověk byl stvořen smrtelný, ale s dobrou přirozeností a svobodnou vůlí rozhodovat se pro Boha a dobro. Svobodná vůle je člověku dána při stvoření jako nezasloužený dar Boží. Touto vůlí je však od Boha emancipován. (*Homo libero arbitrio emancipatus est a deo.*)⁴⁹ Hřích prvních lidí zasáhl každého člověka. Tento hřích však neznamená zkažení lidské „dobré“ přirozenosti. Je pouze špatným příkladem. Situace lidí *post lapsum* je tedy ohrožena a oslabena pouze špatným příkladem, ze kterého plyne návyk hřešit. Pelagius tvrdil, že je vždy plně v moci člověka hřešit či nehřešit a že tedy můžeme být vždy v postavení těch, kdo vlastní svobodnou vůlí.⁵⁰ Kristova obět' představuje dobrý příklad, který vyrovnává špatný příklad Adamův. Člověk, který přijal Krista, se stává schopným postavit se hříchu silou své, Bohem darované přirozenosti. Toto přijetí se děje křtem, který člověka ospravedlňuje na základě pouhé víry.

Augustin kontruje učením o **dědičném hříchu**. Prvotní hřích chápal Pelagius pouze jako špatný příklad pro budoucí pokolení bez dalších podstatnějších důsledků. Augustin však trval na tragickém narušení a oslabení lidské přirozenosti a také na tom, že v Adamovi zhřešilo celé lidstvo. Předávání dědičného hříchu ztotožnil s žádostivostí (*concupiscentia*), která se projevuje v sexuálním styku.⁵¹

V Odpovědi Simplicianovi, napsané již roku 379, která se prvotním hříchem zabývá, cituje Augustin Pavlovo: „*vůle při mě sice je, ale vykonat dobro, to ne.*“⁵² To, že nemůžeme konat dobro vidí Augustin jako důsledek prvotního hříchu. Dobré skutky můžeme konat pouze na základě Bohem udělené milosti.

Vraťme se ale ke svobodné vůli. V první kapitole spisu **O milosti a svobodném rozhodování** podává Augustin „**důkaz existence svobodné vůle**“. Tvrdí, že na základě příkazů daných Bohem člověku, je nám pomocí Písma svatého zjeveno, „*že člověk má svobodnou vůli.*“⁵³ Boží přikázání by dle Augustina byla k ničemu, kdyby člověk neměl svobodnou vůli dodržovat je. Bůh totiž na mnoha místech vyžaduje, aby byla jeho přikázání zachována a příkazy plněny. „*Jak by mohl přikazovat, není-li svobodné vůle?*“⁵⁴ ptá se. Kde se v Písmu říká „*vyvaruj se toho či onoho*“ a „*kde se k tomu, aby se něco vykonalo nebo pomínulo, vyžaduje v Božích výzvách úkon vůle, tam se dostatečně ukazuje svoboda jejího rozhodování.*“⁵⁵ Pouze svobodné rozhodování může být zdrojem hříchu. Bez svobody by

⁴⁹ Citováno dle: HARNACK, A. *Dějiny dogmatu*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1974. s. 234.

⁵⁰ Předmluva Tomáše Machuly in : AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*. s. 7.

⁵¹ Toto Augustinovo učení církev nepřijala. Dědičný hřích se nepředává žádostivostí, ani samotným stykem, ale plozením. Více ve formulaci Dekretu o dědičném hříchu Tridentského koncilu.

⁵² AUGUSTIN. *Odpověď Simplicianovi*, s. 77.

⁵³ AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*. s. 24.

⁵⁴ Tamtéž

⁵⁵ Tamtéž, s. 26.

podle Augustina nebyl hřích vůbec možný. Zlo páchá člověk pouze na základě svobodného rozhodování se mezi dobrým a špatným.⁵⁶ Možnost konat dobro (*possibilitas boni*) je dána člověku z milosti Boží. Vůle a konání (*voluntas a actio*) jsou pak již záležitosti závisující pouze na člověku.⁵⁷

Druhá kniha spisu *O svobodném rozhodování* začíná tvrzením: „*důkaz Boží existence prokazuje, že od něho vychází všechno dobro, to jest svobodné rozhodování, nikoli hřích.*“⁵⁸ Nelze tedy tvrdit, že by Bůh dal člověku svobodnou vůli proto, aby skrze ni člověk mohl hřešit. Jako důvod pro to, že má člověk svobodnou vůli, uvádí Augustin argument, že **bez ní by člověk nemohl žít správně.**⁵⁹ To, co by se nedělo na základě svobodné vůle, by pak totiž nemohlo být ani hříchem, ani správným jednáním. „*A tak kdyby člověk neměl svobodnou vůli, byl by nespravedlivý i trest i odměna.*“⁶⁰ Ale proto, „*že odměna i trest pochází od Boha a ten je spravedlivý, patří se tedy, aby tato spravedlnost byla prokazována na základě jednání řízeného svobodnou vůlí.*“⁶¹

Vůli máme vždy svobodnou, nemáme ji však vždy dobrou, vysvětluje dále Augustin. „*Bud' je totiž vůle svobodná vůči spravedlnosti, když totiž slouží hříchu, a v tom případě je zlá, nebo je svobodná od hříchu, když slouží spravedlnosti, a pak je dobrá. Milost Boží je však vždy dobrá a skrze ni se stává ten, kdo měl dříve vůli špatnou, člověkem dobré vůle.*“⁶²

Augustin se obává, aby někdo svědectví, (která se nachází v Písmu na obranu svobodné vůle) nechápal tak, že k zbožnému životu a dobrému vztahu k ostatním lidem není Boží pomoci a milosti vůbec zapotřebí. To by se pak nějaký „*neblahý člověk, který správně žije a dobře jedná, tedy spíše který si myslí, že dobře žije a jedná, mohl opovážit chlubit se sám sebou a nikoli Pánem a svou nadějí na správný život by mohl opírat o sebe sama. V tom případě by se na něj vztahovalo zlořečení proroka Izaiáše: Proklet budiž člověk, který se spoléhá na člověka a od Hospodina odklání srdce!*“⁶³

Augustin, který byl pro své učení nazván *doktor gratiae*, trval na tom, že sám ze sebe není člověk nic jiného než hřích a lež a že samotná lidská iniciativa může vést pouze ke zlu. Aby člověk mohl konat dobro, potřebuje Boží pomoc a **milost** (*gratia*). Je to milost daná

⁵⁶ AUGUSTIN. *Aurelius Augustinus : Říman, člověk, světec*. Praha : Vyšehrad, 2000, Kapitola O svobodném rozhodování. s. 151.

⁵⁷ HARNACK, A. *Dějiny dogmatu*. s. 248.

⁵⁸ AUGUSTIN. *O svobodném rozhodování*. s. 152.

⁵⁹ Tamtéž, s. 153.

⁶⁰ Tamtéž

⁶¹ Tamtéž

⁶² AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*, s. 49-50.

⁶³ Tamtéž, s. 28.

člověku zdarma (*gratia gratis data*) a jde ruku v ruce s pokorou, která se zříká všeho vlastního.⁶⁴ „*Milost je to, díky čemu je možno zákon naplnit a vlivem čeho se přirozenost stává svobodnou od poddanství hříchu.*“⁶⁵

Boží milost podle Augustina potřebují nejen naše záslužné skutky, ale také naše dobré konání. Milost samu pak interpretuje jako Boží přítomnost a jednání působící ve světě, na které závisí celé stvoření. Milost byla nezbytná již pro první lidi před pádem. Na základě Písma svatého (např. Jan 15,5 „*Beze mne nemůžete činit nic*“) učí, že bez božského působení milosti není možná ani svobodná vůle, ani dobré skutky.

Pelagiáni v podstatě **potřebu Boží milosti nepopírali**. Tvrdili však, že **milost nepředchází lidské zásluhy, že je člověku udělena až na základě jím vykonaných skutků**. Milost pojímali jako zákon, který člověku pomáhá vyvarovat se hříchu.⁶⁶ **Člověk jí obdrží úměrně k tomu, kolik si jí zaslouží**. Boží milost, kterou člověk dostává skrze víru v Ježíše Krista, a která není totožná ani se zákonem ani s přirozeností, stačí prý pouze k odpuštění hříchů již spáchaných, ale nikoli k vyvarování se hříchů budoucích a k překonání s tím spojených překážek. Kdyby tomu ale takto opravdu bylo, namítá Augustin, proč by Ježíš v modlitbě prosil: „*odpusť nám naše viny a neuved' nás v pokušení?*“ První je prosba o odpuštění hříchů, druhá je prosba, abychom se hříchů vyvarovali a zvítězili nad nimi. Nemuseli bychom o to přeci prosit, kdybychom toho mohli dosáhnout silou vlastní vůle.⁶⁷

Mnohé trápila otázka, jak se slučuje svobodná vůle člověka na jedné straně a Boží **předzvědění** (*praescientia*) na straně druhé, tedy jak se Boží předzvědění slučuje s lidskou svobodnou vůlí, s rozhodováním mezi dobrým a zlým a tudíž s lidskou odpovědností. V objemném spise **O obci Boží** (*De civitate Dei*) sepsaném v rozmezí let 413-426 Augustin ujišťuje, že se není třeba obávat nutnosti, které se děsili stoikové. „*Proto tedy ještě nelze říci, že na naší vůli nezáleží nic, jestliže Bůh předem poznal, co se v naší vůli odehraje. Ten, kdo předem znal budoucí úkon naší vůle, jistě předem znal něco, nikoliv nic, tedy skutečně i při jeho předzvědění je v naší vůli něco. V důsledku toho nejsme vůbec nuceni, abychom bud'to podrželi Boží předzvědění a škrtli svobodu vůle nebo svobodu vůle podrželi a popřeli (a to nesmíme) Boží předzvědění budoucích věcí. Naopak. Přijímáme obojí. To první, abychom dobře věřili, to druhé, abychom dobře žili...*“⁶⁸

⁶⁴ HARNACK, A. *Dějiny dogmatu*. S. 229.

⁶⁵ AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*. s. 46.

⁶⁶ Tamtéž, s. 42.

⁶⁷ Tamtéž, s. 45.

⁶⁸ AUGUSTIN. *O boží obci knih XXII*. Praha : Karolinum, 2007. s. 384.

V tomto spise obhajuje zvláštním způsobem svobodnou vůli danou Bohem člověku při stvoření. Svobodná vůle je dána člověku, „*aby zamane-li si opustit Boha, svoji to blaženost, byl ihned stížen neštěstím...*“⁶⁹ Bůh předem věděl, že člověk přestoupí Jeho zákon, že Jej opustí a zhřeší. Přesto mu možnost svobodného rozhodování neodňal „*věda při tom předem, jak jeho zlého sám využije k dobrému: odsoudiv smrtelné plémě po právu a spravedlnosti, shromazďuje svou milostí tolik lidu, co by nahradil a vyplnil tu část andělů, která padla, aby tak ona milená a nadzemská obec nebyla co do počtu svých příslušníků zkrácena, ba snad aby se těšila počtu ještě většímu.*“⁷⁰

Poslední citovanou větou se dostáváme k dalšímu problematickému bodu Augustinova pojetí svobodné lidské vůle. Tím je jeho učení o **predestinaci**. Augustin definuje predestinaci jako Boží uspořádání budoucích věcí člověka, které nemůže být ani oklamáno, ani změněno. Učil, že z hříšného lidstva (*massa peccati*), které si zaslouží zavržení, a které je zatížené dědičným hříchem, Bůh vyvolil a ke spáse předurčil pouze některé (*massa perditionis certus numerus electorum*). A jak píše Harnack v *Dějínách dogmatu*, na vyvolených pak projeví své milosrdenství tím, že je vyvoluje, povolává, ospravedlňuje, posvěcuje a udržuje mocí své věčné rady.⁷¹ Proč Bůh někoho vyvolil a jiného zatratil, zůstává pro člověka tajemstvím. „*Bez nespravedlnosti se Bůh nad jedněmi smilovává, nad druhými se pak nesmilovává.*“⁷² „*Důvod udělení nebo neudělení milosti je tajným úhradkem Božím.*“⁷³

V **Odpoředi Simplicianovi** Augustin upozorňuje, že predestinace nemá nic společného s fatalismem pohanů. Bůh trestá, aby nám ukázal svou moc. Augustin uznává, že předurčení jedněch lidí pro věčný život a druhých pro věčné zavržení, včetně zemřelých nepokřtěných dětí, je věc nepochopitelná. Tímto učením se však dostal do rozporu s křesťanským učením o Bohu, který ve své nekonečné dobrotě chce spásu všech lidí. Ač Písma znalý, jakoby nebral v úvahu rozpor mezi svým učením a biblickými texty. Např. v 1. listu Timoteovi 2, 4 říká Augustinem tolikrát citovaný apoštol Pavel: Bůh chce, „*aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.*“

V **Rukověti pro Vavřince** (*Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*), kterou napsal na požádání kolem roku 421 jako stručný, katecheticky strukturovaný výklad

⁶⁹ Tamtéž, s. 383.

⁷⁰ Tamtéž, s. 384.

⁷¹ HARNACK, A. *Dějiny dogmatu*. s. 249.

⁷² AUGUSTIN. *Sv. Aurelia Augustina Rukověť pro Vavřince, čili, kniha o víře, naději a lásce*. Praha: V. Kotrba, 1911. s. 98.

⁷³ AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování*. s. 65.

nejpotřebnějších věcí z křesťanského náboženství, již ale, na rozdíl od předchozích spisů tvrdí, že lidské pokolení „*pozbylo svobodné vůle a nemůže se napravit vlastními zásluhami.*“⁷⁴

Ptá se: „*Může-li ta část pokolení lidského, kteréž Bůh zaslíbil vysvobození a království věčné **napravit se zásluhou vlastních skutků?***“ A ihned odpovídá: „*Odstup to. Neboť zdaž může ten, kdo propadl zkáze konati něco dobrého, leč pokud by byl vysvobozen ze zkázy? Zdaž **svobodnou vůlí svou?** I to **odstup.** Neboť když člověk zle užil svobodné vůle své, ztratil sám sebe i ji. Když někdo svobodnou vůlí hřešil, jakmile hřích zvítězil, pozbyl svobodné vůle, neboť „od koho byl přemožen, toho jest i otrokem“.* (II. Petr. 2,19) *A když to je pravda, jakou svobodu může míti zadaný otrok, leč tu, že se kochá ve hříchu? Svobodně zajisté otročí ten, kdo dobrovolně činí vůli pána svého. A proto svobodným ke hříchu je ten, kdo jest otrokem hříchu. Z čehož jde, že nebude svobodným ke skutkům spravedlivým, leč když jsa vysvobozen od hříchu, počne býti sluhou spravedlnosti. Neboť pravá svoboda jest pro radost ze skutků rádných, a podobně zbožná služba pro poslušnost příkázání. Avšak odkud nabude svobody ke skutkům dobrým člověk zadaný a prodaný, leč vykoupí-li ho ten, jenž zvolal: „Osvobodí-li vás Syn, svobodní budete?“ (Jan 8, 36) Dokud nebyl učiněn v tom počátek u člověka, kterak se může kdo honostiti, že koná dobré skutky svobodnou vůlí, když není ještě svobodným ke skutkům dobrým, leč by se nadutě chlubil marnou pýchou? Této však nepřipouští apoštol říka: „**Milostí spaseni jste skrze víru.**“ (Efes. 2, 8)⁷⁵*

V *Rukověti* popisuje Augustin čtyři „**dějinné**“ stavy lidstva v jeho vztahu ke **svobodné vůli**: před zákonem, pod zákonem, v milosti a v plném a dokonalém pokoji.⁷⁶

Při stvoření obdařil Bůh Adama svobodnou vůlí rozhodovat se, zda bude konat dobro či zlo. V ráji měl první člověk možnost hřešit i nehřešit (*posse peccare, posse non peccare*). Prvotním hříchem člověk ztratil svobodu a schopnost nehřešit, upadl do stavu zkaženosti a již nemůže nehřešit (*non posse non peccare*). Veškeré dobro, které člověk činí, činí pouze z Boží milosti. Obětí Kristovou člověk znovu získává ztracenou schopnost svobodného rozhodování (*liberum arbitrium*) hřešit či nehřešit. Ve třetím stádiu pod Boží milostí znovuzrozený člověk může nehřešit (*posse non peccare*). V ráji již lidé nebudou mít možnost hřešit (*non posse peccare*).

„**Moci nehřešiti** jest nižší, **nemoci hřešiti** vyšší stav svobodné vůle; jako **moci neumřítí** jest nižší stav nesmrtelnosti proti vyššímu: **nemoci umřítí.** Neboť napřed musil býti člověk

⁷⁴ AUGUSTIN. *Rukověť pro Vavřince*. s. 30.

⁷⁵ Tamtéž

⁷⁶ Tamtéž, s. 118.

*takový, aby mohl chtít i dobré i zlé, a to ne bez odměny dobré a ne bez trestu zlé. Potom zase bude takový, že **zlé chtít nebude moci**, aniž by proto postrádal svobodné vůle. Nebo vůle bude daleko svobodnější, když vůbec nebude moci hříchu otročiti.“⁷⁷*

*„Jako k udržení života nestačí jen vůle, tak i k zachování spravedlnosti musí vůle podporovat **milost Boží**.“⁷⁸ První stupeň, tedy schopnost nehřešit, ztratila lidská přirozenost svou svobodnou vůlí, poslední a nejvyšší, obdrží na základě milosti. Po pádu je Boží milosrdenství větší, jelikož je zapotřebí osvobodit z otroctví i samu vůli, nad kterou vládne smrt a hřích. Takovéto osvobození nemůže vykonat člověk sám. „*Jedině milost Boží, kteráž se zakládá na víře Kristově, tak aby sama vůle, jak jest psáno, od Pána byla připravena ku přijímání ostatních darů Božích, jimiž se dochází k odměnám věčným.*“⁷⁹*

⁷⁷ Tamtéž, s. 105.

⁷⁸ Tamtéž, s. 106.

⁷⁹ Tamtéž

2.3 Anselm z Canterbury : Svoboda vůle jako schopnost zachovávat správnost vůle pro správnost samu

* 1033 Aosta, (Burgundské království, dnešní Itálie) † 1109 Canterbury

Anselmův spisek *O svobodě rozhodování* (*De libertate arbitrii*), napsaný mezi lety 1080 – 1090, koncipovaný jako disputace mezi učitelem a žákem, se v mnohém odvolává na Augustinovy spisy. Dokonce témata, kterými se zabývá, jsou velmi podobná těm, které kladl a řešil Augustin (jako např. vztah víry, rozumu a autority, svobody lidského rozhodování, otázka vztahu Boží milosti a vykoupení...) ⁸⁰

Hned na počátku disputace *O svobodě rozhodování* pokládá žák učiteli otázku: „*zdá se, že svobodné rozhodování se neslučuje s milostí, předurčením a předzvěděním božím.*“ ⁸¹ Proto by se rád dozvěděl, co to vlastně svoboda rozhodování je, a zda ji máme vždy. Je-li totiž svoboda rozhodování „*možnost hřešit a nehřešit*“, jak tvrdí např. Augustin, a jestliže ji máme vždy, jak je možné, že je nám za potřebí milosti? Pokud ji ale nemáme vždy, proč se nám přičítá jako hřích, když hřešíme bez svobodného rozhodnutí? Jako odpověď zaznívá: „*nemyslím si, že svoboda rozhodování je možnost hřešit a nehřešit. Vždyť kdyby toto byla její definice, ani Bůh, ani andělé, kteří nejsou s to hřešit, by nebyli v rozhodování svobodni a to je hanebné tvrdit.*“ ⁸² Protože se svobodné rozhodování lidí od svobodného rozhodování Boha a dobrých andělů liší, musí existovat definice této svobody, která bude platit pro oba případy. Proto je dle Anselma třeba podat takovou definici svobody rozhodování, která by zahrnovala oba případy. „*Poněvadž tedy Bůh a dobří andělé nemohou na základě svobodného rozhodování hřešit, nepatří možnost hřešit k definici svobodného rozhodování. A tak možnost hřešit ani není svobodou, ani ke svobodě nepatří.*“ ⁸³

Svobodnější se totiž zdá ta vůle, která se může vyvarovat hříchu a nemůže opustit to, co je správné. Možnost hřešit, která omezuje svobodu vůle, proto nemůže být svobodou, ani její součástí.

Na rozdíl od Augustina se tu dozvídáme, že při stvoření měli jak andělé, tak první lidé možnost hřešit, měli svobodu k tomu, aby jejich vůle byla správná. Kdyby svobodnou vůli neměli, byli by nezhřešili. Zhřešili na základě možnosti hřešit. Bylo to však na základě jejich

⁸⁰ Předmluva L. Karfíkové in: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides Quaerens intellectum: Proslogion o pravdě; O svobodě rozhodování*. Praha: Evangelické nakladatelství, 1990. s. 13.

⁸¹ ANSELM Z CANTERBURY. *O svobodném rozhodování*. s. 195.

⁸² Tamtéž

⁸³ Tamtéž, s. 197.

svobodného rozhodnutí, nikoli z nutnosti. Proto je jim hřích po právu vytýkán. „Zhřešili tedy na základě vlastního svobodného rozhodnutí. Nikoli na základě své možnosti nehřešit a neotročit hříchu, ale na základě své možnosti hřešit. Ta nepřispívala ani k jejich svobodě nehřešit, ani je nenutila otročit hříchu. Není však nutný důsledek, že pokud mohli otročit hříchu, tedy nad nimi mohl hřích panovat, a proto oni sami nebyli svobodní ani jejich rozhodnutí nebylo svobodné.“⁸⁴

Po tom, co člověk uplatnil svobodu rozhodování, propadl hříchu. Přesto však v něm svobodné rozhodování zůstává jako jeho přirozenost. Stejně jako u Augustina, je pro správné užívání svobodného rozhodování po pádu potřeba přispění Boží milosti. Pouze skrze ni může člověk dostat zpět „ztracenou správnost vůle.“⁸⁵

„Svoboda rozhodování byla rozumné bytosti dána proto, aby zachovávala správnost vůle, kterou přijala.“⁸⁶ A protože každá **svoboda je možnost** (*omnis libertas es potestas*), je tedy **svoboda** rozhodování „**možnost zachovávat správnost vůle pro tuto správnost samu.**“⁸⁷

Dokud mělo rozhodování správnost vůle, mohlo ji zachovávat. Po pádu ztratil člověk schopnost užívat vůli pro správnost samu. Ztratil schopnost, která by mu pomáhala uskutečňovat dobrou vůli. Má však **rozum** (*ratio*), kterým může správnost poznávat a **vůli** (*voluntas*), jejíž pomocí ji může dodržovat. „**A právě v těchto dvou věcech spočívá svoboda rozhodování, o které mluvíme.**“⁸⁸

Rozum a vůle jsou tedy dva základní prostředky, kterými lze nahlížet a dodržovat správnost. Nikdo totiž neopouští správnost jinak, než z vlastní vůle. „Člověk může být nedobrovolně svázán, neboť může být svázán proti své vůli. Může být nedobrovolně mučen, protože i to se může stát proti jeho vůli. Avšak chtít nemůže nedobrovolně, poněvadž chtít nemůže, nechce-li chtít. Vždyť každý, kdo chce, chce své chtění.“⁸⁹

Vůle je zde prezentována jako **dvojí**:

1. ta, kterou je něco chtěno kvůli věci samé (chceme zdraví kvůli zdraví) a
2. ta, která chce něco kvůli něčemu jinému (chceme pít byliny kvůli zdraví).

Pak je vysvětlitelné, když například někdo lže proti své vůli. Když někdo tvrdí, že lže nedobrovolně, protože lhát nechce, ale proto, aby si zachránil život, lže v zájmu zachování

⁸⁴ Tamtéž, s. 201.

⁸⁵ Tamtéž, s. 205.

⁸⁶ Tamtéž

⁸⁷ Tamtéž, s. 207.

⁸⁸ Tamtéž, s. 213.

⁸⁹ Tamtéž

života. Vzhledem k tomuto chtění neopouští správnost vůle nedobrovolně, ale z vlastní vůle. O takovéto vůli, která chce lhát v zájmu života, je možné říci, že nechce lež kvůli lži samé.

Svobodná vůle je taková vůle, „*kerou si žádná jiná moc nemůže podmanit bez jejího souhlasu. Svobodná vůle člověka, pokud je správná, nikomu neotročí ani není podřízena.*“⁹⁰ Od správnosti ji nemůže odvrátit cizí síla, pokud ona sama nepřisvědčí tomu, čemu nemá. Vůle vítězí, pokud přemáhá pokušení a chce to, co je správné. „*Žádné pokušení tedy nemůže přemoci správnou vůli. Vůle nemůže být přemožena žádnou jinou vůlí, než vlastní. Proto pokušení nemůže v žádném případě přemoci správnou vůli.*“⁹¹

Odkud se tedy bere v lidské vůli bezmocnost a nemožnost přidržovat se toho, co je dobré? Co je to za cizí sílu, která nás ovládá? Podle Anselma je to **síla pokušení** (*vis tentationis*). Pokušení navádí vůli, aby chtěla to, k čemu ji nutí. Ona bezmocnost zachovávat to, co je správné, která se v naší vůli nachází, nepochází z nemožnosti, ale z „*obtížnosti odporu.*“⁹² „*Tyto obtíže však neruší svobodu naší vůle. Mohou na vůli zaútočit, i když ona nechce, pokud však sama nechce, nemohou ji zdolat. Obtíže nikterak neruší svobodu vůle, tak ani bezmoc vůle, když si vůle nemůže uchovat svou správnost bez obtíží, neodnímá naší vůli možnost setrvat v tom, co je správné.*“⁹³

Pro správné pochopení výše uvedeného je třeba znovu objasnit význam pojmu vůle. Pro lepší pochopení je použit příklad vidění. „*Vidění totiž nazýváme jednak nástroj, kterým vidíme, tj. zrak čili paprsek procházející očima, kterým vnímáme světlo a osvětlené věci; jednak uplatnění tohoto nástroje, tj. akt vidění. Právě tak se vůlí nazývá jednak nástroj chtění, který je v duši a který obracíme k chtění toho či onoho, jednak užití této vůle, která je nástrojem chtění. Vůle, jakožto nástroj chtění je v duši ustavičně, i když nic nechce. Vůle ve smyslu nástroje chtění je stále táž, ať chceme cokoli, avšak vůle ve smyslu uplatnění tohoto nástroje je tak rozmanitá, kolik věcí a jak často chceme.*“⁹⁴

Vůle jsou tedy dvě. Projevují se jako **nástroj chtění** a **uplatnění tohoto nástroje**. Síla chtění spočívá v uplatňování tohoto nástroje. Nástroj chtění má sílu, která je od ní neoddělitelná a nemůže být přemožena žádnou jinou mocí. Opustí-li člověk pod náporém nějakého pokušení správnost vůle, kterou dříve měl, není jeho vůle odvedena od správnosti ničím jiným, než sebou samým, protože se obrací k tomu, co chce více. Správnost vůle nemůže být zaštitěna samotným člověkem. Garantuje ji Bůh. „*Žádná vůle není spravedlivá*

⁹⁰ Tamtéž, s. 215.

⁹¹ Tamtéž, s. 217.

⁹² Tamtéž, s. 221.

⁹³ Tamtéž

⁹⁴ Tamtéž, s. 223.

*než ta, která chce, co podle vůle boží chtít má.*⁹⁵ Není tedy nic svobodnějšího, než správná vůle, které žádná cizí vůle nemůže odejmout její správnost. Sama si vždy volí, co chce víc. Činí tak vždy dobrovolně, sama od sebe a bez jakéhokoli donucení.

Rozumná bytost má vždy svobodu rozhodování, protože má vždycky možnost zachovávat správnost vůle pro správnost samu. „*Když ji ale opustí, jelikož je nesnadné ji zachovat, je pak zotročena hříchem, neboť již správnost nemůže sama od sebe získat.*“⁹⁶ Anselm se zde odvolává na slova Janova evangelia „*kdo hřeší, je otrokem hříchu.*“ (J 8, 34)

Tak jako žádná vůle, dříve než měla správnost, ji nemohla získat jinak než od Boha, tak ani když přijatou správnost opustí, nemůže ji znovu získat jinak, než že mu ji vrátí Bůh. „*Je nemožné nabýt správnosti, kterou jsme opustili, pokud nám ji nevrátí ten, kdo nám ji zprvu dal.*“⁹⁷ Všichni, kdo tuto správnost dostávají, mají mít jediný cíl: aby se jí navždy přidrželi. Protože je však člověk otrokem hříchu (*servus peccati*), nemůže se z něj vymanit sám. Toto otroctví není nic jiného, než Augustinem formulovaná nemožnost nehřešit (*non posse non peccare*). Schopnost zachovávat správnost na základě svobodné vůle však člověku zůstává. **Díky svobodě vůle je každý, kdo ji má, odpovědný za to, koná-li dobro či zlo.**⁹⁸

⁹⁵ Tamtéž, s. 227.

⁹⁶ Tamtéž, s. 231.

⁹⁷ Tamtéž, s. 232.

⁹⁸ Tamtéž, s. 239.

2. 4 Martin Luther : o svobodě křesťanské

* 1483 Eisleben † 1546 Eisleben

Spis *O svobodě křesťanské* vznikl během tří dnů v druhé půli října 1520⁹⁹ ve dvou jazykových variantách. Německy (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*) a latinsky (*Tractatus de libertate christiana*). Spolu se spisy napsanými v témže roce *Křesťanské šlechtě národa německého* (*An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*) a *O Babylonském zajetí církve* (*De captivitate babilonica Ecclesiae*) tvoří hlavní Lutherovy „reformátorské spisy“.¹⁰⁰

Ihned v úvodu spisu psaném papeži Lvů X., určeném však všem „prostým lidem neučeným“, stanovuje Luther dva základní „artykuly“¹⁰¹ o svobodě a služebnosti ducha:

1. „*Křesťan člověk nade vším jest pánem nejsvobodnějším, ničemu nejsa podrobený ani vázaný.*“¹⁰²
2. „*Křesťan člověk všemu jest služebníkem nejslužebnějším, pode všechno podrobený.*“¹⁰³

Luther vnímá člověka jako tvora složeného z duchovní a tělesné schránky. „*Duchovní, kteráž slove duše, jest vnitřní, nový člověk, podle tělesné, kterážto slove tělo, je tělesný, zevnitřní starý člověk.*“¹⁰⁴ Vše co se děje, děje se člověku skrze jeho tělo. Mluví-li Luther ve spisku *O svobodě křesťanské* o **dvou aspektech v jednom člověku**, o člověku duchovním a tělesném, nemá na mysli dualismus těla a duše, ale dva aspekty křesťanské existence, které Písmo popisuje jako zcela protikladné: **svoboda** a **poddanost**. Ve svém komentáři k Lutherovi poukazuje A. Molnár na to, že nelze tvrdit, že člověk je pouze hříšník nebo spravedlivý. „Došlo by k zamlčení pravdy evangelia v její plnosti. V prvním případě bychom zamlčovali, co Kristus jednou provždy vykonal pro člověka. Ve víře však křesťan ví, že je v každém okamžiku zcela vystaven Boží milosti pro Kristovu zásluhu. Život křesťanův není v klidu, nýbrž v pohybu, není v bytí, ale ve vznikání, ne ve vítězství, ale v bitvě, ne ve spravedlnosti, ale v ospravedlnění, ne v čistotě, ale v očišťování. Stálý hříšník je v tomto

⁹⁹ Téhož roku byl Luther bulou *Exsurge domine* exkomunikován.

¹⁰⁰ PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1999. s. 125.

¹⁰¹ Originální a poněkud paradoxní „artykuly“ nemají dle Luthera být ničím jiným, než variací na texty Pavlových epistol. (1. K 9,19; Ř 13, 8 a G 4,4)

¹⁰² LUTHER, M. *O svobodě křesťanské*. Čáslav : Evangelická Matice, 1917. s. 19.

¹⁰³ Tamtéž, s. 20.

¹⁰⁴ Tamtéž

smyslu stálým kajícím (semper peccator, semper poenitens). Křesťan je zároveň spravedlivý a zároveň hříšník.¹⁰⁵

Luther rozdělil biblické výpovědi o člověku na dvě oblasti. Na **přikázání** a na **zaslíbení**. „*Přikázání ukazují, co by se mělo činit, ale nedávají moci k činění.*“¹⁰⁶ Když člověk pozná, že nemá sílu k plnění přikázání, cítí se ponížen a „*nenalézá v sobě nic, čím by se mohl ospravedlnit a spasen býti.*“¹⁰⁷ Druhá oblast, totiž zaslíbení, zvěstuje boží slávu a poselství. Kdo chce naplnit zákon, má na své straně pomoc Kristovu, díky níž se člověku zaslíbují milost, spravedlnost, pokoj a svoboda. A to na základě víry. „*A tak zaslíbení božská dávají to, čehož přikázání žádají, a naplňují, což zákon přikazuje.*“¹⁰⁸ Jen Bůh přikazuje a také pouze On může dopomoci k naplnění těchto přikázání.

Hlavním poselstvím Lutherova spisu o křesťanské svobodě je, že člověk se již nemusí starat o svou vlastní spásu, o stav „*posvěcující milosti*“¹⁰⁹ ani o to, aby si zajistil vpuštění do nebe skutky, které předepisovala a distribuovala církev.¹¹⁰ Vlastní jádro spisu spočívá v tom, že se skutky prohlašují za zbytečné na základě vědomí o **spasení na základě pouhé víry a milosti** (reformační zásady *sola fide, sola gratia*). „*Kdož skutkům svým ospravedlňování své připisuje, umrtvujíc svých žádostí, domnívaje se, že když by on nejvíce nejtvrdějších skutků nashromáždil, že by sobě nejvíce zasloužil a tím svatější byl, někdy sobě i mozek vysuší a přirození zkazí, způsobilost ke všemu ztratí a k ničemu hoditi se nebude. Jest to přílišné bláznovství a nepoznání víry i života křesťanského, to jest **chtít bez víry skrze skutky ospravedlněn a spasen býti.***“¹¹¹

Celý spis pak v jasných a zřetelných myšlenkách opakuje stále dokola jedinečnou a podstatnou zvěst křesťanské svobody,¹¹² (*libertas christiana*) zvěst o **ospravedlnění člověka pouhou vírou**: „*Přede všemi věcmi pamatuj na to, co jest praveno, že **sama víra bez***

¹⁰⁵ MOLNÁR, A. *Na rozhraní věků*. Praha : Vyšehrad, 1985. s. 182.

¹⁰⁶ LUTHER, M. *O svobodě křesťanské*. s. 26.

¹⁰⁷ Tamtéž

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 27.

¹⁰⁹ PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi*. s. 127.

¹¹⁰ V roce 1520 prodával ve Wittenbergu odpustky dominikán Johannes Tetzel, generální komisař mohučského arcibiskupství. Výtěžek z prodeje měl být určen na dostavbu římské svatopeterské baziliky, ale dobrou polovinu výnosu vyhradil mohučský arcibiskup augsburskému peněžníkovi Jakobu Fuggerovi úhradou za sumu 10 000 dukátů, kterou Fuggerova banka Albrechtovi předem vyplatila za nákup biskupského pallia. Více in: MOLNÁR, A. *Na rozhraní věků*. s. 146.

¹¹¹ LUTHER, M. *O svobodě křesťanské*. s. 42.

¹¹² Od památného roku 1517 začal se důsledně podepisovat **Luther** místo původního **Luder**. To aby dal jasně najevo, že se pod vlivem Kristova evangelia stal „bratrem Martinem Eleutheriem“, tedy svobodným či osvobozeným ve smyslu Pavlova prohlášení: „*Jsem ode všech svobodný (ελευθερος), ale učinil jsem se otrokem všech.*“ (1. K 9, 19)

*skutků ospravedlňuje, svobodna činí a spasuje.*¹¹³ „Aniž zajisté slovo Boží jakými skutky přijato a uctěno být může. Zřetelné jest: poněvadž samého tolika slova Božího potřebuje duše k životu svému a k ospravedlnění, tak samou vírou a nižádnými skutky neospravedlňuje se. Nebo kdyby čím jiným mohla ospravedlněna býti, nepotřebovala by slova Božího a tak ani víry.“¹¹⁴

Křesťan je svobodný ode všeho a nepotřebuje žádné skutky, aby byl ospravedlněn a spasen. „Sama víra tyto věci štědře dává.“¹¹⁵ „Jestliže by se pak někdo domníval, že by nějakými skutky měl být spravedlivým, svoboden a spasen, hned by víru ztratil se vším dobrým.“¹¹⁶ „Sama víra postačuje k spasení.“¹¹⁷ Ve spise se dokonce tvrdí, že skutky činěné za účelem ospravedlnění, křesťanskou svobodu pouze uhašují.¹¹⁸

Luther se již na Wittenberské univerzitě¹¹⁹ vědomě zřekl scholastické zásady o *fides quaerens intellectum*, přesvědčení, že víra má usilovat o své rozumové ospravedlnění cestou spekulace. „Pole Luthera má víra vzbuzená kázáním evangelia povahu setkání s Bohem v Kristu. Nejde tedy o sdělnou pravdu, ale o osobu tvůrce víry.“¹²⁰

Dle Pesche hlásá Luther zvěst **o svobodě toho, kdo se cítí bezpečný v Boží lásce.** Jedná se o svobodu od hříchu, o svobodu zbavenou strachu o vlastní spásu.¹²¹ Člověk je osvobozen od pachtění se za dobrými skutky zaručujícími spasení. Spása a milost jsou věřícímu dány darem. Proto má konat to, co je opravdu dobré ne však pro něj samého, ale pro druhého. Nejedná se o vymanění člověka z oblasti etického, jde o plnění etických závazků vůči **bližním.**

Na otázku, proč by člověk měl konat dobré skutky a nezahálet Luther odpovídá druhým artikulem o křesťanově podřízenosti všem. Člověk je sice podle ducha a skrze víru ospravedlněn a tím osvobozen od vlastních spásu zajišťujících skutků, nicméně měl by se snažit řádně spravovat to, co mu bylo svěřeno a žít v klidu a míru se svými bližními. „*Ačkoli křesťan svoboden jest ode všech skutků, má se zase vynaložiti v té svobodě, na způsob služebníka přijíti, v podobenství lidí býti a v obcování všelikterak býti jako člověk a sloužiti a pomáhati a všemi obyčeji svým bližním nakládati, tak jak jest s ním nakládáno od Boha*

¹¹³ LUTHER, M. *O svobodě křesťanské.* s. 26.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 23.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 37.

¹¹⁶ Tamtéž

¹¹⁷ Tamtéž, s. 35.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 46.

¹¹⁹ Zde „skoncoval s panstvím scholastiky“ a obrátil pozornost k novozákonní řečtině. Obnovil také studium apoštola Pavla, Jeronýma a Augustina. MOLNÁR, A. *Na rozhraní věků.* s. 148.

¹²⁰ MOLNÁR, A. *Na rozhraní věků.* s. 178.

¹²¹ PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi,* s. 126.

skrze Krista; a to vše aby činil darmo a k ničemuž nepatře než k samé libosti Boží.¹²² Protož samé a jediné ustavičně zaneprázdnění míti má, aby s radostí a zdarma Bohu sloužil ze svobodné lásky.¹²³ Všechny skutky tedy mají být konány tak, jako by se jimi člověk neměl před Bohem ospravedlňovat, ale mají být činěny kvůli pouhému vědomí konaného dobra.

„A toť jest ta svoboda křesťanská, víra naše, kterážto činí, ne abychom zahaleči byli anebo zle živi byli, ale aby žádnému nebylo potřebí zákona, anebo skutků k ospravedlnění svému a ke spasení.“¹²⁴

„Nebo nejsme svobodni skrze víru Kristovu ode všech skutků, abychom nic nečinili, ale od falešného a bludného domnění o skutcích, to jest, abychom bláznivě nedoufali, že skrze ně budeme ospravedlněni. Vírat' zajisté svědomí naše vykupuje, spravuje a zachovává, kteroužto poznáváme, že spravedlnost nezáleží za skutcích, ale na víře.“¹²⁵

Svoboda křesťana je tedy zbavena všech zákonných závazků a pachtění se po záslužných činech. Zároveň však má v lásce sloužit všem slabým a potřebným. Tam, kde nejde o podstatné pravdy evangelia, je člověk svoboděn ve všem a všude. Svoboda křesťanova je proto podle J. L. Hromádky velkým závazkem, který jej nutí zůstat věrným poznané pravdě ať se děje cokoli, ve zlém i v dobrém.¹²⁶

Dalším podstatným, z Lutherova pera pocházejícím dílem zabývajícím se svobodou, je spis **O zotročené vůli** (*De servo arbitrio*) vydaný v roce 1525. Jedná se o protierasmovskou polemiku¹²⁷ týkající se jejich sporu o svobodnou vůli (*liberum arbitrium*).¹²⁸ Luther odmítá Erasmovo určení svobodné vůle jako síly, díky níž se člověk může odvrátit či přiklonit k tomu, co vede ke spasení. Tím podle Luthera umenšuje absolutní Boží milost, která jediná má podíl na spáse člověka. Svobodnou vůli po pádu považuje za věc pouhého jména, (*res de solo titulo*) která když jedná, dopouští se smrtelného hříchu.¹²⁹

Luther v návaznosti na Augustina klade důraz na Boží předzvědění a předurčení. Lidská vůle není zotročena proto, že je hříšná. Je nesvobodná proto, že člověk je stvořeným, do hříchu upadlým tvorem. Toto je veskrze „katolické“ stanovisko, které vykládá lidskou

¹²² LUTHER, M. *O svobodě křesťanské*. s. 51.

¹²³ Tamtéž, s. 40-41.

¹²⁴ Tamtéž, s. 28.

¹²⁵ Tamtéž, s. 60.

¹²⁶ Předmluva J. L. Hromádky k Lutherovu spisu *O svobodě křesťanské*. s. 6.

¹²⁷ Více o Lutherově sporu s Erasmem in: PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi*, kapitola. Svobodný pán všech věcí a poddaný všech. s. 125-134.

¹²⁸ Lutherův spis měl být odpovědí na Erasmovu knihu *De libero arbitrio diatribé sive collatio* (O svobodné vůli) z roku 1524.

¹²⁹ V exkomunikační bule *Exsurge Domine* z 15. června 1520 je tato teze zahrnuta mezi 41 heretických, proti katolickému učení zaměřených tvrzení.

svobodu v rámci Božího působení, které vše předem řídí a je základem veškerého jednání. Lutherovo učení nemá nic společného s determinismem. Chce pouze ukázat na pasivitu člověka vůči Božímu spásnému jednání a podtrhnout tak učení o ospravedlnění a „*sola fide*“. Popírá lidskou svobodu ve vztahu k Bohu, tedy to, že by člověk silou vlastního rozhodnutí mohl dospět k ospravedlňujícímu jednání.

Nepopírá však schopnost člověka rozhodovat se v záležitostech každodenních a světských. Co se týče peněz či majetku má člověk právo jednat podle své svobodné vůle a vlastního chtění.¹³⁰

¹³⁰ Zpracováno dle: PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi*. s. 128-134.

2.5 Baruch Spinoza : Svoboda jako poznaná nutnost

*1632 Amsterdam † 1677 Haag

Pro přehled Spinozovy nauky o svobodě nám poslouží jedno z jeho nejdůležitějších děl: „*Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii*“ (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), napsaná v letech 1662-1665. Kniha byla zanedlouho po vydání prohlášena za nejzlobnější knihu – *liber pestilentissimus* a Spinoza nařčen z ateismu. Dílo se skládá z pěti částí, které odpovídají důrazům v jeho systému:

1. O Bohu (*De Deo*)
2. O přirozenosti a původu mysli (*De natura et origine mentis*)
3. O původu a přirozenosti afektů (*De origine et natura affectuum*)
4. O lidské nesvobodě neboli o síle afektů (*De servitute humana sive de affectuum viribus*)
5. O moci rozumu neboli o lidské svobodě (*De potentia intellectus seu de libertate humana*)

Před samotným výkladem Spinozova učení o svobodě pojednaného v *Etice*, je třeba vyjasnit pojmy, které budou užívány, jak to ostatně učinil sám Spinoza v prvních kapitolách svého díla.¹³¹

Substance je zásadním pojmem Spinozova systému. Je vysvětlením přírodních jevů i člověka a jeho vědomí. **Substancí** rozumí to, co je samo v sobě, co je chápáno samo ze sebe. K přirozenosti substance náleží existování.

Příčinou sebe sama rozumí to, čeho esence v sobě zahrnuje existenci, tedy to, čeho přirozenost lze chápat jen jako existující. **Věc je** dle Spinozy **svobodná**, pokud existuje pouze z **nutnosti** své **přirozenosti** a je sama sebou determinována ke svému jednání. Esence substance v sobě nutně zahrnuje existenci. **Substance je tudíž příčinou sebe sama** (*causa sui*).

Atribut je kvalitativní určení substance. Je vyjádřením nejpodstatnější vlastnosti a kvality substance, která je absolutně dokonalou jednotou obsahující nekonečné množství atributů. Lidskému poznání jsou přístupné atributy dva – rozprostraněnost (*res extensa*) a myšlení (*res cogitans*).¹³²

¹³¹ zpracováno dle: SPINOZA, B. *Etika*. Praha : Svoboda, 1977. s. 55-102.

¹³² Na rozdíl od Descarta však Spinoza rozprostraněnost neztotožňuje s hmotou.

Bůh je pro něj absolutně nekonečné jsoouco, tedy substance sestávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci. **Bůh jako substance je příčinou sebe sama.**

Každá věc musí mít **příčinu** nebo **důvod**, proč existuje. Tento důvod nebo příčina musí být obsaženy buď v přirozenosti věci nebo mimo ni. Pokud nebyl nalezen žádný důvod ani příčina, které by bránily existenci Boha nebo ji rušily, pak je dle Spinozy třeba dojít k závěru, že **Bůh existuje nutně**. Bůh je absolutně nekonečné jsoouco, kterému nelze upřít žádný atribut. Kromě **Boha** tedy **nemůže existovat jiná substance**. Všechny věci jsou v Bohu a vznikají a zanikají jedině podle zákonů jeho přirozenosti. Bůh je pak vnímán nejen jako **imanentní příčina všech věcí, ale také jako příčina zachování jejich existence**. Bůh **jedná** jedině podle **zákonů své vlastní přirozenosti a není nikým nucen - je svobodnou příčinou sebe sama i všech věcí**. Neexistuje nic nahodilého. **Všechny věci jsou nutností přirozenosti Boha determinovány** nejen k **existenci**, ale také ke zcela určitému **způsobu existence a činnosti**.

Svobodnou nazývá Spinoza tu věc, která „*existuje a působí pouze nutností své přirozenosti*.“¹³³ Toto platí o Bohu, (čili substanci). Substance je svobodná, jelikož je příčinou sebe sama. Je ale také nutná, protože působí na základě této příčiny. Kategorie nutnosti a svobody nejsou ve Spinozově systému nahlíženy jako opozita. Naopak. Tvoří jednotu. Pravá svoboda nestojí v protikladu k nutnosti, ale k násilí či přinucení. Pravá nutnost není protikladem svobody, ale libovůle či bezpříčinnosti. Svobodu s sebou nese pouze uznání a pochopení nutnosti.

Spinoza rozlišuje mezi **přírodou tvořící** (*natura naturans*) a **přírodou stvořenou** (*natura naturata*). Přírodou tvořící je chápán Bůh jako svobodná příčina. Příroda stvořená jsou všechny věci, které vyplývají z nutnosti Boží přirozenosti, tedy všechny módy atributů Boha. V přírodě však neexistuje nic jiného než jediná substance, totiž Bůh. Celá příroda je prostoupena Bohem. Vše co existuje je Bůh a Bůh je všechno, co existuje. (Ze ztotožnění Boha s přírodou plyne známá Spinozova teze: *Deus sive natura* - Bůh neboli příroda).

Cílem Spinozovy filosofie je dle jeho slov pravdivé poznání za účelem dosáhnutí nejvyššího dobra a svobody. **Dobrem** rozumí to, „*o čem bezpečně víme, že je nám užitečné a podporuje naši schopnost konat*“, **zlem** to, „*co nám zabraňuje v dosažení nějakého dobra a naši činnost omezuje a překází jí*.“¹³⁴

¹³³ zpracováno dle: SPINOZA, B. *Etika*. s. 98.

¹³⁴ Tamtéž, s. 265.

Spinoza hovoří o člověku motivovaném žádostmi a přáními. Na rozdíl od Descarta, který rozum a vůli klade do protikladu, tvrdí, že rozum a vůle tvoří jednotu a jsou v podstatě totéž.

Z jednoty rozumu a vůle plyne, že člověk je svobodný pouze tehdy, „když ve svém jednání postupuje podle zásad rozumu.“¹³⁵ Jen jsou-li lidé ve svém životě **vedeni rozumem**, „shodují se se svou **přirozeností**.“¹³⁶ Rozum je tedy nahlížen jako nejbezpečnější a jediná záruka lidské svobody.

Nesvobodou nazývá Spinoza lidskou bezmocnost v mírnění a omezování **afektů a vášní**. **Afekty** jsou stavy těla, „*kterými se zvětšuje nebo zmenšuje schopnost člověka něco konat.*“¹³⁷ Jestliže můžeme být adekvátní příčinou některého z těchto stavů, pak **afektem** rozumí konání - aktivní projevy (*actiones*). V ostatních případech se jedná o stavy pasivní – **vášně** (*passiones*). „*Mysl je afektem determinována k tomu, že dává přednost přemýšlení o neadekvátních, tj. zmatených idejích.*“¹³⁸ Člověk vydaný napospas vášním není totiž svým pánem, ale vládne mu náhoda, které podléhá natolik, že je často nucen následovat to, co je pro něho horší, ačkoli vidí to, co je pro něho lepší.

„*Cílem rozumu tedy je vytvořit jasné a přesné ideje afektů a vášní.*“¹³⁹ Čím více je afekt prozkoumán a poznán, tím více je v moci člověka. Každý dokáže uchopit své afekty. Pozná-li je, může je **ovládat**. V *Etice* zaznívá **požadavek**, aby se lidé osvobodili od pasivity a nesvobody vyvolávané **afekty, žádostmi a chťiči**. Kdo nedokáže své afekty krotit, stává se hříčkou náhody a koná tak proti své přirozenosti, jelikož se vzdaluje jednání vedenému rozumem.

Poslední oddíl *Etiky* pojednává „**O moci rozumu neboli o lidské svobodě.**“ Spinozovou snahou je ukázat jakou moc má rozum nad afekty a jak je může mírnit a ovládat. Na rozdíl od stoiků však uznává, že toto ovládnutí nemůže být úplné a definitivní.

Štěstí a svoboda člověka záleží dle Spinozy v poznání jeho jednoty s přírodou a v **souladu** jednání se **zákonitostmi přírody**. Etika jako učení o člověku proto nemůže být v rozporu s učením o přírodě. Dle Spinozy poznáváme ideje, ze kterých se odvíjí proces poznání zřetelně, bezprostředně a intuitivně (*clare et distincte*). Tyto ideje jsou neměnnými věčnými pravdami. Pravdivá definice, která je vydedukovatelná z idejí, je odhalením příčiny jejího vzniku, poznání věcí je zároveň **poznáním příčin**.

¹³⁵ Tamtéž, s. 329.

¹³⁶ Tamtéž, s. 292.

¹³⁷ Tamtéž, s. 177.

¹³⁸ Tamtéž, s. 256.

¹³⁹ Tamtéž, s. 348.

Svoboda je spatřována nikoli ve svobodném rozhodování, ale ve **svobodné nutnosti** (*libera necessitas*).¹⁴⁰ V přírodě neexistuje nic náhodného. „*Všechny věci jsou přirozeností Boha nutně determinovány k určitému modu existence a působení.*“¹⁴¹ Spinoza mluví proti učením o absolutní svobodě, která není ničím podmíněna. Kategorie **nutnosti a svobody tvoří ve Spinozově učení jednotu.**

Věc je dle Spinozy svobodná jen tehdy, „*jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti a je pouze sama sebou determinována k svému jednání.*“¹⁴² Člověk je svobodný pokud postupuje podle zásad rozumu. **Čím více člověk chápe jednotlivé věci a své založení v Bohu, „tím je dokonalejší, šťastnější a svobodnější.“**¹⁴³ Svoboda člověka tedy závisí na poznání, pochopení nutnosti a jednání v souladu s přírodním řádem.

„*Moudrý člověk, který se nenechá zmítat svými vášněmi, je si vědom sebe sama, Boha i vnitřní nutnosti věci a díky tomuto poznání je svobodný, tudíž šťastný.*“¹⁴⁴

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 88.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 33.

¹⁴² Tamtéž, s. 56.

¹⁴³ Tamtéž, s. 367.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 377.

2. 6 Immanuel Kant: Svoboda jako nutná vlastnost vůle každé rozumné bytosti

*1724 Královec (východní Prusko, dnes Kaliningrad, Rusko) † 1804 Královec

V úvodu spisu *Základy metafyziky mravů*¹⁴⁵ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) vymezuje Kant **fyziku** jako vědu zabývající se **zákony přírody**, **etikou** pak nazývá vědu zabývající se **svobodou**.¹⁴⁶

Člověku jsou vlastní dvě pozice, ze kterých může posuzovat sebe sama a poznávat své jednání. Za prvé náleží ke **smyslovému světu** a musí se řídit **zákony přírody (heteronomie)** ale hlavně, za druhé, patří do **světa inteligibilního**, ve kterém spadá pod zákony, které nejsou na přírodě závislé, nejsou tedy empirické a jsou založeny výhradně v **rozumu (autonomie)**.¹⁴⁷ „Myslíme-li se jako svobodní, pak se přesazujeme do světa rozvažování jako jeho členové a poznáváme autonomii vůle i s jejím důsledkem, tj. moralitou, ale myslíme-li se jako vázání povinností, pokládáme se za příslušníky smyslového světa, a přece zároveň i světa rozvažování.“¹⁴⁸

Kant zavádí zásadní rozdíl mezi bytím, které být má (**Sollen**) a bytím, které empiricky je (**Sein**). Na základě tohoto rozlišení odlišuje to, co se člověka bytostně týká, od toho, co patří do oblasti přírody. Svou tělesnou a empirickou existencí je člověk součástí přírodních dějů, svým lidstvím však patří do ideálního světa mravních hodnot, který je světem mravnosti a svobody. Lidské činy jsou určovány autonomní vůlí, která vznikla překonáním původně živočišné libovůle (*Wilkür*). Kant, podobně jako před ním Spinoza, zdůrazňuje, že „mravnost existuje pouze tam, kde má hlavní slovo rozum, ne tam, kde se prosazuje lidská přirozenost se svými potřebami a sklony.“¹⁴⁹

„Člověk nemůže jako rozumná bytost, tudíž jako příslušník inteligibilního světa, uvažovat o kauzalitě své vlastní vůle nikdy jinak než za předpokladu svobody, neboť nezávislost na určitých příčinách smyslového světa, je **svoboda**. S ideou svobody je pak nerozlučně spjat pojem **autonomie** a s pojmem autonomie opět **obecný princip mravnosti**,

¹⁴⁵ Základy metafyziky mravů vyšly v roce 1785 a jsou prvním Kantovým dílem pojednávajícím o morálce a morálním jednání. Etiku Kant vnímá jako prostor pro zajištění autonomie člověka a jeho svobody.

¹⁴⁶ KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha : Svoboda, 1976. s. 51.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 114.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 115.

¹⁴⁹ Předmluva M. Znoje in KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. s. 38.

*který v ideji zakládá veškeré jednání rozumných bytostí tak, jako přírodní zákon zakládá všechny jevy.*¹⁵⁰

Bez svobody by dle Kanta nebyla možná **autonomie vůle**. Vůli vnímá jako způsob kauzality živoucích bytostí, pokud jsou obdařeny rozumem. „**Svoboda je tou vlastností kauzality, která může působit nezávisle na cizích příčinách, které ji určují, tak jako přírodní nutnost je vlastností kauzality všech nerozumných bytostí být určován k činnosti působením cizích příčin.**“¹⁵¹

Kant rozlišuje mezi **autonomní a heteronomní morálkou**. V autonomní morálce je vůle sama sobě zákonem, to znamená, že není podněcována žádnými vnějšími smyslovými předměty. Je sama sobě účelem, příčinou i důvodem veškerého jednání. Každé jiné pojetí mravní vůle vede k heteronomii, protože činí tuto vůli závislou na něčem jiném, než je sama. Mravní zákon je takové vůli předepisován zvnějšku. Podle M. Znoje je autonomie mravní vůle základem Kantova pojetí svobody. „Svobodná je vůle jen tehdy, když nepodléhá žádnému jinému pravidlu nebo předpisu než tomu, který si sama podle svého rozumu stanovila za obecný zákon.“¹⁵²

Z tohoto členění vyplývá rozlišení dvou momentů svobody. Negativní a pozitivní. **Negativní určení svobody** vyjadřuje pouze to, že svoboda znamená nezávislost na cizích příčinách, tedy že svobodná vůle je sebepříčinou. **Pozitivní pojem svobody** je obsažnější. Svobodu spojuje s mravním zákonem. Pozitivní svoboda pak člověku otevírá svébytnou oblast skutečnosti, která je sférou mravních hodnot a účelů. **Ve svobodě se odhaluje mravní dimenze lidského bytí.**

Antropogeneze dle M. Znoje v Kantově pojetí znamená „zrození svobody v člověku, což v rámci negativního určení svobody představuje problém ovládnutí živočišné žádostivosti, tj. přetnutí automatického kolotoče potřeb a akcí směřujících k jejich uspokojení (instinkt). Člověk se stal bytostí, která není nucena jednat na základě přírodních nutností. Neposlouchá slepě přírodní zákon, ale jedná podle vlastní představy o zákoně. Do kauzality mezi potřebou a akcí vstupuje svoboda. Zrození svobody zároveň znamená, že se objevil nový zákon – zákon mravů. **Teprve se svobodou vznikl svět lidství, mravnosti a dobra.**“¹⁵³

Protože mravnost slouží jako zákon pouze rozumným bytostem, může být odvozena pouze ze svobody jako vlastnosti vůle. „**Svoboda se musí předpokládat jako vlastnost vůle**

¹⁵⁰ KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. s. 114.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 108.

¹⁵² Předmluva M. Znoje in KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. s. 28.

¹⁵³ Tamtéž, s. 29.

*všech rozumných bytostí.*¹⁵⁴ Nestačí ji dokazovat ze zkušenosti s lidskou přirozeností. Kant trvá na tom, že je ji třeba dokázat jako „*činnost rozumných a vůlí obdařených bytostí vůbec.*“¹⁵⁵ Žádná rozumná bytost nemůže dle Kanta jednat jinak než pod ideou svobody. Jen tehdy je v praktickém smyslu skutečně svobodná. „*Tvrdím, že každé rozumné bytosti, která má vůli, musíme nutně propůjčit ideu svobody, podle níž by jednala. Rozum musí sám sebe chápat za původce svých principů, který je nezávislý na cizích vlivech, tudíž musí jako praktický rozum sám sebe pojímat jako svobodný. To znamená, že vůle rozumné bytosti může být její vlastní vůlí jen pod ideou svobody.*“¹⁵⁶ Z těchto předpokladů Kant vyvozuje také vědomí zákona jednat tak, aby subjektivní jednání jednotlivce (maximy vůle) musely být vždy pojímány tak, aby platily jako obecné zákony a staly se základem vlastního obecného zákonodárství člověka.

V problematice řešení otázky po **možnosti svobody ve společnosti navzájem se omezujících jedinců** Kant navazuje na **Rousseaua**. Do autonomní motivace jednání jednotlivce je zahrnut **ohled na druhé, jemu rovné bytosti**. „Záleží-li odpovědné jednání v tom, že se určujícím motivem vůle stává zřetel na autonomnost, přijala lidská vůle určení, které nepochází ze smyslové oblasti a tudíž nemá povahu prostředku kvůli něčemu jinému, ale platí samo o sobě nepodmíněně, tedy kategoricky.“¹⁵⁷ Tento předpis vůle nazval Kant **mravním zákonem** a rozvažování, které jej klade pojmenoval **praktickým rozumem**.

Příkaz závaznosti autonomního určení vůle se zřetelem k druhým je v **kategorickém imperativu** (mravním zákonu) rozveden ve dvou základních formulích: první, která předpisuje, jak máme jednat se zřetelem k formě jednání, přikazuje: „*jednej podle maximy, která sama sebe může učinit zároveň obecným zákonem*“,¹⁵⁸ respektive „*jednej tak, aby maxima (záměr) tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství.*“¹⁵⁹ Druhá, předepisující jednání se zřetelem k druhému zní: „*Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.*“¹⁶⁰

¹⁵⁴ KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. s. 109.

¹⁵⁵ Tamtéž

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 110.

¹⁵⁷ SOBOTKA, M. *Kapitoly z dějin německé klasické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, s. 18.

¹⁵⁸ KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. s. 84.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 50.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 91, další varianta zní: „*Člověk a vůbec každá rozumová bytost existuje jako účel sám o sobě, nikoli pouze jako prostředek, jehož by mohla libovolně užívat ta či ona vůle...*“ Tamtéž, s. 90.

Kategorické imperativy jsou dle Kanta možné pouze proto, že idea svobody tvoří z člověka člena inteligibilního světa a **morální povinností je vlastní (nutné) chtění člena takového světa.**

Svoboda je podmínkou morálního zákona,¹⁶¹ stejně jako je **morální zákon podmínkou, díky níž si můžeme svobodu uvědomit.** Tento zdánlivý nesoulad vysvětluje Kant v *Kritice praktického rozumu* následovně: „Svoboda je „ratio essendi“ - důvod jstoucnosti morálního zákona. Morální zákon je „ratio cognoscendi“ - důvod poznání svobody. Kdyby nebyl morální zákon v našem rozumu nejdříve zřetelně myšlen, nikdy bychom se nepovažovali za oprávněné předpokládat něco takového jako svobodu. Kdyby však nebylo svobody, nebylo by možné na morální zákon v nás vůbec narazit.“¹⁶²

Kant klade otázku, čím začíná naše poznání praktického zákona. Zda svobodou nebo praktickým zákonem. Svobodou začít nemůže, jelikož si ji nemůžeme uvědomit bezprostředně. Její první pojem je negativní. Nelze o ní usuzovat ani ze zkušenosti, protože ta nám dává poznat pouze mechanismus přírody, který Kant považuje za protiklad svobody.

Je tedy nutné vyjít od morálního zákona, který si bezprostředně uvědomujeme rozumem. „**Morální zákon je myšlen jako objektivně nutný jen proto, že má platit pro každého, kdo má rozum a vůli.**“¹⁶³ „**Mohutnost svobody, jejíž skutečnost dokazuje morální zákon, který sám nepotřebuje žádných ospravedlňujících důvodů, je pro všechny rozumné bytosti závazný. Mravní zákon je ve skutečnosti zákonem kauzality skrze svobodu.**“¹⁶⁴

Svoboda je však **vysvětlitelná pouze jako idea rozumu** a její objektivní realita je velmi problematická. **Nemůže být dokázána teoreticky. Je zakoušena (pouze) v mravním jednání.** „**Svoboda je pouhou ideou, jejíž objektivní realita nemůže být doložena podle přírodních zákonů, tudíž ani ne v nějaké možné zkušenosti. Platí jen jako nutný předpoklad rozumu u bytosti, která se domnívá, že je si vědoma vůle, tzn. další mohutnosti rozdílné od pouhé žádostivosti (totiž mohutnosti určovat se k jednání jako inteligence, tudíž podle zákonů rozumu a nezávisle na přírodních instinktech.)**“¹⁶⁵

Kant dodává, že tam, kde končí možnost jakéhokoli rozumového vysvětlení, nastupuje **apologie**. Za předpokladu svobody vůle inteligence, je však její autonomie, která tvoří formální podmínku určení vůle, nutným důsledkem. „*Pro rozumnou bytost uvědomující si svou kauzalitu, která se děje prostřednictvím rozumu, tudíž vůli (rozdílnou od žádostivosti),*

¹⁶¹ „Idea svobody se zjevuje prostřednictvím morálního zákona.“ KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996. s. 6.

¹⁶² Tamtéž, s. 6-7.

¹⁶³ Tamtéž, s. 62.

¹⁶⁴ Tamtéž

¹⁶⁵ KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. s. 121.

*je nejen zcela dobře možné předpokládat tuto svobodu vůle, nýbrž je zcela nutné klást ji bez další podmínky i prakticky, tj. v ideji, která je podmínkou veškerého jejího volního jednání.*¹⁶⁶

Svoboda neexistuje ve smyslovém světě, nemůžeme ji poznat jako jev. „A přece je dostatečně silná instance, která přináší jistotu o svobodě. Je to instance podobná Descartovu *cogito*-sebejistotě prožívajícího jáství. Jenže nejde o jáství poznávající, nýbrž jáství které činí mravní zkušenost. Ve vědomí odpovědnosti za mravní rozhodnutí, které se ohlašuje zvlášť intenzivně tehdy, když jsme spáchali křivdu, v tomto třeba nejasném posuzování našeho jednání zákonem, jež se projevuje vědomím odpovědnosti nebo lítosti, spatřuje Kant jediný možný důkaz skutečnosti svobody.“¹⁶⁷

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 123.

¹⁶⁷ SOBOTKA, M. *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. s. 51-52.

2.7 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: svoboda jako možnost dobra a zla

* 1775 Leonberg † 1854 Ragaz

V Schellingově konceptu se nesmazatelně odráží jeho ovlivněnost Spinozou a přihlášení se k panteismu. Svá *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*), sepsaná roku 1809 v Mnichově, začíná poznámkou o dosavadním vnímání protikladu přírody a ducha, ze kterého vychází také zkoumání lidské svobody. Z tohoto názoru plyne víra v lidský rozum, „přesvědčení o naprosté subjektivitě všeho myšlení a poznávání a o úplné nerozumnosti a bezmyšlenkovitosti přírody.“¹⁶⁸ Na tomto základě se ukazuje protiklad nutnosti a svobody. „Bez rozporu mezi svobodou a nutností by však nejen filosofie, ale i každá duchovní vůle propadla smrti.“¹⁶⁹

Filosofická zkoumání svobody se dle Schellinga mohou týkat buď jejího správného pojmu nebo se mohou týkat souvislosti tohoto pojmu s celkem vědeckého názoru světa (*wissenschaftliche Weltansicht*). Pro úplnost zkoumání navrhuje spojit obě stránky zkoumání vjedno. Nesouhlasí s názorem, že je pojem svobody se „systémem“ neslučitelný a že filosofie, která přichází s nárokem na jednotu a celistvost, končí popřením svobody. Tvrdí, že musí existovat nějaký systém (přinejmenším v božském rozumu), se kterým se svoboda snese. Každá individuální svoboda totiž pro Schellinga „nepopíratelně souvisí s celkem světa“.¹⁷⁰ Schelling nepopírá, že s panteismem, který zastává, je spojován i smysl fatalistický. Z toho, že se mnozí myslitelé obhajující svobodu hlásili k panteismu vyvozuje, že fatalismus není pro tento systém bytostný. Lze namítnout, že individuální svoboda je v rozporu snad se všemi vlastnostmi „nejvyšší bytosti“, např. s její všemohoucností. Svobodou se však podle Schellinga tvrdí kromě božské moci i jiná, z principu nepodmíněná moc, která je podle pojmu božské moci nezastupitelná. „Říkat, že Bůh zadržuje svou moc, aby člověk mohl jednat nebo že opouští svobodu, to nic nevysvětlí. Kdyby Bůh jen na okamžik zadržel svou moc, přestal by člověk vůbec být. Je snad proti této argumentaci nějaké jiné východisko, než člověka a jeho svobodu, která je naproti všemoci nemyslitelná, uchovat v božské bytosti samé, říci totiž, že člověk není vně Boha a že i jeho činnost patří k životu

¹⁶⁸ SCHELLING, F. W. J. *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*. Praha : Filozofický ústav ČSAV, 1992. s. 9 (Dále citováno jako *Filosofická zkoumání*.)

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 14.

¹⁷⁰ Tamtéž

*Boha? Dokonce i Písmo samo vidí právě ve vědomí svobody zpečetění a zástavu víry, že jsme a žijeme v Bohu.*¹⁷¹

Na dalších stránkách spisu se snaží za pomoci Spinozova slovníku dokázat, že panteismus v žádném případě nepopírá individuální svobodu. Spinozův pojem identity a imanence věcí v Bohu však kritizuje, stejně jako bezcitnost a neživotnost jeho systému.

Až idealismus je podle Schellinga systémem, který umožnil formulování úplného pojmu svobody. Přesto však ani on není úplným systémem a je bezradný, chceme-li se o svobodě dozvědět něco určitějšího a přesnějšího. I Kantův systém, ač svobodu jasně vymezil, je pouhou „teoretickou filosofií“ a není schopen ukázat specifickou diferencí svobody.¹⁷²

Schelling proto přichází s novým a doplňujícím vymezením pojmu svobody. **Svobodu chápe jako schopnost dobra a zla.**¹⁷³ Svoboda není jen svobodou ve „formovém“, vlastním slova smyslu, ke svobodě přistupuje **schopnost rozhodování se mezi dobrým a zlým**. Toto pojetí s sebou nese nejednu nesnáz. *„Bud' se totiž připouští skutečné zlo a je pak nevyhnutelné klást je do nekonečné substance čili do pravůle samé, čímž se ovšem naprosto ruší pojem svrchovaně dokonalé bytosti, anebo se nějak musí popřít realita zla, ale tak se vzápětí vytrácí reálný pojem svobody. Neboť omezi-li se nutné spolupůsobení Boha na jednání tvora, které je nutno připustit právě pro bytostnou závislost tvora na Bohu, pak se Bůh nepopíratelně ukazuje jako spolupůvodce zla, poněvadž v případě veskrze závislé bytosti je dopuštění zla vlastně totéž co jeho spolupůsobení – anebo se musí i zde tím či oním způsobem realita zla popřít.*¹⁷⁴

Existují dva postoje, které tvrdí, že ve tvorech pochází vše pozitivní od Boha. První připouští, že ve zlu je něco pozitivního. Toto pozitivní pak musí pocházet od Boha. Lze však namítnout, že pozitivita zla, pokud je vůbec pozitivní, je dobrem. Tím však zlo nemizí, ani není vysvětleno. Schelling se ptá: *„je-li to, co je ve zlu dobré, odkud se potom bere to, v čem je základna, která je zlem ve vlastním smyslu?”*¹⁷⁵ Dalším možným tvrzením je to, které zastával Spinoza, tedy že ve zlu není vůbec nic pozitivního a že veškerá jednání jsou více či méně pozitivní. Navzájem se liší pouze větší či menší mírou dokonalosti. Pak se zlo úplně vytrácí. Zlem se nazývá to, co má nižší stupeň dokonalosti, který se však ukáže pouze tehdy, dojde-li ke srovnání.

Schelling navrhuje následující řešení: *„pozitivno pocházející od Boha je svoboda, jež je o sobě ve vztahu k dobru a zlu indiferentní. Pokud tuto indiferenci nemyslíme toliko*

¹⁷¹ Tamtéž, s. 16.

¹⁷² SCHELLING, F. W. J. *Filosofická zkoumání*. s. 27.

¹⁷³ Tamtéž

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 28.

¹⁷⁵ Tamtéž

*negativně, ale jako vskutku žijoucí a pozitivní schopnost dobra a zla, pak je nepochopitelné, jak by z Boha uvažovaného jako čiré dobro, mohla vyplynout schopnost zla. Z toho také vysvítá, že je-li svoboda skutečně tím, čím nutně ze svého pojmu je, je zřejmě nesprávný výše uvedený pokus vyvodit svobodu z Boha; **je-li totiž svoboda schopnost zla, pak musí mít kořen nezávislý na Bohu.***¹⁷⁶

Na základě tohoto tvrzení musí Schelling dokázat, odkud se zlo v člověku bere. Odvolává se na přírodní filosofii, která rozlišila mezi bytostí, která „existuje“, a bytostí, která je pouhým „základem existence.“¹⁷⁷ Protože před Bohem či vně Boha není nic, musí základ své existence chovat Bůh v sobě samém. „*Tento základ své existence, jež chová Bůh v sobě, není Bůh z hlediska absolutního, neboť je pouze základnou jeho existence. Toť **příroda** v Bohu, bytnost od Boha sice neodlučitelná, přesto však odlišná.*“¹⁷⁸ Bůh v sobě chová vnitřní základ své existence, která jej jako existujícího předchází. K přirozenosti každé věci patří její vznikání a zanikání, tedy dění. Věci ale nemohou vznikat v Bohu jako absolutním, jelikož jsou od něho „*toto genere*“ – nekonečně odlišné. Aby byly odlišeny od Boha, musí dle Schellinga vznikat v základu od Boha odlišném. A protože panteismus nedovoluje, aby cokoli existovalo mimo Boha, je možné tento rozpor vyřešit pouze tvrzením, že „*věci mají svůj základ v tom, co v Bohu samém není Bůh sám,*“¹⁷⁹ tedy v tom, co je základem jeho existence. „*Je to touha, kterou pociťuje věčné Jedno, touha zrodit sebe sama.*“¹⁸⁰

Každá přírodní bytost má v sobě dle Schellinga dvojí princip. První je ten, kterým se bytost odlišuje od Boha, čím je ve svém základě. Mezi tím, co je v základě a tím, co je v rozumu jako vzor, vládne jednota. Stvoření se pak týká pouze vnitřní transmutace (zjasněním původně temného principu). Tento princip je ze své přirozenosti tím, co je proměňováno ve světlo. Princip pocházející ze základu je temný. „*Je vlastní vůlí tvora, která však, pokud dosud není povznesena k úplné jednotě se světlem (jako principem rozumu), pokud světlo ještě neuchopila, je pouhým puzením a žádostí, tj. slepou vůlí.*“¹⁸¹ Proti této vlastní vůli tvora stojí rozum jako univerzální vůle, která tuto vlastní vůli používá a podřazuje ji v sobě jako pouhý nástroj. Postupnou proměnou je nejhlubší bod prvotní temnoty v bytosti vyzdvižen k rozumné vůli a tvoří s ní celek. K vyzdvihnutí nejhlubšího centra do světa dochází pouze u jiného tvora - u člověka. Pouze v člověku je veškerá moc

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 29.

¹⁷⁷ „základ“ (*Grund*) u Schellinga znamená „základnu, podloží, bázi“. Všechno jsoucí má „základ“, fundament, na kterém spočívá. Tento fundament je reálným základem každé existence (*Grund der Existenz*). Více viz poznámka č. 34 in SCHELLING. *Filosofická zkoumání*. s. 31.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 32.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 33.

¹⁸⁰ Tamtéž

¹⁸¹ Tamtéž, s. 37.

temného principu. Je v něm ale také všechna síla světa. Lidskou vůli vnímá Schelling jako „*skryté sémě Boha pohrouženého do temného základu. Je to na dně ztajená božská jiskra života, kterou Bůh zahlédl, když pojal vůli k přírodě.*“¹⁸² V člověku si Bůh zamiloval svět. Protože se člověk zrodil ze „základu“, chová v sobě princip na Bohu relativně nezávislý. Tím, že je tento princip postupně prosvětlován (aniž by v základu přestal být temný), rozevívá se v něm něco vyššího, co Schelling nazývá duchem. Duch dává slovem, které vyřkl, přírodě jednotu. Tato jednota je jednotou světla a temnoty. „*Protože je duše živou identitou obou principů, je duchem a duch je v Bohu.*“¹⁸³

V člověku je však, na rozdíl od Boha, jednota obou principů oddělitelná. Byla-li by nerozlučitelná, pak by mezi člověkem a Bohem nebyl žádný rozdíl, Bůh by se nemohl zjevovat jako duch. „*Proto musí být tato v Bohu neoddělitelná jednota v člověku oddělitelná.*“¹⁸⁴ Jedině tato oddělitelnost umožňuje schopnost dobra a zla. Zlo tedy pochází z ideální přirozenosti tvorů, „*pokud závisí na věčných pravdách, které jsou obsaženy v božím rozumu, nikoli však na boží vůli.*“¹⁸⁵ „**Základ zla tkví tedy nutně nejen v něčem pozitivním, ale dokonce v nejvyšší pozitivitě, která je obsažena v přirozenosti, jak je tomu ze stanoviska, podle kterého kořen zla tkví v prosvětleném centru neboli v pravůli prvotního základu.**“¹⁸⁶

Na počátku stvoření tedy musel existovat temný princip jako základ. Z něj povstalo jako z pouhé potence k aktu světlo. Ve stvoření byl probuzen duch zla, když byl aktivován temný základ přírody, který Schelling nazývá duchem „rozdvojení světla a temnoty“. Proti němu stojí duch lásky. „*Zrození ducha je říší dějin, zrození světla je říší přírody.*“¹⁸⁷ Existuje tedy obecné, ačkoli ne prvotní, ale až božím zjevením probuzené zlo. To však nikdy nedojde plného uskutečnění, ačkoli o to usiluje. Boží vůle je vše „univerzalizovat“, povznést k jednotě se světlem.

Prvotní hřích chápe Schelling jako nutnost, akt nepostradatelný k úplnému božímu zjevení. Prvotní hřích je mu, stejně jako Hegelovi, podmínkou možnosti dějin na jejímž základě se stává dějinnou kategorií. Dějinný proces (vymezený pádem a vykoupením) je v Schellingově pojetí vyšší potencí zápasu světla s temnotou, boje který se již odehrával v říši svobody. A jako zápas světlého s temným vyvrcholil vystoupením člověka, stojí i na

¹⁸² Tamtéž, s. 37.

¹⁸³ Tamtéž

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 38.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 41.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 42.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 49.

konci boje dobra se zlem opět člověk, avšak člověk ve „vyšší potenci“, bohočlověk: Kristus. Ten je vnímán jako „ideálně“ vzestupující z prazákladů bytí, které se stalo člověkem.¹⁸⁸

Zlo není Schellingem vykládáno jako následek pádu člověka. Přirozené tíhnutí člověka ke zlu současně znamená jeho vlastní **volbu**. Jinak by nebylo možné situovat zlo do oblasti mravní a klást důraz na lidskou odpovědnost. „*Zlo zůstává vlastní volbou člověka. Každý tvor upadá z vlastní viny.*“¹⁸⁹

Člověk je v původním stvoření bytost v **nerozhodnutosti** (což lze mysticky znázornit stavem nevinnosti¹⁹⁰ a prvotní blaženosti). Rozhodnout se může pouze člověk sám. „*Čin, kterým je určen jeho život v čase, nepřísluší času, ale věčnosti. Nepředchází životu ani času, nýbrž je časem. A tímto činem také sahá život člověka až na sám počátek stvoření; proto je člověk skrze tento čin mimo všechno stvořené, je svoboden a sám věčným počátkem.*“¹⁹¹

Ze všech živočichů je pouze **člověk schopen volby dobra a zla**. Aby v člověku mohl být princip dobra a zla oživován, musí nutně existovat nějaké „pokoušení ke zlu“. Jinak by si je člověk ani nemohl uvědomovat. Jen **člověk v sobě nese vlastní „pramen pohybu“ k dobru i ke zlu**. Jednota obou principů v člověku dle Schellinga není dána nutně, ale svobodně. Člověk „*stojí na rozcestí. Cokoli si zvolí, stane se jeho činem, nemůže však setrvávat v nerozhodnosti.*“¹⁹² „*Bytností člověka je jeho vlastní čin. Nutnost a svoboda jsou do sebe zakloubeny.*“¹⁹³ „*Zlo se může zrodit pouze v nejhlubším nitru vůle vlastního srdce a k jeho dokonání je zapotřebí vlastního činu.*“¹⁹⁴ V tomto bodě bychom mohli Schellinga označit za předchůdce Sartrova existencialistického pojetí **svobody jako volby, která se neprojevuje v ničem jiném než v jednotlivých lidských činech**.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 41.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 53.

¹⁹⁰ Tuto metaforu později rozvinou S. Kierkegaard a P. Tillich.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 56.

¹⁹² Tamtéž, s. 46.

¹⁹³ Tamtéž, s. 55.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 67.

2. 8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: dějiny jako cesta ducha ke svobodě

*1770 Stuttgart † 1831 Berlín

Centrálním pojmem Hegelovy filosofie je „duch“, který tvoří podstatu světového dění. Na rozdíl od Kantova „statického“ světa, hovoří Hegel o neustálém vývoji a pohybu. Duch, který je „*podle své podstaty svobodou*,“¹⁹⁵ není ničím hotovým, daným. Přichází k sobě, tj. ke svému sebeuvědomění dialektickým vývojem¹⁹⁶ rozpoznatelným v dějinách. Světové dějiny jsou pro ducha „*jevištěm, vlastnictvím a polem uskutečnění*.“¹⁹⁷ Znárodnují vývoj „*vědomí ducha ke svobodě a uskutečňování prováděné tímto vědomím*.“¹⁹⁸ Vývoj sebou nese to, že je stupňovitý, „*že je řadou dalších určení svobody*.“¹⁹⁹

V přednáškách o filosofii dějin (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), které byly předneseny v na univerzitě v Heidelbergu roku 1816, hovoří o světových dějinách, které „*znázorňují postupný vývoj principu, jehož obsahem je vědomí svobody. První stupeň tvoří ponoření ducha do přírody, druhý stupeň pak jeho vystoupení do vědomí jeho svobody. Třetím stupněm je povznesení z této ještě zvláštní svobody do její čisté obecnosti, k sebevědomí a sebecitu podstaty duchovnosti*.“²⁰⁰

Vývoj ducha rozdělil Hegel do **třech fází**. První fázi, kdy se duch realizuje v hmotě, označuje jako stav „*bytí o sobě*“. Ve druhé fázi se duch sám sobě odcizuje, přestává být sám sebou a proniká do přírody - stav „*bytí u sebe*“. Třetí fáze je stav, kdy se duch vrací k sobě samému ve vědomí - stav „*o sobě a pro sebe*“. Třetí fáze se projevuje ve třech dalších stupních:

Nejnižším vývojovým stádiem je *subjektivní duch* na úrovni jedince. Druhou úrovní je *objektivní duch* projevující se v začlenění jedince do vyšších celků (rodina, právo, stát). Nejvýše stojí *absolutní duch*, kdy se duch stává sebou samým, plně svobodným a pravdivým. Projevuje se v další zdokonalující se triádě : v umění, náboženství a filosofii.

Výklad vývoje svobody ve světových dějinách začíná Hegel Orientem. V tomto období nachází realizovanou rozumnou svobodu, která se rozvíjí, aniž by v sobě postupovala k subjektivní svobodě. „*Nádhera orientálního nazírání je jeden subjekt jako substance, které*

¹⁹⁵ HEGEL, G. W. F. *Filosofie dějin*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 2004. s. 43.

¹⁹⁶ Hegel hovoří o „*pudu zdokonalování*“. Tamtéž, s. 42.

¹⁹⁷ Tamtéž

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 48.

¹⁹⁹ Tamtéž

²⁰⁰ Tamtéž, s. 43.

přísluší vše, takže se od ní neodděluje žádný jiný subjekt a nemůže se nereflektovat do vlastní subjektivní svobody.²⁰¹ Tuto dobu označuje za **dětský věk dějin**.

Za **mladický věk** považuje dobu **řeckého světa**, ve kterém se rodí svobodné chtění individua. Dochází ke sjednocení mravní a subjektivní vůle, vzniká říše „krásné svobody“.

V díle *Filosofie, umění a náboženství* (*Philosophie, Kunst und Religion und ihr Verhältnis zu Sittlichkeit und Staat*) poznamenává: „teprve **Řekové** dospěli k vědomí svobody a proto byli svobodni. Věděli však jen, že **někteří jsou svobodni**, nikoli každý člověk. To neznal ani Plato ani Aristoteles, proto měli Řekové otroky, jejich svoboda byla jen nahodilým, nerozvitým, prchavým a nevelkým květem.“²⁰²

Následuje říše **Římská**, kterou přirovnává k **mužnému věku dějin**. Takový věk se neřídí ani svévolí pána ani vlastní „krásnou svévolí“, ale slouží obecnému účelu, ve kterém individuum zaniká a dosahuje vlastního účelu jen v účelu obecném. Stát se začíná abstraktně pozvedávat a formovat k cíli, na kterém se podílí všichni občané. V této službě abstraktnímu obecnu musí každý obětovat vlastní individualitu.

Završením vývoje a jako **čtvrtý moment** světových dějin chápe Hegel **germánskou říši, která umožnila reformaci**. Toto období přirovnává k **věku stařeckému**. Tvrdí, že „teprve germánští národové dospěli v křesťanství k vědomí, že člověk jako člověk je svobodný a že svoboda je nejvlastnější přirozeností ducha.“²⁰³ „Svoboda zde nachází prostředek, jak realizovat svůj pojem jako svou pravdu.“²⁰⁴

Největší přínos reformace vidí ve vědomí, že „**člověk je sám sebou určen být svobodným**.“²⁰⁵

Ve zkratce řečeno: „**Světové dějiny jsou výchovou od nespoutanosti přírodní vůle k obecnu a k subjektivní svobodě. Orient věděl a ví jen to, že jeden je svobodný, řecký a římský svět, že někteří jsou svobodní, germánský svět ví, že svobodní jsou všichni**.“²⁰⁶

Hegel, stejně jako Kant, vidí souvislost mezi svobodou a vývojem individuálního vědomí. Absolutní duch se paradoxně neobejde bez člověka. Bez činnosti subjektů by se světový duch nemohl uskutečnit, nedospěl by ke svému sebeuvědomění. Hegel nahlíží

²⁰¹ Tamtéž, s. 74.

²⁰² HEGEL, G. W. F. *Filosofie, umění a náboženství a jejich vztah k mravnosti a státu*. Praha : Jan Laichter, 1943. s. 323-324. (Dále citováno jako *Filosofie, umění a náboženství*.)

²⁰³ Tamtéž, s. 323.

²⁰⁴ HEGEL, G. W. F. *Filosofie dějin*. s. 74-76.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 264.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 73.

člověka jako pouhý prostředek, který je použit duchem, aby skrze něj mohl dojít k sobě samému, za což sklídl od mnohých ostrou kritiku.

„Substancí ducha je svoboda. Tím je dán cíl v dějinách procesu: svoboda subjektu má své svědomí a svou morálku, obecné účely, jež uplatňuje, má nekonečnou hodnotu a tuto krajnost si také uvědomuje. Této substanciálnosti cíle světového ducha se dosahuje svobodou každého subjektu.“²⁰⁷

Hegel hovoří o „velkých lidech“ dějin jako byli např. Alexandr Makedonský, Caesar či Napoleon, *„jejichž vlastní partikulární účely obsahují to substanciální, jež je vůlí světového ducha. Je třeba nazvat je hrdiny, kteří své povolání nečerpali pouze ze stávajícího systému běhu věcí, ale ze zdroje, jehož obsah byl skrytý a ještě nedospěl k přítomné existenci, z vnitřního ducha.... Takoví jednotlivci neměli ve svých účelech vědomí ideje vůbec, byli to lidé praktičtí a političtí. Zároveň pochopili, co je třeba. Jejich věcí bylo poznat to obecné, nutný, nejbližší stupeň jejich světa, učinit si jej účelem a vložit do něj svou energii. Světodějně lidi, hrdiny určité doby je proto třeba uznat za jasnovidné...“²⁰⁸*

Pro Hegela, stejně jako před ním pro Spinozu, Descarta či Kanta, je člověk svobodný pouze tehdy, řídí-li se jeho jednání **rozumem**. Ten považuje za esenciální vlastnost intelektu. Cokoli je překážkou pro rozum, je zároveň omezením svobody ducha. Největší komplikací racionálního uspořádání světa je, když si individuální lidské bytosti neuvědomují, že jejich mysl je součástí univerzálního ducha. *„Nejvyšší obsah, který subjektivno může pojmout, můžeme stručně nazývat svobodou. Svoboda je nejvyšší určení ducha. Přesněji je však obsahem svobody rozumno vůbec; např. mravnost v jednání, pravda v myšlení.“²⁰⁹* *„Avšak objektivní svoboda a zákony reálné svobody vyžadují podřízení nahodilé vůle. Je-li objektivní o sobě rozumné, musí být odpovídající náhled tohoto rozumu a potom je tu i podstatný moment subjektivní svobody.“²¹⁰*

Svoboda nemá dle Hegela za **princip subjektivní vůle**, ale **poznání a podřízení se vůli obecné**. Naplnění svobody jedince nachází Hegel pouze ve **státě**. Jedině v něm může dojít konkrétní svoboda svého plného uskutečnění.²¹¹ Jak již bylo řečeno, duch se projevuje skrze různé události a podoby. Tyto projevy jsou v dějinách rozpoznatelné jako historicky existující národ.²¹² Ve světových dějinách může být podle Hegela řeč pouze o národech,

²⁰⁷ HEGEL, G. W. F. *Filosofie, umění a náboženství*. s. 325.

²⁰⁸ HEGEL, G. W. F. *Filosofie dějin*. s. 27.

²⁰⁹ HEGEL, G. W. F. *Filosofie, umění a náboženství*. s. 157-158.

²¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Filosofie dějin*. s. 286.

²¹¹ HEGEL, G. W. F. *Základy filosofie práva*. Praha : Academia, 1992. s. 281.

²¹² HEGEL, G. W. F. *Filosofie dějin*. s. 58.

kteře tvořily stát. „*Jen stát je realizací svobody, tj. absolutního posledního účelu. Je tu sám kvůli sobě. Veškerou hodnotu, kterou člověk má, veškerou duchovní skutečnost má jedině prostřednictvím státu.*“²¹³

V *Základech filosofie práva* (Grundlinien der Philosophie des Rechts) dodává, že každý stupeň vývoje ideje svobody projevované v určitém státním zřízení s sebou zákonitě přináší vlastní zvláštní právo.²¹⁴ Stát je Hegelem vnímán jako mravní celek, který v sobě zahrnuje moment absolutní, objektivní svobody, ale také momenty subjektivní svobody, tedy veškeré chtění jednotlivců. Účel státu vidí v zajištění toho, aby v lidském konání a smýšlení platilo to podstatné, „*aby existovalo a samo se uchovávalo.*“²¹⁵ Existenci tohoto mravního celku považuje za „*absolutní zájem rozumu.*“²¹⁶ Prostředky, které stát používá k zajištění toho „*substanciálního*“, jsou rozumné zákony. V „*zákonech rozumnosti a práva*“ jsou viděny momenty reálné svobody, které se nezakládají na „*prchavém citu*“, ale na uvědomění si duchovní podstaty. Zákony jsou „*objektivitou ducha a vůlí v její pravdě.*“²¹⁷

Mluví-li Hegel o **svobodě**, má na mysli zároveň také **nutnost**. Svobodná je vůle jen tehdy, poslouchá-li zákon. Nutná je jak poslušnost k zákonitostem vývoje ducha tak k rozumným zákonům státu. Ve státě, který vytváří „*společné jsoucno*“, kde je subjektivní a nestálá vůle člověka podrobena jeho zákonům, mizí podle Hegela „*protiklad svobody a nutnosti. Nutné je rozumné jako to substanciální a svobodní jsme tím, že je uznáváme jako zákon a zákon následujeme jako substanci naší vlastní podstaty. Objektivní a subjektivní vůle jsou potom smířeny a tvoří jeden a týž nezkalený celek.*“²¹⁸

Nejvyšší povinností člověka je, aby obecným zákonům, skrze které se uskutečňuje objektivní vůle, podřídil vůli vlastní. Hegel pak po každém jedinci požaduje, aby se ve vyšším zájmu, v zájmu absolutního ducha vzdal všech svých partikulárních požadavků.

Hegelův výklad zprávy o pádu do hříchu²¹⁹

V knize Genesis čteme, že člověk, který byl stvořen k obrazu Božímu ztratil ráj tím, že snědl ovoce ze stromu poznání dobra a zla. Hřích podle Hegela v tomto příběhu spočívá v touze po poznání. **Poznání** je nahlíženo jako hříšné a člověk se jím lehkomyšlně připravil

²¹³ Tamtéž, s. 32.

²¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Základy filosofie práva*. s. 11.

²¹⁵ HEGEL, G. W. F. *Filosofie dějin*. s. 32

²¹⁶ Tamtéž, s. 32.

²¹⁷ Tamtéž, s. 33

²¹⁸ Tamtéž

²¹⁹ Tamtéž, s. 208.

o své přirozené štěstí. To **zlé spočívá ve vědomí**. Zvířata nejsou ze své podstaty ani zlá ani dobrá, právě tak jako přírodní člověk. Teprve vědomí způsobuje rozdělení Já na svévoli – podle jeho nekonečné svobody – a na dobro – podle čistého obsahu vůle. **Poznání jako zrušení přirozené jednoty** je pádem do hříchu, který není nahodilou, ale věčnou historií ducha. Rajský stav nevinnosti je pouze stavem zvířecím. Ráj je zahrada, kde mohou zůstat jen zvířata, nikoli však lidé. Zvíře je zajedno s Bohem, ale jen o sobě. Jen člověk je duchem, tj. sám pro sebe sama. Toto bytí pro sebe, toto vědomí je však zároveň odloučením od obecného božského ducha. Stojí-li jedinec ve své abstraktní svobodě proti dobru, je to právě stanovisko zla. Upadnutí do hříchu je proto Hegelem nahlíženo jako věčný mýtus člověka. Rozhodnutí se pro poznání tedy umožnilo, aby se člověk stal opravdovým člověkem. Protože Adam jedl ze stromu poznání, stal se tím, kdo zná dobré i zlé. Z toho pro Hegela plyne, že člověk může pochopit sám sebe pouze duchem a na základě poznání obecná a Boha.

2.9 Søren Kierkegaard: Svoboda jako absolutní volba buď a nebo

*1813 Kodaň † 1855 Kodaň

Velkým kritikem Hegelova objektivizujícího systému je dánský myslitel Søren Kierkegaard, který kladl velký důraz na individualitu a jedinečnost lidské osoby a z ní vyplývající odpovědnost za vlastní činy. Odmítá Hegelovu koncepci postupného, na jedinci nezávislého vývoje. Skutečný vývoj je dle dánského myslitele možný pouze ve svobodně uskutečňovaném vědomém rozhodnutí.

To, co vystupuje do popředí Kierkegaardova²²⁰ *Bud' – anebo (Enten – Eller)* je **etika** projevaná v **individuální volbě člověka na základě jeho svobody**.

Kierkegaardovi, stejně jako později Sartrovi, který na Kierkegaarda v mnohém navazuje, nejde o **volbu** něčeho, ani o realitu toho, co je voleno. Jde o realitu, kterou se vyznačuje volba jako taková. Rozlišuje: 1. **volbu ve vlastním** a 2. **volbu v nevlastním smyslu**.²²¹ Volba ve vlastním smyslu je volbou **etickou**, tedy absolutní, volba v nevlastním smyslu je volbou **estetickou**. Etické je postulováno výhradně absolutní volbou. V etice je osobnost soustředěna sama na sebe. Tím, že volí sebe sama, volí se eticky a absolutně. Tak vylučuje estetické. Ve **volbě** vidí Kierkegaard **vlastní a přísný projev etiky**. Všude, kde se mluví o *bud' - anebo*, je jisté, že se jedná o oblast etickou. Existuje jediné absolutní *bud' - anebo*, totiž **volba mezi dobrem a zlem**. Tato volba je absolutně **etická**. Estetická volba je buď celkem bezprostřední a tedy není volbou a nebo se rozplyne v rozmanitosti. Ten, kdo chce svoji životní úlohu vymezit eticky, obvykle nemá moc na výběr. „*Je potřeba se rozhodnout, jaký život člověk povede. Zda etický nebo estetický.*“²²²

Bud' - anebo, které Kierkegaard nastolil, je absolutní. Jde o to, zda volit či nevolit. Pokud je tato volba volbou absolutní, potom je také toto *bud' - anebo* absolutní. Toto **absolutní *bud' - anebo*** nastává až aktem **volby mezi dobrem a zlem**.²²³ Ten, kdo se volí, volí sebe sama absolutně. Pouze sebe sama lze volit absolutně. Tato **absolutní volba sebe sama je svobodou**. „*Jen absolutní volba totiž může uložit absolutní diferenci, totiž diferenci mezi dobrem a zlem.*“²²⁴ „*Dobro je tím, že ho chci. Jinak vůbec není. Je výrazem svobody, a tak je to také se zlem. I to je pouze proto, neboť jej chci. Tím však v žádném případě není*

²²⁰ Dílo vydal pod pseudonymem Victor Eremita

²²¹ KIERKEGAARD, S. A. *Bud' – alebo*. Bratislava : Kaligram, 2007. s. 623.

²²² Tamtéž

²²³ Tamtéž, s. 633.

²²⁴ Tamtéž, s. 678.

určení zla a dobra zneváženo či zredukováno pouze na určení subjektivní. Ba naopak. Vyslovuje se tím absolutní platnost takovýchto určení. Dobro je to, co existuje o sobě a pro sebe. Je kladené tím, co existuje o sobě a pro sebe, tedy svobodou.“²²⁵

Volba sama je rozhodující pro obsah osobnosti. Ta se stává tím, co volí. Pokud nevolí, chřadne a uvadá. Je důležité si uvědomit, že „původní volba je ustavičně přítomná v každé volbě následující.“²²⁶ **Volba je** vnímána jako **pohyb**. Ve zvolené svobodě je možné zůstat pouze tak, že bude znovu a znovu realizována. Protože jedinec sám sebe nestvořil, ale **zvolil**, vnímá Kierkegaard „**povinnost**“ nejen jako výraz jeho absolutní závislosti, ale také **absolutní svobody**. Zvolil-li se člověk eticky, „zvolil se ve své konkrétnosti a zřekl se abstraktnosti svévole.“²²⁷ Jeho život pak bude krásný, pravdivý, smysluplný a jistý.

Může se také stát, že člověk dospěje k okamžiku, kdy již nebude o řeči *bud' – anebo* možné mluvit. Ne proto, že již volil, ale proto, že nevolil. Jinými slovy jiní volili za něj, protože on sám ztratil sebe sama. „Osobnost má zájem na volbě už před volbou a jakmile je volba odložena, pak si osobnost bude volit nevědomky nebo za něj budou volit temné moci v ní. Pokud vykonáme volbu, pravda, za předpokladu, že se neztratíme, zjistíme, že je tu něco, co je třeba učinit znovu, co je třeba vzít zpět. A to bývá velmi těžké. Proto je **důležité volit a volit v pravý čas.**“²²⁸

Volba má několik stádií. Prvním je úplná izolace. „Tím že volím sám sebe se totiž vyčleňuji ze svého vztahu k celému světu, abych pak v tomto vyčlenění dospěl k abstraktní identitě.“²²⁹ V okamžiku volby se člověk ocitá v úplné izolaci, jelikož se vymaňuje z okolí, zároveň však je v absolutní kontinuitě. **Výsledkem je produkování sebe sama**. Volba je zde volbou svobody. Díky tomu, že se člověk volí jako produkt, lze v podstatě říci, že člověk produkuje sebe sama. „Jednotlivec volící se podle své svobody je tedy eo ipso člověkem konajícím.“²³⁰ Pouze v **konání** je možný opravdový **život svobody**, pouze „jako konkrétní jednotlivec jsem svobodný.“²³¹

Ve volbě jedinec spěje k závěru, jelikož se jeho osobnost uzavírá. Zároveň je však na začátku, protože se volí podle svobody. Okolí mu klade různé překážky a omezení. Je však zakotven ve světě, ve svobodě a volí si své konkrétní místo. Je určitým individuem, sám sebe vytvářejícím ve volbě. Člověk se volbou uskutečňuje a zkonkrétňuje. Pokud **volí dle**

²²⁵ Tamtéž, s. 679.

²²⁶ Tamtéž, s. 677.

²²⁷ Tamtéž, s. 724.

²²⁸ Tamtéž, s. 620.

²²⁹ Tamtéž, s. 684.

²³⁰ Tamtéž, s. 684.

²³¹ Tamtéž, s. 702.

svobody, je jeho volba úkolem a cílem. Zvolí-li si svojí možnost jako úkol, vyjadřuje to právě jeho suverenitu nad sebou samým. „*Pokud se v člověku probudí vášeň svobody – a ta se probouzí ve volbě, pak člověk volí sám sebe a bojuje za toto imanentní jako za svojí blaženost.*“²³²

„*Pouze ve svobodě se člověk získává absolutně, tedy eticky.*“²³³ Absolutní volba je volbou sebe sama ve své věčné platnosti. Něco mimo sebe nemohu volit jako cosi absolutního, protože pokud volím něco jiného, volím to jako cosi konečného. Pak nevolím absolutně. „*Já je nejabstraktnější ze všeho, zároveň je však v sobě tím nejkonkrétnějším – je svobodou.*“²³⁴

Kdo žije **eticky**, chce si vybrat správné místo. Etický člověk si přeje být ve své volbě šťastný. Kierkegaard, pln optimismu dodává: „*Když však zjistí, že šlápl vedle, nebo že se kupí nevladatelné překážky, neztrácí odvalu.*“²³⁵ Nevzdá se suverenity nad sebou samým. Je si vědom, že jeho úkolem je jednat navzdory všem problémům a překážkám.

Pravdivě **etický** jedinec má v sobě pokoj a jistotu, protože povinnost nemá mimo sebe, ale v sobě. „*Přistupuje-li jednotlivec k etickému správě, učiní ho to úplně jistým v sobě samém. V opačném případě, tedy pokud povinnost vyčlení mimo sebe, znejistí.*“²³⁶

Kdo žije **eticky**, vyznačuje se dle Kierkegaarda „*pamětí pro život.*“²³⁷ Ta však úplně chybí jedinci, který žije esteticky. **Eticky** se může člověk **zvolit** tak, že se zvolí v **kontinuitě**, tedy sebe sama bude považovat za rozmanitě určovaný úkol. Když člověk poznal a zvolil sám sebe, začne sám sebe realizovat, ale když se má realizovat svobodně, musí vědět, co chce vlastně realizovat. Nejpřirozenější je realizovat sám sebe, své ideální já. A to nelze získat nikde jinde, než v sobě samém. „*A protože na člověka má vliv to, co si zvolí, je zodpovědný také za pořádek věcí ve kterém žije. Je zodpovědný před Bohem.*“²³⁸

²³² Tamtéž, s. 671.

²³³ Tamtéž, s. 668.

²³⁴ Tamtéž, s. 669.

²³⁵ Tamtéž, s. 706.

²³⁶ Tamtéž, s. 708-709.

²³⁷ Tamtéž, s. 684.

²³⁸ Tamtéž, s. 714.

2. 10 Karl Marx : svoboda jako překonání odcizení

*1818 Trier † 1883 Londýn

Erich Fromm vnímal Marxe jako člověka bojujícího za svobodu. Podle jeho slov šlo Marxovi především o svobodu nejen *od něčeho*, ale také *k něčemu*, tedy k rozvíjení lidských možností, lidskou důstojnost a bratrství.²³⁹ Také Popper ve své knize *Otevřená společnost a její nepřátelé* nazval Marxe milovníkem skutečné svobody.²⁴⁰ Hlavním tématem Marxových spisů je popis nerovnosti mezi třídou ovládající a ovládnou, zotročující a zotročovanou. Dějiny všech dosavadních společností jsou dle spoluautora **Komunistického manifestu** (*Manifest der Kommunistischen Partei*), vydaného v revolučním roce 1848, dějinami třídních bojů. „*Svobodný a otrok, patricij a plebejec, baron a nevolník, cechovní mistr a tovaryš, zkrátka utlačovatel a utlačovaný stáli proti sobě ve stálém protikladu, vedli nepřetržitý boj, tu skrytý, tu otevřený.*“²⁴¹

Ve spise **Německá ideologie**, vydaném v roce 1845-46, předložil Marx výklad svého chápání **vývoje dějin lidstva**. Ty vnímá, na rozdíl od Hegela, na nějž v mnohém navázal, jako různé **fáze dělby práce**.

Předtřídní společnosti se vyznačují společným vlastnictvím majetku a prostou dělbou práce. Jsou charakteristické pro nomádské pospolitosti. **Asijské společnosti** představovaly **nejstarší podobu třídních společností**, ve kterých vládli mocní tyrané. Jako **starověké** společnosti označuje Marx uspořádání, kdy se **pozemky staly soukromým vlastnictvím**. Vznikala velká města a zrodilo se **otroctví**. **Feudální společnosti** se rozvinuly v Evropě po rozpadu římského impéria. Početná **třída nevolníků obdělávala půdu pro šlechtu**. Se vzestupem italských obchodních center jako byly Benátky či Janov, dospěl feudalismus ke svému konci a nastoupila další fáze dějin, **kapitalismus**.

Kapitalistické společnosti jsou charakterizovány dvěma hlavními třídami: **buržoazii** a **proletariátem**. **Buržoazii** rozumí „*třídu novodobých kapitalistů, kteří vlastní prostředky společenské výroby a používají námezdní práce.*“ **Proletariátem** je „*třída novodobých*

²³⁹ FROMM, E. *Obraz člověka u Marxe*. Brno : L. Marek, 2004. s. 8.

²⁴⁰ „Marx miloval svobodu, skutečnou svobodu.“ POPPER, K. *Otevřená společnost a její nepřátelé*. Praha : ISE, 1994. s. 91.

²⁴¹ MARX, K., ENGELS, F. *Manifest komunistické strany*. Praha : Svoboda, 1972. s. 41.

*námezdních dělníků, kteří nemají své výrobní prostředky a jsou tedy nuceni, aby mohli žít, prodávat svou pracovní sílu.*²⁴²

Buržoazie, stojí v *Manifestu komunistické strany*, „proměnila osobní důstojnost člověka ve směnnou hodnotu a namísto nesčetných propůjčených a řádně nabytých svobod postavila jedinou na nic se neohlížející svobodu obchodu. Zkrátka, vykořisťování zastřené náboženskými a politickými iluzemi nahradila vykořisťováním otevřeným, nestoudným, přímým a bezcitným.“²⁴³

Dělníci, kteří se dle Marxe musí prodávat po kousku, jsou zbožím jako každý jiný předmět obchodu. Stávají se pouhým příslušenstvím stroje, vyžadují se od nich pouze nejjednodušší, nejjednotvárnější hmaty, kterým se lze velmi snadno naučit. „*Masy dělníků, směstnané v továrně, jsou organizovány po vojensku. Jako řadoví vojáci průmyslové armády jsou pod dozorem celé hierarchie poddůstojníků a důstojníků. Jsou nejen raby buržoazní třídy, každého dne a každé hodiny je také zotročuje stroj, dozorce a především sám pán-továrník.*“²⁴⁴

Marx převzal od Hegela dělení společnosti na **pány a raby**. Pán je ve vztahu k vůli raba svobodný ve svém rozkazování, kdežto vůle raba je nesvobodná vůči jeho rozkazům. Vůle pána je vůlí cizí. Podřízení rabovy vůle vůli cizí, nazval Marx **odcizením**.²⁴⁵ Je-li vůle podstatou lidského jednání a svobodné jednání podstatou člověka samého, znamená to, že dochází ke zcizení podstaty lidského života a odcizení se sobě samému. Člověk je sám sobě cizincem, a to proto, že v nejvlastnějším jádru jeho já je něco cizího, a to vůle pánova. Odkazem na dělníky vnímané jako „zboží“ Marx bezpochyby naráží na Kantův princip, podle kterého má být člověk vždy nahlížen jako účel sám o sobě a nikdy prostředek.²⁴⁶

Tím, že odcizená práce odcizuje člověku 1) **přírodu**, 2) **jeho samého**, odcizuje člověku také 3) jeho **rod**. „*Proměňuje mu rodový život v prostředek jeho individuálního života. Člověku se práce, životní činnost, sám produktivní život jeví jen jako prostředek k uspokojení nějaké potřeby, potřeby zachování fyzické existence. Ale produktivní život je život rodový. Je to život plodící život. Ve způsobu životní činnosti spočívá celý ráz určité species, její rodový charakter a svobodná vědomá činnost je rodový charakter člověka. Odcizená práce snižuje*

²⁴² Tamtéž, s. 41.

²⁴³ Tamtéž, s. 45.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 51.

²⁴⁵ Pojem odcizení poprvé použil v *Přednáškách k filosofii dějin (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)* Hegel. Dějiny člověka jsou mu zároveň dějinami lidského odcizení (*Entfremdung*).

²⁴⁶ KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, s. 90.

*lidskou činnost, svobodnou činnost na pouhý prostředek, dělá z rodového života člověka prostředek jeho fyzické existence.*²⁴⁷

V *Kapitálu*²⁴⁸ (*Das Kapital*) popisuje Marx materiální stránku života společnosti, (hlavně stránku ekonomickou, stránku výroby a spotřeby), jako rozšíření lidského metabolismu, tj. látkovou výměnu mezi člověkem a přírodou. Říká, že naše svoboda musí být vždy limitována nutností tohoto metabolismu. Jediné, co lze udělat pro to, **abychom byli svobodnější** je, *„řídít tuto svou výměnu látek s přírodou racionálně, s nejmenším vynaložením sil za podmínek, které jsou lidské přirozenosti nejdůstojnější a nejadekvátnější. Ale přesto to spadá stále do říše nutnosti. Za ní čeká rozvoj lidských sil, který je sám sobě účelem, pravá říše svobody, která však může vykvést jen na této říši nutnosti jako na své základně. Říše svobody začíná ve skutečnosti teprve tam, kde se přestává pracovat pod tlakem nouze a vnější účelnosti; podle povahy věci tedy leží mimo sféru vlastní materiální výroby.*²⁴⁹ Celá pasáž končí praktickým závěrem, který jasně ukazuje, že jediným **Marxovým cílem bylo otevřít cestu do této nemateriální říše svobody všem lidem.** Popper konstatuje, že tyto řádky jsou důkazem toho, že Marx, stejně jako Hegel, ztotožňuje říši svobody s říší lidského duchovního života. Uznává ale, že nejsme čistě duchovními bytostmi. Nejsme tudíž zcela svobodni ani schopni plné svobody někdy v budoucnu dosáhnout, protože nemůžeme a nikdy se nebudeme moci osvobodit od nutností našeho metabolismu, tedy od pracovní zátěže. Jediné, čeho lze dosáhnout, je zlepšit nedůstojné podmínky práce, zmírnit dřinu do té míry, aby každý člověk mohl být alespoň po určitou část svého života svobodný.²⁵⁰

Být **svobodný** může být člověk dle Marxe do té míry, do jaké je schopen emancipovat se od výrobních procesů. Jak je ale možné se od práce emancipovat? Jedině tak, že jeden člověk přiměje druhého, aby za něj práci udělal. **Takto je člověk vnímán jako prostředek pro cíle druhých.** Vládnoucí třídy získávají svobodu na úkor tříd ovládaných. Z toho plyne, že vládnoucí třídy platí za svou svobodu novým druhem otroctví. Musí utlačovat ovládané a bojovat proti nim, pokud si přejí zachovat vlastní svobodu a svůj status. Tak jsou „páni“ determinováni jejich třídní situací. Nemohou uniknout ze svého společenského vztahu

²⁴⁷ MARX, K. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z let 1844 : Odcizená práce*. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1961. s. 85.

²⁴⁸ *Kapitál*, na kterém Marx pracoval skoro dvacet let, vyšel v Německu 14. září 1867. Nepodařilo se mu jej však dokončit. B. Engels zkompletoval druhý díl roku 1885 a třetí roku 1894.

²⁴⁹ MARX, K. *Kapitál*. III. díl, část 2. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1965. s. 368.

²⁵⁰ Zpracováno dle: POPER, K. *Otevřená společnost a její nepřítel*. s. 91-92.

k ovládaným, jsou k nim připoutáni, jelikož jsou připoutáni ke společenskému metabolismu.²⁵¹

Uskutečnění svobody a života v souladu s vlastní přirozeností je proto dle Marxe možné dosáhnout jen tehdy, když dosavadní rozdělení společnosti na třídy vládnoucí a ovládané, bude nahrazeno sdružením svobodných individuí. To má být obsahem komunistické revoluce. Místo staré společnosti s jejími třídami a třídními protiklady nastoupí sdružení, ve kterém je svobodný rozvoj každého jedince podmínkou svobodného rozvoje všech. **Dosažení svobody**, tedy uskutečnění rovnosti a spolupráce, je podle něj možné jen cestou radikální transformace společenského systému.²⁵²

A protože je práce zdrojem veškerého bohatství a veškeré kultury a užitečná práce je možná jen ve společnosti a prostřednictvím společnosti, náleží dle Marxe výtěžek práce nezkráceně, rovným právem, všem jejím členům.

Marxův socialismus měl být systémem umožňujícím uskutečnění lidské podstaty tím, za pomoci překonání jejího odcizení. Není prý ničím menším než vytvořením podmínek pro opravdu svobodného, racionálního, činného a nezávislého člověka. Cílem socialismu byla pro Marxe svoboda, avšak svoboda v mnohem zásadnějším smyslu, než jak ji chápe dnešní západní demokracie. Je to svoboda ve smyslu nezávislosti, svoboda založená na tom, že člověk stojí na vlastních nohou, rozvíjí své bytostné síly a ke světu se vztahuje tvůrčím způsobem.²⁵³

²⁵¹ Zpracováno dle: POPER, K. *Otevřená společnost a její nepřátelé*. s. 99.

²⁵² V *Manifestu komunistické strany* se hovoří o „zrušení soukromého vlastnictví“ a „násilném svržením celého dosavadního společenského řádu.“ MARX, K., ENGELS, F. *Manifest komunistické strany*. s. 80 a 86.

²⁵³ Důvodem pro vnímání Marxe jako odpůrce svobody je podle Fromma falešná a nešťastná Stalinova interpretace marxismu a také nedostatečná obeznamenost těch, kteří Marxovo dílo kritizují. FROMM, E. *Obraz člověka u Marxe*. s. 45-46.

2. 11 Erich Fromm : strach ze svobody - exkurz psychologický

*1900 Frankfurt nad Mohanem † 1980 Locarno

Dle Fromma je pro dnešní kulturní a společenskou krizi moderního člověka rozhodující jeden jediný aspekt - a tím je **vnímání svobody**. Plně pochopitelný je jen na základě rozboru celkové struktury charakteru lidské situace. Pro jasnější porozumění společenskému dění je **třeba vzít v úvahu dynamiku procesů působících v člověku – procesů psychologických**. Stejně tak je pro pochopení jedince třeba vzít v potaz kulturní kontext, kterým je utvářen.

Základní myšlenkou Frommovy knihy ***Strach ze svobody*** (*Escape from Freedom*) je, že „moderní člověk, osvobozený od pout předindividualistické společnosti, která mu poskytovala bezpečnost, ale současně jej omezovala, nedosáhl svobody v kladném smyslu realizace své individuality, což znamená, že se ještě nenaučil dovést své intelektuální, citové a smyslové možnosti k plnému vyjádření. Ačkoli mu svoboda přinesla nezávislost a racionalitu, učinila ho izolovaným a tím úzkostlivým a bezmocným.“²⁵⁴ Takováto izolace je pocíťována jako nesnesitelná. Fromm vidí řešení pouze ve dvou alternativách. První možností je před břemenem svobody uniknout do nových závislostí a podřízeností, druhou je plná realizace pozitivní svobody, která spočívá v jedinečnosti a individualitě člověka.

Strach ze svobody obsahuje analýzu nově vzniklého pocitu **úzkosti člověka**. Ta je vysvětlena jako důsledek rozpadu středověkého světa, ve kterém se člověk cítil bezpečným a jistým. Ukazuje úzkost moderního člověka, který je neustále vystaven pokušení, aby odevzdal svou svobodu různým diktátorům, nebo aby ji rozmělnil přetvořením sebe sama ve šroubek ve stroji, který je dobře živený a oblékaný, který však není svobodný. Člověk se stává pouhou zautomatizovanou součástí nějakého cizího mechanismu. Ačkoli již dlouho žijeme ve vědou ovládaném „dospělém“ světě, Fromm míní, že stále ještě existuje velké množství těch, kteří nesložili zkoušku zralosti z nezávislosti, rozumnosti a objektivnosti. Stále jsou potřeba mýty a idoly, aby bylo snesitelné vědomí skutečnosti, že „člověk je ve všem sám sebou, že kromě něj samého neexistuje žádná autorita, která by dávala životu smysl.“²⁵⁵

Fromm analyzuje proces vyvázání se ze starověkých pout a představ ekonomických, politických i duchovních. Jde o proces prosazování individualismu zpřetrháním

²⁵⁴ FROMM, E. *Strach ze svobody*. Praha : Naše vojsko, 1993. s. 7.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 10.

dosavadních vazeb s přírodou, společností i církví, kdy se nezbytnou a dostatečnou podmínkou k dosažení svobody stalo odstranění jakékoliv vnější nadvlády.

Hned v úvodu se ptá: Co je svoboda jako lidská zkušenost? **Je touha po svobodě něco, co je lidské přirozenosti vrozeno?** Je to stejná zkušenost bez ohledu na druh kultury, v níž člověk žije, nebo je to cosi odlišného podle stupně individualismu, dosaženého v té které společnosti? Je svoboda jen absencí vnějšího tlaku, nebo je to také přítomnost čehosi – a pokud ano, pak čeho? Jaké sociální a ekonomické faktory přispívají ve společnosti k úsilí o svobodu? Může se svoboda stát břemenem, příliš těžkým pro člověka, aby je unesl, čímsi, co ho žene k tomu, aby jí unikl? Proč je pak svoboda pro mnohé vytouženým cílem a pro jiné ohrožením? Neexistuje snad vedle vrozené touhy po svobodě i instinktivní přání po podřízenosti? Není-li tomu tak, jak můžeme vysvětlit přitažlivost, kterou dnes pro tolik lidí má podrobení se vůdci?²⁵⁶ Fromm zastává stanovisko, že „*čím více člověk získává svobodu ve smyslu vycházení z původní jednoty s přírodou, čím více se stává „individuem“, nemá jinou volbu než se buď sám sjednotit se světem ve spontaneitě lásky a tvořivé práce, nebo se shánět po nějakém druhu jistoty, kterým ho svět spoutá, a tak si sám svobodu a integritu své individuality zničí.*“²⁵⁷

Jedno z možných vylíčení základního vztahu mezi člověkem a přírodou nalézá Fromm, stejně jako před ním mnoho jiných myslitelů, v biblickém vyprávění o **pádu**. Počátek lidských dějin je ztotožněn s aktem **volby**, přičemž je kladen důraz na hříšnost prvního aktu svobody, ze kterého plyne nutnost trestu a pokání. První lidé žili v ráji v naprosté harmonii s přírodou i sebou samými. Neexistovala žádná nutná volba, svoboda ani myšlení. Adamovi bylo zapovězeno jíst ze stromu poznání dobrého a zlého. Tím, že porušil Boží zákaz, došlo k narušení stavu harmonie s přírodou, jejíž součástí člověk byl. Z biblického hlediska je tento akt hodnocen jako hřích. Z hlediska lidského je to krok vymanění se z nevědomosti, počátek svobody, počátek používání vlastního rozumu a vůle. Dochází sice k rozbití původní harmonie člověka s Bohem a přírodou, zároveň je však učiněn první svobodný krok - člověk se stává individualitou. Z tohoto aktu plyne mnohé utrpení. Adam cítí svou nahotu, bezmoc, obavy a možná i strach. Také Fromm považuje **prvotní hřích za akt získání svobody**. Nově nastalá situace se jeví jako prokletí. Od této chvíle je Adam - člověk²⁵⁸ „*svobodný od sladkého nevolnictví ráje, není však svobodný k sebeovládání a k realizaci své*

²⁵⁶ Dílo bylo napsáno během Frommova exilového pobytu ve Spojených státech za druhé světové války jako pokus o vysvětlení davového přijetí nacistické ideologie, Hitlerových úspěchů a selhání zdravého rozumu.

²⁵⁷ FROMM, E. *Strach ze svobody*. s. 22.

²⁵⁸ *A-d-m* v hebrejštině znamená člověk, člověčenstvo.

individuality.²⁵⁹ Od prvotního hříchu, tedy prvního individuálního aktu svobody se dějiny táhnou údobím podmanění a zotročení člověka mýty, vědou, společností. Fromm datuje rozvoj počátku individualizace a uvědomování si svobody do doby italské renesance. Vidí v ní proces „osvobozování se od“ ke „svobodě k“. Došlo však k značnému nepoměru mezi osvobozením se od nějaké vazby a nedostatkem možností k pozitivní realizaci svobody a individuality, což v Evropě způsobilo panický útěk od svobody do nových vazeb či lhostejnosti. V důsledku ekonomických změn novověku se zhroutil společenský systém a spolu s ním padla i dosavadní stabilita, pevnost a relativní jistota.²⁶⁰

Nové pojetí svobody, vyvázané ze všech vnějších autorit, nachází své vyjádření v **reformaci**. V ní vidí Fromm stadium moderního člověka, které dovoluje poznat dvojnásobnost významu svobody, kterou se vyznačuje celá moderní kultura. „*Na jedné straně vzrůstající nezávislost člověka na vnějších autoritách, na straně druhé jeho vzrůstající izolovanost a následný pocit individuální bezvýznamnosti a z něj plynoucí bezmocnosti.*“²⁶¹ Reformaci dešifruje jako jeden z pramenů ideje lidské svobody a autonomie, jak je reprezentuje moderní demokracie. Je mu však zdůrazněním bezmocnosti a hříšnosti jedince a z toho plynoucí důraz na nutnost podřízení se vnější síle.

Rozpad středověkého feudálního systému mělo dle Fromma pro jedince nedozírné následky: stal se osamělým a izolovaným. „Nová“ svoboda měla dvojí důsledek: člověk byl zbaven navyklé jistoty a sounáležitosti a byl odtržen od světa, ve kterém nacházel ekonomickou i duchovní jistotu. Současně získal svobodu jednání a myšlení, byl nezávislý, stal se svým vlastním pánem a se svým životem mohl nakládat tak, jak chtěl a ne tak, jak mu bylo přikazováno vnějšími autoritami. Kapitalismus tak nejen osvobodil člověka od tradičních pout, ale velkou měrou přispěl k rozšíření pozitivní svobody, k růstu vědomého, kritického a zodpovědného Já.

Podle Frommova názoru působí struktura moderní společnosti na člověka dvojitým způsobem: jedinec se stává nezávislejším, soběstačnějším a kritičtějším, zároveň však izolovanějším, osamělejších a úzkostlivějším. Pochopení celého problému svobody vidí

²⁵⁹ FROMM, E. *Strach ze svobody*. s. 28.

²⁶⁰ Pro jedince přestalo existovat pevné místo v ekonomickém řádu, které mohlo být považováno za dané. Byl ponechán sám sobě, vše bylo závislé na jeho vlastním úsilí, ne na jistotě jeho tradičního postavení. Kapitál získal rozhodující význam. Nedědil se, ale získával vlastními silami. Kapitalismus umožnil člověku postavit se na vlastní nohy, zkusit štěstí a stát se pánem vlastního osudu. Úspěch zaručoval ekonomickou nezávislost. Tím byl jedinec osvobozen od omezujících ekonomických a politických pout. Dosáhl také pozitivní svobody svou aktivní a nezávislou rolí, kterou v tomto systému musel hrát. Takto byl však současně osvobozen od těch vazeb, které mu poskytovaly jistotu a pocit sounáležitosti. Ztráta pevného místa v uzavřeném světě byla zároveň ztrátou odpovědi na otázky po významu života a jeho smyslu. Být svobodný od této doby znamená být izolovaný, odcizený, nejistý a bezmocný. Tamtéž, s. 28.

²⁶¹ Tamtéž, s. 29.

v dostatečné schopnosti vidět obě stránky tohoto procesu a při sledování jedné nepouštět ze zřetele druhou. Historie lidstva se pak jeví jako historie rostoucí individualizace a svobody. Touha po svobodě nemůže být pouhou metafyzickou silou vysvětlovanou přírodními zákony. Je nezbytným důsledkem procesu individualizace a kulturního růstu.

Na základě nabyté svobody a neschopnosti vyrovnat se s ní, si moderní člověk vytvořil množství mechanismů úniku. Zde jsou tři hlavní :

1. **autoritářství** - člověk se vzdá nezávislosti svého individuálního Já sloučením se s někým či něčím mimo sebe, a tak získá sílu, která vlastnímu Já chybí.
2. **destruktivita** - cílem je destrukce a zničení nebezpečí, které hrozí osamělému jedinci.
3. **konformita** - jedinec přestává být sám sebou, osvojí si model osobnosti, který mu nabízejí kulturní a reklamní vzory.

Fromm, si stýská: „*dnes ve jménu „svobody“ ztrácí život každou strukturu. Je složen z mnoha malých kousků, oddělených jeden od druhého a postrádajících jako celek vůbec nějaký smysl. Jedinec je zanechán osamělý s těmito kousky jako dítě při hře s kostkami; ovšem s tím rozdílem, že dítě ví, co je dům, a proto může poznat v malých kostkách části domu, zatímco dospělý nechápe význam „celku“, jehož kousky se dostaly do jeho rukou. Je zmaten a plný úzkosti zírá dále na své malé bezvýznamné kousky.*“²⁶²

Jaký význam pak má svoboda pro moderního člověka?, ptá se znovu. Jedinec se osvobodil od vnějších pout, které mu bránily, aby jednal a myslel tak, jak to považuje za správné. Svobodně podle své vlastní vůle by jednal tehdy, když by věděl, co má vlastně chtít, myslet a cítit. On to však neví. „*Přizpůsobil se anonymním autoritám a přijal za své Já, které není jeho. Čím dál tak činí, tím silněji pociťuje svou bezmocnost a tím více se musí přizpůsobovat. Přes optimismus, stavěný na odiv, a přes svou iniciativu je moderní člověk zaplavován hlubokým pocitem bezmocnosti, který způsobuje, že strnule jako ochromený zírá vstříc blížící se katastrofě. Neustále ho přepadají pochybnosti o sobě samém, o smyslu života. Jak bezmocnost, tak pochybnosti ochromují život a aby člověk mohl vůbec žít, snaží se utéci ze svobody – negativní svobody do nového otroctví. Toto otroctví se liší od prvotních vazeb, od nichž se dosud úplně neodloučil. Únik však ztracenou jistotu neobnoví, ale jen individuu pomůže na sebe jako na oddělenou entitu zapomenout. Nachází novou a křehkou jistotu tím, že obětuje integritu svého individuálního Já. Volí ztrátu sebe sama, protože nemůže unést své osamocení. Tak vede svoboda – jako osvobození od něčeho – k novým poutům.*“²⁶³

²⁶² Tamtéž, s. 132.

²⁶³ Tamtéž, s. 134-135.

2. 12 John Stuart Mill: exkurz sociologicko - politický

* 1806 Londýn † 1873 Avignon

Cílem Millova spisu **O svobodě** (*On liberty*)²⁶⁴ má být **dokázání jednoduchého principu**, který je schopen upravit donucovací a mocenské způsoby jednání společnosti s jednotlivcem, ať už jde o prostředky fyzického násilí v podobě zákonných trestů nebo morálního nátlaku veřejným míněním. Tímto principem je, že **jediným důvodem, který někoho opravňuje zasahovat** (ať individuálně nebo kolektivně) **do svobody druhých, je sebeobrana**. Jediným důvodem, kvůli kterému se může spravedlivě **použít moc** proti jakémukoli člověku i proti jeho vlastní vůli, je **zabránit mu v ubližování druhým**. Jen tehdy není vlastní dobro jednotlivce (tělesné či morální) dostatečným oprávněním.²⁶⁵

Za základní **požadavek celé etiky** považuje Mill **užitečnost**. Musí to však být užitečnost v nejširším smyslu, užitečnost zakládající se na trvalém blahu člověka. Tvrdí, že toto blaho zplnomocňuje podřídit individuální spontánnost vnější kontrole pouze v případě takových činů jednotlivce, které se dotýkají blaha jiných lidí. „*Pokud někdo dělá něco, co ubližuje jiným, je to důvod k tomu, aby byl podle zákona potrestaný, nebo aby se jím všeobecně opovrhovalo.*“²⁶⁶

Vlastní sféra lidské svobody zahrnuje především vnitřní oblast vědomí a vyžaduje **svobodu svědomí** v nejširším smyslu, svobodu myšlení a cítění, absolutní svobodu názorů na všechny otázky praktické či spekulativní, vědecké, morální či teologické.

Mill již v polovině devatenáctého století vystupoval jako důrazný zastánce a obhájce svobody **projevu a tisku**. Ty se mohou jevit jako něco odlišného, protože patří k té části jednání jednotlivce, která se dotýká jiných lidí. Pro Milla je ale stejně důležitá jako svoboda myšlení, protože má stejné důvody existence. Od osobní svobody je proto prakticky neoddělitelná. „*Kultura bez svobody totiž nikdy nevedla k rozmachu a volnosti myšlení.*“²⁶⁷ Se svobodou tisku souvisí také **svoboda shromažďování**, svoboda spojovat se pro jakýkoli účel, který nepoškozuje druhé ani osoby, které se schází dobrovolně. Žádná společnost, ve které nejsou tyto svobody respektovány nemůže být nazvána svobodnou, ať už má jakoukoli formu či název.

²⁶⁴ Kniha vyšla roku 1859.

²⁶⁵ MILL, J. S. *O slobode*. Bratislava : Iris, 1995. s. 15.

²⁶⁶ Tamtéž, s. 16-17.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 39.

Jediná svoboda hodná svého jména, je **svoboda hledat vlastní dobro vlastní cestou**, pokud se nesnaží ostatní omezovat nebo jim klást překážky v jejich úsilí a snažení. Tak je například každý nejlepším ochráncem svého zdraví. Lidé získají víc, pokud umožní druhým žít tak, jak se jim to líbí. Proto je Mill zastáncem myšlenky, že je třeba nechat lidi žít tak, jak chtějí a do ničeho a k ničemu je nenutit.²⁶⁸

Svoboda myšlení však není žádoucí výlučně nebo hlavně kvůli tomu, aby na světě byli velcí myslitelé. Naopak. Je důležité pomoci hlavně **obyčejným lidem**, „*aby dosáhli takový stupeň duchovního rozvoje, jakého jsou schopni.*“²⁶⁹

Pro Milla je svoboda myšlení a vyjadřování nepostradatelná pro řádný duchovní rozvoj lidstva.

Podává **čtyři důkazy nevyhnutelnosti svobody**:²⁷⁰

1. Pokud je určitý názor umlčován násilně, lze se domnívat, že je pravdivý. Popírat to znamená nárokovat si vlastní neomylnost (ilustruje na případu Sókrata a Krista).
2. Je-li umlčován názor považován za chybný, může přeci jen obsahovat kus pravdy.
3. Pokud je převládající názor pravdou, nebo dokonce úplnou pravdou, pokud se otevřeně nepodrobí ostrým sporům a kritice, bude jí většina těch, kteří ji přijali, udržovat v podobě předsudku se slabým pochopením nebo uvědoměním si jejich racionálních východisek.
4. Hrozí, že se význam samotné doktríny ztratí nebo oslabí, případně ztratí vliv. Pak se stane pouhým formálním vyznáním, které nepřináší nijaké dobro, ale způsobuje těžkosti a zabraňuje rozvoji jedinců ve společnosti.

*„Pokud by lidé pociťovali, že **svobodný rozvoj individuality** je první a podstatnou podmínkou blahobytu, že to není pouze prvek patřící do jistého řádu jako všechny ty, které jsou označovány termínem civilizace, vzdělání, výchova, kultura atd., ale je sám o sobě nevyhnutelnou součástí a podmínkou toho všeho, neexistovalo by žádné nebezpečí, že svoboda nebude ceněná. Určení hranic mezi ní a sociální kontrolou by nepředstavovalo žádné mimořádné těžkosti.“*²⁷¹

Despotismus návyků je všude překážkou lidského rozvoje. Je v protikladu k lidské snaze, která se podle okolností nazývá duchem svobody, duchem pokroku či zdokonalování, pokud chceme směřovat k něčemu lepšímu než je to, co je již navyklé. **Duch zdokonalování** není vždy duchem svobody, protože se může snažit o prosazení dokonalosti proti lidské vůli.

²⁶⁸ Tamtéž, s. 18.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 35.

²⁷⁰ Tamtéž, s. 50.

²⁷¹ Tamtéž, s. 54.

„Svoboda je jediným spolehlivým a trvalým zdrojem zdokonalování, protože pouze díky ní máme tolik zdrojů dokonalosti, kolik je jedinců.“²⁷²

Mill zkoumá oprávněnou **hranici suverenity jednotlivce nad sebou samým, hranice moci společnosti, soukromou a veřejnou část lidské svobody**. Tvrdí, že společnost i jednotlivci budou spokojeni tedy, budou-li mít v moci to, co se každého osobně nejvíc týká. Jednotlivci by měla patřit ta část života, ve které jde hlavně o něj samotného, společnosti zase ta část, která se týká jejího prospěchu.²⁷³ V každém případě by měla panovat **„dokonalá právní i společenská svoboda konat a snášet důsledky lidských činů.“²⁷⁴**

Mill stanovil **maximy upravující vztah mezi jednotlivcem a společností:**²⁷⁵

1. Společnost nevolá jedince k odpovědnosti za jeho činy, pokud se netýkají zájmů jiných osob, ale pouze jeho vlastních zájmů.
2. Jedinými opatřeními, kterými společnost může oprávněně vyjádřit svojí nelibost nebo nesouhlas s jeho chováním jsou rady, pokyny, přesvědčování.
3. Za činy, které jsou z hlediska zájmů jiných škodlivé, je jedinec volán k odpovědnosti a může být podroben společenskému nebo zákonnému trestu, pokud společnost uzná, že trest je potřeba pro její ochranu.

Lidem je proto podle Milla třeba ve všem, **„co se týká jich samotných, dovolit konat jen tak, jak se jim zdá nejlepší na jejich vlastní zodpovědnost.“²⁷⁶** Svoboda jedince v záležitostech, které se týkají jen jeho samotného, znamená stejnou svobodu pro jakékoli množství jedinců, aby vzájemným souhlasem regulovali věci, které se týkají jich společně. Tato otázka s sebou nenese žádné těžkosti, pokud se vůle všech zainteresovaných osob nemění. Jenže vůle se může měnit. **„Je tedy často potřebné, aby se navzájem domluvili a pak ustanovili, že se těmito dohodami budou řídit jako pravidlem.“²⁷⁷**

Důvodem pro **nezasahování**, jde-li o druhého, je bezvýhradné uznání jeho svobody. Jeho dobrovolný výběr je pak důkazem, že to, co si volí, je pro něj žádoucí nebo alespoň snesitelné. **„Největší dobro je člověku poskytnuto tehdy, když se mu dovolí, aby si svoje cíle zvolil sám a použil vlastní, sebou samým vybrané prostředky.“²⁷⁸**

²⁷² Tamtéž, s. 65.

²⁷³ Tamtéž, s. 70.

²⁷⁴ Tamtéž

²⁷⁵ Tamtéž, s. 87.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 91.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 94.

²⁷⁸ Tamtéž, s. 95.

Princip svobody ale nemůže vyžadovat, aby člověk měl svobodu stát se nesvobodným.
„*Svoboda není pokus o odcizení vlastní svobodě.*“²⁷⁹

Z výše uvedeného také plyne, že člověk by měl mít svobodu konat tak, jak se mu líbí v jeho osobních věcech, ale neměl by mít svobodu takto konat, pokud činí něco pro druhé pod záminkou, že záležitosti druhého jsou jeho vlastními záležitostmi. Pokud **stát respektuje svobodu** každého v tom, co je jeho vlastní záležitostí, je povinný starostlivě střežit každý krok, který by někomu umožňoval získat násilím nadvládu nad ostatními lidmi.²⁸⁰

Spis *O svobodě* nazval Mill „*filozofickou příručkou o jednoduché pravdě.*“²⁸¹ Jeho východiskem je především **humanisticko-liberální princip individualismu**, tedy uznání hodnoty každého jednotlivého člověka jako nejzákladnější hodnoty. K tomu se váže princip tolerance v rovině jednání člověka. Sféra svobody jedince musí být ze strany společnosti respektována. Bez svobody by se nemohl jedinec rozhodovat, volit ani tvořit své životní plány a osudy. Nebyla by možná žádná originalita, tedy individualita. Pouze ve svobodné společnosti je možný pokrok, rozvoj a zdokonalování. Postulováním principu individualismu Mill pokračuje v linii liberalismu, kterou před ním nastínil John Locke. Mill se však nesnaží řešit pouze problém tzv. negativní politické svobody jednotlivce (tj. problém svobody od státu a omezování státních zásahů do soukromého života), ale také problém negativní sociální svobody (problém svobody od tlaku veřejného mínění, tradicí a konvencí tyranie většiny).

²⁷⁹ Tamtéž, s. 95.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 96.

²⁸¹ Tamtéž, Doslov E. Višňovského s. 111.

3. DOSTOJEVSKIJ, FJODOR MICHAJLOVIČ: SVOBODA JAKO BŘEMENO

*11. 11. 1821 Moskva † 9. 2. 1881 Petrohrad

O F. M. Dostojevském bylo napsáno nepřeborné množství pojednání.²⁸² Ono nekonečné moře studií odkrývalo Dostojevského z různých úhlů pohledů a hledisek.²⁸³ Byl zkoumán a hodnocen autory nejrozličnějších světových názorů. Podle toho byly určité myšlenky či teze odkrývány a vyzdvihovány nebo naopak zakrývány a opomíjeny. A tak dnes může být Dostojevskij vnímán jako obránce uražených a ponížených, tvůrce podzemního člověka, hlasatel nepokřiveného pravoslavného obrazu Krista a nové Rusi, krutý talent,²⁸⁴ prorok, estetik, geniální psycholog, markýz de Sade,²⁸⁵ existenciální hledač²⁸⁶ a v neposlední řadě neochvějný obránce lidské svobody. Všichni se však shodnou na tom, že v centru jeho zájmu stál člověk a jeho osud se všemi tužbami, propastmi, pochybeními, vzněty a tajemstvími. Dostojevskij by pravděpodobně jakékoli zjednodušující označení odmítl. Prohlašoval se za „*realistu ve vyšším smyslu*“, který zobrazuje „*všechny hlubiny lidské duše*.“²⁸⁷ V dopise z Francie adresovaném V. D. Konstantinovové o sobě hovoří jako o turistovi, který vždy a všude „*prostě pozoruje mravy*.“²⁸⁸

Břetislav Hůla, autor jednoho z mnoha překladů *Bratrů Karamazových* do češtiny, v předmluvě k vydání Melantrichovy knižnice z roku 1929 píše: „O Dostojevském se přednáší na fakultě filosofické, jako i psychiatrické, slovem o Dostojevském vznikla celá věda... Dá se srovnati snad ještě jen s kultem Kanta a Goetha v Německu, s tím rozdílem však, že to, co se

²⁸² F. Kautman v úvodu své knihy vydané roku 1978 v samizdatové edici Petlice píše: „Podle přibližného odhadu připadá na jeden svazek spisů Fjodora Michajloviče Dostojevského minimálně deset svazků spisů o Dostojevském stejného rozsahu. KAUTMAN, F. *Dostojevskij – věčný problém člověka*. Nové Město nad Metují : Rozmluvy, 1992. s. 5.

²⁸³ Např. S. Freud rozeznával v bohaté osobnosti Dostojevského čtverou fasádu: etika, básníka, neurotika a hříšníka. FREUD, S. *O člověku a kultuře*. Praha : Odeon, 1990. s. 151.

²⁸⁴ Merežkovskij ve své studii o Dostojevském přirovnává jeho psychologii k ohromné laboratoři s nejjemnějšími a nejpřesnějšími nástroji, přístroji k měření, zkoumání a zkoušení lidských duší. „Lehko si představit, že nezavěšeným se bude tato laboratoř zdát jakousi „dábelskou kuchyní“ středověkých alchymistů. Někdy se zdá, že Dostojevskij mučí své oběti bez jakéhokoli účele... Ano, vskutku, je to kat, rozkošník mučení, Velký inkvizitor duší lidských – „krutý talent“. Více in: MEREŽKOVSKIJ, D. S. *Život a dílo L. Tolstého a Dostojevského*. Praha : B. Kočí, 1920. str. 263-265.

²⁸⁵ Turgeněv, jeden z největších odpůrců a rivalů Dostojevského hovoří o „chaosu, kyselotině a nemocničním puchu, breptání a psychologickém rýpání.“ Dostojevskij, DOSTOJEVSKIJ, F. M. *F. M. Dostojevskij ve vzpomínkách vrstevníků dopisech a poznámkách*. Praha : Kvasnička a Hampl, 1924. s. 309.

²⁸⁶ Termín T. G. Masaryka.

²⁸⁷ *Ze zápisníku Dostojevského*. DOSTOJEVSKIJ, F. M. *F. M. Dostojevskij ve vzpomínkách vrstevníků dopisech a poznámkách*. Praha : Kvasnička a Hampl, 1924. s. 554.

²⁸⁸ Dopis V. D. Konstantinovové z 1. září 1862 DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Dopisy*. Praha : Odeon, 1966.

jeví u „kantologie“ nebo při studiu Goetha jen úzkou speciálností, poněvadž předmět studia není v bezprostředním vztahu s palčivými otázkami našich dnů, nepozbývá u výkladů Dostojevského nejpoblárnějšího ohlasu.²⁸⁹

V souladu s názorem Masarykovým, který českému čtenáři Dostojevského přiblížil, pokládám tohoto ruského literáta za **velikého mravního a náboženského učitele**.²⁹⁰ Tento úhel pohledu je pro získání uceleného obrazu **křesťansky zakotvené svobody**, kterou Dostojevskij hájil, zásadní. Nebyl myslitelem, který by vytvořil jasně strukturovaný systém, v němž by své pojetí svobody detailně rozpracoval. Jeho názory, vyjma myšlenek z *Deníku spisovatelova*, dopisů či publicistických prací, jsou vetkány do osudů a myšlenek jednotlivých literárních postav což nutí čtenáře, aby si na daný problém vytvořil názor sám.²⁹¹ V žádném z jeho děl není pohled na svět vyjádřen jednoznačně. V každém z vždy zavládá polarita názorů.

Zde budeme jeho myšlenky zkoumat převážně z tvorby literární. Na tomto místě vyvstává zásadní otázka, kterou si položila většina badatelů Dostojevského, a kterou je třeba pojednat podrobněji:

Do jaké míry mohou být ztotožněny názory vyslovené postavami v dílech Dostojevského s míněním autora samotného?

Čtete-li pozorně a srovnáme-li deníkové zápisky či dopisy s obsahy románů vidíme, že v nich řešil palčivé otázky vycházející z jeho vlastního nitra, spojené s jeho životními osudy i konkrétními okolnostmi a podmínkami doby, ve které žil. Např. o hrdinovi Běsů, Petru Verchovenském píše: „*mrzuté bude, když budou říkat, že je to postava vyumělkovaná. Vzal jsem ji z vlastního srdce.*”²⁹²

Mnozí shledali, že Dostojevskij patří k těm autorům, kteří v tvorbě odhalovali sami sebe. Svým hrdinům propůjčoval všechny protiklady vlastního rozpolceného ducha a naplňoval je vlastní nejistotou. Podle N. Berďajeva „v osudech svých hrdinů vypráví o svém osudu, jejich pochybnosti jsou jeho pochybnostmi, v jejich rozdvojeních píše o rozdvojení svém, v jejich zločinecké zkušenosti o tajných zločinech svého ducha.”²⁹³

²⁸⁹ HŮLA, B. Předmluva in: DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. Praha : Melantrich, 1929. s. 5

²⁹⁰ Masaryk dokonce tvrdí, že v té době nebylo lepšího křesťana než Dostojevskij. MASARYK, T. G. M. *Studie o F. M. Dostojevském*. Praha : Orbis, 1932. s. 9.

²⁹¹ Dostojevskij v jednom ze svých dopisů hovoří o tom, že autor má právo od čtenáře očekávat určité psychologické znalosti o lidské duši. Dopis J. N. Lebeděvové z 8. listopadu 1879

²⁹² Dopis M. N. Katkovovi z 8. října 1870, podobně i v dopise I. S. Aksakovovi z 28. srpna 1880: „*dokončuji Karamazovi, tedy bilanci díla, jehož si vážím, protože je v něm uloženo mnohé ze mne a z mého.*”

²⁹³ BERĎAJEV, N. *Dostojevského pojetí světa*. Praha : OIKOYMENH, 2000. s. 21.

V duši Dostojevského neustále probíhal „*strašlivý zápas Boha s ďáblem*“,²⁹⁴ a tak skoro v každém z románů proti sobě stojí představitel víry a představitel nevěry. Každý z nich se vyznačuje určitým zaměřením, aby bylo možno tuto šíři postihnout a náležitě propracovat.²⁹⁵ Proto je třeba v Dostojevského románech „hovořit nikoli o myšlenkách jako funkci postav, ale o postavách jako funkci jejich myšlenek.“²⁹⁶

V dopise N. A. Ljubimovi o starci Zosimovi (*Bratři Karamazovi*) píše: „*Naprostu se ztotožňuji s myšlenkami, které vyjadřuje, ale kdybych je formuloval sám, svým jménem, vyjádřil bych je jinou formou a jiným jazykem. Sám Zosima se nemohl vyjádřit ani jiným jazykem, ani v jiném duchu, než tak, jak jsem to napsal. Jinak by nevznikla umělecká postava.*“²⁹⁷

Nemůžeme nechat bez povšimnutí uměleckou stránku díla a bezmezně ztotožňovat autora s postavami jeho románů. Mohlo by se stát, že bychom přenášeli mravní odpovědnost za jejich nemravné chování na pisatele samotného. Nebylo by tedy šťastné vidět v aktérech knih samotného autora. Na druhé straně však máme plno indicií k tomu, abychom za otce myšlenky určité postavy považovali samotného Dostojevského, zvláště pak, když se vyjádření v dopisech naprosto shodují s myšlenkou pronesenou některým z hrdinů.²⁹⁸

Dostojevského osobní víra : vyznání

Psychiatr N. J. Osipov pronesl roku 1931 přednášku s názvem „Chorobné a zdravé u Dostojevského.“ Tvrdil, že nenormálnost některých jeho hrdinů, neopravňuje ve většině případů hovořit o duševní chorobě, ale o neuróze a přitom ne ve stádiu plného vývoje neurózy, ale v jejím začátku, v době **boje** osobnosti, která se snaží najít východisko z duševního konfliktu.²⁹⁹

Byly to dva odlišné póly rozpolcenosti Dostojevského, které mezi sebou sváděly neustálý boj. Čím více věřil, tím silněji se ozýval hlas, předkládající mu argumenty proti víře

²⁹⁴ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. Díl 1. Praha : Jan Otto, 1920. s.166.

²⁹⁵ Např. v *Bratrech Karamazových* proti sobě stojí Aljoša, starc Zosima a Ivan, ve *Zločinu a trestu* Raskolnikov a Soňa, v *Idiotovi* kníže Myškin a Rogožin.

²⁹⁶ BURSOV, B. *Dostojevskij a jeho svět*. Praha : Odeon, 1978. s. 519.

²⁹⁷ Dopis N. A. Ljubimovi ze 7. srpna 1879

²⁹⁸ Např. dopis von Vizinové z 20. února 1854 „*Ba co víc, kdyby mi někdo dokázal, že Kristus je mimo pravdu, a doopravdy by to bylo tak, že by pravda ležela mimo Krista, pak bych raději zůstal s Kristem než s pravdou.*“ a slova, kterými připomíná Šatov Stavroginovi jeho výrok: „*Neříkal jste mi, že kdyby vám matematicky dokázali, že pravda je mimo Krista, chtěl byste raději zůstat s Kristem než s pravdou?*“ *Běsi*. s. 125. nebo dopis A. Majkovovi z 6. dubna 1870: „*Hlavní otázka, která bude procházet všemi částmi, je táž, již jsem se vědomě i podvědomě mučil po celý život – existence Boží.*“ a slova Kirillova v *Běsech* „*Každý hned myslí na něco jiného. Já nemohu myslet na nic jiného než na jedinou věc. Mne celý život trápil Bůh.*“ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Běsi*. Praha : Odeon, 1987. s. 115.

²⁹⁹ Citováno dle: LOSSKIJ, N. *Dostojevskij a jeho křesťanský svetonáhl'ad*. Liptovský Mikuláš : Transcius, 1946. s. 198.

a naopak. A tak je Dostojevskij na jedné straně dítětem nevěry a na straně druhé bojuje za Krista a víru. Tento stav neustálého napětí mezi vírou a nevěrou je markantně vylíčen v charakteristice jedné z hlavních postav *Běsů*: „*Když Stavrogin věří, pak nevěří, že věří. A když nevěří, pak nevěří, že nevěří.*”³⁰⁰ Ale také ten, který se zdá ve své víře pevný, mnohými nazývaný cherubínem, na dráhu mnicha pomýšlející Aljoša Karamazov, se v jedné slabé chvíli přiznává, že ani on „*snad v Boha nevěří.*”³⁰¹

Trýzeň, kterou prožívá člověk naléhavě se snažící najít řešení svého vnitřního boje, je vyjádřena v snad nejcitovanějším z Dostojevského dopisů: „*Slyšel jsem z mnoha stran, že jste velmi silně nábožensky založená. Ne proto, že jste nábožensky založená, ale protože jsem to sám prožil a procítil, prozradím vám, že v takových chvílích žízniš po víře jako vyprahlá tráva po vláze a najdeš ji vlastně proto, že pravda se vyjevuje v neštěstí. Řeknu vám o sobě, že jsem dítětem století, dítětem nevíry a pochybností dodnes, a dokonce (vím to), až do hrobu. Jaká strašná muka mě stála a stojí tato žízeň po víře, která je v mé duši tím silnější, čím více je ve mně důvodů opačných. A přece jen mi někdy Bůh posílá chvíle, kdy jsem úplně klidný, v těchto okamžicích miluji a zjišťuji, že i druzí mě mají rádi, a v nich jsem si také pro sebe složil vyznání víry, v němž je mi všechno jasné a svaté. Toto vyznání je velice prosté, tady je: „Věřit, že není nic krásnějšího, hlubšího, sympatičtějšího, rozumnějšího, mužnějšího a dokonalejšího nad Krista, a nejen že není – s žárlivou láskou si říkám, že ani být nemůže. Ba co víc, kdyby mi někdo dokázal, že Kristus je mimo pravdu, a doopravdy by to bylo tak, že by pravda ležela mimo Krista, pak bych raději zůstal s Kristem než s pravdou.*”³⁰²

Celá stavba světového názoru Dostojevského je nesmiřitelně dualistická. Ve světě, stejně jako v lidském nitru, probíhá neustálý boj mezi dobrem a zlem, Bohem a ďáblem, vírou a nevěrou, pravdou a lží, svobodou a jejím popřením. Cítí, že k těmto rozporům je třeba zaujmout jasnou pozici, postavit se na jednu či druhou stranu, ale každý definitivní závěr je mu tím víc proti mysli, čím více cítí, že jej potřebuje. „*Nikdy jsem ještě neřekl své nejposlednější slovo. Vyslovte se přímo a nikdo vám neuvěří právě pro vaši naivitu, právě proto, že jste šel do důsledků, že jste řekl své nejposlednější slovo. Říká se, že vyslovená myšlenka je lež.*”³⁰³

Poslední, rozhodující slovo by bylo nepravdou. Konečné rozhodnutí by limitovalo možnost dalšího vývoje a poskytovalo podmínky k různým dogmatickým výkladům

³⁰⁰ DOSTOJEVSKIJ. F. M. *Běsi*, s. 579.

³⁰¹ DOSTOJEVSKIJ. F. M. *Bratři Karamazovi* III. díl. s. 291.

³⁰² Dopis N. D. fon Vizinové 20. února 1854

³⁰³ Dopis Solovjovovi červenec 1876

vedoucím k totalitě. Otázky lidské existence, pravdy a svobody proto musí být stále otevřeny: „*Jde o život, jen o život – o jeho odhalování, nepřetržité a věčné – vůbec ne o odhalení.*”³⁰⁴

A právě život, vlastní životní příklad je nejdůležitější pro věrohodnost toho, co člověk hlásá. Bez konkrétních osobních kroků je poselství, které chce autor sdělit nezajímavé a plané. V tom právě byla síla Dostojevského i ostatních myslitelů, které zde budeme pojednávat. Osobní příklad, vstřícnost, otevřenost. Jen díky těmto vlastnostem mohli ovlivnit tak velké množství lidí. Všichni pojednávání autoři „nekázali“ – oni svými tezemi opravdově žili.

K. N. Leontěv v knize *Naši noví křesťané* píše o Dostojevském jako o člověku, jehož „bouřlivý patos plný dobroty, cudnosti a poctivosti, s častými odkazy na křesťanství, působí na čtenáře nanejvýš blahodárně. Nelze samozřejmě spočítat, kolik mladých mužů a žen odvrátil od bezcitné politické zloby nihilismu ani kolika z nich naladil rozum a srdce na úplně jinou tóninu, je jich v každém případě velice mnoho.“³⁰⁵

Když Dostojevskij přednášel, píše ve svých vzpomínkách jeho posluchač S. Vengerov, „ztráceli posluchači stejně jako čtenáři jeho hrůzně geniálních románů své já a byli zcela hypnotizováni, plně v moci toho nemohoucího a nevhledného staříka, jehož pronikavý pohled byl pohroužen kamsi do nekonečna, pohled očí, které hořely mystickým ohněm...“³⁰⁶

O tom, jaké vážnosti Dostojevskij požíval, svědčí výpověď jeho ženy, která si do denníku zaznamenala, jak byl požádán, zda by nedocházel do carova domu, že si vládce přeje, aby „Fjodor Michajovič svými rozhovory blahodárně působil na mladá velkoknížata.“³⁰⁷

T. G. Masaryk se ve svých studiích pozastavuje nad monumentálností pohřbu Dostojevského. Hovoří o královském rozloučení, jehož se zúčastnilo mnoho mládeže i prostého lidu, který jej považoval za vynikajícího učitele. „Vskutku, před učitelem a vůdcem mravním ustupoval do pozadí umělec a náboženský myslitel“³⁰⁸

Budoucí akademik I. P. Pavlov líčí své nastávající vlastní dojmy z pohřbu Dostojevského takto: „Lidí bylo nevidaně. Průvod se protáhl na celou verstu.“³⁰⁹ Spousta lidí

³⁰⁴ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Idiot*. Díl 3. a 4. Praha : Kvasnička a Hampl, 1925 s. 103.

³⁰⁵ LEONTĚV, K. N. Kapitola *Legenda o Velkém inkvizitorovi F. M. Dostojevského*. In: *Velký inkvizitor, soubor zamyšlení*. Olomouc: Velehrad, 2000. s. 217.

³⁰⁶ Vzpomínky S. Vengerova, citováno dle: ZADRAŽIL, L. *Legenda o velikém hříšníkovi*. Praha : Lidové nakladatelství, 1972. s. 237.

³⁰⁷ Car po smrti Dostojevského udělil jeho ženě a dětem doživotní rentu ve výši 2000 rublů měsíčně. Vzpomínky ženy F. M. Dostojevského, citováno dle : ZADRAŽIL, L. *Legenda o velikém hříšníkovi*. s. 238 .

³⁰⁸ MASARYK, T. G. M. *Studie o F. M. Dostojevském*. s. 9.

³⁰⁹ 1.0668 km

a nad jejich hlavami nekonečná řada věnců, určitě 40 – 50: od různých škol, gymnasií počínaje a universitou konče, od různých spolků, soudních a advokátních komor, soudců, redakcí časopisů. Na věncích nápisy z květů. Někde označení dárce, jinde výčet románů Dostojevského nebo věnování: opravdovému Rusovi, velkému učiteli, bojovníku za čest a pravdu... Pozlacená rakev se celou dobu vznášela nad hlavami průvodu. Na tři až čtyři sáhy kolem rakve se táhly na všechny strany girlandy z živých květů. Tímto zástupem dlouhým celou versetu se bez přestání rozléhal zpěv: Svatý Bože. Zpívaly nejen pohřební sbory, ale i různé shluky vysokoškoláků, studentek a gymnazistů. Průvod šel od bytu Dostojevského do kláštera svatého Alexandra Něvského, kde bude rakev vystavena, než se bude konat pohřeb. Šel celé tři hodiny. Dostojevskij povznesl svou smrtí do nebývalé výše srdce celého myslícího a cítícího města Petrova...³¹⁰

³¹⁰ Citováno dle: ZADRAŽIL, L. *Legenda o velikém hříšníkovi: Život Dostojevského*. s. 260.

3. 1 Svoboda a její hranice

Svobodou a jejími důsledky pro lidskou existenci se Dostojevskij zabýval celý život. Také v jeho nelehkém životě hrála velmi důležitou roli. Kautman hovoří o **několika vývojových fázích v Dostojevského vnímání svobody**.³¹¹

Zpočátku, ovlivněn pozicemi utopického socialismu George Sandové a Victora Huga, stává se kritikem nespravedlivé společnosti. V prvotních povídkách je svoboda nesložitě motivována převážně determinujícím sociálně-ekonomickým prostředím. (*Uražení a ponižení, Ves Štěpaničkovo, Nětočka Nezvanovová*)

Důležitou a neopomenutelnou událostí, která jej poznamenala psychicky i fyzicky na celý život, bylo zatčení v roce 1849. A to pouze za to, že byly známy jeho sympatie k socialistickým idejím a že přečetl dopis Bělinského Gogolovi v revolučním kroužku Petraševců. Následovalo uvěznění v Petropavlovské pevnosti a vynesení rozsudku smrti zastřelením. V poslední chvíli byl tento trest změněn na nucený pobyt v Omské káznici. Sibiřské vyhnanství zredukovalo pro samotného Dostojevského otázku svobody na elementární požadavek volnosti pohybu, práva volit si společnost, s níž se chce stýkat³¹² a možnosti být sám. Čtyři roky musel čekat na splnění svých přání. Na konci *Zápisů z mrtvého domu* zaznívají jásavá slova, která jsou stále ještě živou vzpomínkou na vlastní pocit volnosti ve chvíli, kdy vykročil z bran věznice: „Svoboda, nový život, vzkříšení z mrtvých... Jaká to slavná chvíle!“³¹³

Nejen sociální bezpráví, ale také vlastní bída vedla z počátku Dostojevského k závěru, že peníze jsou prostředkem ke svobodnému způsobu života. Sám na vlastní kůži zažil, co je to živořit. Skoro celý život prožil v dlužích a mnohá ze svých děl psal ve spěchu jen za účelem získání finančních prostředků. Po smrti bratra Michajla na sebe vzal všechny jeho závazky. Aby se zachránil před vězením pro dlužníky, musel dokonce utéci za hranice. V dopise S. A. Ivanovové-Chmyrovové, jíž píše ze Ženevy, hovoří o nutnosti mít více peněz, aby se dalo „cestovat docela svobodně.“³¹⁴

³¹¹ KAUTMAN, F. *Věčný problém člověka*. s. 180-184.

³¹² Natalii Dmitrijevnu Fon Vizinovu těsně po propuštění z věznice píše: „Společnost lidí stává se jedem a nákazou a právě těmito mukami jsem trpěl nejvíce za ta čtyři léta. Míval jsem chvíle, kdy jsem nenáviděl každého, koho jsem potkal, spravedlivého i vinného a díval jsem se na ně jako na zloděje, kteří mi beztrestně kradli můj život...“ Dopis N. D. Fon Vizinové z března 1854

³¹³ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Zápisky z mrtvého domu*. Praha : Kvasnička a Hampl, 1926. s. 204.

³¹⁴ Dopis S. A. Ivanovové-Chmyrovové z 29. září 1867

V šesté kapitole *Zimních poznámek o letních dojmech* formuluje otázku svobody ze socialistických pozic: „*Ve Francii prohlásili: liberté, égalité, fraternité. Velmi dobře, prosím. Co je to liberté? Svoboda. Jaká svoboda? Stejná svoboda pro všechny, aby mohli dělati vše, co jim libo, v mezích zákona. Kdy lze dělati všechno, co libo? Když máš milion. Dává svoboda každému po milionu? Nikoli. Co pak je člověk bez milionu? Člověk bez milionu není tím, který dělá vše, co libo, nýbrž tím, s kterým dělají vše, co libo. Co z toho vyplývá? Vyplývá z toho, že kromě svobody jest ještě rovnost, totiž rovnost před zákonem. O této rovnosti před zákonem lze říci pouze tolik, že v té podobě, v jaké nyní jest uplatňována, každý Francouz může a musí ji považovati za svou osobní urážku.*“³¹⁵

V románu *Výrostek* vybudoval na dialektice svobody a milionu svou ideu stát se Rothschildem **Arkadij Dolgorukij**. Peníze mu jsou prostředkem moci a současně možností k překonání sociální nerovnosti. „*Opakuji: mojí ideou je státi se Rothschildem, zbohatnouti jako on, ne prostě zbohatnouti, ale právě tak jako Rothschild... Celý život jsem prahl po moci a osamocení. Hle, proč jsem si tak zamiloval tajemství. V tom je právě moje idea, v tom je její síla, že peníze jsou jedinou cestou, která přivádí na první místo dokonce i nicotnost. Možná, že ani nejsem nicotností, ale vím například podle zrcadla, že můj zevnějšek mi škodí, protože moje tvář je hrubá. Ale kdybych byl bohat jako Rothschild – kdo se bude zabývati mou tváří a nepřiletí-li ke mně tisíce žen se svými krásami na pouhé zahvizdnutí. Jsem dokonce přesvědčen, že samy docela upřímně budou mě pokládati za krasavce. Peníze jsou ovšem despotickou mocí, ale současně i nejvyšší rovností a v tom je všechna jejich síla. Peníze vyrovnávají všechny nerovnosti. Peníze mi nejsou potřebny, potřebuji jen toho, čeho se nabývá mocí a čeho nijak nelze získati bez moci: to jest klidné vědomí síly! To je nejúplnější určení svobody, o něž svět tak usiluje! Svoboda!*“³¹⁶

Skutečná svoboda je ve výše uvedených příkladech dosažitelná pouze pomocí moci a peněz. Čteme převážně o egoisticky zaměřených jedincích, kteří mají vlastní představy o tom, co to znamená být opravdu svobodný. Existenciální tematika se tu do značné míry proplétá s paradoxním snažením o seberealizaci člověka.

Snahy o překonání nespravedlivého sociálního zřízení lze najít i v mnoha dalších románových postavách Dostojevského. **Raskolnikov**, hlavní hrdina románu *Zločin a trest*, si utvořil teorii o elitě lidstva, která pro vlastní zabezpečení, získání moci či prosazení vlastních zájmů, může beztrestně překračovat zákony.

³¹⁵ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Zimní zápisky o letních dojmech*, in: *Ošklivá anekdota; Zimní poznámky o letních dojmech; Zápisky z podzemí; Krokodil*. Praha: Kvasnička a Hampl, 1926. s. 133.

³¹⁶ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Výrostek*. Praha: Otto, [19--?] s. 113 a 115.

„Na světě existují jedinci, kteří mohou, totiž ne snad mohou, nýbrž mají plné právo páchat všechny přečiny i zločiny, na které se jakoby nevztahují zákony. Lidé jsou rozděleni na **obyčejné a výjimečné**. Obyčejní musí pěkně poslouchat, právě proto, že jsou obyčejní. Výjimeční však mají právo páchat jakékoliv zločiny a jakkoli přestupovat zákona, zase v podstatě proto, že jsou výjimeční. Potřebuje-li takový pro svou myšlenku překročit třeba i mrtvolu, může s dobrým svědomím rozhodnout, že se před tím nezastaví. Lze dovolit svému svědomí překročit některé překážky, a to výhradně jen v tom případě, jestliže tím je podmíněno uskutečnění myšlenky (která někdy může být dobrodiním pro celé lidstvo). Domnívám se totiž, že kdyby Keplerovy nebo Newtonovy objevy pro nějaké komplikace mohly proniknout k lidstvu jen za cenu obětování života jednoho, deseti a tak dále lidí bránících tomu objevu, nebo stojících mu v cestě jako překážky, pak by měli právo a dokonce povinnost, odstranit těch pár lidí, aby mohli své objevy dát celému lidstvu.“³¹⁷

Sám se snaží získat peníze a šperky „staré, hloupé, zbytečné a nicotné“³¹⁸ lichvářky, které by mu posloužily jako základ pro získání prostředků pro živobytí. „Bylo to asi takhle.“ Vypráví Raskolnikov: „Jednou jsem položil sám sobě otázku, jak by to asi dopadlo, kdyby se do mého postavení dostal Napoleon a nemohl začít svou kariéru ani Toulonem, ani Egyptem, ale místo všech těch krásných a monumentálních věcí by mu docela všedně stála v cestě směšná babka, registrátorka, kterou by ovšem musel nejdřív zabít, aby jí mohl z truhly vyfouknout penízek. Tak tedy: odhodlal by se k tomu, kdyby neměl žádné jiné východisko? Neodradilo by ho, že to je příliš málo monumentální a že to je hřích? A pak zčistajasna se mi konečně rozbřesklo, že by ho to ani ve snu nenapadlo, a že by se ani chvíli nerozmýšlel a sprovodil by ze světa. Tak už jsem se tedy také nerozmýšlel a sprovodil ze světa podle toho zářného příkladu.“³¹⁹

„Anarchistický individualismus“³²⁰ zaznívá také z úst **pisatele *Zápisů z podzemí***,³²¹ který radši nechá propadnout svět, jen aby si mohl vypít svůj čaj. Jeho kritika morálky, společnosti a „přirodních zákonů“ je založena na jeho egoistické potřebě mít svou, nikým a ničím neomezovanou iracionální, sebedestruktivně se projevující svobodnou vůli. „Jsem například hrozně sobecký. Jsem podezřívavý a urážlivý jako hrbáč nebo trpaslík. Hlavní je,

³¹⁷ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Zločin a trest*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1960. s. 244.

³¹⁸ Tamtéž, s. 66.

³¹⁹ Tamtéž, s. 391.

³²⁰ Termín F. Kautmana KAUTMAN, F. *Věčný problém člověka*. s. 8.

³²¹ V tomto díle lze vysledovat nejvíce existenciálních témat a je obecně považováno za jeden z nejdůležitějších existenciálních textů.

*že dělej co dělej, přece jen věc dopadá tak, že vždy ve všem jeví se na prvním místě vinným já sám a to, což je nejurážlivější, vinným bez viny, a abych tak řekl, dle přírodních zákonů. Jsem proto vinen, že jsem rozumnější celého svého okolí.*³²² „Zdá se, že člověk vždy a všude, by rád jednal tak, jak chtěl a naprosto ne tak, jak mu kázaly rozum a prospěch. Chtí jest možno i proti vlastnímu prospěchu, a někdy jest i rozhodně nutno. Svě vlastní, volné a svobodné chtění, svůj vlastní, třeba i sebe divnější rozmar, svoje fantazie, třeba někdy i rozdrážděná k šílenství, hle, to vše je právě ta nejvýhodnější výhoda, jež nedá se nikam zařadit a před kterou všechny systémy a teorie stále se rozletují k čertu. A kde to vzali všichni ti mudrcové tvrdící, že člověku je třeba jakéhosi normálního, jakéhosi ctnostného chtění? Člověku je třeba pouze jen samostatného chtění, ať samostatnost ta stojí sebe více a přivede kamkoli.“³²³

Pisatel *Zápisů z podzemí* zná všechny vědecky vyjádřené přírodní zákony, neshledává však nic, proč by se jim měl podřizovat. Protože pokud se mu nelíbí, žádá instance jej nepřiměje k tomu, aby je přijal. Vysmívá se slepému podrobování se na základě „jakési mravnosti“ na základě mechanické poslušnosti, pokud neexistuje možnost rozhodování se z vlastní svobodné vůle. Je to člověk zarputile odmítající smysl takového bytí. Svě odmítání odůvodňuje protestem proti vědecké představě, která jednou odkryje, „že člověk vůle ani rozmarů ve skutečnosti nemá a nikdy ani nemíval, a že sám nic více není než něco na způsob pianové klávesy nebo nýtky u varhan, a že nadto ve světě ještě jsou přírodní zákony, takže vše, cokoliv člověk dělá, naprosto nevzniká z jeho chtění, ale samo sebou, z přírodních zákonů. Pak bude už jen stačit odkryt tyto přírodní zákony, a člověk již nebude zodpovědný za své jednání. Všechny lidské činy, budou roztrženy dle těchto zákonů, matematicky na způsob logaritmické tabulky do 108.000, a zaneseny do kalendáře, nebo se objeví některé dobře míněné publikace na způsob nynějších naučných slovníků, v nichž všechno bude přesně vypočítáno a pojmenováno. Křiknou na vás: vzpouzet se nemožno: to jsou **dvakrát dvě čtyři**. Příroda se vás neptá, jí nic není do vašich přání a do toho, líbí-li se vám její zákony či nelíbí. Vy jste povinni brát ji tak, jaká je, a tedy i všechny její důsledky.“³²⁴

Objevení historických a přírodních zákonů vede dle komentáře T. Špidlíka ke ztrátě lidské svobody a „vše se náhle zdá býti determinováno. Pokud člověk uvěří ve vládu

³²² DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Zápisky z podzemí*. in: *Ošklivá anekdota; Zimní poznámky o letních dojmech; Zápisky z podzemí; Krokodil*. Praha : Kvasnička a Hampl, 1926. s. 175.

³²³ Tamtéž, s. 193.

³²⁴ Tamtéž, s. 179.

přírodních a historických zákonů, dojde nevyhnutelně k závěru, že takovéto zákony zbavují jedince svobody.”³²⁵

Pro podzemního člověka je charakteristický ještě jeden znak – touha po samotě. Motiv podzemí, vyčlenění se ze společnosti, možnost zalézt do kouta a tam si spřádat své teze, to je pro podzemního člověka vytoužená svoboda. Toto vyčlenění se ze společnosti však většinou přeroste do nenávisti a lhostejnosti k lidem. Dalo by se zde hovořit o existenciálním osamocení, které si člověk svobodně volí, aby zakusil meze vlastní svobody.³²⁶

Za vrchol totální subjektivizace svobody lze považovat filozofii **Kirillovu**. Ten v **Běsech** tvrdí : „Úplná svoboda bude tenkrát, až bude lhostejné, zda žít či nežít. To je konečný cíl. Dnes člověk miluje život, poněvadž miluje bolest a strach. A taky je to tak zařízeno. Život se dnes poskytuje za cenu bolesti a strachu, a v tom je celý podvod. Dnešní člověk není ještě ten pravý člověk. Jednou zde bude nový člověk, šťastný a sebevědomý. Komu bude lhostejné, zda žít či nežít, ten bude nový člověk. Kdo přemůže bolest a strach, ten bude sám bohem. Ale tamten bůh už nebude. Každý, kdo chce nejvyšší svobodu, musí se odvážit zabít sám sebe. Kdo se odváží sám sebe zabít, ten odhalil tajemství podvodu. Dál už není žádná svoboda, zde je vše, ale dál už není nic.“³²⁷

„**Jestliže bůh není, jsem bůh já**”,³²⁸ tvrdí Kirillov. Pak člověk není ovládán Jeho vůlí a je povinován vyhlásit svoji svobodu za neomezenou. Ptá se dále, zda se na celé planetě nenašel někdo, kdo po té, co skoncoval s bohem a nahlédl tak svou neomezenou svobodu, není schopen ji projevit v tom „nejpodstatnějším“ bodě. Jen ten, kdo přemůže strach, stane se sám bohem. Kdo se odváží zabít sám sebe, prohlédl tajemství klamu života. Jiná svoboda není. „*Kdo se odváží zabít, ten je bůh.*“³²⁹

Absolutní svoboda člověka je shledávána v tom, že smí (musí) být dokázána tedy zničena spolu s lidským životem. Protože úplná svoboda bude tenkrát, až bude lhostejné, zda žít či nežít. Kirillov, považujíc se za spasitele a hlasatele „nové svobody“, musí lidem jako „zachránce světa“ svou oběť ukázat, kterou cestou se mají dát, aby se stali bohy. Musí být tím prvním, kdo začne a svou teorii dokáže. „*Nechopím*”, říká, „*jak ateista mohl snést vědomí, že bůh není, a hned se nezabít? Poznat, že bůh není, a nepoznat v téže chvíli, že ses sám stal bohem, je nesmyslné, jinak by ses nevyhnutelně zabil.*”³³⁰

³²⁵ ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea*. Velehrad : Křesťanská akademie Accademia Cristiana, 1996. s. 163.

³²⁶ Tématem existenciálního osamocení se nejvíce zabývali S. Kierkegaard, F. Kafka a J. P. Sartre.

³²⁷ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Běsi*. s. 113.

³²⁸ Tamtéž, s. 579.

³²⁹ Tamtéž, s. 113.

³³⁰ Tamtéž

Zvýšenou míru kriminality, obzvláště pak sebevraždy považoval Dostojevskij za důsledek rozmáhajícího se ateismu a nihilismu. V tomto bodě vyzdvihuje Dostojevského T. G. Masaryk, který v *Sebevraždě* v podstatě dochází k podobnému závěru. Tématu sebevraždy bude věnováno více prostoru v posledním oddílu této kapitoly.

Také **Ivan Karamazov**, jedna z nejpropracovanějších a nejradikálnějších románových postav Dostojevského, neustále přemýšlí o otázkách svobody, existence Boha a jím stvořeného světového řádu. Zastává názor, že pro toho, kdo nevěří v Boha, pro člověka odmítajícího Bohem stvořený svět, se musí **mravní zákon** přírody hned změnit „*v pravý opak dosavadního náboženského zákona, a že egoismus třebas i ve spojení se zločinností musí býti netoliko dovolen člověku, nýbrž uznán dokonce za nezbytný, nejrozumnější a div ne nejšlechternější východ z potomního jeho stavu.*“³³¹

Svoboda není Dostojevským vnímána jako nějaký abstraktní, bez souvislostí se vyskytující pojem. V popředí vždy stojí člověk a jeho umění se svobodou správně zacházet, lidská zralost pro svobodu i úskalí, které v sobě její popření či zneužití jednotlivcem skýtá. Svoboda je vnímána jako něco, co je ve své podstatě od lidské existence naprosto neoddělitelné. V publikaci *Ruská idea* N. Berďajeva čteme: „Dějiny lidského myšlení neznají vášnivějšího a radikálnějšího obhájce svobody člověka, než byl Dostojevskij. Byl to ale také on, kdo si uvědomil osudové důsledky lidského sebeutvrzování a bezbožné **prázdne svobody.**“³³²

Všechny Dostojevského romány mohou být nahlíženy jako vyličení nekonečného množství způsobů svobodného rozhodování se, od cesty zločinu po skutky milosrdenství. „Člověk je odhodlán snášet všechno utrpení i šílenství, jen aby zakusil svou svobodu. Taková cesta je nevyhnutelně i cestou utrpení, kterou musí člověk dojít až do konce.“³³³

Pro správné pochopení myšlenek Dostojevského je třeba zdůraznit, **že pravou svobodu spojuje s existencí Boha** (a nesmrtelností duše). **Bůh je mu podmínkou lidské mravnosti, odpovědnosti, slušnosti a tolerance.** Jeho obhajoba Boha a jím zaručené svobody není abstraktně teologická, je to obhajoba lidským životem. V polovině devatenáctého století se v Rusku s neobyčejnou rychlostí rozšířily myšlenky, ateismu, materialismu, nihilismu a revolučního socialismu. Nihilistické a revoluční ideje se brzy rozšířily i mezi lid, který je s hroznou silou uváděl do praxe. Dostojevskij viděl, kam všechny tyto principy vedou a do

³³¹ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi* II. díl. s. 90.

³³² BERĎAJEV, N. *Ruská idea*. s. 85.

³³³ BERĎAJEV, N. *Dostojevského pojetí světa*. s. 58.

jakých krajností ještě vést mohou. Z novinových výstřížků, které sbíral,³³⁴ se dozvídal o hrůzných činech páchaných pod záštitou svobodného všemohoucího člověka, člověka popírajícího veškeré dosavadní náboženské a mravní ideály, hodnoty, zvyky a autority. Díky literárnímu umu a schopnosti analyzovat vnitřní psychické děje v člověku, popsal Dostojevskij procesy, které se odehrávají v lidském nitru ovládaném takovou ideou. Do detailů odkryl důsledky vlivu ateisticko-materialistických myšlenek popírajících náboženské zákony, novou morálku těch, kteří na základě popření všech metafyzických idejí dochází k anarchistickému závěru, že člověk je neomezeným vládcem světa, kterému **je dovoleno vše**.

Všichni hrdinové Dostojevského románů, kteří vykročili na cestu svévole a sebeprosazování, obrátili svou **svobodu** proti Bohu i proti člověku. V jejich rukou se svoboda postupně mění v pravý opak a oni nevyhnutelně dospějí k jejímu popření, když „*vycházeje z bezmezné svobody, končí bezmezným despotismem.*”³³⁵

³³⁴*Denník spisovatelův* za rok 1880. DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Denník spisovatelův I – IV*. Praha : Laichter, 1911. s. 304.

³³⁵ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Běsi*. s. 397.

3.2 Legenda o svobodě :

Legenda o Velkém Inkvizitorovi je jedním z nejkomentovanějších Dostojevského textů. Nalezneme ji v posledním, přes tři roky psaném románu *Bratři Karamazovi*,³³⁶ který může být nahlížen také jako jeho duchovní závěť. Právě zde se nám odkrývá hloubka myšlení Dostojevského. T. G. Masaryk proto hodnotí román jako „největší dílo v celé světové literatuře, nad které nebylo nikdy stvořeno větší.“³³⁷

Sám Dostojevskij napsal ve svých zápiscích krátce před smrtí: „*vysmívali mé nevzdělané a zpátečnické víře v Boha. Těmto ťulpasům se ani ve snu nezdálo, o takové síle popření Boha, jaká je v Inkvizitorovi. Vždyť věřím v Boha ne jako hlupák (fanatik). Chtěli mě poslouchat a vysmívali se mé nevyspělosti. Vždyť jejich hloupé povaze se ani nezdálo o takové síle popírání, jakou jsem já prožil. Ti mě budou poučovat! Moje Hosanna prošlo ohniskem pochybností.*“³³⁸ Celý román má být odpovědí na celoživotní hledání Dostojevského, jeho zápasu mezi vírou a nevěrou, o které jsme se zmínili výše. Proto ostře vystupoval proti těm, kteří jeho víru hodnotili jako prostomyslnou a naivní.³³⁹

Legendu sepsal Ivan Karamazov a v zapadlé ponuré hospůdce ji vypráví svému bratru, mnichu Aljošovi, jako své osobní vyznání. **Děj legendy** se odehrává ve Španělsku, za nejstrašnějších dob inkvizice, kdy na oslavu Boží v zemi denně hořely hranice a ve velkolepých *autodafé* upalovali kacíře. Sevillou, ve které byla kardinálem minulého dne upálena stovka kacířů *ad majorem gloriam Dei*, kráčí, v podobě v níž chodil na zemi před patnácti stoletími, Kristus. Zjevil se nepozorovaně, ale všichni Ho poznávají a pláčí radostí. Mlčky prochází mezi nimi, žehná jim a s tichým úsměvem plným utrpení, vztahuje k lidem ruce, uzdravuje je. V tu chvíli prochází po náměstí ve své staré kutně sám kardinál, Velký Inkvizitor. Viděl všechno. Dává strážím rozkaz, aby se Ho chopili. A náhle, jako proměněný, sklání celý dav hlavy k zemi před starcem Inkvizitorem, který jim mlčky žehná a odchází.

V noci, za hluboké tmy, otevírají se dveře žaláře a Velký Inkvizitor vchází k vězni s otázkou na rtech: „*Jsi to Ty?*“ Nenechává ho však odpovědět a přikazuje mu: „*Mlč! Nemáš*

³³⁶ Dle T. Špidlíka jsou v *Bratřech Karamazových* vylíčeny **tři démonické podoby svobody**. Starý Karamazov, odporný hlasatel neomezené svobody sexuální, skončí zavražděn vlastním nemanželským synem. Ivan, který nezná míru v racionálních spekulacích skončí tím, že se zblázní. A Dmitrij, libertín, který si dovoluje všechno, co mu život nabízí končí ve vězení. Svoboda těchto typů je dle Špidlíka démonická a končí destrukcí. ŠPIDLÍK, T. Slovo na úvod. In: *Velký inkvizitor, soubor zamyšlení*. Olomouc: Velehrad, 2000. s. 6.

³³⁷ MASARYK, T. G. *Studie o F. M. Dostojevském*. s. 27.

³³⁸ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Ze zápisníku Dostojevského*. s. 549.

³³⁹ „*Tedy ne jako chlapec věřím v Krista a hlásám jej, ale skrze velikou výheň pochybností prošlo mé hosana.*“ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Ze zápisníku Dostojevského*. s. 556.

práva připojovati něco k tomu, co jsi už dříve řekl. Pročpak jsi nám přišel překážeti? Zítřka Tě dám upálit a lid, který dnes líbal Tvé nohy, bude už zítra na můj pokyn k tvé hranici přihrabovat uhlíky. Nemáš právo, abys něco přidával k tomu, co už bylo řečeno, abys nevzal lidem svobody. Všecko, co bys hlásal, dotklo by se víry lidí, neboť se to bude jeviti jako zázrak a svoboda jejich víry Ti přece byla ze všeho nejdražší již tenkrát. Teď jsi však viděl svobodné lidi. Toto dílo nám přišlo draho, ale dokončili jsme ho ve Tvém jménu. Patnáct století jsme se mučili s Tvoji svobodou, ale teď je to skončeno. **Věz, že až nyní jsou lidé úplně svobodní, když sami položili svoji svobodu k našim nohám.** V den, kdy s Tebou hovořil strašný a rozumný duch, duch sebezničení a nebytí, v tom dni byl odhalen skutečný, ohromující zázrak, byly předpověděny celé další dějiny a zjeveny tři způsoby, v nichž se sejdou všechny nerozřešené historické rozpory lidské povahy. Moudrý duch se tě ptal: "Vidíš tyto kameny? Proměň je v chléb a lidstvo za tebou poběží jako stádo, vděčné a poslušné, třebaže chvějíci se, že jim chléb odejmeš." Chtěl jsi jít do světa s holýma rukama, s jakýmsi slibem svobody, již ve své prostotě a přirozené neřestnosti nemohli lidé ani pochopiti, již se bojí a děsí, neboť nikdy nebylo pro člověka nic nesnesitelnějšího, než svoboda. **Ale Ty jsi nechtěl zbavit člověka svobody, neboť jakápak svoboda, když je poslušností vykoupeno chleby?** Jenže lidstvo se bez nás samo nenakrmí. Pochopí, že svoboda a chléb pozemský jsou spolu nesnesitelné, neboť nikdy nedovedou se rozdělit mezi sebou. A jestliže za Tebou, ve jménu chlebě nebeských půjdou tisíce a desetitisíce, co se stane s těmi miliony bytostí, které nebudou s to opovrhnout chlebem pozemským? Nám nejsou drazí jen ti silní, ale i slabí. Jsou neřestní a buřiči, ale nakonec právě oni budou poslušni. Budou nás pokládati za bohy, protože jsme se uvolili snášeti svobodu, které se oni polekali, a vládnouti jim. Řekneme jim, že to děláme ve Tvém jménu. V tom klamu bude spočívat naše utrpení, neboť budeme muset lháti. Jen ten se zmocní svobody lidí, kdo uspokojí jejich svědomí. Na zemi existují jediné tři síly, které mohou na věky přemoci a zajmouti svědomí slabých buřičů pro jejich štěstí. Jsou to: zázrak, tajemství a autorita (чудо, тайны и авторитет). Věz, že člověk je stvořen slabší a nižší, než sis myslel. Může-li vykonati to co Ty? Příliš mnoho si od něj požadoval. Opravili jsme Tvůj čin a založili ho na zázraku, záhadě a autoritě. A lidé se zaradovali, že jsou znovu vedeni jako stádo, a že z jejich srdcí byl konečně sňat ten strašný dar, který jim způsobil tolik muk. Naše tajemství je v tom, že nejsme s Tebou, ale s Ním! Přijali jsme meč Caesarův, založili všesvětovou říši, vládneme jejich svědomím, máme jejich chléb. A tak budou na světě milióny šťastných a tisíce nás trpitelů, kteří na sebe vzali prokletí poznání dobra a zla."³⁴⁰

Po celou dobu inkvizitorova monologu vězeň poslouchá, mlčí. Znenadání tiše přistupuje ke starci a jako odpověď ho líbá na jeho bezkrevné rty. Ten jej propouští do tmavé sevillské noci se slovy: „jdi a více se nevracej“, ale polibek jej pálí v jeho zatvrzelém srdci.

³⁴⁰ Zpracováno dle: DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. II. díl. s. 326-350.

V této poémě, mající být ve skutečnosti chvalozpěvem na Krista, je, jak píše Dostojevskij v dopise A. Ljubimovi, „*dokončeno to, co říkají ústa pyšně a rouhavě. Současný skeptik se přímo hlásí k tomu, co radí ďábel a tvrdí, že pro štěstí lidí je to správnější než to, co radí Kristus. Chléb, Babylónská věž a úplné porobení svobody svědomí – hle, k čemu nakonec přichází zoufalý skeptik a ateista. Můj socialista se otevřeně ztotožňuje s názorem Velkého Inkvizitora na lidstvo v tom, že Kristova víra člověka pozvedla mnohem výše, než opravdu stojí. Kristův zákon je prý příliš těžký abstraktní, pro slabé lidi neúnosný. A místo zákona Svobody a Osvěty mu nesou zákon řetězů a zotročení chlebem.*“³⁴¹

Mnozí v Legendě o Velkém Inkvizitorovi vidí největší hádanku, kterou Dostojevskij lidstvu zanechal. Jedni ji vnímají jako jasně protikatolickou, jiní jako protisocialistickou či protiateistickou. Berďajev ji hodnotí jako jedno z „nejrevolučnějších, a možná dokonce nejanarchističtějších děl světové literatury.“³⁴² Duch Velkého Inkvizitora se však podle tohoto velkého vykladače Dostojevského skrýval v různých a často protichůdných podobách: „projevoval se jak ve **staré církvi**, jež odmítala svobodu svědomí, upalovala kacíře a cenila si více autority než svobody, tak v **pozitivismu**, v náboženství lidského sebezbožnění, které zradilo vyšší svobodu ve jménu spokojenosti, je přítomen v živlu státu, jenž se poklonil císaři a jeho meči, **ve všech formách státního absolutismu** a zbožštělého státu, který popřel lidskou svobodu a pečuje o člověka jako o nehodné dobytče, a konečně i v **socialismu**, jelikož zavrhl věčnost a svobodu ve jménu pozemského zřízení, ve jménu pozemské rovnosti a nasycení lidského stáda.“³⁴³ Legendu zde nebudeme hodnotit jako polemiku s konkrétní ideologií, ale jako varování před jakýmkoliv absolutismem dávajícím přednost materiálnímu zajištění a blahobytu na úkor svobody ducha.

Není zcela jasné na čí straně stojí její vypravěč. Nepochybně to bylo přání samotného Dostojevského, aby o zde vyslovených názorech rozhodla svoboda čtenářova. Kristus po celou dobu mlčí, zůstává ve stínu. Inkvizitor mu nedovoluje odpovídat ani cokoli dodávat. Pozitivní náboženská idea jako by byla hůře vyslovitelná.³⁴⁴ **Poselství o nabízené svobodě prosvítá především na základě protikladu k idejím Velkého Inkvizitora, na základě jeho, proti Kristu vzneseným obviněním.**

³⁴¹ Dopis N. A. Ljubimovovi 11. června 1879

³⁴² BERĎAJEV, N. *Ruská idea*. s. 115.

³⁴³ BERĎAJEV, N. Ivan Karamazov jako filosofický princip. In: *Velký inkvizitor, soubor zamyšlení*. Olomouc: Velehrad, 2000. s. 275.

³⁴⁴ Jako vyvážení k legendě měla sloužit kapitola „Ruský řeholník“ vykládající učení starce Zosimy. V dopise Poběnoscevovi z 24. srpna 1879 Dostojevskij píše: „*Mám však strach o to, aby byla dostatečnou odpovědí. Tím spíše, že to není odpověď přímá, vyvracející teze vyslovené ve Velkém Inkvizitorovi, ale je to odpověď nepřímá. Zneklidňuje mě to, zda budu pochopen a jestli aspoň trochu dosáhnou svého cíle.*“ v psaní N. A. Ljubimovi z 10. května 1897 hovoří o tom, že na této kapitole pracuje „*s rozechvěním, obavami a nábožnou úctou.*“

V legendě proti sobě stojí protikladné světové principy. Jeden zastávaný Kristem, druhý Inkvizitorem: **svoboda a donucení**, víra a nevíra ve smysl života, božská láska a bezbožný soucit s **lidstvem**. To je inkvizitorem pokládáno za slabé, vzpurné stádo, trpící pod tíhou svobody, kterou na něj Kristus uvalil, jelikož správně neodhadl jeho přirozenost. Kristu je vytýkáno, že jednal, jako by lidstvo ani nemiloval. Jak může někdo, kdo je slabý, rozhodovat o tom, co je dobro a co zlo?

Velký Inkvizitor rozdělil lidi, stejně jako to před ním udělal ve *Zločinu a trestu* Raskolnikov, **na dvě třídy**, na dva rozdílné druhy, mezi nimiž je nepřekonatelná propast. Dává tak vzniknout nové mravnosti, kterou nejlépe pojmenoval F. Nietzsche³⁴⁵ morálkou pánů a rabů. Sám Inkvizitor vystupuje jako zastávce nepočtené skupiny silných, jako mučedník milující lidstvo. Je trýzněn velkým smutkem. Je to člověk ideje, který má své tajemství. Tím je dle Berďajeva ztráta víry v Boha a smysl světa. Poté, co ztratil víru poznal, že velké množství lidí není schopno bez pomoci unést břemeno svobody zjevené Kristem. „**Cesta svobody je těžká, plná utrpení, tragická**. Vyžaduje hrdinství.“³⁴⁶ To není v silách nicotné a ubohé lidské bytosti. Velký Inkvizitor nevěří v Boha ani v člověka. „Popírá především ideu blízkosti a vzájemného propojení božského a lidského principu ve svobodě. Člověk prý neunes velkou zkoušku svých duchovních sil, své duchovní svobody a povolání k vyššímu životu. **Inkvizitor se zřiká křesťanské svobody, velkých idejí Boha, nesmrtelnosti** a zmocňuje se ho falešná, bezbožná láska k lidem, falešný soucit, touha zabydlet se na zemi bez Boha. Inkvizitor povstal proti Bohu ve jménu člověka, ve jménu toho nejmenšího z lidí, právě toho, v něhož nevěří stejně jako v Boha. Místo aby člověka vychovával k svobodné lásce a k absolutnímu dobru, udržuje ho ve stavu slepé poslušnosti, a to vůči sobě, nikoliv vůči Bohu.“³⁴⁷ Inkvizitor popírá Boží milost. Popírá autoritu Boží a převrací Ježíšův požadavek svobodně zvoleného stanoviska do nároku autoritativního. Jen takto opravené učení je podle něj správné a pro slabé lidstvo vhodné. Inkvizitorovým cílem je zajistit pro lidi po dobu jejich krátkého pozemského života štěstí. Materiální štěstí. To jim vnutí za pomoci třech sil: **zázraku, tajemství a autority**. V takovémto světě není místo pro

³⁴⁵ Mnohé inkvizitorovy názory na člověka se nápadně shodují s názory Zarathuštrovými. Pro srovnání myšlenek Dostojevského a Nietzscheho zde bohužel není dostatek prostoru. Více in: LUBAC, H. *Zápas s Bohem*. Spolok svätého Vojtecha v Trnave, 1947. 354 s. ŠESTOV, L. I. *Filosofie tragedie: Shakespeare, Dostojevskí, Tolstoj, Nietzsche*. Stará Říše na Moravě : Marta Florianová, 1923.; HRBEK, M. „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*. Praha : Academia, 1997.

³⁴⁶ BERĎAJEV, N. *Dostojevského pojetí světa*. s. 120.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 120.

Pravdu, Smysl, Víru, Svědomí, Odpovědnost ani Svobodu. Podle výkladu H. Lubaca formuluje Inkvizitor jasnou antitezi: svoboda nebo blaho.³⁴⁸

Podle Evdokimova představují **tři pokušení na poušti tři druhy možného otroctví**. „Strašný a rozumný duch“ je představuje jako trojí bezpečné a jisté řešení lidského bytí: 1. V proměně kamenů v chleby vidí vyřešení hospodářských problémů. 2. Vrhout se ze střechy chrámu znamená překonat zákonitosti přírody a vyřešit problémy vědy, techniky a praktických znalostí. 3. Sjednotit všechny národy pod znak míru skrze přinucení za pomoci síly meče může být nahlíženo jako vyřešení problému politického.³⁴⁹

Kristus však všem třem **pokušením odolal**. **Vznesl** tím na člověka **požadavek svobodně zvolené víry**. Neproměnil kameny v chleby, nevrhl se ze skály do propasti ani nepřijal císařskou korunu a meč, aby se ujal vlády nad celým světem. **Žádal, aby v něj lidé uvěřili svobodně ne prostřednictvím zázraku či z donucení**. Zaznívá zde důraz na duchovní podstatu lidské existence, která se nedá zotročit chlebem, zajišťujícím „ráj na zemi.“ Jen takové následování může být hodnotné, které je zvoleno svobodně a dobrovolně. **„Naprostá svoboda vyznání víry a svoboda svědomí“** je podle Dostojevského duchem skutečného křesťanství. *„Uvěř svobodně. To je naše formule. Nesestoupil Pán s kříže, aby člověk násilně uvěřil vnějším zázrakem, ale chtěl zejména svobody svědomí. To je duch křesťanství!“*³⁵⁰

*„Jedna ze základních idejí křesťanstva je uznání lidské osobnosti a její **svobody**, tedy i **lidské zodpovědnosti**.“*³⁵¹ Svoboda je Dostojevskému vždy pevně spjata se svědomím a odpovědností. Stejně tak jsou neoddělitelné svoboda a víra. **„Dostojevskij hlásá původní ideu křesťanské svobody, která proklamovala jedinečnou a neopakovatelnou cenu každé lidské bytosti obdařené svobodou a odpovědností**. Bojuje proti všem institucím, které obviňuje z determinismu individua, jelikož neponechává prostor pro osobní rozhodování a likviduje tak osobní zodpovědnost.“³⁵² Ta je totiž možná pouze tam, kde existuje prostor pro svobodné osobní rozhodování.

³⁴⁸ LUBAC, H. *Zápas s Bohem*. s. 296.

³⁴⁹ EVDOKIMOV, P. *Christus im russischen Denken*. Trier : Paulinus-Verlag, 1977. s. 110.

³⁵⁰ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Ze zápisníku Dostojevského*. s. 548.

³⁵¹ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Denník spisovatelův*. červen 1876

³⁵² KAUTMAN, F. *Věčný problém člověka*. s.184 a 188.

3.3 Touha po harmonii - vzpoura Euklidovského rozumu Ivana Karamazova

Autor legendy, Ivan Karamazov, popisuje inkvizitorem vytvořený svět jako pro lidstvo vybudovaný „ráji na zemi“. To, po čem Ivan touží, je harmonie, svět, ve kterém nebude zlo a utrpení, prostor, kde budou lidé šťastni. Svět, ve kterém žijeme, byl podle něj stvořen Bohem na základě Euklidovy geometrie a člověk byl obdařen schopností chápat pouze tři rozměry prostorové. Tento „Euklidovský rozum“ nechápe, odkud se bere zlo, odkud přichází utrpení. Svět, který neodpovídá představám euklidovsky pojaté harmonie, Ivan odmítá. Neodmítá Boha. Pouze jím stvořený svět a jeho smysl.

V dopise K. P. Poběnoscevovi z 19. května 1879 Dostojevskij o postavě Ivana píše: *„Rouhačství jsem vzal, jak jsem to sám cítil a chápal v té nejsilnější formě, tj. právě tak, jak se nyní u nás v Rusku projevuje téměř u celé horní vrstvy, především u mládeže. Od vědeckého a filosofického odmítnutí existence Boží se už upustilo. Zato všemi silami je negováno to, co Bůh stvořil, boží svět a jeho smysl. V něm tedy nachází současná civilizace nesmysl.“*³⁵³

Chopiv se neobyčejně působivého námětu: nesmyslnosti utrpení nevinných dětí, popisuje Ivan jejich týrání, aby bylo vidět ukrutnost a nemožnost odpustit zde na zemi, ani nikdy jindy. *„Matka nemá právo odpustit to nevyřaditelné utrpení svého dítěte, nesmí odpustit, k tomu nemá práva. A je-li tomu tak, jestliže nesmějí odpustiti, kde je harmonie? Nechci harmonie, z lásky k člověčenstvu jí nechci. Raději zůstanu při svém nepomstěném utrpení a při svém neukojeném rozhorlení, i kdybych nebyl v právu. A potom, vždyť příliš draho ocenili harmonii, naše prostředky vůbec nedovolují platit tak mnoho za vstup. Proto raději honem vrátím svoji vstupenku. Netvrdím, že neuznávám Boha, pouze vstupenku mu vracím co nejzdvořileji.“*³⁵⁴

Ivan vrací Bohu vstupenku z jím stvořeného světa, kde existuje utrpení bezbranných dětí, kde matka nemůže odpustit vrahu svého dítěte, kde umírají nevinní. Ivan nechce akceptovat, že Bůh stvořil takovýto svět. **Příčina vzpoury** Ivana Karamazova proti Bohu tkví v nevyřešitelné otázce po původu a smyslu utrpení (zla) ve světě, problému metafyzickém, starém jak sám svět, který se od dob Leibnize nazývá problémem **teodicee**.

³⁵³ Dopis K. P. Poběnoscevovi z 19. května 1879

³⁵⁴ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi* II. díl. s. 312.

Exkurz I. : Gottfried Wilhelm Leibniz - *Theodicea* (*pojedenání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla.*)

V dějinách filosofie i theologie byla učiněna dlouhá řada pokusů, **jak ospravedlnit Boha vzhledem k existujícímu zlu a utrpení ve světě.** Leibnizova theodicea³⁵⁵ má specifické zdůvodnění v principu „**dostatečného důvodu**“ ze kterého vyvodil, že tento svět je nejlepším ze všech možných, a že zlo v něm má svojí nenahraditelnou funkci.

Spolu s mnoha dalšími filosofy, klade Leibniz nejprve otázku: proč je spíše něco nežli nic? Jestliže přijmeme, že věci musí existovat, musíme najít odpověď, proč musí existovat tak a ne jinak a najít prvotní příčinu a důvod všech věcí. Tento „**dostatečný důvod**“ pro existenci vesmíru nelze najít v řadě nahodilých věcí. Věci, které vidíme a zakoušíme, v sobě nemají nic, co by činilo jejich existenci nutnou. Důvod, který nepotřebuje žádný jiný důvod, musí proto ležet vně této řady. „*Je třeba hledat ho v substanci, která má důvod své existence sama v sobě a je v důsledku toho nutná a věčná.*“³⁵⁶ Musí být také obdařena rozumem. Je totiž potřeba, aby příčina světa mohla vybírat z více jí známých světů. Tato příčina musí být také absolutně dokonalá a nekonečná co do moci, dobroty a moudrosti. „*Tato nejvyšší moudrost, která je také nekonečně dobrá, nemohla nezvolit to, co je nejlepší.*“³⁵⁷ Tato substance se nazývá Bůh. Bůh ve své dobrotivosti nutně chce to nejlepší a při své dokonalosti se ve své volbě nemůže zmýlit. „*V tom tkví příčina pro existenci toho nejlepšího, co Bůh ve své moudrosti poznal, ve své dobrotě zvolil a ve své moci stvořil. Náš svět je tedy nutně tím nejlepším z možných světů.*“³⁵⁸

„*Si Deus est, unde malum?*“³⁵⁹ Nelze popřít, že na světě existuje zlo. Leibniz si v *Theodicea* klade za cíl vysvětlit, „*jak to, že jediný, veskrze dobrý, veskrze moudrý a všemohoucí princip mohl připustit zlo, zejména jak mohl připustit hřích a jak mohl rozhodnout, aby špatní lidé byli často šťastni a dobří nešťastni.*“³⁶⁰ Obtíže při řešení této otázky rozdělil do dvou skupin. **První** spojuje se **svobodou člověka**. Ta je s božskou přirozeností neslučitelná. Přesto však je nutná, aby se mohlo hovořit o vině, zodpovědnosti a trestu. **Druhý** okruh problémů se **týká jednání Boha**. Jde o to, ospravedlnit Jeho podíl na existenci zla i za předpokladu lidského svobodného jednání. Zlo na Bohem stvořeném světě je totiž v rozporu s Boží dobrotou, svatostí a spravedlností.

Někteří dualisté připisují příčinu zla hmotě. Leibniz však odvozuje veškeré bytí od Boha. Odpověď na otázku odkud pochází zlo tedy zní: „*Zlo je nutno hledat v ideální přirozenosti tvora, pokud je tato obsažena ve věčných pravdách, jež jsou v Božím rozumu nezávisle na jeho vůli.*“³⁶¹ Na

³⁵⁵ *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* vyšla v roce 1696.

³⁵⁶ LEIBNIZ, G. W. *Theodicea: pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla.* Praha : OIKOYMENH, 2004. s. 83. (Dále citováno jako *Theodicea.*)

³⁵⁷ LEIBNIZ, G. W. *Theodicea.* s. 83.

³⁵⁸ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení.* Praha : Covi, 1996. s. 286-287.

³⁵⁹ „*Existuje-li Bůh, odkud je zlo?*“ LEIBNIZ, G. W. *Theodicea.* s. 92.

³⁶⁰ Tamtéž, s. 53.

³⁶¹ Tamtéž, s. 92.

základě esenciálního omezení každého tvora je evidentní, že již před hříchem v nich existovala „původní nedokonalost“. Z toho plyne, že žádný tvor nemůže vědět všechno a tudíž se mýlí a dělá různé chyby vedoucí ke zlu.

Leibniz rozlišuje **trojí zlo** : **metafyzické, fyzické a morální**. „*Metafyzické zlo záleží v pouhé nedokonalosti, fyzické zlo v utrpení a morální zlo v hříchu.*“³⁶² Fyzické a morální zlo sice není nutné, je však na základě věčných pravd možné. A protože říše věčných pravd „*obsahuje všechny možnosti, musí existovat nekonečně mnoho možných světů a zlo musí vstupovat do mnohých z nich a musí ho zahrnovat dokonce i nejlepší ze všech světů. Právě to přimělo Boha, aby zlo **připustil.***“³⁶³

Bůh vždy nutně chce to, co je nejlepší. Nechce proto morální ani fyzické zlo. O **zlu** tedy Leibniz tvrdí, že jej Bůh používá jako **trest** za provinění, ale také jako přiměřený **prostředek** k nějakému **cíli**, „*totiž aby zabránil větším zlům nebo aby dosáhl větších dober. Zlo často slouží k tomu, abychom více ocenili dobro a někdy přispívá k větší dokonalosti toho, kdo zlem trpí...*“³⁶⁴ Z toho plyne, že Bůh chce to co je nejlepší jako cíl a zlo někdy připouští jako prostředek. Zlo dovoluje jako *conditio sine qua non*, „*jako hypotetickou nutnost, která toto zlo svazuje s tím, co je nejlepší.*“³⁶⁵ „*Bůh morální zlo spravedlivě připouští a obrací ho moudře k dobru.*“³⁶⁶ Bůh tak spolupůsobí při morálním i fyzickém zlu stejnou měrou, jakou spolupůsobí člověk. A to na základě svobody, která každého činí za jeho jednání odpovědným.

Leibniz nepopírá možnost, že Bůh mohl stvořit svět bez hříchu a utrpení, popírá však, že by tento svět byl lepší. Lze si představit utopické světy bez zla a neštěstí. Podle Leibnize by však tyto světy za tím našim, co se týče dobra, zaostávaly. Náš svět je i přes zlo a utrpení tou nejlepší kombinací, kterou Bůh zvolil. „*Bůh ji tedy nemohl nezvolit, nechtěl-li se dopustit chyby; a namísto takové chyby, která je pro něj absolutně nepřijatelná, připustil selhání neboli hřích, který je v této kombinaci zahrnutý.*“³⁶⁷ „*Bůh zvolil nejdokonalejší ze všech možných světů a jeho moudrost ho vedla k tomu, aby připustil zlo s tímto světem spojené, což však nebrání, aby tento svět nebyl nejlepší, který bylo možno zvolit.*“³⁶⁸

Člověk není ve své nedokonalosti schopen porozumět všeobecné (předzjednané)³⁶⁹ harmonii, jinak by viděl, „*že to, co máme sklon odsuzovat, je součástí plánu, který je nejvíce hoden toho, aby byl zvolen. Pak bychom poznali, že to, co Bůh učinil, je to nejlepší.*“³⁷⁰

Leibniz ve svém systému trvá na slučitelnosti a shodě víry s rozumem.³⁷¹ Také jeho závěry jsou kladeny do pole působnosti víry: „*Máme-li na základě přísných důkazů jistotu o Boží dobrotě a*

³⁶² Tamtéž, s. 92.

³⁶³ Tamtéž

³⁶⁴ Tamtéž, s. 94.

³⁶⁵ Tamtéž

³⁶⁶ Tamtéž, s. 137.

³⁶⁷ Tamtéž, s. 178.

³⁶⁸ Tamtéž, s. 23

³⁶⁹ Tamtéž, s. 59.

³⁷⁰ Tamtéž, s. 53.

³⁷¹ „*Rozum víře spíše slouží, než by se stavěl proti ní.*“ Tamtéž, s. 79.

*spravedlnosti, pak nedbáme zdání tvrdosti a nespravedlnosti, jež vidíme v této malé, našemu zraku přístupné části jeho říše. Zde na zemi vidíme zdánlivou nespravedlnost a věříme v pravdu skryté Boží spravedlnosti. Uvidíme ji, až se nám zjeví jako Slunce spravedlnosti.*³⁷²

V nejlepším z možných světů putuje také Voltairův hrdina Candide. Je zajímavé, že právě sepsání ruského Candida, bylo prvním bodem mementa Dostojevského.³⁷³ Candide je však se světem plným hrůz a utrpení na rozdíl od Ivana smířen, protože ví, že to „vždycky nějak dopadne.“³⁷⁴

Ivan neřeší otázku existence Boha, ale to, jak tuto existenci pochopit spolu s existencí zla ve světě. Dalo by se říci, že celá tvorba Dostojevského se snaží být odpovědí na tuto námitku. Vzpouira „Euklidova rozumu“ proti Bohem stvořenému světu je Dostojevskému spjata s popřením svobody, s neporozuměním svobodě. **Euklidův rozum není schopen postihnout ideu svobody.** Je mu nedostupná jako nanejvýš iracionální tajemství. Není-li svoboda nejvyšším tajemstvím světa, pak tento svět plný utrpení a bolestí, se slzami nevinně umučených, nemůže být akceptován. Pak nelze akceptovat ani Boha, který stvořil tak hrůzný a strašný svět. Kdo postaví svou teorii pouze na rozumu a geometrii – tedy nutnosti, nemůže chápat další rozměry, které, jak sám říká Dostojevskij, se dají chápat pouze srdcem.

Svět stvořený podle rozumu Ivana Karamazova (na rozdíl od Božího světa plného zla a utrpení), by byl světem dobrým a šťastným. Chyběla by v něm ale svoboda. Od samého počátku, od prvního dne své existence by to bylo šťastné sociální mraveniště, násilím zjednaná harmonie. „Nebylo by tragédie světových dějin,“ píše Berďajev, „nebylo by ani smyslu spjatého se svobodou. „Euklidův rozum“ by mohl vystavět svět pouze na geometrické nutnosti a tento svět by byl výlučně světem racionálním. Vše iracionální by z něj bylo vytěsněno. Boží svět však nemá smysl srovnatelný s tímto rozumem. „Euklidův rozum“ je omezen třemi rozměry. Svoboda je Pravdou čtvrtého rozměru. Ve třech rozměrech je nepochopitelná. Všichni, kdo se vzbouřili a vyhlásili vládu svévole, docházejí u Dostojevského k popření svobody, protože jejich mysl se zužuje, vstupuje do mezí tří

³⁷² Tamtéž, s. 74.

³⁷³ 24. 12. 1877 si do svého záznamníku poznamenal **Memento na celý život:**

1) napsati ruského **Candida**

2) napsati knihu o **Ježíši Kristu**

3) napsati své **memoáry**

4) napsati poému „**Sorokoviny**“ (Modlitba za zemřelého čtyřicátý den po smrti.)

³⁷⁴ „Tento nejlepší svět ze všech možných světů tvoří události, jež spolu navzájem souvisí, neboť venkoncem vzato, kdyby nás nebyli vyhodili ze zámku a nenakopali nás do zadku, kdyby vás nebyla dostala do drápů inkvizice, kdybyste neprošel pěšky celou Ameriku, kdybyste nebyl přišel o všechny ovce z Eldoráda, nepochutnával byste si zde na citrónech a pistáciích naložených v cukru.“ VOLTAIRE. *Candide neboli optimismus*. Praha : Hynek, 1994. s. 173.

rozměrů a uzavírá před nimi jiné světy. Vzpoura vzešlá ze svobody končí pokusem vybudovat svět pouze na nutnosti.“³⁷⁵

Berďajev popisuje tři možné **způsoby řešení otázky světové harmonie** a konečného vítězství dobra. **První** variantou je harmonie založená na životě v dobru bez svobody volby, bez světové tragédie, bez utrpení a tvůrčího úsilí. Takovýto svět vytvořil Euklidovský rozum. **Druhou** možností je ráj na vrcholu pozemských dějin vykoupený za cenu nezměrného utrpení a potoku slzí všech lidských pokolení odsouzených k smrti a sloužících jako pouhý prostředek pro budoucí šťastlivce. **Třetí** způsob vnímání harmonie je život v dobru, k němuž člověk dochází cestou svobody a utrpení, stav, do kterého nakonec vejdou všichni, kdo kdy žili a trpěli – království Boží.³⁷⁶ Dostojevskij odmítá první dvě řešení. Jako jedinou možnou a správnou obhájí variantu třetí.

Dostojevskij přišel podle Berďajeva s myšlenkou, „**že bez svobody hříchu a zla, bez zkoušky svobodou, je každá světová harmonie nepřijatelná. Protestuje proti každé harmonii založené na donucení. Svobodu člověka nelze přijmout jako dar od násilného řádu. Musí totiž takovému řádu a takové harmonii předcházet.**“³⁷⁷

³⁷⁵ zpracováno podle BERĎAJEV, N. *Dostojevského pojetí světa.* s. 55-57.

³⁷⁶ Tamtéž, s. 98.

³⁷⁷ Tamtéž, s. 50.

3.4 Svoboda jako volba mezi dobrem a zlem

To, co bylo nazýváno Dostojevského krutostí, je bezpochyby úzce spjato s jeho vztahem ke svobodě. Byl „krutý“, protože nechtěl člověka zbavit **utrpení** za cenu ztráty svobody. Tím na jedince kladl velkou odpovědnost. Dobro a zlo se v pojetí Dostojevského střetávají v nitru člověka. „*Ďábel se potýká s Bohem, a bojištěm je srdce lidí.*“³⁷⁸ Člověku by šlo ulehčit v jeho těžkostech za cenu ztráty svobody. Na kauzalitě či nutnosti založeném světě by však nemohla vzniknout opravdová osobnost. Takto omezený člověk by postrádal niternou hloubku. Dostojevskij odmítal vnějškové chápání zla a zločinu, které jsou vysvětlovány jako důsledek determinace sociálním prostředím pachatele. Pouze opravdová osobnost se může rozhodovat, bude-li konat dobro nebo zlo a následně být za své činy odpovědná a souzená.

Dostojevskij se dle Berďajeva stavěl ke **zlu**³⁷⁹ způsobem, který se mnohým může jevit jako pokušení. Na jedné straně je zlo zlem a je nutné, aby bylo odhaleno a zničeno. Na straně druhé je však **zlo** vnímáno také jako **duchovní zkušenost člověka**. Je jeho cestou. Člověk může být na své cestě zkušeností zla obohacen. Tento zážitek je ale nutno náležitě pochopit. „Samotné zlo neobohacuje. Obohacuje ona duchovní síla, která se probouzí, aby zlo překonala.“³⁸⁰

Zlo je proto Dostojevským vnímáno jako **zkouška svobody člověka**. **Je vysvětlitelné jen na základě uznání existence lidské svobody**. Bez ní by nebylo koho činit odpovědným. „Nebýt svobody, byl by za zlo odpovědný Bůh.“³⁸¹ Takto vnímaná svoboda nutně vede nejen k popření Boha, ale také jím stvořeného světa a člověka. Boha lze akceptovat pouze na základě přijetí tvrzení, že na světě má vše svůj řád a smysl, který spočívá v iracionální, Euklidovským rozumem nepochopitelné svobodě. Kdo nebere v úvahu svobodu člověka, vidí pouze výsledek, nikoli však příčinu zla. Zlo a utrpení jsou podle

³⁷⁸ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. I. díl. s. 166.

³⁷⁹ Berďajev ve *Filosofie svobody* hovoří o tom, že důstojnost člověka předpokládá uznání dvou svobod. **Svobody dobra a zla**. „Svoboda, která by byla ztotožněná s dobrem, pravdou a dokonalostí by ztratila svou svébytnou přirozenost. Ztratila by možnost volby. Ztotožňování svobody s dobrem a dokonalostí by znamenalo její popření a vedlo by k souhlasu s násilným donucováním. **Násilně zjednané dobro už není dobrem**, ale stává se z něj **zlo**. Naopak **svobodné dobro**, jež jediné je dobrem, **předpokládá svobodu zla**. K dobru nelze přinutit, nemůže být zjednáno násilně. Svoboda dobra předpokládá svobodu zla. Naopak svoboda zla vede ke zničení svobody samotné, k její proměně ve zlou nutnost. Naproti tomu popírání svobody zla a hlásání absolutní svobody dobra vede k popírání svobody vůbec, k její proměně v dobrou nutnost. Dobrá nutnost však už není dobrem, protože dobro předpokládá svobodu.“ BERĎAJEV, N. *Filosofie svobody*. Olomouc : Votobia, 2000. s. 45.

³⁸⁰ BERĎAJEV, N. *Ruská idea*, s. 116.

³⁸¹ BERĎAJEV, N. *Dostojevského pojetí světa*. s. 58.

Dostojevského na zemi proto, že jeho základy leží ve svobodném rozhodování se člověka pro dobro či zlo.

Takto pojatá svoboda **není právem člověka, ale jeho úkolem, závazkem. Bohem zaručená svoboda není** Dostojevským nahlížena jako **něco snadného a bezproblémového**. Ba naopak. Je to **břemeno**, které je člověku uloženo. V tom měl Velký inkvizitor pravdu. Je to však břemeno, které z pudy ovládaného tvora činí opravdovou osobnost. Proto je svoboda křehkou věcí, kterou je třeba bránit i za cenu velkých útrap. Tak **svoboda rodí utrpení** a to je Dostojevským považováno za velikou věc. *„Utrpení a bolest jsou nutností pro každou širokou duši a pro každé hluboké srdce.”*³⁸²

„Jakápak by byla radost ze života bez utrpení?”, ptá se čert (alger ego) Ivana Karamazova. *„Všecko by se proměnilo v nekonečnou modlitbu. Kdyby na světě bylo vše moudré a dobré, nic by se nepříhodilo. Nebylo by žádných událostí a pro svět je třeba, aby události byly.”*³⁸³ Kdyby byl svět pouze dobrý a ušlechtilý, nebylo by v něm Boha vůbec zapotřebí. Bůh je podle Dostojevského právě proto, že je na světě utrpení a zlo. Existenci zla naopak považuje za důkaz Boží existence. Dobro a zlo tvoří celek světa a je na člověku a jeho svobodě, jaký svět vytvoří.

³⁸² DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Zločin a trest*. s. 249.

³⁸³ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. III. díl. s. 199.

3.5 Opravdová svoboda má základ v Kristu: Kristus – mravní ideál člověka

Vzpomeňme zde ještě jednou vyznání víry, které Dostojevskij složil a k němuž se často vracel. Vyjadřuje totiž jeho postoj ke Kristu³⁸⁴ v plné šíři: „*Věřit, že není nic krásnějšího, hlubšího, sympatičtějšího, rozumnějšího, mužnějšího a dokonalejšího nad Krista, a nejen že není – s žárlivou láskou si říkám, že ani být nemůže. Ba co víc, kdyby mi někdo dokázal, že Kristus je mimo pravdu, a doopravdy by to bylo tak, že by pravda ležela mimo Krista, pak bych raději zůstal s Kristem než s pravdou.*”³⁸⁵

Na základě tohoto vyznání můžeme konstatovat dvě skutečnosti. Za prvé, že Kristus byl Dostojevskému **ideálem nejdokonalejšího člověka** a za druhé, že Krista považoval za neotřesitelnou a jedinou autoritou. A to především **autoritu mravní**. Do svého zápisníku si ke konci života poznamenal: „*Nemáme-li authority ve víře a v Kristu, ve všem zabloudíme.*”³⁸⁶ Jen na Kristu může být podle Dostojevského založen smysl lidského života a opravdová mravnost. Kristus je mu jediným základem a zárukou skutečně mravného jednání, „*nedostižitelně dobrou, krásnou a moudrou bytostí, odvěkým ideálem, k němuž má směřovat člověk.*”³⁸⁷

Tvrdí, že nestačí určovat **mravnost** věrností k svým přesvědčením. Je třeba se neustále tázat jsou-li tato přesvědčení správná. „*Jejich prozkoumávání je pak jedno – Kristus.*”³⁸⁸

Veškeré lidské jednání by mělo být podřízeno Kristovu ideálu. Nejde jen o neustálé tázání se, jsou-li zvolená přesvědčení dobrá, ale o to, aby byla zakotvena v Kristu. Jen tak totiž mohou být opravdu ctnostná. Každé myšlení a morální jednání má být poměřováno otázkou: Jak by jednal On? „*Upalovatele kacířů nemohu uznat za mravného člověka,*“ píše si do zápisníku, „*neboť neuznávám thesi, že mravnost je souhlas s vnitřními přesvědčeními. To je jen čestnost, ale ne mravnost. Mravním vzorem a ideálem je mi Kristus. Táži se, zda by upálil kacíře – ne. Tak to tedy znamená, že upalování kacířů je skutek nemravný.*”³⁸⁹

Dostojevskij v Kristu spatřuje rovněž nutnou garanci **smyslu lidského života**. Považoval jej za největšího člověka na celé zemi. Představoval pro něj to, „*pro co má smysl žít. Celá planeta se vším, co na ní je, je bez toho člověka holé šílenství. Ani předtím, ani*

³⁸⁴ Druhým bodem Mementa Dostojevského bylo přání napsat knihu o Kristu. K této myšlence se neustále vracel, nikdy ji však neuskutečnil.

³⁸⁵ Dopis N. D. fon Vizinové 20. února 1854

³⁸⁶ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Ze zápisníku Dostojevského*. s. 555.

³⁸⁷ Tamtéž

³⁸⁸ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Ze zápisníku Dostojevského*. s. 551.

³⁸⁹ Tamtéž

potom nebyl nikdo takový.”³⁹⁰ Kdo odmítá Krista, odmítá svět. A svět beze smyslu je nesmysl. Nemá-li svět smysl, nemá ani cenu žít. K takovému závěru došel nejen z literárních hrdinů Dostojevského. Ten, kdo ztratil smysl života, končí mnohdy **sebevraždou**. Kristus však učil milovat život, ne smrt. Křesťanství je podle Dostojevského učením hlásajícím život. Masaryk vidí v tomto poselství záchranu umírajícího pohanského světa. „Křesťanství z kořene vyhubilo chorobnou sebevražednost antického polytheismu a vrátilo lidi životu.”³⁹¹ Také Dostojevskij spatřuje ve víře v Krista nenahraditelný lék proti sebevražedné epidemii Ruska 19. století. „*Jestliže něco chrání společnost i za našich dob, a zločince samého napravuje a obrací v člověka jiného, jest to opět jediný zákon Kristův, který se ozývá v uznání vlastního svědomí.*“³⁹²

Kristus symbolizuje Dostojevskému také jedinou a nejdůležitější **záruku absolutní svobody**. Člověk je tvorem dvou světů. Pozemského, kde vládou přírodní – Euklidovy zákony, které ukládají nutnost. Kde je místo pro absolutní svobodu, kterou ztělesňuje Kristus? Dějiny neznají jiné řešení, píše T. Špidlík, než to, co předkládá Velký inkvizitor: kompromis. „Trochu svobody a trochu nutnosti. Jejich poměr se může měnit. Zvětšením jedné se umenšuje druhá.”³⁹³ Člověk však zároveň tento svět přesahuje díky niternému, duchovnímu rozměru. Díky němu lze spojit řád světa s lidskou svobodou. Kristus je jedinečným příkladem zharmonizování těchto dvou protikladných světů v člověku. Přišel na svět, podřídil se všem jeho zákonům, a přesto zůstal naprosto svobodným. Jen Kristus, Bůh - člověk mohl rozřešit všechny problémy, které obsahuje protikladná lidská bytost. Proto Špidlík hodnotí Jeho příchod jako základní antropologickou událost.³⁹⁴

Za nejdůležitější zákon, podle kterého se má člověk řídit, považoval Dostojevskij Kristem kázaný a prokázaný **zákon lásky**. Nevinný Kristus³⁹⁵ se pro člověka obětoval. Svou smrtí chtěl umožnit návrat ztracené harmonie. Nešlo mu o sebe, ale o lidstvo. Základní motivací byla v praxi do krajnosti dovedená **láska k bližnímu. Kristova oběť byla** dle P. Evdokimova **činem spoluúčasti na lidském utrpení**.³⁹⁶

³⁹⁰ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Běsi*. s. 579.

³⁹¹ MASARYK, T. G. M. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha : Čin, 1923. s. 174.

³⁹² DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. I. díl. s. 83.

³⁹³ ŠPIDLÍK, T. Slovo na úvod. In: *Velký inkvizitor, soubor zamyšlení*. s. 5.

³⁹⁴ ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea*. s. 11.

³⁹⁵ Podle Evdokimova je Ruský Kristus kenotický. Je pokorným Mesiášem, Kristem trpícím, který pro nás a pro naši spásu sestoupil z nebe. Představa Boha, který sestoupil na svět, dobrovolně trpěl a byl účasten na lidských utrpeních a bolestech, představa Bohočlověka, který trpí, to je jediná možná theodicea, jediné přesvědčivé zdůvodnění Boha. EVDOKIMOV, P. *Christus im russischen Denken*. Trier : Paulinus-Verlag, 1977. s. 47.

³⁹⁶ Kristus je dle Evdokimova prostředníkem a zároveň trpítelem pro harmonii. Člověk tuto oběť může přijmout na základě toho, že byla podstoupena dobrovolně a právě proto, aby již nemusel být obětován nikdo jiný. Kristus je Bohem, který se obětoval pro harmonii. Trvalá harmonie může být založena pouze na Božském

15. dubna 1846 zemřela Dostojevskému první žena Marie Dmitrijevna. Den nato si zaznamenal: „*Máša leží na stole. Uvidím se s ní? Milovat člověka jako sebe samého, jak káže Kristus, není možné. Zákon osobnosti na Zemi člověka spoutává. Já je mu na překážku. Pouze Kristus to opravdu dokázal.*”³⁹⁷

Podobnou myšlenku vyslovil také Ivan Karamazov: „*Dle mého zdání Kristova láska k lidem jest zázrak, který ve svém způsobu jest na zemi nemožný. On byl Bůh. Ale my nejsme bohové.*”³⁹⁸ Lidská přirozenost nás mnohdy nutí jednat podle vlastního zájmu.

Kristus hlásal své učení jako **ideál**. „*Předpověděl, že až do konce světa bude probíhat boj, protože takový už je zákon přírody.*”³⁹⁹ Dostojevskij netvrdil, že Kristem představený ideál je možné uskutečnit bezezbytku zde na zemi. To by bylo hlásání utopie. Absolutní spravedlnost, ctnost či dobro, budou podle něj možné až ve chvíli, kdy se Kristus vrátí na svět a bude stvořeno vše nové. Na zemi za stávajících podmínek, není možné uskutečnit harmonii, po které lidé odnepaměti sní.

Ateistům, vyvracejícím křesťanství, kteří jako hlavní argument používali otázku, proč křesťanství na zemi nepanuje, jestliže má pravdu a proč člověk doposud trpí a není jeden druhému bratrem, odpovídá: „*Ale to je jasné proč. Protože je to ideál budoucího konečného života člověka, kdežto zde na zemi je člověk ve stavu přechodném. Nastane, avšak až po dosažení cíle, až se člověk definitivně přerodí v jinou bytost.*”⁴⁰⁰ To se uskuteční až s příchodem Krista.

Dostojevskij i přesto věřil, že na zemi mohou existovat opravdoví následovníci Krista. Ve svých dílech se snažil o jejich vykreslení. Věřil, „*že čistý křesťan není věc abstraktní, ale názorně reálná, kterou mají možná všichni před očima.*”⁴⁰¹ Měl velké obavy, aby se mu jejich popis nepovedl a ony postavy nevypadaly naivně či nedůvěryhodně. „*Modlím se k Bohu, aby se mi to podařilo. Jen kvůli tomu píšu celý román.*”⁴⁰² Kníže Myškin, Makar Dolgorukij, Aljoša Karamazov či starc Zosima mají být konkrétními příklady dobrých křesťanů i ctnostných lidí.

základě. Všechny ostatní harmonie jsou pouze vysněnými utopiemi. EVDOKIMOV, P. *Christus im russischen Denken.* s. 49.

³⁹⁷ Citováno dle: BURSOV, B. *Dostojevskij a jeho svět.* s. 146.

³⁹⁸ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi* II. díl. s. 312.

³⁹⁹ Citováno dle: BURSOV, B. *Dostojevskij a jeho svět.* s. 162.

⁴⁰⁰ Tamtéž

⁴⁰¹ Dopis N. A. Ljubimovovi 11. června 1879

⁴⁰² *Bratry Karamazovy.*

Pro úplné dokreslení postoje Dostojevského⁴⁰³ je třeba dodat, že považoval pravoslaví⁴⁰⁴ za jediné náboženství, které zachovalo pravý obraz Krista. Poslání Ruska a pravoslaví přirovnává ke světlu z východu, „*pronikajícimu k oslepenému lidstvu na Západě, které Krista ztratilo. Všechno neštěstí Evropy, všechno bez jakékoli výjimky pochází z toho, že s římskou církví ztratili Krista a pak se rozhodli, že se obejdou bez něho.*”⁴⁰⁵

Kritické mínění o katolické církvi vyjádřil Dostojevskij nejen v legendě o Velkém inkvizitorovi, ale také v dalších románech a poznámkách. Zazlíval jí, že zatemnila světlo pravého obrazu Krista. Krista prostého, milujícího, svobodu nabízejícího. Příčinu veškerého neštěstí pak vidí ve tmě způsobené ztrátou zářného ideálu Kristova a v nahrazení jeho autority autoritou lidskou. „*Církev západní*“, píše v *Deníku*, „*znetvořila obraz Kristův tím, že změnila Církev v říši Římskou a ztělesnila ji znovu v podobě papežství. Ano, na Západě skutečně již není Křesťanství ani Církev, ač mnoho ještě jest křesťanů a ti nikdy nevyumíří. Katolicism skutečně již není křesťanství... přechází v modlářství.*”⁴⁰⁶

Také kníže Myškin v *Idiotovi* hlásá: „*Je třeba, aby v odporu proti Západu zaskvěl se náš Kristus, jehož my jsme uchovali a jehož oni ani neznali!*”⁴⁰⁷

V dopise neznámé matce, která se na Dostojevského obrátila o radu, jak správně **vychovávat** svého osmiletého **syna** Dostojevskij radí: „*seznamte jej s evangeliem, uče jej věriti v Boha, přesně podle evangelia. To je sine qua non, jinak z něho nebude dobrý člověk, a v nejlepším případě z něho bude trpitel, kdežto v špatném případě lhostejný tlustý člověk a ještě něco horšího. Nad Krista nic lepšího nevyumyslíte, tomu věřte.*”⁴⁰⁸

⁴⁰³ Boj Dostojevského proti katolicismu a ostatním náboženstvím je místy jednostranný až nespravedlivý, a proto je mnohými (snad i právem) považován za „fanatika pravoslaví.” Více in: NIGG, W. *Religiöse Denker*. Berlin – Múnechen : Gebrüder Weiss, 1952. s. 169. V dopise A. F. Alagonravové z 19. prosince 1880 sám Dostojevskij přiznává, že ho někteří pokládají „za zuřivého fanatika.”

⁴⁰⁴ Berďajev k tomuto, mezi slavjanofily rozšířenému názoru dodává: „V ruském národním vědomí je náboženství tak smícháno s národností, že jejich vzájemné oddělení je velmi obtížné. V ruském pravoslaví toto směšování občas dospívá ke ztotožnění náboženství s národností. Ruský národ věří v ruského Krista. Kristus je národním Bohem, Bohem ruského rolnictva, s ruskými rysy ve tváři. To je ovšem pohanská úchylka ruského pravoslaví.“ BERĎAJEV, N. *Dostojevského pojetí světa*. s. 116.

⁴⁰⁵ Dopis A. N. Majkovovi 9. října 1870

⁴⁰⁶ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Denník spisovatelův*. s. 254.

⁴⁰⁷ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Idiot*. III - IV. díl. s. 312.

⁴⁰⁸ Dopis neznámé matce z 27. března 1878

3. 6 Existence Boha a nesmrtelnosti duše jako záruka svobody

Již v úvodní kapitole jsme se zmínili o tom, že **existence Boha a nesmrtelnosti duše jsou Dostojevskému podmínkou lidské mravnosti, odpovědnosti, slušnosti a tolerance.**

Celé jeho dílo je popisem toho, kam vede jednání, které není zaštitěno vyšší mravní autoritou. Ostře vystupoval proti myšlenkám ateismu, materialismu a socialismu, které považuje za pouhé utopie snažící se o nastolení nového „spravedlivějšího“ pozemského řádu. Odsuzoval jakékoli prosazování svévolné, **v metafyzických hodnotách nezakotvené pravdy o morálce**, která sebou ve skutečnosti přináší jen sebeprosazování. To se ve většině případů projeví v násilném, morálku popírajícím jednání. Následuje zrušení či omezení svobody člověka, ze kterého se stává otrok fyzických potřeb na základě jeho podřízení sociální či přírodní nutnosti.

Socialismus, horlivě se snaží vysvětlit kníže Myškin, „*chce nahradit moc náboženství, ukojit duchovní touhu lidstva a zachránit jej ne však Kristem, ale násilím. To je svoboda skrze násilí, to je sjednocení skrze meč a krev. Neodvažuj se věřit v Boha, neodvažuj se mítí vlastnictví či osobnost... fraternité ou la mort, dva miliony hlav!*“⁴⁰⁹

Pakliže by neexistoval Bůh, je Losskij přesvědčen, že by „každá bytost a každý skutek byly jen **relativním** dobrem, tedy dobrem pro dotyčnou osobu a zlem pro jiné, nebo v lepším případě dobrem pro většinu lidí nebo menší skupinu bytostí (např. rodinu, stav, národ), ale zlem pro ostatní.“⁴¹⁰ Ve světě, kde chybí absolutní hodnoty ztrácí také lidská bytost absolutní význam. Uvědomění si skutečnosti o prchavosti lidského života oslabuje v člověku lásku k jiným i úctu k sobě samému. V předešlé kapitole jsme zmínili, že ztráta vyššího smyslu vede dle Dostojevského ke ztrátě smyslu života a ten v důsledku vede ke zvýšené míře **sebevražednosti**. „*Za naší doby vraždí se lidé, kteří se neobírali nijakými vyššími otázkami, nicméně vraždí se záhadně, bez všeliké patrné příčiny. Vidáme velice mnoho samovražd podivných a záhadných, nevykonaných naprosto ani z nouze, ani z urážky, ani ze zhrzené lásky, žárlivosti, nemoci, hypochondrie nebo šílenství, nýbrž těch, Bůh ví proč vykonaných. Ve většině skončili sami se sebou z jedné a těžké duševní nemoci – z nedostatku vyšší idee o bytí v duši jejich. V tomto smyslu jako současná ruská nemoc, zahryzl se do všech duší.*“⁴¹¹

⁴⁰⁹ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Idiot*. III - IV. díl. s. 312.

⁴¹⁰ LOSSKIJ, N. *Dostojevskij a jeho křesťanský svetonáhľad*. s. 81.

⁴¹¹ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Denník spisovatelův*. prosinec 1876

Neexistují-li vyšší ideje, a končí-li vše smrtí, proč bych měl jednat mravně?⁴¹² ptá se ne jeden hrdina Dostojevského románů. Arkadij Dolgorukij, jedna z hlavních postav románu *Výrostek*, se na schůzi mladých **socialistů** a ohrazuje: „*Vždyť vy zavrhuje Boha, zavrhuje skutečný čin, jaká tu váhavost, hluchá, slepá, nemá, může přimět mne, bych jednal tak, je-li mně s výhodou, bych jednal jinak? Tvrdíte: rozumný poměr k lidstvu. Mám-li však za to, že tyto všechny rozumnosti jsou nerozumné, všechny tyto kasárny, falangy? A čerta mi po nich, i po budoucnosti, žiji-li já sám jen jednou na světě. Co mě je po tom, co se bude dít za tisíc let s vaším lidstvem, nedostane-li se mi dle vašeho zákoníku za to ani lásky, ani **budoucího života**, ani uznání, že jsem vykonal něco výtečného? Nikoli, je-li tomu tak, pak budu pramálo zdvořilým způsobem pro sebe živ, nechť i se tam všichni propadnou. A za to vše, za tu maličkou část průměrného zisku, který mně vaše rozumnost zabezpečí, za sousto, za teplo mně však odnímáte mou osobnost?*“⁴¹³

Socialisticko-materialistické ideály nabízející blahobyť za cenu ztráty osobnosti a svobody, byly pro Dostojevského nepřijatelné. Popírají jakoukoli vyšší – metafyzickou ideu, což vede k tomu, že lidé ztrácí opravdovou mravnost, jelikož neexistuje nic, co by člověka přesahovalo a určovalo meze jeho jednání, následně pak dochází k „etickému relativismu.“ Žádná neosobní síla totiž nemůže člověka přimět k tomu, aby nejednal pouze ve svůj prospěch. Nemá-li člověk právo svobodně rozhodovat o své existenci, je-li jen jedním z tisíce, pak není možná volba žádné alternativy a člověk se stává jen součástí jemu cizího a nepřátelského mechanismu. Není-li člověk opravdu **svobodný**, nemůže být **odpovědný** za své jednání.

Nikdo z lidí nemůže být mým soudcem, tvrdí starý Karamazov. „*Jen je-li Bůh, nu, ovšem, jsem vinen a odpovím si za to.*“⁴¹⁴ Také proto musí existovat Bůh jako záruka nesmrtnosti duše, je přesvědčen Dostojevskij, aby bylo zaručeno konečné vítězství dobra nad zlem, tedy věčná **spravedlnost**.

Je vůbec možné formulovat **všeobecně přijatelnou morálku, která by se neodvolávala na žádného boha?**⁴¹⁵ ptá se R. E. Friedman. Především dochází k absenci nějaké absolutní normy. Otázka mezi náboženstvím a morálkou není jen otázkou relativity,

⁴¹² V dopise N. L. Ozmidovovi z února 1878 píše: „*Představte si, že není Boha a nesmrtnosti duše (nesmrtnost duše a Bůh – to je všechno jedno, to je jedna a táž idea). Řekněte: proč bych potom žil dobře, konal dobro, když zemru na zemi nadobro? Vždyť bez nesmrtnosti všechno záleží v tom, aby jen bylo dosaženo mé lhůty, a potom nechť přijde třeba potopa. A když je tomu tak, proč bych nezabil druhého, neoloupil, neokradl, nebo proč bych, když už se mně nechce zabíjeti, přímo nežil na účet druhých, nestaral se jen o sebe? Vždyť zemru a všechno zemře, nic nebude...*“

⁴¹³ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Výrostek*. s. 65.

⁴¹⁴ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. II. díl. s. 176.

⁴¹⁵ FRIEDMAN, R. E. *Mizení Boha*. Praha : Argo, 1999. s. 224.

ale také otázkou **authority**. „Ať lidé pokročili v přebírání moci nad vlastním osudem sebevíc, žádný člověk či skupina lidí v naší době nedosáhla takového stupně authority, aby mohla vyhlášovat morální zákony, které by měly opravdu trvalý charakter.“⁴¹⁶

Popřením existence Boha a nesmrtelnosti duše je podle **Ivana Karamazova** uvolněna cesta „novému člověku“, který se stává „člověko-bohem“. Ten může „*s lehkým srdcem přeskočiti všelikou mravní přehradu bývalého otroka-člověka, bude-li toho třeba. Pro Boha není zákonů. Kde stane Bůh – tam už je místo boží. Kde stanu já, tam ihned bude první místo... všechno bude dovoleno a dost.*“⁴¹⁷ Protože „**není-li Boha a nesmrtelnosti duše lidské, jakýž pak může být zločin?**“⁴¹⁸

S popřením Boha dochází dle Dostojevského k popření „staré“ morálky a člověk dochází k závěru, že **jeho přirozenost není nijak mravně omezena**, že se stal sám bohem a tudíž se může odvážit všeho. Svoboda, která takto přechází ve svévoli, nezná nic posvátného, neuznává žádné hranice. Takový jedinec dle Berd'ajeva následně „zkouší své síly, svou moc a své vlohy pro „člověkobožství“. Je posedlý ideou a v této posedlosti už začíná pohasínat jeho svoboda, stane se otrokem nějaké cizí síly. **Kdo ve své svévoli nezná hranice své svobody, tuto svobodu ztrácí.** Vůbec nepůsobí jako člověk svobodný, ale jako maniak posedlý falešnou ideou.“⁴¹⁹

Dostojevskij dle S. L. Franka ukázal, že „obsahu zbavený pojem svobody nutně přechází v pojmání sebe sama jako „nadčlověka“⁴²⁰ či „člověkoboha“ v přesvědčení, že je vše dovoleno a neplatí žádné vnější meze. Dialektika takto chápané svobody spočívá v tom, že absolutní duchovní neomezenost nabízející člověku zdánlivě nevyčerpatelné možnosti, ho ve skutečnosti zbavuje veškeré vnitřní opory, pustošíc a ovládajíc jeho bytost. Z čiré, beztvaré potenciality není východiska, není přechodu k pozitivnímu rozhodování. Absolutní zvůle a bezmoc jsou pro člověka totéž, neboť ho obě zbavují pevné půdy pod nohama.

⁴¹⁶ Tamtéž, s. 224.

⁴¹⁷ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. II. díl. s. 183. Jeden z nejcitovanějších Dostojevskému připisovaných výroků „**není-li Bůh, pak vše je dovoleno**“ je v podstatě syntézou několika tvrzení z románu *Bratři Karamazovi*: „**Není-li nesmrtelnosti duše, není ani ctnosti a všechno je tedy dovoleno.**“ (I. díl. s. 107) Ivan ve svém článku o církvi hlásá, že „*kdyby v člověku vyhasla víra v jeho nesmrtelnost, zmizí v něm ihned také netoliko láska, nýbrž i všechna živá síla, aby mohl vésti dále svůj život v lidské spolčenosti. Potom už nic nebude nemravného, všechno bude dovoleno.*“ (I. díl s. 107-108) „**Jestliže není Boha nekonečného, není takto nijaké ctnosti.**“ (III. díl. s. 159) „*Co bude s člověkem bez Boha a bez budoucího života? Vždyť za takových okolností bude všechno dovoleno, všechno bude možno udělat.*“ (III. díl. s. 103)

⁴¹⁸ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. II. díl. s. 78.

⁴¹⁹ BERD'AJEV, N. *Dostojevského pojetí světa*. s. 62.

⁴²⁰ Termín F. Nietzscheho není Dostojevským ani jiným ruskými autory požíván. Člověkobůh tvoří protipól Bohočlověka (Ježíše Krista).

Naprostá svoboda jako absolutní princip bude vždy jen démonickým potenciálem ničení či sebedestrukce.⁴²¹

Dostojevskij dospěl k závěru, že touha po **pozemském ráji**, na kterém mají stejný podíl všichni lidé, je v zásadě neuskutečnitelná. Člověk sám v sobě nikdy nenalezne trvale působící sílu umožňující svobodu, rovnost a lásku k bližnímu. Vždy se mu do cesty postaví jeho přirozenost.

*„Příliš hlučno začíná býti v lidstvu, je málo duchovního klidu, stěžuje si jeden osamělý myslitel. Necht', ale rachot vozů přivázejících obilí hladovému lidstvu, je možná lepší než duchovní klid, odpovídá na to vítězně druhý myslitel. „Nevěřím vozům, přivázejícím obilí lidstvu. Neboť vozy, přivázející obilí všemu lidstvu, bez mravního základu skutku, mohou velmi chladnokrevně vyloučiti značnou část lidstva z požitku přiváženého, což se už také stalo. Přítel lidstva s vratkostí mravních základů je lidojedem, nemluvíme-li o jeho ješitnosti, neboť uražte některého z těchto nesčetných přátel lidstva, a on ihned bude hotov zapáliti svět ze čtyř stran z nicotné msty.”*⁴²²

Krátce před smrtí pronesl Dostojevskij v Moskvě na zasedání Ctitelů ruské slovesnosti řeč o Puškinovi, kterou dlouho a pečlivě promýšlel. Zazněla zde výzva, jejíž uposlechnutí mělo napomoci vyřešit problém šťastnějšího a svobodnějšího soužití mezi lidmi.⁴²³ Zaznívá zde: *„**Pokoř** se pyšný člověče, a především zlom svou pýchu... Přemůžeš-li se, pokoříš-li se, staneš se svobodným, jak sis toho nikdy ani nepředstavoval a začneš velikou věc, i jiné učiníš svobodnými a uzříš štěstí, neboť se naplní tvůj život a pochopíš nakonec lid svůj a jeho pravdu.*“⁴²⁴

⁴²¹ FRANK, S. L. Kapitola z knihy nové náboženské vědomí a společnost. In: *Velký inkvizitor, soubor zamyšlení*. Olomouc: Velehrad, 2000. s. 316.

⁴²² DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Idiot*. III - IV. díl. s. 77.

⁴²³ Tato řeč měla ohromný úspěch. Dostojevskij jej popisuje ženě v dopise z 8. června 1880 *„Sál byl zachvácen jakoby hysterií, a když jsem skončil, nedá se už mluvit o řevu, ale o nadšeném kvílení, lidé v obecnstvu, kteří se navzájem neznali, plakali, vzdychali, navzájem se objímali a vzájemně si přísahali, že budou lepší, že se nadále nebudou nenávidět, ale milovat...“*

⁴²⁴ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Denník spisovatelův za rok 1880* s. 23.

3. 7 Shrnutí

Svobodou a jejími důsledky pro lidskou existenci se Dostojevskij zabýval celý život. Také v jeho nelehkém životě hrála velmi důležitou roli. Svoboda není Dostojevským vnímána jako nějaký abstraktní, bez souvislostí se vyskytující pojem. V popředí vždy stojí člověk a jeho umění se svobodou správně zacházet, lidská zralost pro svobodu i úskalí, které v sobě její popření či zneužití skýtá. Svoboda je vnímána jako něco, co je ve své podstatě od lidské existence naprosto neoddělitelné. Všechny Dostojevského romány mohou být nahlíženy jako vyličení nekonečného množství způsobů svobodného rozhodování se, od cesty zločinu po skutky milosrdenství. Všichni hrdinové, kteří se vydali na cestu svévole a sebeprosazování, obrátili svou **svobodu** proti Bohu i proti člověku. V jejich rukou se svoboda postupně mění v pravý opak a oni nevyhnutelně dospějí k jejímu popření. Vycházejí z neomezené svobody a končí bezmezným despotismem.

Dostojevského vnímání svobody by se dalo rozdělit do **několika vývojových fází**. V prvotních povídkách je svoboda nesložitě motivována převážně determinujícím sociálně-ekonomickým prostředím. Svoboda je spojována s finanční nezávislostí, která člověku umožní dělat co chce. Jde o popis převážně o egoisticky zaměřených jedinců, kteří mají vlastní představy o tom, co to znamená být opravdu svobodný. Existenciální tematika se tu do značné míry proplétá s paradoxním snažením o seberealizaci člověka.

Za přelomový román lze považovat **Zločin a Trest**. Zde dozívají myšlenky o svobodě dosažitelné penězi, objevuje se však nový rozměr a tím jsou hranice lidské svobody ve vztahu k druhým. Raskolnikov si vytvořil teorii o dvou sortách lidí, obyčejných a výjimečných. Ti výjimeční mohou manifestovat svoji svobodu neomezeně, bez jakýchkoli zábran a mezí. Ani vražda nemůže být překážkou k seberealizaci takového jedince.

Proti přírodním zákonům a z nich plynoucích omezení lidské svobody protestuje pisatel **Zápisků z podzemí**. Ten zná všechny vědecky vyjádřené přírodní zákony, nenachází však důvod, proč by se jim měl podřizovat. Vysmívá se slepému podrobování se na základě „jakési mravnosti“ na základě mechanické poslušnosti, pokud neexistuje možnost rozhodování se z vlastní svobodné vůle. Odmítá podrobit se těmto zákonům, které jedince zbavují svobody a odpovědnosti. Bojuje také proti obecnému tvrzení, že člověk chce pro sebe dobro. Trvá na vlastním samostatném chtění, byť by ho mělo přivést k sebezničení.

Za vrchol totální subjektivizace svobody lze považovat filozofii **Kirillovu**. Ten v **Běsech** tvrdí, že úplná svoboda bude tenkrát, až bude lhostejné, zda žít či nežít. K tomuto tvrzení dochází na základě výroku, „**Jestliže bůh není, jsem bůh já.**“ Není-li člověk ovládán

cizí vůlí, je povinen vyhlásit tu svou za neomezenou. Každý, kdo chce nejvyšší svobodu, musí se odvážit zabít sám sebe. Komu bude lhostejné, zda žít či nežít, ten bude novým člověkem, kdo přemůže bolest a strach, ten se stane bohem. Kdo se odváží sám sebe zabít, ten odhalil tajemství podvodu. Jiná svoboda není.

Také **Ivan Karamazov**, nejpropracovanější postava románu *Bratři Karamazovi*, zastává názor, že pro toho, kdo nevěří v existenci Boha, se musí **mravní zákon** přírody hned změnit v pravý opak dosavadního náboženského zákona, a že egoismus třebas i ve spojení se zločinností musí býti dovolen člověku a uznán jako nezbytný a nejrozumnější. Ivan je také pomyslným autorem *Legendy o velkém inkvizitorovi*, která je jedním z nejucelenějších Dostojevského textů o svobodě. Je varováním před jakýmkoli absolutismem dávajícím přednost materiálnímu zajištění a blahobytu na úkor svobody lidského ducha.

Svoboda je Dostojevskému pevně spjata se svědomím a odpovědností. Hlásá ideu křesťanské svobody, která proklamuje jedinečnou a neopakovatelnou cenu každé lidské bytosti obdařené svobodou a odpovědností. Pravou svobodu proto spojuje s existencí Boha, který je mu zárukou lidské mravnosti, odpovědnosti, slušnosti a tolerance.

To, co bylo nazýváno Dostojevského krutostí, je bezpochyby úzce spjata s jeho vztahem ke svobodě. Byl „krutý“, protože nechtěl člověka zbavit **utrpení** za cenu ztráty svobody. Tím na jedince kladl velkou odpovědnost. Člověku by šlo ulehčit v jeho těžkostech za cenu ztráty svobody. Na kauzalitě či nutnosti založeném světě by však nemohla vzniknout opravdová osobnost. Jen ten, kdo se může svobodně rozhodovat mezi dobrem a zlem má niternou hloubku.

Dostojevským je proto **zlo** vnímáno jako **duchovní zkušenost člověka**. Cesta svobody je těžká, plná utrpení a tragická. Člověk však může být zkušeností zla obohacen. **Zlo je zkouškou svobody člověka. Je vysvětlitelné jen na základě uznání existence lidské svobody.**

Takto pojatá svoboda **není právem člověka, ale jeho úkolem, závazkem. Svoboda není** Dostojevským nahlížena jako **něco snadného a bezproblémového**. Ba naopak. Je to **břemeno**, které je člověku uloženo. V tom měl Velký inkvizitor pravdu. Je to však břemeno, které z pudy ovládaného tvora činí opravdovou osobnost. Proto je svoboda křehkou věcí, kterou je třeba bránit i za cenu velkých útrap. Tak **svoboda rodí utrpení** a to je Dostojevským považováno za velikou věc.

4. JEAN-PAUL SARTRE: SVOBODA JAKO JEDINÝ ZÁKLAD LIDSKÉ EXISTENCE

* 21. 6. 1905 Paříž † 15. 4. 1980 Paříž

Je dávno pryč doba, kdy bylo pro vzdělance a intelektuály takřka nezbytností hlásit se, nebo se alespoň vymezovat vůči existencialismu. Je pryč doba četby existenciálních románů a děl i živého diskutování po kavárnách. Existencialismus nebyl a snad ani nechtěl být další v řadě na univerzitě či vědecky pěstovaných filosofických „ismů“. V době agónie (před i po) válečné Evropy chtěl být poukazem k životu – k bytí a jeho primátu nad vším ostatním. Centrem zájmu se stala lidská existence. Otázky po člověku, jeho bytí, boji za svobodu, životním prostoru, sebenalezení, vztahu k druhému, se čím dál víc přesouvaly z univerzitních kateder do povědomí veřejnosti a to nejen skrze literaturu, která hrála v rozšíření tohoto proudu významnou roli, ale také díky **angažovanosti** protagonistů.⁴²⁵ Tvrdil-li s nadsázkou Cicero o Sókratovi, že byl prvním, kdo svedl filosofii z nebe a usadil ji ve městech a domech, lze bez nadsázky konstatovat, že existencialismus v období svého vlivu provedl totéž. Dnes se nám může po takto živě diskutovaných tématech jen zastesknout.

Exkurz I : Existencialismus

Chceme-li nějak obsáhnout škálu existenciálních myslitelů dvacátého století, mohlo by nám pomoci jednoduché dělení, (které se natolik ujalo, že jej lze dodnes nalézt v učebnicích filosofie) provedené samotným Sartrem. Existencialisty rozdělil do dvou skupin: „*první jsou křesťané, a mezi ně řadím Jasperse a Gabriela Marcela, katolického vyznání, druzí jsou ateističtí existencialisté, mezi něž je třeba zařadit Heideggera a také francouzské existencialisty – a mne.*“⁴²⁶

Mnozí jmenovaní myslitelé se však proti takovému rozdělení ohradili. Např. **Heidegger** v dopise *O humanismu (Brief über den Humanismus)*.⁴²⁷ Podle Heideggera se Sartre nachází ve

⁴²⁵ „Jestliže je existencialistická filosofie opravdu především filosofií, která říká: Existence předchází esenci, pak musí být prožívána, aby byla vskutku upřímná. Žít jako existencialista znamená přijmout účet za toto učení, a nikoli ho vnucovat knihami. Chcete-li, aby tato filosofie byla opravdu angažovanost, musíte z ní vydat počet lidem, kteří o ní diskutují na politické nebo morální rovině.“ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 26.

⁴²⁶ Tamtéž, s. 13.

⁴²⁷ Více in: HEIDEGGER, M. *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 2000. s. 20-21.

stavu zapomenutosti na bytí.⁴²⁸ Hlavní Sartrova teze o prioritě existence před esencí prý sice ospravedlňuje jméno „existencialismus“, nicméně Heidegger pokládá toto označení za přiměřené pro Sartrova, nikoli však pro filosofii vlastní. Heidegger spolu s Jaspersem dokonce tvrdili, že „existencialismus“ znamenal smrt filosofie existence.⁴²⁹

Sartrovo členění obsahuje jen jména jeho současníků. My bychom však rádi zmínili také předchůdce existencialismu, kteří se, každý po svém, problematikou lidské existence zabývali již o století dříve. Platí-li, že všem existenciálním autorům jde především o jedince a jeho osobní, svobodné prožívání životní situace, je třeba jmenovat také S. **Kierkegarda**, F. **Nietzscheho**, L. Šestova, F. **Kafku** a v neposlední řadě F. M. **Dostojevského**. Všichni tito autoři ovlivnili svými myšlenkami existenciální myslitele dvacátého století. Nemalý vliv hrála Kierkegaardova analýza úzkosti jedince, nutnost etické volby sebe sama, Nietzscheho boření křesťanské morálky, titanismus nadčlověka, Kafkova *Proměna* člověka v brouka popisující absurdní nesmyslnost dění, nemožnost uniknout z absurdní nesrozumitelné situace soudního *Procesu*, a v neposlední řadě Dostojevského romány *Zápisky z podzemí* a *Bratři Karamazovi*, kterým jsme věnovali prostor v minulé kapitole.

Mezi existencialisty bychom také mohli zařadit N. **Berd'ajeva**, jehož myšlenky jsme citovali v souvislosti s Dostojevským a M. **Bubera**, o jehož dialogickém personalismu zde bude také zmínka. Z teologů nelze opomenout R. Bultmanna a P. Tillich, kterému bude věnována samostatná kapitola.

František Kautman tvrdí, že „existencialistické otázky“⁴³⁰ po smyslu existence individua, absurdity světa, v němž žije, jeho svobody a odpovědnosti, která postupně přerůstá

⁴²⁸ Sartre napsal Heideggerovi osobní dopis, ve kterém se mu pokusil svou tezi vyjasnit. Roku 1952 se za ním dokonce vydal do Freiburgu. Vrátil se ve velmi špatné náladě, rozčilen a pokořen. Vypráví o „dialogu hluchých“, o „hlavě plukovníka ve výslužbě“, říká, že „mluvil do jeho klobouku, klobouku lovce velbloudů“. Od té doby se o Heideggerovi ve svých dílech skoro nezmiňuje. Více in: LÉVY, B. H. *Sartrovo století*. Brno : Host, 2003. s. 115.

⁴²⁹ W. Baskin proto doporučuje označovat za existencialisty pouze „pařížskou filosofickou školu“, tedy Sartra, Simone de Beauvoir a Merleau-Pontyho. Baskin, W. Předmluva. In: SARTRE, Jean-Paul. *Essays in existentialism*. New York : Citadel Press, 1993. s. 4.

⁴³⁰ Mezi nejdůležitější existenciální témata patří: **úzkost** (*Angst, la anxiété*) Kierkegardem, Šestovem, Heideggerem i Sartrem popsany stav člověka marně hledajícího absolutno; základní prožitek naší existence vržené do světa nekonečných možností, který nás stává před **nicotu** (*das Nichts, le néant*) která je výsledkem lidského směřování k nevyhnutelné smrti; **vrženost do světa** (*Geworfenheit*) Heideggerův termín, který umožnil uvažování o vzájemném vztahu bytí člověka a světa; **mezní situace** (*die Grenz-Situation*) termín zavedený Jaspersem, kterým míní situace, jež člověka bytostně ohrožují, jako jsou tragické osudové chvíle, bolest, smrt atd., v nichž se člověk vlastní **volbou** (*die Auswahl, la election*) otevírá nejen světu, ale zejména sám sobě v nalézání autentické existence; **autenticita** (*die Authentizität la authenticité*) pojem, jenž je výsledkem úzkostné, neustále prováděné vědomé volby, v níž je bytí vyjeveno jako nicota; **svoboda** (*die Freiheit, la liberté*) bez které by nebyla autentická existence vůbec možná, a která je základem opravdového bytí; **druhý**, (andes *autre*) který je bezprostředně spolu s tím, jak a kdo jsem a nejsem „já“; **absurdita** (*la absurdité*) výsledek uvědomění si naší existence, která je bez-smyslná, když se ukáže, že ani svět, ve kterém

v otázku existence lidstva jako celku, nenastolil mozek nějakého filosofa. Existencialismus vysvětluje jako výraz určité situace, do níž se lidstvo dostalo a kterou si muselo nejdříve uvědomit, aby mohlo hledat její řešení. Tyto příčiny, z nichž a za nichž existencialismus vznikl, pak determinovaly jeho charakter. Podotýká, že prvním z předchůdců existencialismu, který bývá opomíjen, je Shakespearův „Hamlet“ s jeho otázkou „být či nebýt“ – která v jádře postihuje celou existenciální filosofii.⁴³¹ Dle Jankeho je tato filosofie odpovědí na dobu, ve které filosofie spekulativního idealismu a pozitivistická víra ve všemocnost vědy zapomněly na existování.⁴³²

Lze říci, že existencialismus podstatně určuje tzv. **existenciální metoda**.⁴³³ Je to metoda fenomenologická, která jako svůj výchozí bod bere **analýzu konkrétní a žité lidské zkušenosti**. Činí tak ve vědomé reakci na tradiční klasickou filosofii, která začíná od esencí, jako je Bytí, Bůh, Svět, Člověk a složitými abstraktními cestami dochází ke konkrétní a skutečné existenci jednotlivého člověka. Existenciální metoda naopak vychází z konkrétní existence jako bezprostředního objektu.

Tím nejdůležitějším, co existencialisty spojuje, je zkoumání existenciálních **situací**.⁴³⁴ Jsou zajedno v tvrzení, že zkušenost, tzn. existence, pobyt či existování, (*Existenz, Dasein, être pour-soi*) je tím, co při řádném prozkoumání dá odpověď na otázky, které si jedinec musí položit, totiž otázky po smyslu a podstatě člověka a jeho bytí.

Jakkoliv se od sebe myslitelé, kteří se existencí zabývali, lišili svým vlastním filosofickým řešením těchto otázek, spojuje je dle V. Černého společné východisko, jímž je „**subjektivita individua** (jako osobní vědomí postihující sebe sama), tedy to, že jedinou přímo poznatelnou skutečností je holý proces existování skrze konkrétní sebe-prožitek, a že vyjádřit pravdu znamená popsat existenci jejímž smyslem je existence sama – absurdní a svobodná.“⁴³⁵

žijeme, nemá sám o sobě žádný smysl, že vůbec není racionální, a že spěje k jediné jistotě – smrti; **sebevražda**, (*la suicide*) jako jediný pro Camuse vskutku existující závažný filosofický problém.

⁴³¹ KAUTMANN, F. *Literatura a filosofie*. Praha : Svoboda, 1968. s. 45.

⁴³² JANKE, W. *Filosofie existence*. Praha : Mladá fronta, 1994. s. 8.

⁴³³ NOVOZÁMSKÁ, J. *Existoval existencialismus*. Praha : Filosofia, 1998. s. 27-28.

⁴³⁴ Termín situace rozpracoval Karl Jaspers v *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), kde tento pojem definuje. Odtud jej přejímá Heidegger a konkretizuje ve svém pojmu *in-der-Welt-sein*. Sartre se pokusil o fenomenologickou analýzu tohoto pojmu jako o nepřekonatelnou a neklamatelnu tkáň hranic svobody. SEIBERT, T. *Existenzphilosophie*. Weimar : Metzler, 1997. s. 133.

⁴³⁵ ČERNÝ, V. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha : Mladá fronta, 1992. s. 26.

4.1 Existencialismus Jean-Paul Sartra

O fenoménu Sartre již bylo napsáno nepřeborné množství publikací.⁴³⁶ Jedni jej přijímají s výhradami i bez nich, jiní, především pak (fundamentálně) křesťanští a marxističtí myslitelé jej ostře kritizují, další pak poukazují na nedostatky či protimluvy v jeho myšlení. Těžko bychom však našli úvod do filosofie, natož publikaci zabývající se existencialismem, kde by jeho jméno a myšlenky chyběly. Tento ošklivý,⁴³⁷ poloslepý⁴³⁸ intelektuál, malý vzrůstem,⁴³⁹ nikoli myšlenkami, zapříčinil svým dílem „vlnu opojení bytím.“

Dokonce i Paul Johnson, který Sartra ve svých „*Intelektuálech*“⁴⁴⁰ nikterak nešetří a jeho dílo klasifikuje jako výplod zkaženého jedináčka uznává, že v tomto století pravděpodobně neexistoval jiný filozof, který by tak přímo ovlivňoval myšlení a postoje tolika lidských bytostí a to nejen ve Francii, ale po celém světě.

„Desítky minulých i budoucích let se neobjevil spisovatel, který by působil tak suverénně a svobodně. Stal se knížetem mládeže, která bude v jeho knihách čerpat svou víru a vyznání, touhu bořit zákazy a ničit konformismy, styl myšlení neodtržený od života a díky němu i pocit, jako by ty a ty věci, bytosti i svět viděli poprvé.“⁴⁴¹ Takto začíná svou knihu o Sartrovi jeho přítel Bernard Lévy.

Giles Deleuze hodnotí Sartra jako příklad intelektuální **odvahy**, kterou se musí vyznačovat ten, koho považuje nastupující filosofická generace za svého „mistra myslitele.“ Považuje za smutné, když mladá generace takového „**mistra**“ nemá. „Nemusí to být nezbytně univerzitní profesor, ale prostě kdokoliv, kdo je schopen **oslovovat veřejnost radikálně nově**; člověk nebo lidé, kteří umí vynalézt uměleckou nebo literární techniku a nelézt takové způsoby myšlení, jež odpovídají naší modernitě...“⁴⁴²

Takovými osobnostmi Dostojevskij, Sartre i Tillich nepochybně byli. Jejich pohřby se staly masovými manifestacemi lidí, kteří byli jejich myšlením zasaženi.

⁴³⁶ Po Sartrově smrti roku 1980 o něm bylo napsáno mnohem více knih, než o jakémkoli jiném autorovi té doby in: SUHR, M. *Jean-Paul Sartre zur Einführung*. Dresden : Junius, 2004. s. 12.

⁴³⁷ Ve *Slovech* Sartre popisuje, jak jej v sedmi letech vzal dědeček Schweitzer na procházku a oznámil mu, že přichystají jeho matce překvapení. Až do té doby to byl klouček s blondatými kudrlinkami. Zavedl jej k holiči a nechal ostříhat. Sartrova matka se po jejich návratu zavřela do pokoje a plakala. „*Její holčičku vyměnili za kloučka. Stalo se ještě něco horšího. Dokud mi krásné kadeře poletovaly kolem uší, mohla odmítat důkazy o mé ošklivosti. Musela si přiznat pravdu...*“ SARTRE, J. P. *Slova*. Praha : Mladá fronta, 1965. s. 68.

⁴³⁸ V dětství se mu na rohovec vytvořil povlak, který později způsobil jeho částečnou slepotu. Na konci života přestal vidět úplně.

⁴³⁹ Měřil pouhých 165 cm.

⁴⁴⁰ JOHNSON, P. *Intelektuálové*. Praha : Návrat domů, 1995. s. 244. Sartrovy knihy se prodávaly v ohromných nákladech. Jen ve Francii se prodalo za jeho života přes 2 miliony výtisků jeho děl.

⁴⁴¹ LÉVY, B. H. *Sartrovo století*. s. 17.

⁴⁴² HORÁK, P. Doslov in: SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 91.

Se Sartrem, který je posmrtně vystaven v amfiteátru nemocnice Broussais s odkrytým obličejem, se přišel rozloučit také prezident Francie Valéry Giscard d'Estaing. „V sobotu 19. dubna ve 14 hodin, když se otevřou brány nemocnice, aby uvolnily cestu pohřebnímu vozu, obklopí mříže dav; bude se postupně zvětšovat, jak se průvod bude blížit k Montparnasskému hřbitovu. Alespoň padesát tisíc osob, které žádná vláda, žádná organizace nezvala; spontánní, různorodá vlna, složená z různých generací i sociálních vrstev.“⁴⁴³

Podobně jako u Dostojevského, nelze v Sartrově tvorbě, až na několik výjimek,⁴⁴⁴ nalézt jasný předěl mezi filosofickým a literárním dílem.⁴⁴⁵ Próza mu je prodlouženou rukou filosofie, přičemž zachovává její specifika. A přestože filosofie v moderním čase již nerozjímá o podstatách, ale o člověku, který je sám svým dramatem, tvoří i hraje, je jeho „filosofie dramatická a divadlo filosofické“. Mnozí tvrdí, že by Sartre a jeho pojetí existencialismu nezískalo takovou popularitu, kdyby psal díla pouze filosofická.⁴⁴⁶ Také F. Kautman tvrdí, že jeho úspěch spočívá právě v jeho krátkých povídkách, které jasně ukazují na to podstatné. Vyjádření se v příběhu, je pochopitelné každému člověku. Právě proto se existencialismus tak rozšířil, že nebyl pouhou akademickou teorií, ale žitým proudem popisovaným v přístupné a čtivé literatuře.⁴⁴⁷ Sám Sartre přiznává, že literatura byla jeho jediným náboženstvím: „*nic mi nepřipadalo významnější než kniha. V knihovně jsem viděl chrám.*“⁴⁴⁸

V rozhovorech se svou životní družkou Simone de Beauvoir se vyznává ze svého zalíbení v ruské literatuře. Tolstého moc rád neměl, ale jak sám tvrdil, Dostojevského ale miloval.⁴⁴⁹ Četba Gida, Nietzscheho a Dostojevského přispěla k budování jeho názorů a podle Lévyho vedla k jeho „obrácení“.⁴⁵⁰

⁴⁴³ LEPAPE, P. *Země literatury*. Brno : Host, 2006. s. 489.

⁴⁴⁴ Za čistě filozofická jsou považována díla: *Transcendence Ega (La Transcendance de l'Ego, 1936)*, *Bytí a nicota (L'être et le néant, 1943)* a *Kritika dialektického rozumu (Critique de la raison dialectique, 1960)* nezískala však ve světě takový ohlas, jaký vyvolala díla prozaická a divadelní.

⁴⁴⁵ „Literatura nebo filosofie?“ ptá se Bernard Lévy a odpovídá: „Literatura a filosofie. Filosofie prostřednictvím literatury, skrze ni. Filozofové se tomu mohou bránit. Mohou tuto myšlenku zavrhnout a spatřovat v ní známku vítězné sofistiky jako Planón, který pálí své básně, vyhání básníky a říká, že jen a jen dialektika nás může dovést k pravdě. Neexistuje čistě vědění ani pravda bez iluzí, neexistuje ani filosof, který by současně nebyl spisovatelem, není mi znám jediný filosofický systém, který by v určitém okamžiku neuvedl literaturu na velký post.“ LÉVY, B. H. *Sartrovo století*. s. 55.

⁴⁴⁶ Sartre chtěl být především spisovatelem. „*Existuje jistá hierarchie a tam je filozofie na druhém, literatura na prvním místě. Chci získat nesmrtelnost přes literaturu a filozofie je prostředek, jak toho dosáhnout. Sama o sobě nemá absolutní hodnotu, protože okolnosti se změní a přivodí filozofické změny...*“ In BEAUVOIR, S. *Rozhovor s Jean-Paulem Sartrem*. Olomouc : Votobia, 1996. s. 69.

⁴⁴⁷ V předmluvě ke knize *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* Kaufman konstatuje, že Sartre zaujal hlavně svým stylem. Nebyl to akademický filosof, který by popsal tisíce stran nesrozumitelnými pasážemi. Jeho úspěch je do značné míry ovlivněn jeho literární činností, kterou se mu podařilo rozšířit existencialismus a učinit jej přitažlivým. Jako úvod do Sartrova myšlení nepovažuje *Bytí a Nicotu*, ale *Zed' a Nevolnost*. KAUFMAN, W. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York : Plume Book, 2004. s. 18, 41.

⁴⁴⁸ SARTRE, J. P. *Slova*. s. 30.

⁴⁴⁹ BEAUVOIR, S. *Rozhovor s Jean-Paulem Sartrem*. s. 23.

⁴⁵⁰ LÉVY, B. H. *Sartrovo století*. s. 75.

V díle *Co je literatura? (Qu'est-ce que la littérature?)* odkryl své vnímání autora a jeho poslání: „Pokud něco, co odhaluji jako vzájemný vztah popíšu nebo písemně zachytím, pak přináším do tohoto vztahu řád, který tam dříve nebyl, pak tvořím něco jiného, pak na základě mé „stvořitelské“ činnosti mohu pocítit svůj akt jako nepostradatelný... Spisovatel ve svém díle odhaluje sebe samého, aby mohl druhé skrze slovo změnit. **Slovo je jednáním s úmyslem něco změnit.** Pro spisovatele není jeho dílo nikdy objektivní – to znamená, že na něm není nezávislé, jelikož vždy nachází jen to, co již sám vytvořil. Proto nemůže nikdy své dílo prožít, jelikož je jeho tvůrcem. Pouze čtenář je schopen literární text pojmout jako Objekt. Četba mu odkrývá něco nového, umožňuje nové skutečnosti a to díky tomu, že je jeho subjektivita odlišná od ducha díla. Z toho plyne pro umění nezbytně závěr: **dílo je apelem na svobodu čtenáře, literární tvorbu dovést až do konce.**“⁴⁵¹

Sartrův vliv však nerostl jen díky tvorbě literární a dramatické. Nejdůležitější byla žitá přítomnost, ze které plynula „morální a intelektuální autorita.“⁴⁵²

Od ostatních představitelů francouzského existencialismu se **Sartre odlišoval** hloubkou a šíří svého filosofického vzdělání. Byl interpretem Husserlovy fenomenologie.⁴⁵³ V letech 1933 a 1934 navštěvoval jeho přednášky v Berlíně, kde získal „metodickou výzbroj“ pro svůj filosofický výzkum člověka. Věnoval se také Freudovi a dalším psychoanalytikům,⁴⁵⁴ stejně dobře znal práce Martina Heideggera.⁴⁵⁵ V jeho filosofii ožívá i celá tradice francouzské filosofie (jak Descartes,⁴⁵⁶ tak francouzští moralisté). V jeho filosofii je patrný vliv originálního výkladu Hegelovy filosofie, který se zrodil na přednáškách ruského emigranta Alexandra Kojeva. Ten začal roku 1933 v Paříži přednášet o Hegelově filosofii a *Fenomenologii ducha*. Tyto přednášky umožnily spojovat Hegela s Husserlem a Heideggerem⁴⁵⁷ odkazujíc na souvislosti s Nietzschem i psychoanalýzou.⁴⁵⁸

⁴⁵¹ SARTRE, J. P. *Was ist Literatur*. Hamburg : Rowohlt, 1958. s. 25, 11.

⁴⁵² SUHR, M. *Jean-Paul Sartre zur Einführung*. s. 12.

⁴⁵³ Waldenfels píše, že Sartre byl první, kdo ve Francii Husserlovy a Heideggerovy ideje nejen studoval, ale také s velkou rozhodností a svěhlavostí do svého díla zasazoval. Více in WALDENFELS, B. *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998. s. 63.

⁴⁵⁴ Z jejich interpretace však mnohé zamítl (zejména pojmy jako nevědomí, superego, represe, sublimace apod.) Inspirace však zůstala. Je to zejména jeho pojetí základní „volby“, která podle něj může vysvětlit teoretický, praktický i emocionální povrch našeho chování. In NOVOZÁMSKÁ, J. *Existoval existencialismus*. s. 100.

⁴⁵⁵ V zajateckém táboře požádal o *Bytí a čas* a knihu jako jednu z mála získal. In: BEAUVOIR, S. *Rozhovor s Jean-Paulem Sartrem*. s. 34.

⁴⁵⁶ Nejznámější Sartrovo dílo pojednávající o Descartovi *Descartes, Les classiques de la liberté* vyšlo r. 1946.

⁴⁵⁷ Francouzská filosofie byla ovlivněna generací tzv. „tří H“ a „tří mistrů podezírání“, jak byli nazváni v roce 1945. Ona „tří H“ jsou Hegel, Husserl a Heidegger. Opozitum jim tvoří „tří mistři podezírání“: Marx, Nietzsche a Freud. Více in DESCOMBES, V. *Stejně a jiné*. Praha : OIKOYMENH, 1995. s. 15.

⁴⁵⁸ zpracováno dle: PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997. s. 100. Sartre se chystal napsat knihu „**L'Homme**“, ve které se chtěl zabývat ontologií a psychoanalýzou. Slepota mu to však již neumožnila.

4.1.1 Lidská existence

Lze říci, že **problém existence člověka a jeho svobody je alfou a omegou celého Sartrova filosofického i literárního díla.**⁴⁵⁹ Ve své autobiografii vzpomíná, že se již ve svém raném věku nechával unášet vlastní existencí, existencí slov⁴⁶⁰ i těch nejobyčejnějších věcí.

Pokus o definici toho, co je „**existence**“ končí většinou nezdarem. Všichni to jaksi tušíme, ale přesné vyjádření nám působí nemalé potíže. Slovy Jana Patočky: „Obtíž existence je v tom, že nám chybí její objektivní pojem.“⁴⁶¹ Existence může být vysvětlena jako pojem, „který vznikl výkladem fenoménů života na různých úrovních, kterými prochází. Jde o sebehledání či sebenalézání člověka.“⁴⁶² Když bychom si chtěli zpřítomnit co se míní existencí, doporučuje hledat v literatuře.⁴⁶³

Popis toho, co je existence a jak si ji člověk uvědomuje, vyslovil také Sartre se srozumitelnou jasností za pomoci literárního textu. Hrdina románu *Nevolnost (La Nausée)* píše do svého deníku: „*Vzalo mi to dech. Nikdy, až na několik posledních dnů, jsem netušil, co to znamená „existovat“. Byl jsem jako ti druzí, jako obyčejní lidé. Jako oni jsem říkal „moře je zelené, to vzadu je bílý racek“ , necítil jsem však, že to existuje, že racek je „racek existující“; existence se obvykle skrývá. Je tu kolem nás, je my, nelze říct dvě slova a nezmínit se o ní, ale koneckonců se jí nedotýkáme. Když jsem se domníval, že na ni myslím, je třeba předpokládat, že jsem si myslil nic, že jsem měl prázdnou hlavu nebo že jsem měl v hlavě pouze slovo „bytí“. Když jsem se díval na věci, byl jsem dokonce na hony vzdálen představě, že existují: připadaly mi jako dekorace. Bral jsem je do rukou, sloužily mi jako nástroje, předvídal jsem jejich odpor. Ale to vše se odehrávalo na povrchu. Kdyby se mě někdo zeptal, co je existence, byl bych odpověděl s nejlepším svědomím, že to není nic, tak*

⁴⁵⁹ Byl velmi plodným autorem. Bylo s počítáno, že musel napsat v průměru přes 30 stran denně. SUHR, M. *Jean-Paul Sartre zur Einführung*. s. 13. A přitom četl přes 300 knih ročně. Více in BEAUVOIR, S. *Rozhovor s Jean-Paulem Sartrem*. s. 23.

⁴⁶⁰ Ve *Slovech* popisuje, jak byl nadšen dědečkem Charlesem Schweitzerem, kterého „*francouzský jazyk okouzloval, protože se ho naučil s velkými obtížemi a nikdy nebyl plně jeho pánem. Hrál si s ním, nacházel zalíbení ve slovech, rád je vyslovoval a jeho nelítostná výslovnost si neodpouštěla jedinou slabiku. Když měl čas, vázal ze slov kytice. Ze svobody psaní vypracoval systém naprosté svobody a sebevytváření jedince.*“ Přiznává, že jeho spisovatelská dráha je ze značné míry ovlivněna jeho výchovou. Jednou si totiž najednou nadšeně uvědomil: „*jsem spisovatel, jako byl Charles Schweitzer, od narození a navždycky.*“ SARTRE, J. P. *Slova*. s. 91, 111.

⁴⁶¹ PATOČKA, J. *Co je existence*. Praha : OIKOYMENH; Filosofia, 2009. s. 682.

⁴⁶² Tamtéž, s. 684. Podle Patočky by bylo mnohem snazší používat pro bytí označení Aristotelovo. Ten, mluví-li o bytí, užívá označení: *ενεργεια εντελεχεια*. Jde o takové bytí, které je sebeuskutečňováním – je si cílem, vrací se svou činností k sobě, je svým skutkem u sebe a v sobě. Proto je existence cosi jako pohyb a jako takový je u Aristotela přechodem od možnosti ke skutečnosti, který je sám skutečný.“ Tamtéž, s. 686.

⁴⁶³ Vybírá tři románová díla, na kterých je snadné poukázat, oč běží. První rozbor provádí na Faulknerových *Divokých palmách*, druhý na *Doktoru Faustovi* Thomase Manna a třetí na Dostojevského *Idiotu*. Celý rozbor in: PATOČKA, J. *Co je existence*. s. 682-84.

nanejvýš prázdná forma, jež se připojuje k věcem zvenčí, aniž cokoliv mění na jejich podstatě. A pak to tu náhle bylo, bylo to nad slunce jasné: **existence se náhle odhalila**. Ztratila neškodný vzhled abstraktní kategorie: bylo to vlastní těsto věcí, kořen stromu byl vhněten do existence.⁴⁶⁴

Poněkud složitější definici podává v *Bytí a nicotě* (*L'être et le néant*) : „**Jsem bytí, které je jako bytí, a tomuto bytí jde v jeho bytí o jeho bytí**. Toto „je“ mého bytí je jako přítomné a nepochopitelné.“⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ SARTRE, J. P. *Nevolnost*. Praha : Edice Klasik, 2003. s. 305.

⁴⁶⁵ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. Praha : OIKOYMENH, 2006. s. 265.

4. 2 Svobodná existence v „Bytí a nicotě“

Sartrovo fundamentální dílo *Bytí a nicota*⁴⁶⁶ nese podnázev : *pokus o fenomenologickou ontologii (L'être et le néant „essai d'ontologie phénoménologique“)*. Existence je v *Bytí a nicotě* ztotožněna s vědomím. Zatímco Heidegger souhlasil s Hegelovým výrokiem, že čisté bytí a čisté nic je totéž, pojmá Sartre existenci jako čisté bytí, které prostě je. *Bytí a nicota* začíná úvodem nazvaným „*Hledání bytí*“.⁴⁶⁷ Zde jsou nastíněny dva základní mody bytí: **bytí vědomí** – „bytí pro sebe“ (*être pour-soi*) a **bytí věci** – „bytí o sobě“, (*être en-soi*), mezi nimiž existuje absolutní rozdíl.⁴⁶⁸ Vědomí je však neustále v kontaktu s věcmi. Jediné, co lze říci o bytí o-sobě (bytí věci) je, že jest a nemůže být tím, čím není. Jeho esence je určována jeho existencí. Je to bytí bezčasové, ani činné, ani trpné, zaplněné samo sebou, bezdůvodné, plné bez možnosti nicoty. „Bytí pro sebe“ je bytí lidské. Je to existence neobjektivovatelná sama v sobě. Nemá žádný kladný obsah a bytostně mít nemůže. Není ničím jiným než souborem negací, způsobů, jak se odlišit od předmětů a věcí. Proto je vědomí, existence, v jádře distancí, odlišením, ne-přítomností.⁴⁶⁹ Všude tam, kde je „bytí pro sebe“, kde je lidská existence, všude tam se také hned objevuje **negativita, zápornost**. „*Musí existovat bytí, jehož prostřednictvím přichází nicota k věci. Nicota zakládá negaci jako akt, protože je negaci jako bytí. Člověk vystupuje jako bytí přivádějící nicotu do světa, a za tím účelem si sám u sebe vytváří nicotu.*“⁴⁷⁰ Podle Sartra přichází nicota k bytí zvláštním bytím a tím je lidská realita. Bytí se ustanovuje jako lidská realita natolik, nakolik není ničím víc, ustanovuje se pouze původním projektem své vlastní nicoty. **Lidská existence** je existence, která **se dokáže tázat** – avšak každá otázka vždy otevírá trvalou možnost záporné odpovědi – neboť nikdy nevím, zda odpověď na mou otázku bude kladná nebo záporná: může se totiž ukázat, že to, nač se táži, není. Stejně tak vnáší existence zápornost do „bytí pro sebe“ tím, že je rozlišuje. Vědomí diferencuje věci právě negací: např. jsem-li si vědom stromu, je prvním krokem to, že se od tohoto stromu distancuji – já nejsem strom, strom není vědomí, není existence. Ukazuje se pouze tehdy, pokud jej moje vědomí odlišuje od jiných věcí, které jako

⁴⁶⁶ Vytištěno 1943. Jedná se pravděpodobně o rivalský titul k Heideggerovu *Bytí a čas (Sein und Zeit)*. Některé Heideggerovy termíny jako *Geworfenheit*, *Verlassenheit*, *Mit-sein* jsou zde užívány přímo, s jinými polemizuje. (Odmítá např. pojetí „*Sein zum Tode*“ jako jediného autentického rozvrhu.) V češtině vyšlo toto Sartrovo dílo až v roce 2006 v nakladatelství OIKOYMENH, předtím byly nejdůležitější části otiskovány v různých antologiích např: *Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Nakladateľství EPOCHA 1969.

⁴⁶⁷ Pravděpodobně narážka na román Marcela Prousta *Hledání ztraceného času*.

⁴⁶⁸ Bytí o sobě a bytí pro sebe bývá pokládáno za inspirované Hegelovými kategoriemi. Hegelovi však šlo o vyjevení bytostné identity vědomí lidského ducha a objektu tohoto vědomí. Sartre naproti tomu odkrývá jejich nesmiřitelný protiklad.

⁴⁶⁹ Zpracováno dle: PATOČKA, J. *Co je existence*. s. 691.

⁴⁷⁰ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 60-61.

strom nevnímá.⁴⁷¹ Jakmile je člověk díky negativní definici svobody (být svoboděn = moci říci ne) „odnaturalizován“, stojí v protikladu k věcem.

Exkurz II. : Nic

Když řeční atomisté tvrdili, že realita se skládá z „atomů“ a „ničeho“, pojímali **nic** jako to, co nemá reálné bytí a substanci. Můžeme vidět jen celek. Prázdnota byla nezbytně nutná, pokud se atomy měly seskupovat a přeskupovat z určitých forem do forem jiných a tak utvářet univerzum. Nebytí, jak ho pojímali atomisté, nedělá nic. Je to bytí umožňující sebepohyb atomů.⁴⁷² Aristoteles ve svém pojednání *O vzniku a zániku*,⁴⁷³ (*Περὶ γενέσεως και φθοράς*) nastiňuje učení Demokrita, Empedokla a Leukipa, kteří tvrdí, že pohyb (*κίνησις*) neexistuje bez prázdna (*τὸ κενόν*). Prázdno musí existovat jako nejsoucnost (*τὸ μὴ ὄν*). Skladem působí vznik, rozkladem zánik. Že zůstává nejsoucnem souvisí s tím, že k jsoucímu, které je v něm pasivní, nic nepřidává ani neubírá. Tak umožňuje pohyblivost ostatním jsoucnům a odděluje „něco“ od „něčeho jiného“.⁴⁷⁴ Jen tam, kde je nezaplňený prostor otevírající možnosti, může být uskutečněna nějaká změna. Kde je vše, není místo pro něco jiného.

Sartre klade na aktivitu **nicoty** velký důraz. Ptáme-li se, kde je tato nicota a odkud se bere, Sartre odpovídá, že „*nicota leží v samotném srdci bytí, jako červ*“.⁴⁷⁵ Žádný z autorů, kterými byl Sartre inspirován, tedy Husserl, ani Heidegger⁴⁷⁶ nedali negativitě ve své filosofii tak ústřední místo. „Nic“ je pro Sartra konstantní možností lidské zkušenosti. Absence je něco, co „vchází do světa“. Sartrova věta, že „*bytí, kterým nicota přichází na svět, musí být svou vlastní nicotou*“,⁴⁷⁷ mu umožňuje charakterizovat **vědomí** jako „**nic**“. Vědomí se sestává ze zvláštní dialektické směsice bytí a nebytí. Z těchto myšlenek se odvíjí i to, co Sartre nazývá „nicováním“ (*néantisation*).“

Také v článku o karteziánské svobodě je podtržen důraz na významnou roli negativity. Stojí zde: „*I když se Descartes inspiruje u stoiků, nikdo před ním nezdůraznil vazbu mezi svobodnou vůlí a negativitou; nikdo nepoukázal na skutečnost, že svoboda nepochází od člověka tak, jak je, jako z plnosti existence mezi jinými plnostmi v bezchybném světě, ale naopak od člověka tak, jak není, od člověka konečného, omezeného. Tato svoboda ovšem nemůže být nijak*

⁴⁷¹ Zpracováno dle: PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filosofie* s. 109.

⁴⁷² BARNES, E. H. Sartre's ontology. In: *The Cambridge companion to Sartre*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005. s. 13.

⁴⁷³ ARISTOTELES, *O vzniku a zániku*. Bratislava : Pravda, 1985. 325a 23-29.

⁴⁷⁴ Zpracováno dle: PATOČKA, J. *Nejstarší řecká filosofie*. Praha : Vyšehrad, 1996. s. 252.

⁴⁷⁵ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 59.

⁴⁷⁶ S jejich pojetím se vyrovnává v kapitole nazvané Dialektické pojetí nicoty s. 48-53.

⁴⁷⁷ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 60

tvůrčí, protože je nic. Setrvává kolísá mezi ztotožňováním svobody s negativitou nebo negací Bytí – což byla svoboda nevyhraněnosti – a pojetím svobodné vůle jakožto prosté negace negace. Jedním slovem to, co Descartovi chybí, je pojetí **negativity** jako **produktivní možnosti**.⁴⁷⁸

Descartovi pole Sartra chybělo pochopení negace jakožto tvůrčí potence. Negaci a volbu nelze oddělit. Svoboda znamená především schopnost vyprostit se z existence mezi věcmi, nepodmíněnou schopnost říci „ne“. Svoboda je schopnost říci ne bytí vytvořenému naší osobní minulostí a světem, který nás obklopuje. Je protivou dostatku a uspokojení: bere naší minulost a naše prostředí jako neúplné, vyznačující se nedostatkem. Tato rozepře, dvojznačnost, roztržení, tento rozpor tvoří současně naši existenci i naši svobodu.⁴⁷⁹

Sartrovo pojetí **svobody** je v *Bytí a nicotě* svázáno s jeho novým pojetím vědomí jako negativního, absolutně svobodného, transcendujícího, které jako „bytí pro-sebe“ je odděleno od bytí věcí – „bytí o sobě“, a nemůže být nijak determinováno. Je svobodné a shodné s existencí. Svoboda není nějakou vlastností člověka, je to jeho existence sama. „**Svoboda spadá v jedno s bytím pro sebe: lidská realita je svobodná právě potud, pokud má být svou vlastní nicotou. A touto nicotou má být v několika směrech: především tím, že se temporalizuje, tj. že je ustavičně v odstupu od sebe samé, z čehož plyne, že se nemůže nikdy nechat určovat svou minulostí k tomu či jinému jednání; dále tím, že vystupuje jako vědomí o něčem a o sobě samé, takže je přítomností u sebe sama, a nejen jednoduše sebou, z čehož plyne, že ve vědomí neexistuje nic, co by nebylo vědomím o existování, a že v důsledku toho nemůže vědomí zvnějšku nic motivovat; a konečně tím že lidská realita je transcendentí, tedy ne něčím, nějakou věcí, která by napřed musela být, aby se potom vztáhla k tomu či onomu cíli, nýbrž naopak je tím bytím, které je původně roz-vrhem, projektem, bytím, které se určuje svým cílem.**“⁴⁸⁰

Svobodným existujícím je nazýván ten, jehož vědomí je nutně odděleno od ostatních existencí, ten, kdo rozhoduje o své minulosti ve světle své budoucnosti aniž by minulostí nechal omezovat a podmiňovat přítomné. **Čin svobody dává smysl každému konkrétnímu jednání.** Pouhý popis činného jednání je nedostatečný. Ovlivněn Husserlem podtrhuje, že „**každé činné chování je v zásadě intencionální.**“⁴⁸¹ U každého posuzovaného jednání je třeba brát v úvahu to, za jakým účelem či s jakým úmyslem aktér jednal a bylo-li toto jeho konání vědomé.⁴⁸² Jen vědomé jednání lze nazvat intencionálně uskutečněným projektem.

⁴⁷⁸ SARTRE, J. P. Karteziánská svoboda. *Filosofický časopis*, 2001, roč. 49, č. 4 s. 612.

⁴⁷⁹ O Sartrově kritice Descarta více in: GARAUDY, R. *Perspektivy člověka*. Praha : Nakladatelství politické literatury, 1964. s. 93-95.

⁴⁸⁰ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 524.

⁴⁸¹ Tamtéž, s. 502.

⁴⁸² Zde uvádí příklad výbuchu. Neopatrný kuřák, který svým nedopalkem přivodí výbuch továrny na střelný prach nejednal s úmyslem výbuchu. Ten byl způsoben jeho nepozorností a nešikovností. Jednal by pyrotechnik, který má za úkol uskutečnit výbuch v lomu na základě příkazu. Uposlechnutím způsobil předvídanou explozi. O tomto člověku lze říci, že intencionálně uskutečňoval projekt.

Není vědomé činnosti, která by nebyla intencionální.⁴⁸³ „Každý čin musí mít určený cíl, který zase poukazuje k určitému motivu. Čin rozhoduje o cílech a pohnutkách, neboť je výrazem svobody.“⁴⁸⁴ Je-li základní podmínkou činu svoboda, („**svoboda se objevuje jako konání**“)⁴⁸⁵ je nutné popsat svobodu přesněji, což sebou přináší nemalý problém. Popis svobody není popisem nějaké konkrétní, hmatatelné věci jako např. dům či obraz. Je třeba objasnit strukturu dané esence. Sartre však tvrdí, že svoboda žádnou esenci nemá. Není podrobena žádné logické nutnosti. „Svoboda se stává činem a my se jí obvykle zmocňujeme skrze činné jednání, které utváří spolu s motivy, pohnutkami a cíli, jež jsou v činu obsaženy. Poněvadž však tento čin má svou esenci, zdá se nám, že je konstituován: chceme-li proniknout až k nějaké konstituující mohutnosti, pak se musíme vzdát všech nadějí, že nalezneme nějakou její esenci. Ta by totiž vyžadovala novou konstitutivní mohutnost a tak by to šlo do nekonečna.“⁴⁸⁶

Lze tedy vůbec popsat existenci něčeho, co je nepřetržitě utvářeno a zároveň se brání uzavření do nějaké striktní definice? Je-li svoboda nedefinovatelná, není také ve své podstatě nepopsatelná? „Nedokázal bych popsat svobodu, která by byla společná druhému i mně samému“,⁴⁸⁷ tvrdí Sartre. Tím je znemožněno nalezení esence svobody. **Svoboda totiž tvoří základ všech esencí. Pospat** mohu jen **vlastní svobodu**, kterou **zakouším**. „Jsem totiž to existující, které zakouší svou svobodu prostřednictvím svých činů; ale jsem rovněž to existující, jehož individuální a jedinečná existence se temporalizuje jako svoboda. Mám tedy nevyhnutelně vědomí svobody. V mém bytí jde proto ustavičně o mou svobodu. **Svoboda není nějaká připojená kvalita nebo vlastnost mé přirozenosti; je látkou mého bytí; a protože v mém bytí jde o mé bytí, musím mít určité porozumění pro svobodu.**“⁴⁸⁸ Svoboda nemá svobodu nebýt svobodou, nemá svobodu neexistovat.“⁴⁸⁹ To, že svoboda nemůže nebýt svobodná nazývá Sartre „**faktickou svobodou**“.

⁴⁸³ K intencionalitě srv. HUSSERL, E., *Ideen I*, § 84 a SARTRE, *Situations I*, a článek z roku 1939 uveřejněný v *Nouvelle revue Française* „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité.“ („Základní myšlenka Husserlovy fenomenologie – intencionalita“, který vyšel v češtině in: *Filosofický časopis*, 2001, roč. 49, č. 4, s. 618-620.) Dle Sartra je intencionalita základní strukturou lidské reality. V žádném případě ji nelze vysvětlit nějakou daností. Je volbou cíle.

⁴⁸⁴ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 506.

⁴⁸⁵ Tamtéž, s. 559.

⁴⁸⁶ Tamtéž, s. 507.

⁴⁸⁷ Tamtéž, s. 508.

⁴⁸⁸ Tamtéž

⁴⁸⁹ Tamtéž, s. 560

4.2.1 Svoboda a fakticita : situace

Zdravý rozum staví dle Sartra jako hlavní argument proti svobodě lidskou bezmoc. Tvrdí, že nedokážeme měnit svou situaci. Nelze se vymanit z rodiny či země, do které jsme se narodili, vrozených vad či chorob. Namlouvá člověku, že je o jeho osudu rozhodnuto, že přírodu je třeba poslouchat, protože o jeho osudu rozhodla jeho rodina, stát, přírodní podmínky, vrozené i v dětství získané sklony. Takováto argumentace Sartra nikterak nevyvádí z míry. Odvolává se na Descarta, který postřehl, že lidská vůle je neomezená, a proto lze překonávat překážky, které se nám kladou do cesty. Nejdůležitější je stanovení cílů. Věci samozřejmě kladou odpor, lze jej však překonat, mnohdy dokonce využít. Lidská svoboda si musí utvořit rámec cíle a meze sebe samé. „*Naše svoboda konstituuje meze, na které pak narazí.*“⁴⁹⁰ Svobodné je tedy to bytí, které dokáže realizovat své vlastní projekty přes všechny kladené překážky. „*Člověk se setkává s překážkami pouze v rovině své svobody.*“⁴⁹¹ Každý odpor, který se jednajícímu klade je naopak hodnocen velmi pozitivně. Svobodné bytí může totiž podle Sartra existovat jen jako angažující se „*ve světě, který klade odpor.*“⁴⁹² Lidská realita na překážky a odpor narazí neustále. Záleží jen na tom, jak reálné cíle si jednotlivec klade. Úspěch není pro svobodné jednání to nejpodstatnější. Jde o volbu a následné konání.

Mnozí namítali, že přeci jen zůstávají oblasti, které jsou na volbě jednotlivce naprosto nezávislé, např. **fakt narození**. „*Ten se však nedá pochopit přímo a jako takový je nemyslitelný,*“ píše Sartre, „*protože se mi nikdy nejeví jako surový, ale vždy prostřednictvím projektové rekonstrukce mého bytí: stydím se za to, že jsem se narodil, divím se tomu, raduji se z toho; i tím, že se pokouším zbavit se života, potvrzuji, že žiji a že pocítuji tento život jako špatný. Takto v určitém smyslu slova volím to, že jsem se narodil. Tato volba sama je úplně poznačená fakticitou, protože nemohu nevolit; ale i tato fakticita se projeví pouze natolik, nakolik jí překonávám ve směru svých cílů. Fakticita je takto všude, je však nepochopitelná. Vždy se potkávám pouze se svojí zodpovědností, a proto se nemohu ptát: „Proč jsem se narodil?“ , proklínat den svého zrodu nebo vyhlášovat, že jsem se nikoho neprosil, aby mě přivedl na svět, protože tyto rozličné postoje k mému narození, tj. k faktu, že realizuji určitou přítomnost ve světě, není ničím jiným, než způsobem vzít na sebe při plné zodpovědnosti tento můj zrod a učinit jej svým.*“⁴⁹³

⁴⁹⁰ Tamtéž, s. 557.

⁴⁹¹ Tamtéž, s. 562.

⁴⁹² Tamtéž, s. 557.

⁴⁹³ Tamtéž, s. 265.

„**Fakticitě**, tedy myšlenky, že věci jsou zde jednoduše tak jak jsou, bez nutnosti ani možnosti být jinak, a že já jsem zde mezi věcmi, říká Sartre **bezdůvodnost**. Jde o myšlenku, že subjekt se stává a zůstává subjektem na neopodstatněném a neopodstatnitelném základě nahodilosti či nepřirozenosti. Tuto část nahodilosti nazval „**situací**“. A právě v ní se uskutečňuje projekt, rozmach směrem k budoucnu, nepřetržité stávání se sama sebou, kterému říká „**angažovanost**.“⁴⁹⁴

Fakticita lidského bytí se projevuje v tom, co je nazváno „situace“. „Situace je pochopena jako hranice svobody, jako fakticky existující, odkazující k tomu, že svoboda nemůže být nikdy abstraktní. Existuje pouze v konkrétních žitých situacích.“⁴⁹⁵ Svobodnou volbou pak mohou být vyskytující se hranice přijaty jako dané a neměnné. Lze je také překonat, popřít či transformovat. **To, že člověk existuje jen v situaci a že situace je zde jen díky svobodě,** nazval Sartre „**paradoxem svobody**“. Lidská realita neustále naráží na překážky a odpory, které sama nevytvořila. Tyto překážky mají smysl jedině z hlediska svobodné volby, kterou je lidská realita. Pro lepší pochopení smyslu tohoto tvrzení provádí analýzu několika konkrétních příkladů fakticity svobody, tedy danosti, kterou má člověk být a kterou osvětluje svým projektem. Tato danost se manifestuje se jako:⁴⁹⁶

Moje místo

Moje minulost

Moje postavení

Můj základní vztah k druhému – můj bližní

Moje smrt

1. moje místo

Je tím, kde se vynacházím, tím co obývám. Tedy má země, můj domov, mé zaměstnání. Mé místo mi bylo určeno narozením. Narodit se znamená přijmout své místo. Být, znamená být tady. Každé místo, na kterém jsem je určováno vztahem k němu. Svě místo vymezují jako vztah mezi nějakou věcí, kterou jsem a věcí, kterou nejsem. Je to má svoboda, která mi uděluje mé místo a vymezuje mou situovanost. Mé místo se mi může jevit buď jako omezující nebo naopak motivující. Místo definuje dosažitelnost cíle, kterého chci dosáhnout. Umožňuje mi totiž pohyb k reálně zvolenému cíli. Svoboda totiž ustanovuje a přijímá fakticitu místa jako vlastní omezení. Záleží na volbě onoho cíle. Je-li snadný, místo nám neklade velký odpor. Je-li však cíl vzdálený, (Sartre jako příklad uvádí touhu odletět do New Yorku), pak nám místo střevoevropana klade odpor nemalý. Při narození sice nějaké místo zaujmu, (jsem do něj vržen, jak říká Heidegger) ale později jsem zodpovědný za místo,

⁴⁹⁴ LÉVY, B. H. *Sartrovo století*. s. 117.

⁴⁹⁵ SEIBERT, T. *Existenzphilosophie*. s. 134.

⁴⁹⁶ Zpracováno dle: SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 555-628.

které si zvolím a jak se na něm, či spíše v něm budu angažovat. Má angažovanost dává mému místu smysl a je manifestací mé svobody.

2. moje minulost

Každý z nás má nějakou minulost. Pro Sartra minulost nekonstituuje přítomnost ani nepředznačuje budoucnost. **Svoboda se však nedá bez minulosti utvářet.** Každé svobodné rozhodnutí je činěno na základě minulého. Minulost je nezničitelná. Ani sebevraždou se z ní nedá vystoupit. Minulost je chápána jako základna možné budoucí perspektivy neviditelně se prolínající s přítomností. Ve všem co jsem, je obsažena má minulost. Má, mnou zvolená minulost. Proto může Sartre říci: „*Svoboda jako volba je změna.*“⁴⁹⁷ Ta je definována budoucím cílem, tedy tím, čím má být. Pro zvolení budoucího cíle je nutná přítomnost a možnost odstupe. Minulost je proto pro budoucnost nepostradatelná. Minulé je překonáváno budoucím. Nezměnitelnost minulosti je určena volbou budoucnosti. Abychom měli minulost, nesmíme ustrnout. Je třeba neustále volit budoucnost. Naše minulost jsme my a v každé volbě budoucího si je třeba uvědomit, že to co se jeví jako budoucí svobodně zvolený cíl, bude jednou naší minulostí.

3. moje okolí

„Okolí“ by nemělo být zaměňováno a slučováno s „místem“ z prvního bodu. Okolím jsou nazvány věci – prostředky, které člověka obklopují. Pro „okolí“ používá němčina pojem „*Umwelt*“. Lze jej odkrýt jen v rámci svobodného projektu, tedy na základě volby cílů a prostředků užitých na cestě k němu. Změny v okolí mnohdy vedou ke změně cíle či jeho přehodnocení. Změna není Sartrem chápána jako rezignace na dříve stanovený cíl. Změna je uvědomění si vlastních mezí a vědomí svobody volby. **Každá svoboda obsahuje volbu. Volba zahrnuje změnu.** Přítomnost nějaké danosti nesmí být chápána jako překážka svobody, ale jako danost, kterou lidská svoboda zahrnuje, se kterou se setkává a vyrovnává. „*Svoboda implikuje existenci okolí, které má být změněno. Překážky, které je třeba překonat, prostředky, jichž je třeba použít.*“⁴⁹⁸ Být svobodný znamená možnost konat ve svém okolí (světě) určitým způsobem. Pak je **svoboda mocí měnit.** Člověka by žádná překážka neměla překvapit. Prostě tu je a klade se do cesty. Svobodný projekt není projektem uzavřeným. To je třeba si uvědomit. Každý svobodný projekt musí počítat s možnými komplikacemi a tudíž být otevřen různým modifikacím.

4. můj bližní

Dle Sartra existují tři vrstvy reality, které konstituují konkrétní lidskou situaci. První zahrnují anonymní prostředky, které jsou již vybavené významem, jako např. značky, určité technické postupy, umělecká díla. Jedná se o rovinu pouhé fakticity. Druhou vrstvu tvoří významy, které jsou

⁴⁹⁷ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 571.

⁴⁹⁸ Tamtéž, s. 582.

odhalovány člověkem samým a přijímány za vlastní. Tím je „moje rasa“ či „můj vzhled“. Třetí vrstva zahrnuje „**druhého**“ jako vztažný bod, ke kterému oba předchozí významy poukazují a směřují. Svět se totiž neodkrývá jen ve světle vlastních cílů. Člověk se rodí do světa přeplněného lidskými cíli. Rodí se do světa, který je ovlivněn společensko-historickým vývojem. Jeví se jako svět protkaný významy a určitými strukturami.

*Existence druhého představuje vždy faktickou mez mé svobody.*⁴⁹⁹ Objevení se druhého ukazuje k jistým určením. Lze říci: „jsem Žid, jsem hezký, jsem pravičák“. Tím vším jsem však pro druhého. Nejde o pouhé subjektivní pocity. Jde o objektivní znaky, které „*mne definují v mém bytí pro druhého. Jakmile se přede mnou vynoří jiná svoboda než moje, začnu existovat v jiném rozměru bytí, a nejsem to už já, kdo dává smysl syrovému existujícímu, nepřebírám smysl, který druzí dali určitým objektům. Já sám teď vidím, jak je mi přisuzován určitý smysl, a nemám možnost převzít tento smysl, který mám, protože mi může být dán jen jako prázdný poukaz.*“⁵⁰⁰ Jsem tak, jak jsem vnímán druhými. Podle Sartra zde narážíme na „reálnou mez svobody“, tedy na způsob bytí, jehož základem není naše svoboda. Má svoboda naráží na svobodu druhého. Z toho plyne, že jediným omezením svobody je zase svoboda sama. Chtít být svobodný pak znamená zvolit své bytí na tomto světě vůči druhým. Každý, kdo si svou svobodu uvědomuje, měl by si uvědomit také svobodu toho druhého. Přijmutí projektu druhého a jeho uznání se pak neliší od svobodného převzetí mého bytí pro druhé. Má svoboda se pak sama omezuje a jako omezená druhými sama sebe chápe.

5. moje smrt

Pryč je doba, kdy byla smrt chápána jako něco nelidského, něco, co je „za“. Začala být vnímána jako událost lidského života, jako milník, hranice. Je přechodem od něčeho k něčemu jinému. Díky idealistickým a humanistickým tendencím se i smrt začala „humanizovat“, tedy začleňovat do celku lidského života jako jeho končená součást. Smrt se tak stala lidskou smrtí, mojí smrtí.⁵⁰¹ Proto může Sartre tvrdit, že odpovídáme nejen za svůj život, ale také za svou smrt, jako součást našeho života. Smrt zůstává absurditou našeho života. Je něčím, co se nás bytostně týká, tím, co k nám patří a nikdo nás v okamžiku, kdy přijde, nemůže zastoupit. Člověk se podobá odsouzenému k smrti, který se připravuje na poslední den. Přitom se tváří, nebo alespoň snaží tvářit, jako hrdina a připravuje se na svou popravu. A z ničeho nic zemře na rakovinu. Mnozí myslitelé si tuto situaci uvědomovali a doporučovali žít tak, jako by byl každý den dnem posledním. Smrt je koncem mých možností, je projektem likvidujícím všechny mé projekty. Na rozdíl od Heideggera však Sartre tvrdí, že **smrt** není naší vlastní možností, ale „kontingentním faktem“ patřícím k naší fakticitě. Smrt tak neklade meze naší svobodě. Je stejně jako narození pouhým faktem. Převzetí konečnosti je svobodným činem člověka.

⁴⁹⁹ Tamtéž, s. 600.

⁵⁰⁰ Tamtéž, s. 601.

⁵⁰¹ Sartre se zde odvolává na Heideggerovo „*Sein zum Tode*“, které ale v jeho podstatě odmítá.

Také v *Nevolnosti* čteme: „V každé situaci je třeba provést určité činy, zaujmout určitý postoj, pronést určitá slova – a jiné postoje, jiná slova jsou přísně zakázána... Zkrátka a dobře, **situace je surovina: je ji třeba opracovat.**“⁵⁰²

Sartre staví člověka před neustálou, nikdy nekončící volbu situací. Lze bezpodmínečně volit, nelze však nevolit. „Svoboda je svobodou volit, ne však svobodou nevolit. Nevolit totiž znamená volit, že nebudu volit. Z toho plyne, že volba je základem zvoleného bytí, avšak není základem volení. Odtud absurdnost svobody.“⁵⁰³ Ne zvolili jsme si, že budeme svobodní. K nevyhnutelným fakticitám lidského života, jako je tělesnost, smrt, pohlavnost, patří v první řadě fakt, že musíme existovat svobodně. A tak jsme **do svobody** dle Sartra **vnuceni**: „jsme svobodou, která volí avšak nevolíme být svobodni. **Jsme odsouzeni ke svobodě, jsme vrženi do svobody.**“⁵⁰⁴

Svoboda, ke které jsme odsouzeni nesnese žádnou vnější redukci ani ospravedlnění. Proto je naprosto neomezená a je na člověku samotném, aby se s ní vyrovnal.

⁵⁰² SARTRE, J. P. *Nevolnost*. s. 329.

⁵⁰³ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 554.

⁵⁰⁴ Tamtéž, s. 558.

4.3 Svobodná existence díle *Existencialismus je humanismus*

Pravdou zůstává, že po vydání *Bytí a nicoty* byl Sartre mnohými⁵⁰⁵ atakován jednak pro nesrozumitelnost a těžkopádnost formulací jednak pro jeho pohled na svět, který byl nazván **individualistickým nihilismem**. Rozhodl se tedy svůj existencialismus obhájit a to popularizovanou formou. Učinil tak v přeplněném Pařížském klubu Maintenant v říjnu roku 1945, kde proslovil apologickou přednášku, později vydanou tiskem, nazvanou *Existencialismus je humanismus*⁵⁰⁶ (*L'existentialisme est un humanisme*). V ní se pokusil obhájit humanistický, nikoliv nihilistický ráz své filosofie a položit důraz na radikální antropocentrismus. V *Bytí a nicotě* byl podán především o rozbor vědomí, v této přednášce postavil do středu člověka jako takového. Od tohoto dne vstoupil pojem „**existencialismus**“⁵⁰⁷ do veřejného povědomí. V *Bytí a nicotě* se totiž tento termín ještě explicitně neobjevil.

EXKURZ III. : Esence x existence

Pojmově se odděluje *esse existentiae* (že něco je) od *esse essentiae* (co to je) až v potomistickém středověku. Existence je degradována na způsob bytí faktické danosti. Existovat neznamená nic jiného, než že tu je něco přítomné. *Existentia* získává svůj význam pouze v analogii k *essentia qua causa*. Pojem existence věcí skrze vnější příčiny (*esse rei extra causas*) je založen na výkladu problému kauzality v Aristotelově díle, který definoval čtyři příčiny jsoucího :

causa materialis – látková příčina

causa formalis – formální příčina

causa finalis – účelová příčina

causa efficiens – hybná působící příčina

Každá věc vzniká na základě jí působících příčin. Matérie je to, z čeho věc vzniká – *causa interna*. To, co působí její vznik je příčinou vnější – *causa externa*. Působící tvůrce zůstává svému

⁵⁰⁵ Bylo to vzneseno čtvero obvinění ze strany pozitivistů, marxismu a křesťanské filosofie, totiž že moderní filosofie existence je 1. ateistická antropocentrika, 2. iracionální agnosticismus, 3. buržoazní solipsismus a 4. logicky přepjatá „mystika“. Více in JANKE, W. *Filosofie existence*.

⁵⁰⁶ Němci překládají titul jako „*Ist der Existencialismus ein Humanismus?*“ vzhledem k zde obsaženým tezím. V Čechách poprvé vyšla v melantrišských *Listech* 1. ročník 3. číslo r. 1947 spolu s kritikou existencialismu z pera Jana Patočky, knižně vyšla až v roce 2004 v nakladatelství Vyšehrad.

⁵⁰⁷ v srpnu roku 1944 byl Sartre dotázán, jak by definoval „existencialismus“. Odpověděl, že neví, co to je, že jeho filosofie je filosofií existence. Tento termín, který vymyslel tisk, použil poprvé až v názvu své přednášky. Dle vzpomínek Simone Beauvoir tento pojem pochází od Gabriela Marcela, který jej připsal na vrub svému vydavateli. WALDENFELS, B. *Phänomenologie in Frankreich*. s. 130.

dílu vždy vnější. To zhotovené *per-fectum* je až poté, co je propuštěno ze vztahu ke svému zhotoviteli.⁵⁰⁸

Tradiční modely ontologie, řeckou filosofií počínaje, **formulovaly vztah mezi pojmem a věcí** (samotným projevem bytí), vždy tak, že **pojmem předchází věc, a to v mysli tvůrce**. Tak jsou všechny „hmotné“ věci determinovány. Tyto modely, do kterých Sartre řadí také křesťanské myšlení, se zakládají na tomto „technickém paradigmatu“. Ve stvořeném světě je podstata všech věcí nejprve myšlenkou Stvořitele a posléze faktickou existencí. Bůh je chápán jako řemeslník, který tvoří vše - i člověka - podle předem daného plánu. Člověk je stvořen jako *imago Dei*. Ve vyhocenějších verzích predestinace (např. u Kalvína⁵⁰⁹) lze vyčíst, že člověk je Bohem již za svého života vyvolen ke spáse či ztracení. Tak Bůh již od věčnosti určil, jaký bude svět v přítomnosti, minulosti i budoucnosti.

Aristoteles si za příklad pro vysvětlení vztahu mezi esencí a existencí vybral umělecké dílo. Sartre si vystačí s nožem na papír. Říká, že takovýto předmět byl vyroben řemeslníkem, který byl inspirován určitým konceptem, použil určitou výrobní techniku dle určitého návodu. Tak podstata nože na papír, tedy souhrn kvalit, které ho umožňují vyrobit a používat, předchází jeho reálné existenci. Jako takový je předem determinován jednak pracovním postupem při jeho vzniku jednak určením k následnému praktickému užívání. Tento postup zahrnuje Sartre do „technické vize světa“ (*vision technique du monde*), která umožňuje tvrdit, že „**výroba předchází existenci**.“⁵¹⁰

Odnedávna panuje představa Boha stvořitele který je připodobňován k nejvyššímu řemeslníkovi (*artisan supériuer*). „*Bůh při stvoření přesně ví, co tvoří. Takto lze připodobňovat koncept člověka, jaký se nachází v mysli Boží, konceptu nože na papír v mysli průmyslníka. Bůh produkuje člověka dle technik a dle určité koncepce přesně tak jako řemeslník vyrábí nůž na papír podle jisté definice a jisté techniky.*“⁵¹¹

Sartre odmítá jakoukoli myšlenku o tvůrci, který by předem určil – a tím v podstatě omezil podstatu (esenci) člověka. Proto musí odmítnout existenci Boha a jeho podíl na stvoření. Pro Sartra je ateismus nezbytnou podmínkou a zároveň logickým důsledkem jeho filosofie.⁵¹² Sartre se odvolává na osvícenství osmnáctého století, kdy byla idea Boha

⁵⁰⁸ Zpracováno dle: JANKE, W. *Filosofie existence*. s. 101-106.

⁵⁰⁹ „*Neboť poněvadž Kristus náš Pán jest to, v němž Bůh od věčnosti vyvolil ty, o nichž chtěl, aby byli jeho a aby byli počítáni do stáda jeho církve...*“ Více in: CALVIN, J. *Instituce učení křesťanského*. Praha : Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951. s. 83-85.

⁵¹⁰ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 13.

⁵¹¹ Tamtéž, s. 13-14.

⁵¹² Ve *Slovech* analyzuje svůj postoj k Bohu: „*Jen jedinkrát jsem měl pocit, že existuje. Hrál jsem si se zápalkami a propálil malý kobereček. Snažil jsem se zamaskovat svůj přečin, když tu mě náhle Bůh spatřil, pocítil jsem uvnitř hlavy a na ruku Jeho pohled, otáčel jsem se v koupelně strašlivě na očích, jako živý terč.*

zdiskreditována. Osvícencům však vytyká jejich nedůslednost. I nadále byl totiž zachován koncept univerzální lidské podstaty, jejíž součástí je každý jedinec. Každý člověk představuje zvláštní exemplář obecniny lidství. U člověka tak stále předchází obecná definice jeho historické existenci.

Ateistický existencialismus, který zastává Sartre, je důslednější. Prohlašuje, že **když Bůh neexistuje, „pak je přinejmenším jedna bytost, u níž existence předchází esenci, („L'existence précède l'essence.“) bytost, která existuje dříve, než by mohla být definována jakýmkoli konceptem, a že touto bytostí je člověk nebo, jak praví Heidegger, lidská realita.**⁵¹³ Z toho plyne, že člověk „nejprve existuje, setkává se se světem, vynořuje se v něm, a teprve potom sám sebe definuje.“⁵¹⁴ Jakkoli definovat člověka tedy není možné, jelikož **zpočátku není ničím.** Není žádná lidská přirozenost protože není žádný Bůh, který by ji byl pojal ve své mysli. „**Člověk je jen takovým, jakým se učiní.**“⁵¹⁵

Nelze si zde nepovšimnout jisté podobnosti s Heideggerovským rozvrhem (*Entwurf*), ale také s tezí Karla Marxe, že člověk je to, co produkuje.⁵¹⁶ Ve zkratce řečeno: ateistický existencialismus pokládá za výchozí bod filosofie individuální subjektivitu. Ukazuje na to, že člověk existuje jinak než věci a že tuto jeho odlišnost lze ukázat právě vztahem existence a esence. Je tím, kdo tvoří smysl situací. Člověk je ten, „kdo transformuje vlastní bytí do smyslu a skrze koho přichází smysl do světa.“⁵¹⁷

Popřením Boha mizí také jím zaručená lidská podstata a tak se člověk nutně stává *causa sui*, tvůrcem sebe sama. Je a bude takovým, jakým se učiní navzdory do cesty se mu kladoucím překážkám a hranicím. Sartrov existencialismus není ateistický ve smyslu pokusu prokázat, že Bůh neexistuje, je spíše přesvědčením, že i kdyby Bůh existoval, lidská morální situace by nemohla být ovlivňována žádným způsobem.

Spolu s pragmatiky a pozitivisty chápe Sartre **objevení se člověka na zemi** jako naprosto **nahodilé**. Protože neexistuje Bůh, neexistuje ani žádný obecný důvod lidské existence. Je marné hledat Boha a žádat jej o vysvětlení.

Zachránilo mě rozhořčení - rozzuřil jsem se pro tak hrubou indiskrétnost, začal jsem klít, mumlal jsem jako dědeček „krucinálhergot, hergot, hergot.“ Vícekrát se na mne nepodíval.“ SARTRE, J. P. Slova. s. 66.

⁵¹³ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 15.

⁵¹⁴ Tamtéž

⁵¹⁵ Tamtéž

⁵¹⁶ MARX, K. a ENGELS, B. *O Náboženství*. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1957. s. 70.

⁵¹⁷ JOPLING, D. Sartre's moral psychology. In: *The Cambridge companion to Sartre*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005. s. 114.

EXKURZ III. : Existence u M. Heideggera

Podívejme se, jak **existenci** pojímá **Heidegger**, který se proti Sartrovu pojetí vyjadřuje velmi kriticky. V *Dopise o Humanismu (Brief über den Humanismus)* píše: „To, čím člověk je, to znamená v tradiční řeči metafyziky „bytnost“ člověka, spočívá v jeho ek-sistenci. Takto myšlená ek-sistence není ovšem identická s tradičním pojmem „existentia“, jenž znamená skutečnost na rozdíl od „essentia“ jakožto možnosti. V *Bytí a času* lze nalézt větu „**Bytnost pobytu spočívá v jeho existenci.**“ Zde se ovšem nejedná o protiklad „existentia“ a „essentia“, neboť obě tato metafyzická určení bytí, nemluvě pak o jejich vztahu, nejsou vůbec ani součástí otázky.“⁵¹⁸

„Sartre vyjadřuje základní princip existencialismu takto: **existence předchází esenci.** Chápe přitom existentia a essentia ve smyslu metafyziky, jež od Platóna říká: essentia předchází existentia. Sartre tuto větu obrací. Převrácení metafyzické věty však nadále zůstává metafyzickou větou. Stejně jako tato věta setrvává Sartre spolu s metafyzikou v zapomenutosti bytí. **Ek-sistence člověka je jeho substance.** Proto se v *Bytí a času* častěji vrací věta „substance člověka je jeho existence“. Samotná „substance“ je, pokud ji myslíme v rámci dějin bytí, zakrývající překlad řeckého ουσια, slova, které označuje přítomnost přítomnicího a zároveň miní v záhadné dvojznačnosti především přítomnicí samo. V *Bytí a času*, pak neříká věta „substance člověka je existence“ nic jiného než: způsob, jak je člověk ve své vlastní bytnosti přítomen bytí, je ekstatické stání uvnitř pravdy bytí. Tímto bytostným určením člověka nebudou humanistické výklady člověka jakožto „*animal rationale*“, jako „osoby“, duchovně-duševně-tělesné bytosti, vysvětleny nesprávně či deformovány. Naopak jedinou myšlenkou je zde ta, že ani nejvyšší humanistická určení bytnosti člověka dosud nezakusila jeho vlastní důstojnost.“⁵¹⁹

Když Heidegger v *Bytí a času* zvolil pro lidské konkrétní bytí termín „**existence**“, učinil tak proti smyslu tradiční ontologie, a také proti jejímu převrácení, jak se stalo později u Sartra. Heideggerova věta „bytnost pobytu spočívá v jeho existenci“⁵²⁰ se nikterak netýká metafyzického problému esence a existence. Heidegger nechce tyto pojmy ani stavět proti sobě ani je brát v nějakém poměru k sobě – podle něj totiž nejde o metafyzická určení bytí. Píše: „Bytnost jsoucna spočívá v tom, že jest mu být. „Co“ je toto jsoucno (jeho essentia), pokud u něho lze o něčem takovém vůbec mluvit, musí být pochopeno z jeho bytí (z jeho existentia). A je právě ontologickým úkolem ukázat, že volíme-li pro bytí tohoto jsoucna název existence, nemá a nemůže mít tento titul ontologický význam tradičního termínu existentia. Tradičně znamená existentia ontologicky tolik, co výskyt, což je způsob bytí, jaký jsoucnu, které má charakter pobytu, bytostně nepřísluší.“ Zmatení pojmů chce

⁵¹⁸ HEIDEGGER, M. *O humanismu*. s. 17.

⁵¹⁹ Tamtéž, s. 20-21.

⁵²⁰ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha : OIKOYMENH, 1996. § 9, s. 59.

zabránit tím, že místo pojmu *existentia* bude užívat interpretujícího výrazu „výskyt“ a existenci jako určení bytí vyhrazuje termín „pobyt“. Ten je chápán jediňe jako „bytí ve světě“ (*in-der-Welt- Sein*).⁵²¹

V dopise *O humanismu*, který je reakcí na Sartrovo dílo, také jasně prosvítá rozdílnost mezi Sartrovým pojetím humanismu, který nikterak blíže nespecifikuje, (ačkoliv jej užívá v názvu) a pojetím Heideggerovým, který humanismus chápe a vysvětluje v jeho původním smyslu odvozeném z antického „*homo humanus*“.⁵²² Kritika odráží také rozdílnost důrazů. Sartre tvrdí, že jsme v rovině, kde jsou pouze lidé. Heidegger naopak prohlašuje, že se nacházíme v rovině, kde prim hraje bytí.

Vraťme se k Sartrovi, který odstraněním lidské přirozenosti zakotvené v Bohu položil úkol tvorby podstaty člověka na něj samotného. Není žádná abstraktní lidská přirozenost, nijaká esence člověka, která by předcházela a předurčovala jeho existenci. Neexistuje žádný obecný lidský úděl. Mnozí poukazují na to, že popírá-li Sartre existenci lidské přirozenosti, odmítá v člověku spolu s ní jakýkoli mysteriózní či transcendentní element.

⁵²¹ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. § 9, s. 59.

⁵²² „*Homo humanus* se staví na odpor *homo barbarus*. *Homo humanus* je Říman, jenž povyšuje a zušlechťuje římskou *virtus* vtělením (od Řeků převzaté) παιδεία. Řekové vyučovali vzdělání ve školách. Týká se *eruditio et institutio in bonas artes*. Takto pochopená παιδεία je přeložena jako *humanitas*.“ HEIDEGGER, M. *O humanismu*. s. 13.

4.3.1 Člověk je projekt určovaný vlastní volbou

„**Člověk je projekt, který se subjektivně žije.** Neexistuje nic před tímto projektem a člověk bude především tím, kým se být rozhodl. Každý projekt je univerzální v tom smyslu, že jej může pochopit každý člověk. Což vůbec neznamená, že by takový projekt navždy definoval člověka, nýbrž jen, že se v něm může nalézt.“⁵²³

Člověk se člověkem nerodí. **Člověk je tím, čím se udělá.** (*L'homme est ce qu'il fait*). Čím je, není předem dáno, ale musí být neustále vědomě voleno. Život je vrůstání do sobě vyvolené role. Je jen na jednotlivci, jaký obraz sebe sama zvolí. Může se zvolit jako toho, kdo bojuje, riskuje či stojí k problémům čelem nebo jako toho, kdo před problémy utíká. Sartrovi se zdá volba jasná: „*Zvolil-li jsem pokoru za látku svého bytí, budu se realizovat jako pokorný...*“⁵²⁴

Mnohé okamžitě napadne: ale co když jsem rozhodl být navzdory svému hudebnímu antitalentu například houslovým virtuózem? Již v *Bytí a nicotě*⁵²⁵ se Sartre zmiňuje o tom, že vždy záleží na volbě cíle. Je-li snadný, neklade nám to, co nazval „facticita“, velký odpor. Je-li cíl nereálný, bude cesta k němu nelehká a pravděpodobně dlouhá a plná překážek. Je také možné, že jej nebude nikdy dosaženo.

Základní projekt, o kterém lze říci, že tvoří to, čím je jednotlivý člověk, se týká celého jeho bytí ve světě. A jelikož je bytím bez jakékoli opory, je třeba neustále nové volby. Každá volba, která se uskutečňuje, v sobě nese možnost mnoha jiných voleb. Sartre netrvá na tom, že nelze změnit započatý směr. Žádná volba není definitivní, není-li ukončena. Je možné učinit nové rozhodnutí, které je v rozporu s dříve zvoleným cílem. Takovéto rozhodnutí je produktem reflexivní vůle, která jedná, když vyjde najevo, že zvolený cíl byl mylný. Upozorňuje také na to, že volba absolutních cílů, ačkoli je svobodně zvolená, nemusí být vůbec uskutečňována s radostí. Volba může být provedena v rezignaci, jako únik nebo na základě neupřímnosti. Pak se jedná o volbu sebe sama jako rezignujícího, unikajícího, neupřímného. Znovu opakuje myšlenku z *Bytí a nicoty*, totiž že není možné volbu nepodstupovat. „*Vždy mohu volit, musím však vědět, že i když nevolím, přece jen volím.*“⁵²⁶

Tvrdí-li Sartre, že naše identita jako osoby a morálního činitele není ve skutečnosti tvořená či předem daná, není ani produktem genetické danosti, neurofyzologie, společenských daností a kulturních pravidel, pak člověka pozdvihuje do role tvůrce

⁵²³ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 16.

⁵²⁴ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 545.

⁵²⁵ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 628.

⁵²⁶ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 44.

tvořícího *ex nihilo*. Říká-li, že člověk volí sám sebe, rozumí tím nejen to, že „každý z nás volí sebe sama“, ale také to, že svou volbou sebe sama volí všechny lidi a vlastní představu lidství. „*Ve skutečnosti každý z našich činů, kterým uskutečňujeme člověka, jímž chceme být, vytváří současně obraz člověka takového, jaký by podle našeho soudu měl být. Vybrat si býtí toho nebo onoho znamená současně potvrzovat hodnotu toho, co volíme.*“⁵²⁷ Volba sebe sama je cestou, která je volbou důvodů pro býtí, volbou argumentů i způsobem řešení morálních konfliktů. „Cesta, na jejímž konci stojí obraz takového člověka, jakého považují za ideál.“⁵²⁸ Není-li v říši idejí, ani v mysli Boha „předobraz“ lidství, plyne z toho pro člověka nelehký úkol, kterého se nemůže zbavit: „*je odsouzen k tomu, aby bez jakékoli opory a bez jakékoli pomoci vynalézal v každém okamžiku člověka.*“⁵²⁹

Když volím, vytvářím skrze svou volbu osobu, jíž jsem, být chci a budu. Zároveň je má volba volbou člověka jako takového. Parafrází Kanta bychom mohli říci: Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného lidství. Jaspers si všiml, že místo Descartova „*cogito ergo sum*“ by se mohlo se stejnými noeticko-metafyzickými důsledky o Sartrově pozici říci „*eligo, ergo sum.*“⁵³⁰ A to nejen volím, tedy jsem, ale také volím, kdo jsem. Nemá-li člověk upadnout do slepé netečnosti věcí, musí v každém okamžiku vytvářet svou budoucnost a dávat svému životu smysl. Tyto „skoky“ (Heideggerovy a Jaspersovy *Aufsprünge*), jimiž člověk ustavičně směřuje před sebe, určují jeho podstatu.

Sartre tvrdí, že volbě nestojí v cestě žádné objektivní omezení. Omezení Žida, kterému je zakázán vstup do restaurace je jeví jako objektivní jen ve chvíli, kdy jako Žid respektuje antisemitskou náladu a do restaurace opravdu nevstoupí. Má však volbu tento zákaz porušit.⁵³¹ Ukazuje také na to, že člověk se antisemitou nerodí. To, že má blond vlasy a je „rasově čistý“ ještě nic neznamená. Antisemitou se člověk stává na základě vlastní volby. Je to tím, že se obává svobody, otevřenosti a změny. Potřebuje jasně danou, z venčí definovanou identitu. Ten, kdo se rozhodl hrát roli antisemity, stal se někým jiným než sebou samým. Tento počín není ničím jiným, než únikem ze svobody a abdikací humanity.⁵³²

⁵²⁷ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 17-18.

⁵²⁸ JOPLING D. *Sartre's moral psychology*. s. 114.

⁵²⁹ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 25.

⁵³⁰ *Eligo: volit, vybírat, více* in: MIŠKOVSKÁ, V. T. *Existencialismus není humanismus*. Praha : Kostnická jednota, 1948. s. 45.

⁵³¹ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 557.

⁵³² KAUFMAN. W. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York : Plume Book, 2004. s. 44.

Konkrétní realizace volby sebe sama líčí Sartre v monografických portrétech Baudelaira, Geneta a Flauberta.⁵³³ V analýzách jejich života ukazuje, jak volí své role jako odpovědi na danou situaci způsobem, který dává smysl jejich konkrétnímu jednání. Odvolává se také na spisy Dostojevského, ve kterých nachází mnohá svědectví o těžkostech, které přináší lidské rozhodování.⁵³⁴

Volba je čin (*faire*)

*„Skutečnost spočívá pouze v činu... člověk je jen svým projektem, existuje jen potud, pokud uskutečňuje sebe sama, je tedy jen souhrnem svých činů, pouze svým životem.“*⁵³⁵

Každá existence je postavena před nezměrné množství možností, z kterých svými volbami – činy vytváří sebe jako lidskou bytost. Přestože existencialismus tvrdí, že smrtí vše končí připouští, že **důsledky našich činů zůstávají i po naší smrti.** *„Žijeme v nich dále, obzvláště, když se daly směrem, který jsme neměli v plánu. To se zdá býti historickou evidencí. Jen činy rozhodují o tom, co jsme chtěli.“* říká Garcias Inés ve hře *S vyloučením veřejnosti (Huis clos)*.⁵³⁶

Tak spočívá lidská skutečnost pouze v činu. Člověk je jen svým projektem, existuje jen potud, pokud uskutečňuje sebe sama, je souhrnem svých jednání, pouze svým vlastním životem. Sartre vložil osud člověka do rukou jemu samému. Tvrdí, že jediná věc, která umožňuje člověku žít, je činné jednání. V tom se liší od Camuse. V každé, i té nejabsurdnější situaci, vidí možnost seberealizování se jedince, který oné situaci může dát dodatečně nějaký smysl. Jde o **tvůrčí – praktické a činné bytí. Dokud jsme - jsme tvůrčí.** Přestat být činný znamená přestat být. Potřeba volit je tu v každé chvíli a nutí člověka rozhodnout se. Proto nelze nevolit.

Volím-li, volím vždy jen jednu variantu. Tím navždy ztrácím možnost zažít, co volbou zamítnu. Proto je třeba každý čin předem důkladně promyslet. Zůstane pouhé „kdyby“ aniž se kdy dozvím, jak to mohlo skončit. To si uvědomil i Antoine Roquentin, hrdina románu *Nevolnost*, který se rozhoduje, kterou cestou se má vydat. *„Musím volit: obětuji Gilletův průchod a nikdy se nedozvím, co pro mne skrýval.“*⁵³⁷

⁵³³ Baudelaire (1946), *Saint Genet, comédien et martyr* (1952), *L'Idiot de la famille - Flaubert* (1971-1972).

⁵³⁴ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 72.

⁵³⁵ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 35.

⁵³⁶ SARTRE, J. P. S vyloučením veřejnosti. In: *5 her a jedna aktovka*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1962. s. 75.

⁵³⁷ SARTRE, J. P. *Nevolnost*. s. 227.

Sartra je možné společně s Kantem považovat za **obhájce lidského činu**. Oba se snaží ukázat, že nejsme bez pomoci uvězněni v našich charakterech, minulosti, biologických určeních či v kole historických událostí a že naše volba a jednání není pouhou racionalizací nějakého jednání, ve kterém nejsme nikterak angažováni. Je mnoho způsobů jak takovouto tezi podpořit. Kant i Sartre postulují, že skrze sebe jsme jedineční činitelé schopní determinace sebe samých vlastním rozumem, volbami a důvody. Jsme autory vlastních životních příběhů a morálního bytí, protože přispíváme skrze své konání, volby či intence k tomu, kdo jsme.⁵³⁸

⁵³⁸ JOPLING, D. Sartre's moral psychology. s. 108.

4.3.2 Člověk volí sebe sama tak, že volí všechny lidi : druhý⁵³⁹

„Člověk volí sebe sama tak, že volí všechny lidi.“⁵⁴⁰

„Sebe volíme tváří tvář druhým.“⁵⁴¹

„Svoboda jako definice člověka nezáleží na druhém, avšak jakmile se objeví angažovanost, jsem nucen přát si současně se svobodou pro sebe svobodu pro druhé, mohu si brát za cíl svobodu pro sebe jen tehdy, když si beru za cíl svobodu pro druhé.“⁵⁴²

Téma „druhý“ je pojednáno již v *Bytí a nicotě*, kde je skutečnost druhého konstituována jako „faktická mez mé svobody.“⁵⁴³ „Každý musí být schopen, vycházející ze své vlastní interiority, nalézt bytí druhého jakožto transcendenci, jež podmiňuje samotné bytí této interiority. Pochopení existence druhého vyžaduje pouze rozlišit vnitřní negaci od negace vnější. Druhý není já, to ale neznamená, že spočívá sám v sobě jako nějaká substance, oddělen ode mne nepřekročitelnou vzdáleností. Tato negace definující druhého není rubem pozice uvnitř Bytí. Takže druhý je mou zkušeností negace, nikoliv negací mé zkušenosti.“⁵⁴⁴

Podmínky zkušenosti s druhými jsou dány tím, co je implikováno v pojmu vědomí. Druhý je jiným subjektem a subjektu je vlastní fakt, že je nějak situován oproti světu, že pro něj existují objekty, zkrátka, že vidí svět. Právě proto se druhý nemůže zjevit přede mnou. Moje zkušenost s druhým má smysl jen jako zkušenost s jiným subjektem; hledat přístup k druhém tedy znamená být pro něj objektem, být jím viděn. Descombes podotýká, že Sartrem pojaté vědomí vychází z teze : *esse est percipi*⁵⁴⁵ ve fenomenologii tedy platí: „jak se zjevuješ, tak jsi.“⁵⁴⁶ „V souladu se samotným smyslem *alter ego* je zkušenost s druhým zkušeností s pohledem. Sartrovský přístup nespočívá v odmítnutí idealismu, ale naopak v převzetí všech jeho důsledků: místo abychom marně hledali přechod od já-subjektu k druhému-objektu, je třeba vyjít ze subjektivity druhého a zkušenost, kterou s ním činím, definovat objektivitou, jež je k této zkušenosti korelativní. Základem zkušenosti s druhým může být pouze zakoušení mého bytí pro druhého: nejenže zakoušení mé objektivace není

⁵³⁹ Spolu s Husserlem, Heideggerem, Merleau- Pontym, Levinasem a Schelerem zařazje Waldenfels Sartra ve své knize *Znepokojivá zkušenost cizího* k „responzivním fenomenologům“ zabývajícím se tématy lidské intersubjektivty či interkulturality. WALDENFELS, B. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha : OIKOYMENH, 1998. s. 257.

⁵⁴⁰ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 48.

⁵⁴¹ Tamtéž

⁵⁴² Tamtéž, s. 49.

⁵⁴³ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 600.

⁵⁴⁴ Tamtéž, s. 265.

⁵⁴⁵ *být je být vnímán* (odvolávka na Berkeleyův subjektivní, solipsistický idealismus)

⁵⁴⁶ DESCOMBES, V. *Stejně a jiné*. s. 57.

založeno na vnímání druhého ve světě, toto vnímání samo naopak nutně poukazuje ke zkušenosti pohledu.⁵⁴⁷

Podle Patočkova komentáře, pro nás „**druzí**“ nejsou původně předměty, nýbrž „**druhé světy**“, „**cizí úmysly a rozvrhy**“; jsou to možnosti s nimiž se setkáváme ve svém světě jako s možnostmi, které jsou proti mým nebo s mými, ale jejichž původem sám nejsem. „Tyto bytosti mají nás samy ve svém zorném poli, znají nás jako tělo; svůj tělesný objekt, kterým nikdy nejsme pro sebe, prožíváme tím, že se vidíme v očích druhých, že vidíme, jak jsme viděni. Jsme sami přehlédnuti, zařazeni, fixováni cizím pohledem a tím se stává akutním problém našeho života: syntéza subjektu a objektu, jejich vratká jednota. Druhý mi totiž poskytuje nečekané možnosti realizovat se, uskutečnit jednotu subjekt-objekt, po které toužíme svým základním životním úsilím.“⁵⁴⁸

„*Ono „já myslím“*“, píše Sartre, „*shledává nás samotné před tváří druhého a druhý je pro nás stejně jistý, jako jsme my sami. Proto člověk, který nachází přímo sebe sama prostřednictvím cogito, nalézá také všechny ostatní, a to jako podmínku své existence. Toho, abych o sobě zjistil nějakou pravdu, se musím dobrat skrze druhého člověka. Druhý je nezbytný pro mou existenci, ostatně stejně tak i pro mé sebepoznání. Za těchto podmínek objevování mé intimity objevuje pro mne současně druhého jakožto svobodu, jež se klade proti mně, jež myslí, jež chce buď totéž co já, nebo opak. Objevujeme takto určitý svět, který nazýváme intersubjektivitou, a právě v tomto světě člověk rozhoduje o tom, co je a co jsou ti druzí.*“⁵⁴⁹

Druhý je také pro Sartra nezbytným **prostředníkem mezi mnou a mnou samým**. „*Pohled na druhého mi ukazuje, čím jsem byl: potřebuji druhého, abych plně chápal všechny struktury svého bytí. Ten, kdo mě vidí mi dává být. Jsem takovým, jakým mě vidí.*“⁵⁵⁰ Potřeba toho druhého, který mi odkrývá jaký jsem, je nejlépe popsána ve hře *Za zavřenými dveřmi*. (*Huis-Clos*) V místnosti, ve které se děj odehrává, nejsou zrcadla. Její obyvatelé se mohou zhlédnout pouze v nastavených očích druhých.⁵⁵¹

„Zakoušíme se tak, jak nás prezentují a vnímají druzí, kteří jsou zároveň potvrzením nás samých. Z toho důvodu se subjektivita stává intersubjektivitou. Sartre klade důraz na to, že druzí jsou nepostradatelní pro naši vlastní existenci jako vědomí sebe sama. Dokud tyto naše vlastnosti nebudou probuzeny a rozpoznány druhými, nemůžeme být např. vtipní, nepřátelští či žárliví. Jen díky nim jako svobodným bytostem, které se vymezují proti mně,

⁵⁴⁷ BARBARAS R. *Druhý*. Praha : Filosofía, 1998. s. 18.

⁵⁴⁸ PATOČKA, J. *Negativní platonismus*. s. 173-174.

⁵⁴⁹ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 40.

⁵⁵⁰ SARTRE, J. P. *Cesty ke svobodě. Věk rozumu*. Praha : ELK, 1946. s. 307.

⁵⁵¹ Zde zaznívá proslulá věta: „*Peklo, to jsou ti druzí.*“ SARTRE, J. P. *S vyloučením veřejnosti*. s. 75 .

mohou být mé vlastnosti odhaleny. Intersubjektivita je tím, co umožňuje člověku rozhodnout kdo a jaký je on sám a kdo a jací jsou ti druzí. Sartre takto uchopenou intersubjektivitou, ač pravděpodobně nerad, nakračuje do oblasti psychologické a sociální.⁵⁵²

Tématiku druhého pojednal ve svých spisech *Já a Ty* a *Rozmluvy* také židovský myslitel Marin **Buber**, který bývá na základě své pozici a intenzivnímu „dialogu“ se Sørenem Kierkegaardem mnohými zařazován náboženského proudu filosofie existence.

EXKURZ IV. : Martin Buber: *Já a Ty*⁵⁵³

Svět je dle Bubra pro člověka dvojitý, protože i jeho postoj je dvojitý. Také základní slova, která může pronést, jsou dvě. Tato dvě slova lze vyslovit pouze ve slovní dvojici. Prvním základním slovem je **Já-Ty**, druhým slovem **Já-Ono**. Také lidské já je dvojitý. Já základního slova Já-Ty je jiné než je základního slova Já-Ono. Základní slova neoznačují věci, nýbrž **poměry**. Nevypovídají o něčem, co existuje mimo ně: teprve jejich vyslovení zakládá bytí toho, co vyjadřují. Základní slova říkáme svou bytostí. Říkáme-li Ty, vyslovujeme i Já slovní dvojice Já-Ty. Základní slovo Já-Ty lze říkat jen celou bytostí. Základní slovo Já-Ono celou bytostí nikdy říkat nelze. **Není žádné já o sobě**. Existuje jen jako součást základního slova Já-Ty nebo Já-Ono. Tomu, kdo říká Ty, není předmětem žádné něco, protože kde je něco, tam je i jiné něco. Každé ono hraničí s nějakým jiným Ono a také jen proto existuje, že hraničí s jinými. Kde říkáme Ty, tam není žádné něco. Ty nehraničí s ničím. Kdo říká Ty, nemá žádné něco, nemá nic, ale ocitá se ve **vztahu**. Svět jako zkušenost patří k základnímu slovu Já-Ono. Základní slovo Já-Ty ustavuje svět vztahu. Sféry, v nichž se zakládá svět vztahu, jsou tři.: 1) **Život s přírodou**. Tento vztah vážne, jelikož nedochází k vzájemné komunikaci. 2) **Život s lidmi**. Vztah v něm nabývá podoby řeči. Slovo Ty z dvojice Já-Ty můžeme používat a zároveň přijímat. 3) **život s duchovními jsoucnostmi** – vztah je mimo řeč. I když není slyšet žádné Ty, člověk cítí, že jej někdo nebo něco oslovuje a na toto oslovení odpovídá. A díky tomu, že kolem sebe pociťuje nějaké Ty je možné vytvořit si vztah ve všech oblastech.

Na počátku je dle Bubera **vztah**. Vztah znamená, že **člověk je vyvolen i volí**, je pasivitou i aktivitou zároveň.

⁵⁵² RAU, C. The Ethical Theory of Jean-Paul Sartre. *The Journal of Philosophy*, Vol. 46, No. 17 (Aug. 18, 1949), s. 539.

⁵⁵³ Zpracováno dle: BUBER, M. *Já a ty*. Praha : Votobia, 1995. s. 1-63.

4.3.3 Sartrova etika: není žádná obecná morálka

„Člověk vytváří sebe sama; není zprvu hotov, vytváří se tím, že si volí svou morálku, a tlak okolností je takový, že si nemůže nějakou nezvolit. Člověk je definovatelný pouze vztahem k určité angažovanosti.“⁵⁵⁴

Svoboda a neexistence apriorních hodnot ve světě idejí, jsou hlavními kořeny, ze kterých vyrůstá Sartrova etika. Charakter hodnoty má teprve to, co sami jako hodnotné stvoříme a zvolíme. Hodnotný život můžeme žít pouze jako ti, kteří si zvolí určitou životní roli. Stejně jako hrdinové Sartrových románů Flaubert či Genet si zvolíme kým chceme být a jakým morálním zásadám dáme smysl. „Jestliže jsem odstranil Boha Otce,“ domnívá se Sartre, „je nanejvýš zapotřebí mít někoho, kdo by hodnoty vynalézal.“ Říci, že vynalézáme hodnoty, znamená následující: „život nemá a priori žádný smysl. Život není ničím před tím, než ho žijete; avšak na vás záleží, abyste mu dali nějaký smysl, a **hodnota je ten smysl, který si vyberete.**“⁵⁵⁵

Sartre chápe hodnoty jako to, co si vytvoříme jako pro nás platné a závazné – tedy co je nad námi, skrze nás, námi i v nás. **Člověk „je bytím, skrze které existují hodnoty.“**⁵⁵⁶ Plní tak funkci Boha, který v tradičním chápání platil za zákonodárce i soudce. Člověk tvoří božské, protože sám chce být Bohem, ale nemůže. Bůh je chápán jako nemožná, sporná a již překonaná fikce, která má přesto svůj význam v tom, že ukazuje směr lidského toužení. Sartrův ateistický existencialismus se zde odvolává na proslulou větu blázna s lucernou volajícího „Bůh je mrtev.“⁵⁵⁷ Tato teze má pro Sartra rozhodující význam.⁵⁵⁸ Posunuje jej blíže k Nietzschemu a vzdaluje jej Kierkegaardovi.⁵⁵⁹ Je zajímavé, že Sartre popřením Boha neskouzl do imoralismu jako Stirner či Nietzsche. Morální jednání se vši důsledností i nadále obhájuje. „Žádná obecná morálka vám nemůže ukázat, co je třeba udělat, svět nedává znamení. Katolíci odpoví, že se přece znamení vyskytují. Připusťme tedy, že v každém případě jsem to ale já, kdo rozhoduje o tom, jaký mají smysl.“⁵⁶⁰

⁵⁵⁴ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 47.

⁵⁵⁵ Tamtéž, s. 53.

⁵⁵⁶ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 711.

⁵⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*. Praha : Československý spisovatel, 1992. s. 121.

⁵⁵⁸ Ve hře *Ďábel a pánbůh* proklamuje hlavní hrdina Goetz : „Každou vteřinu jsem se ptal, co jsem v očích božích. Teď už znám odpověď : ničím. Bůh mě nevidí, Bůh mě neslyší. Vidiš to prázdno nad našimi hlavami? To je Bůh. Vidiš tu zející ránu ve vratech? To je Bůh. Vidiš tady tu díru v zemi? Zase Bůh. Mlčení – to je Bůh. Nepřítomnost – to je Bůh. Bůh, to je osamělost lidí. Je-li nějaký Bůh, je člověk nic. Vždyť je to vysvobození. Není už ani nebe, ani peklo, je jen a jen země. Bůh je mrtev.“ SARTRE, J. P. *Ďábel a pánbůh*. In: *5 her a jedna aktovka*, s. 243.

⁵⁵⁹ Více in: SCHICK, E. *Existencialismus und christliche Existenz*. Basel : Basler Missionsbuchhandlung, 1954. s. 13.

⁵⁶⁰ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 30.

Stejně jako Nietzsche, kritizuje i Sartre platónsko-křesťanskou morálku založenou na absolutních hodnotách. Dobro, (jako tradiční výraz pro hodnoty), není zakotveno v žádném nadpozemském světě, který zaručuje jejich nutnou existenci, ale patří do oblasti kontingence. Dobro musí člověk vynacházet a uskutečňovat v jednotlivých životních situacích. S odmítnutím existence Boha mizí veškeré jím zaštitěné hodnoty či příkázání, které by ospravedlňovaly lidské jednání.

Dostojevskij ve svých románech popisuje, co by se stalo, zmizela-li by víra v Boha. Ztráta víry v existenci Boží není ani ateistou Sartrem shledávána nikterak lehkou. Ba naopak. Je to pro něj velmi stísnující uvědomit si fakt, že Bůh není. *„Spolu s ním mizí veškerá možnost vyčíst z nebe nějaké rozumné hodnoty; už se v něm nemůže nacházet dobro a priori, protože není nekonečné a dokonalé vědomí, jež by je myslelo; nikde není psáno, že je nějaké dobro, že je třeba být počestný, prostě proto, že se nacházíme jen na úrovni lidí.“*⁵⁶¹

J. L. Hromádka hovoří o „drahém ateismu“,⁵⁶² který něco stojí. Ztráta Boha je bolestnou zkušeností. Neexistuje inteligibilní nebe, které by zaručovalo hodnoty, zákony, normy či ideály.

Zatímco u Kierkegaarda a Jasperse je existence branou otevírající prostor teologii a metafyzické filosofii, je **Sartrovo pojetí existence radikálně antropologické**. Bůh je u něho nemožný, vnitřně rozporný ideál existence. Touto pozicí podle Patočky dospěl Sartre do blízkosti antropologické filosofie mladohegelovců a Feuerbachova pojetí teologie jako antropomorfismu.⁵⁶³

⁵⁶¹ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 23.

⁵⁶² Hromádka přesto tvrdí, že Sartrův ateismus je evangeliem svobody. „Čím radikálněji jej pojmem, tím hlubší je naše svoboda.“ HROMÁDKA, J. L. Zastávky na cestě ke svobodě. K pojmu svobody u J .P. Sartra a D.Bonhoeffera. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1962, s. 113.

⁵⁶³ PATOČKA, J. *Co je existence*. s. 702.

4.3.4 Volba hodnot

Hodnoty jsou dle Sartra založeny v tom, že byly uznány a zvoleny lidskou svobodou. Jakékoli etické příkazy platí pouze tehdy, uznám-li je jako závazné. Jsou výsledkem mé volby. „Tak existují hodnoty jen jako zvolené. Z toho plyne, že jediným zdůvodněním hodnot je lidská svoboda. Hodnoty jsou dobro, které činí nějaký cíl našeho jednání teprve vůbec smysluplným a srozumitelným.“⁵⁶⁴ „Vybrat si bytí toho nebo onoho znamená současně potvrzovat hodnotu toho, co volíme, neboť si nikdy nemůžeme zvolit zlo; volíme vždy dobro a nic nemůže být dobré pro nás, co by nebylo dobré pro všechny.“⁵⁶⁵

Tvrzení, že si nikdy nemůžeme zvolit zlo a že vždy volíme dobro se však zdá poněkud problematické. Člověka buď degraduje na úroveň zvířete, který volí na základě libosti a nelibosti, přičemž libost je volbou dobrého a nelibost vyhnutí se zlému, nebo odpovídá tvrzení, že člověk je od přírody dobrý⁵⁶⁶ mající „*amor benevolentie*“ že volí vždy jen dobro a nechce volit zlo. Takovéto určující tvrzení by Sartre samozřejmě zamítl, jelikož člověk žádnou podstatu nemá. Dobrou ani zlou.

Thomas Seibert se ptá, **odkud pochází závazek či povinnost volit dobro**. A proč vlastně dobro? Otázka je podle něj zodpověditelná pouze fenomenologickou reflexí pojmu svobodné vůle. Jednám-li svobodně, pak je základ mého jednání podřízen buď vnitřní nebo vnější nutnosti. Následuji ale také mnou svobodně vybraný cíl. Ten jednoduše předpokládá, že volím hodnoty, které by se daly nazvat dobré nebo zlé. A že pro sebe volím vždy dobro. Proč by však dobro, které zvolím já, mělo být dobrem pro všechny? Také zde nachází odpověď pouze fenomenologickou: vazba na univerzální dobro je důsledkem základní fenomenologické teze, podle které musíme volit sebe sama v situacích (*Sich-in Situation-wählen-Müssen*) ne jako konkrétní osud jednotlivého individua, ale volíme univerzální lidskou situaci (*situation humaine*). Následkem toho na rovině striktní autenticity volím pravdivou existenci a tudíž dobro.⁵⁶⁷

EXKURZ VI. : Volba hodnot

Sókrates tvrdí, že volba zla je nevědomostí, či neznalostí. Platónem představená Sókratova teze naznačuje, že „morální jednání vůbec je věcí **vědění - intelektu** a že ten, kdo má odpovídající vědění a morální αρετη, jedná rovněž správně. Morální vědění je tak současně nutnou i postačující

⁵⁶⁴ JANKE, W. *Filosofie existence*. s. 132.

⁵⁶⁵ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 17-18.

⁵⁶⁶ Stejně tak se nabízí vyvracející tvrzení T. Hobbese *homo homini lupus*.

⁵⁶⁷ SEIBERT, T. *Existenzphilosophie*. s. 143.

podmínkou morálně dobrého jednání.⁵⁶⁸ **Aristoteles** v *Etice Nikomachově* kritizuje Sókratovský etický intelektualismus. Jeho hlavní námitka spočívá na upozornění, 1. že Sókrates vůbec nebral v úvahu fenomén slabé vůle (*ακρασια*). 2. Sókratův cíl spočíval v poznání ctností a zkoumání toho, co je spravedlnost či statečnost. Všechny ctnosti chápe jako formy vědění, takže znát spravedlnost považoval za totéž co být spravedlivý. Aristoteles poukazuje na to, že cílem není pouze vědět, co je udatnost či spravedlnost, nýbrž se spravedlivým a udatným stát. Nejedná-li však člověk spravedlivě, pak je to, stejně jako u Platóna, na základě nevědomosti – a takové jednání nemůže být dobrovolné.

„Tedy žádný špatný člověk neví sice, co má konati a čeho se má varovati, a právě pro takovou chybu se lidé stávají nespravedlivými a zcela špatnými. Nevědomost v tom, pro co se rozhoduje, nebývá příčinou nedobrovolnosti, nýbrž špatnosti, ani neznalost všeobecných mravních předpisů, nýbrž neznalost jednotlivostí, v nichž a pro něž se jednání děje. Neboť ten, kdo z nich něčeho nezná, jedná nedobrovolně. Je-li tedy ve všem tom, v čem jest jednání také nevědomost, zdá se, že ten, kdo z toho něco neznal, jednal nedobrovolně, a zvláště ve věcech nejpodstatnějších; nejpodstatnější věci pak se zdá předmět a účel jednání.“⁵⁶⁹

Při této příležitosti nelze nezmínit etiku výše zmiňovaného Immanuela **Kanta**⁵⁷⁰, který, stejně jako později Sartre, ustanovuje člověka – jako *animal rationale*,⁵⁷¹ zákonodárcem morálky. Kant tvrdí, že existuje obecně lidský mravní zákon (morální princip), platný *a priori* pro všechny rozumové bytosti, který se projevuje v každém subjektivním rozumu (svědomí) jako kategoricky zavazující. Čistý rozum, který se sám ze sebe stává praktickým, se projevuje jako zákonodárný. Tak je základem mravní rozumové motivace, která je zásadně odlišná od empirické motivace libostí a nelibostí. Nazval jej kategorickým imperativem: „**jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.**“⁵⁷² Jako mravní princip nás zavazuje, abychom jednali pouze podle maxim, které lze učinit obecnými a všeobecně platnými. Proto neobsahuje žádný určitý mravní obsah. Volní motivace je vždy směřována k nějakému cíli. V oblasti empirické, kde se nachází pouhé věci sloužící jako prostředky, jsou účely pouze relativní. V takovém světě by kategorický imperativ neměl žádný smysl. Existuje však něco, „čeho jsoucnost sama o sobě má absolutní hodnotu, co by mohlo jako účel sám o sobě být základem zákonů.“ Touto existencí je člověk, který „existuje jako účel sám o sobě, nikoli jako prostředek, jehož by mohla libovolně užívat ta či ona vůle, nýbrž musí být považován vždy zároveň za účel ve všem svém jednání zaměřeném jak na sebe sama, tak i na jiné

⁵⁶⁸ GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období*. Praha : OIKOYMENH, 2000. s. 121.

⁵⁶⁹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha : Rezek, 1996. 1110b25, 1111a20.

⁵⁷⁰ zpracováno podle: ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha : Zvon, 1994. 49 -77.

⁵⁷¹ Kant poukázal na dvojí **motivaci lidské vůle**: 1. empirická – určující motivaci na základě libosti a nelibosti (afekty, pudy, city, vášně) 2. neempirická, pocházející z čistého rozumu, kterou každá empirická etika vylučuje. Má-li se tato motivace vztahovat k praxi, musíme si ji uvědomovat jako nepodmíněné povinnosti, jako pouhý příkaz, jako čistou povinnost a takto musí motivovat. Musí mít povahu nepodmíněného – tedy kategorického imperativu.

⁵⁷² KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. s. 84. nebo také: „jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.“

*rozumné bytosti.*⁵⁷³ Vím-li, že jsem v tomto smyslu osoba a účel sám o sobě, vím zároveň že také všichni ostatní lidé jsou osoby – bytosti mně rovné a účely samy o sobě. Tak je zákon, který je v důsledku kategorického imperativu základem posuzování maxim, zároveň poznáván jako základ absolutní hodnoty člověka. Upřesněný imperativ pak zní: „**jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.**“⁵⁷⁴ Tím je řečeno, že existují jak povinnosti k sobě samému, tak povinnosti k druhým. Každá osoba jako mravní autonomie pak prosazuje své maximy v „morální pospolitosti“, kde musí platit formální princip: „vůle každé rozumné bytosti jako obecně zákonodárný.“⁵⁷⁵

⁵⁷³ KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. s. 90.

⁵⁷⁴ Tamtéž, s. 91.

⁵⁷⁵ Tamtéž, s. 93.

4.3.5 Odpovědnost

Ve třetí kapitole **Bytí a nicoty** Sartre nastiňuje, co všechno představuje svoboda pro lidský osud: „*Člověk, když je odsouzený ke svobodě, nese na svých prsou tíhu celého světa: je zodpovědný za svět a sám za sebe jako způsob bytí a nikdo a nic ji (odpovědnost) nemůže zmenšit.*“⁵⁷⁶ Člověk nejenom že je odsouzen ke svobodě, zároveň na něm spočívá tíha celého světa. Je odpovědný⁵⁷⁷ za způsob bytí sebe i světa. Odpovědnost je většinou chápána jako vědomí toho, že jsem původcem události či nějakého předmětu. Odpovědnost je v tomto smyslu podle Sartra nesnesitelná, protože svět povstává a existuje jen skrze svobodné a odpovědné bytí. Proto hovoří o odpovědnosti absolutní (*responsabilité absolue*). Její přijetí je logickým důsledkem převzetí a uvědomění si svobody ve světě bez Boha a absolutních hodnot.

Lidská odpovědnost je odpovědností zcela zvláštního typu: „*Jsem totiž odpovědný za všechno, kromě své odpovědnosti, neboť nejsem základem svého bytí. Zdá se tedy, jako bych musel být odpovědný. Jsem ve světě opuštěn, ale ne v tom smyslu, že bych byl v nepřátelském světě nechán na holičkách a zcela pasivní jako prkno hozené na řeku, nýbrž naopak jsem najednou opuštěn v tom smyslu, že jsem sám a bez pomoci. Jsem angažován ve světě, za nějž nesu veškerou odpovědnost, které se nemohu nijak ani na okamžik zbavit. Ať dělám cokoli, odpovídám i za každou svou touhu prchnout před odpovědností; složit ruce do klína, odmítnout působit na věci a na druhé lidi. I sebevražda je jen jedním ze způsobů bytí ve světě.*“⁵⁷⁸

A protože se všechny události na světě odhalují jako příležitost – zmeškaná, promarněná, využitá či zanedbaná, je každá příležitost prostředkem realizace našeho bytí. Ten, kdo v úzkosti realizuje svou situaci bytí tím, že zvolí zodpovědnost, nemůže cítit ani výmluvy ani lítost. Cítí jen vlastní svobodu a objevuje sebe sama. Je tomu tedy tak, jako by byl člověk „*donucen být zodpovědný.*“⁵⁷⁹ Je opuštěn a bez pomoci. Musí se angažovat ve světě, za který nese plnou zodpovědnost, bez toho, aby mohl uniknout vlastní zodpovědnosti. Protože zůstává odpovědný i za samotnou touhu před zodpovědností uniknout.

⁵⁷⁶ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 262.

⁵⁷⁷ Slovo „zodpovědnost“ užívá Sartre dle vlastních slov v jeho běžném významu jako „vědomí být nepochybným původcem nějaké události nebo věci. Právě v tomto smyslu je zodpovědnost bytí-pro sebe tíživá, protože je právě tím, prostřednictvím čeho je svět; a protože bytí-pro-sebe vytváří i svoje bytí, musí jakoukoli situaci, ve které se nachází, úplně přjmout, i kdyby koeficient její nepřátelskosti byl nesnesitelný.“ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 262.

⁵⁷⁸ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 632.

⁵⁷⁹ Tamtéž, s. 264.

Sartre si myslí že je naprosto nesmyslné ztěžovat si na takovýto stav. O tom, co cítíme, žijeme a nebo čím jsme, nerozhodlo totiž nic cizího. „*To, co se mi stává, stává se mi prostřednictvím mne, všechno, co se mi přihodí, je moje. To, co se stává, stává se člověku jen prostřednictvím jiných lidí a jeho samého, může to být tedy pouze lidské.*“⁵⁸⁰

Ani nejkřutější válečné situace či nejstrašnější muka nevytvářejí nic nelidského: „*nelidská situace neexistuje; o tom, že je něco nelidské, rozhodují jen strachem, útekem nebo tím, že se uchylují k magickým chováním; ale toto rozhodnutí samo je lidské a poněm za ně plnou odpovědnost.*“⁵⁸¹ Situace je moje, je obrazem svobodné volby mne samého. Jsem to já, kdo rozhoduje o tom, jaké věci jsou, jak je přijmu, jak je nechám na sebe působit. „*Jsem-li povolán do války tato válka je mou válkou. Zasluhují si ji, protože jsem se jí vždy mohl vyhnout- sebevraždou nebo dezercí...*“⁵⁸² Pokud se válce nevyhnu, pak to pro Sartra znamená, že jsem si ji zvolil a je mojí válkou. Mohlo to být z nerozhodnosti, obavy před veřejným míněním nebo proto, že si volím jiné hodnoty jako třeba úctu k bližnímu. Až do konce války si budu muset opakovat, že to byla moje volba účastnit se jí, pokud se samozřejmě nerozhodnu s ní skončit. Sartre cituje Romainsův výrok „*ve válce není nevinných obětí.*“⁵⁸³ Nevyhnu-li se válce, dám-li jí přednost před smrtí nebo hanbou lze tvrdit, že za ni nesu odpovědnost.

První důležitý krok existencialismu podle Sartra spočívá především v tom, „*že dává člověku plnou vládu nad tím, kým je, a že na něj vkládá plnou zodpovědnost za vlastní existenci.*“⁵⁸⁴

Nemá-li člověk žádnou apriorní podstatu a je-li až tím, čím se zvolí (vytvoří), pak mu existencialismus nutně ukládá, aby převzal za svou existenci plnou zodpovědnost. Každá volba má totiž, jak již bylo řečeno, univerzální dosah. Díky ní je jedinec spoluodpovědný za celý svět. Je-li tomu tak, že nelze uniknout zodpovědnosti a má-li obraz, který člověk vytváří tak závažné důsledky, pak je lidská „*zodpovědnost mnohem větší, než bychom mohli předpokládat.*“⁵⁸⁵ Proto není těžké pochopit pocity jako „*úzkost, opuštěnost a beznaděj,*“⁵⁸⁶ které pociťuje ten, kdo si uvědomí, jak velký úkol je na člověka kladen.

⁵⁸⁰ Tamtéž, s. 263.

⁵⁸¹ Tamtéž, s. 630.

⁵⁸² Tamtéž

⁵⁸³ V češtině vyšel Romainsův román pod názvem *Lidé dobré vůle*, Praha : F. Borový, 1937-1938.

⁵⁸⁴ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 16.

⁵⁸⁵ Tamtéž, s. 19.

⁵⁸⁶ Tamtéž

4.3.6 Úzkost, strach, neupřímnost

Když Sartre hovoří o opuštěnosti, chce tím podtrhnout fakt, „že *Bůh neexistuje a že je z toho třeba vyvodit důsledky až do konce*.“⁵⁸⁷ Ve světě opuštěném Bohem se člověk, jemuž byl přiřčen tak velký úkol cítí sám, protože neví, co nastane. Ústy Roquentina : „*Mám strach z toho, co se zrodí*.“⁵⁸⁸

„*Člověk si svou svobodu uvědomuje v úzkosti*.“⁵⁸⁹ Nejde o úzkost tváří v tvář reálnému či imaginárnímu nebezpečí; úzkost vyjadřuje lidskou odezvu na odpovědnost, která zahrnuje smysl lidského života jako celku. Proti Heideggerovi, který úzkost (*Angst*)⁵⁹⁰ jako fenomén nicoty vztáhl k našemu vědomí bytí jako celku, Sartre zaměřuje úzkost více prakticky, zejména k naší vlastní svobodě. Úzkost má své kořeny ve zkušenosti svobody, ne v bytí. Je prožitkem, v němž si svobodu uvědomujeme, je vědomím svobody. Úzkost je jednoduše strach mít strach. (*peur d'avoir peur*). Sartre provádí analýzu **úzkosti z budoucnosti** (*angoisse devient l'avenir*), kdy člověk cítí, že je vydán na pospas všem budoucím možnostem. Jedinou záchranou je reflexe vlastní svobody, která rozvrhuje budoucí možnosti záchrany, které jsou v její moci. Úzkost se projevuje ale také **úzkostí před minulostí** (*angoisse devant le passé*). Zde reflexe svobody vyvolává úzkost na základě uvědomění si nicoty, která vstupuje mezi lidskou minulost a svobodu.⁵⁹¹ **Strach**⁵⁹² vznikne tehdy, když si člověk uvědomí, že je „*nejen tím, čím si zvolil být, ale že je také zákonodárcem, jenž volí současně sebe sama a celé lidstvo. Nemůže uniknout pocitu své naprosté a hluboké zodpovědnosti. Mnoho lidí se domnívá, že jejich jednání zavazuje jen je samotné, a když se jim řekne: „Ale kdyby takto jednali všichni?“ tu pokrčí rameny a odpoví, že tak všichni nejednají. Ale ve skutečnosti se musíme vždy ptát, co by se stalo, kdyby takto jednali všichni? Této zneklidňující otázky unikáme jen jakýmsi druhem neupřímnosti. Ten, kdo lže a omlouvá to tvrzením, že tak nejednají všichni, není upřímný, protože skutečnost lhaní implikuje univerzální hodnotu připisovanou lži*.“⁵⁹³

⁵⁸⁷ Tamtéž, s. 22.

⁵⁸⁸ SARTRE, J. P. *Nevolnost*. s. 173.

⁵⁸⁹ „*Úzkost je způsob bytí svobody jako vědomí bytí. V úzkosti se svoboda ve svém bytí stává sama sobě otázkou*.“ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 67.

⁵⁹⁰ „*Úzkost zjevuje v pobytu bytí k nejvlastnějšímu „moci být“, to znamená zjevuje volnost pro svobodu volit a uchopit sebe sama. Úzkost přivádí pobyt před jeho svobodu k autenticitě jeho bytí jako před možnost, která tu vždy už jest*.“ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. § 40.

⁵⁹¹ Zpracováno dle: JANKE, W. *Filosofie existence*. s. 114-116.

⁵⁹² pojem **strachu** (*Angst*) byl již jednou v dějinách filosofie vyzdvihnut a to v práci C. G. Caruse (významného psychologa devatenáctého století – zemřel r. 1869) Není jisté, jestli ho Sartre, Heidegger či Kierkegaard znali. SCHICK, E. *Existencialismus und christliche Existenz*, s. 13.

⁵⁹³ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 18-19.

Sartre souhlasí s Kierkegaardovým tvrzením, že „úzkost se odlišuje od strachu tím, že strach je strachem živých bytostí ze světa, kdežto úzkost je úzkostí ze sebe sama.“⁵⁹⁴

EXKURZ VII. : Úzkost Kierkegaardova

Aby Sartre vymezil úzkost, vrací se ke zdroji existenciálního myšlení – ke Kierkegaardovi. V pojetí nicoty se staví proti Hegelovi. Střetávají se zde dvě pojetí nicoty: pro Kierkegaarda nachází negace svůj výraz v úzkosti, živoucí zkušenosti nepřekročitelného, nezhojitelného rozporu, pro Hegela jsou výrazem negace práce a boj, překračující rozpor tím, že jej překonávají. Kierkegaardova úzkost vede k úniku; práce a boj u Hegela a později u Marxe k přeměně světa. Sartre se bouří v tradici Kierkegaardově, Husserlově i Heideggerově proti Hegelovu pojetí negace. Dělá z nicoty skutečnost, místo aby jako Hegel považoval bytí i nicotu za abstrakce. Nicota musí být současná s bytím.⁵⁹⁵

Kierkegaardův *Pojem úzkosti (Begrebet Angest)* vydaný v roce 1844 pod pseudonymem Vigilius Haufniensis je rozbořem kategorií přechodu. Přechodem, kolem kterého se zkoumání úzkosti točí, je kvalitativní skok jednotlivce ze stavu nevinnosti do stavu viny, a je sledován na biblickém příběhu Adamova pádu. Analýza tohoto přechodu má tři stupně. Nejprve definuje kvalitu lidské nevinnosti jako nevědomost ve stavu snícího ducha, potom odkrývá latentní naladění snícího ducha – úzkost, nakonec chápe úzkost jako významné meziurčení **při přechodu existence od nevinny k vině**.⁵⁹⁶ Nevinnost chápe Kierkegaard jako nevědomost o protikladu dobra a zla, jako kvalitativní stav snícího ducha. Pojem nevinnosti Kierkegaard řadí do etiky; jeho korelátem je vina ve skutečnosti a existenci. Bytí nevinnosti není nikdy čisté, neurčité, bezprostřední. Nevinnost je kvalita a určitost existujícího. Překonání momentu nevinnosti se uskutečňuje eticky: proviněním, kvalitativním skokem, který se vymyká veškeré logice. Pro určení nevinnosti, užívá Kierkegaard Schellingovu metaforu. **V nevinnosti je duch v člověku snící**. Jako duch žije ještě neprobuzený člověk ve stavu indiference, tzn. jako jednota nerozlišitelného a proto zůstává nevinnosti vzdálen a skryt i etický protiklad dobra a zla. Základním naladěním stavu nevinnosti a snícího ducha je **úzkost**. Kierkegaard odděluje **úzkost (Angest)** od **strachu (Frygt)** a podobných pojmů, jako je hrůza, zděšení, ostych. Zkušební kamenem zmíněného rozlišení je to, čím se cítí lidská existence ohrožena. Toto „z čeho“ (*das Wovor*) strachu je vždy něco nitrosvětsky určitého (např. bída, nemoc, hlad). Strach totiž povstává v probuzeném duchu, který věci navzájem jasně rozlišuje a určuje. „Z čeho“ úzkosti je naproti tomu nic. Co sužuje duši, není nic určitého a skutečného. Člověk propadá pocitům úzkosti kvůli ničemu, protože snící duch ještě nerozlišuje a nenechává na sebe nic určitého dolehnout. To, co si namlouvá, je jen on sám v neurčitě-neomezené mohutnosti své svobody. Úzkost

⁵⁹⁴ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 69.

⁵⁹⁵ Zpracováno dle: GARAUDY, R. *Perspektivy člověka*. s. 91.

⁵⁹⁶ Tento motiv později použije rozvine P. Tillich.

činí svobodu přítomnou a skutečně ji zpřítomňuje, ovšem jen jako možnost, tzn. nikoli jako určitý a neomezený čin, ale jako neurčité, nekonečné „mohu“. **Úzkost je závrat' svobody** (*Frihedens Svimlen*), **kteřá se nás zmocňuje, když duch chce provést syntézu a svoboda se pak dívá dolů do své vlastní možnosti**. Úzkost je závratí ducha, který se nachází ve spoutané svobodě.⁵⁹⁷

Člověk se snaží před úzkostí utéci. Podle *Bytí a nicoty* je nejčastější cestou únik do stavu, který Sartre nazval „**neupřímností**“.⁵⁹⁸ Fenomén „**neupřímnosti**“ či „**špatné víry**“ (*mauvaise foi*)⁵⁹⁹ je zde vysvětlen skrze úzkost, která je podezřelá tím, že v mnoha případech není přítomná. Jestliže je tato úzkost skryta, utajena, pak je tomu tak právě pro naši neupřímnost. Například psychologický determinismus je pro Sartra pouhou výmluvou, protože nepřijímá odpovědnost člověka ke svobodě. Neupřímnost nemá nic společného s vědomou lží.⁶⁰⁰ Vyskytuje se na pre-reflexivní úrovni, která takto tvoří jakýsi ekvivalent psychoanalytického ne-vědomí.⁶⁰¹ Nepravdivost je pouhé sebeobelhávání se. **Uniknout z tohoto stavu lze pouze obratem k autenticitě**.⁶⁰² V tomto smyslu musí být každý přímý a učinit ze sebe to, co je a má být. „*V neupřímnosti nejde o cynickou lež ani o dovednou přípravu klamných pojmů. Primárním aktem neupřímnosti je uniknout něčemu, čemu nelze uniknout, totiž uniknout tomu, co jsme*“.⁶⁰³

J. Streller poukázal na to, že ve špatné víře, tedy v obelhávání sebe sama může člověk setrvat celý život, ačkoli mu jeho vědomí říká, že pravda je jinde.⁶⁰⁴ Proto je třeba se vši vážností žít každý den tak, jako by byl poslední a zároveň první v celém dlouhém životě a vybrat si tu správnou činnost. Nepodstatná práce se zabývá časnými věcmi a maří čas horlivou pseudočinností. Oddávat se pseudočinnosti znamená oddávat se světu tak, že to, čím se člověk zaměstnává ho jen rozptyluje. Rozptylování je útekem před vážností. Naproti tomu člověk soustředěný ve vážnosti je prost toho, aby se bez dechu rozptyloval ve zbytečném obstarávání.⁶⁰⁵

⁵⁹⁷ Zpracováno dle: JANKE, W. *Filosofie existence*. s. 23-26.

⁵⁹⁸ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 265.

⁵⁹⁹ Špatná víra se smiřuje s tím, že „*nevěří v co věří*“. SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 113.

⁶⁰⁰ Více o rozdílu mezi lží a neupřímností in: SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 88-95.

⁶⁰¹ Psychoanalytici tvrdí, že ve špatné víře je mé vědomé ego obelháváno mým nevědomým id bez povědomí o mé roli. Id ovládá pravdu o které nemám tušení a klame mne. Více in STRELLER, J. *Jean-Paul Sartre: To Freedom Condemned*. New York: The Wisdom Library, 1960. s. 53.

⁶⁰² Zde zaznívá patrný odkaz na Heideggerovo rozlišení bytí na **autentické** a **neautentické**. Je-li „pobyt“ chápán jako možnost zvolit své bytí, je bytí, které využije možnost „získat se“, být sám sebou autentické na rozdíl od toho, který se této možnosti vzdá nebo ji vědomě nevyužije. Neautentické bytí volí únik do neosobního a neurčitého modu „ono se“ (*das man*). Více in: HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. § 9, § 27.

⁶⁰³ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 114.

⁶⁰⁴ STRELLER, J. *Jean-Paul Sartre: To Freedom Condemned*. s. 55.

⁶⁰⁵ JANKE, W. *Filosofie existence*. s. 17.

4. 4 Svoboda

„Jediným základem Bytí je svoboda.“⁶⁰⁶

„Když jednou svoboda v duši člověka propukne, bohové proti takovému člověku nic nezmohou. To je už lidská záležitost: záleží na ostatních lidech, jenom na nich, jestli ho nechají běžet nebo ho zardousí.“⁶⁰⁷

„Když prohlašuji, že svoboda za každé konkrétní okolnosti může mít za cíl pouze to, aby chtěla sebe samu, jestliže člověk jednou uznal, že klade hodnoty sám, opuštěn, pak si může přát pouze jednu věc, totiž svobodu jako základ všech hodnot. To neznamena, že si ji přeje abstraktně. Tím má být prostě vyjádřena skutečnost, že konečným významem činů upřímných lidí je hledání svobody jako takové. Tím, že chceme svobodu, zjišťujeme, že zcela závisí na svobodě druhých a že svoboda druhých závisí na svobodě naší.“⁶⁰⁸

„Nesmím zapomenout na to, že má svoboda je nerozlučně spjata se svobodou druhých.“⁶⁰⁹

„Svoboda není jednou kvalitou mezi jinými – je patrné, že každý člověk je svoboda.“⁶¹⁰

„Čím více nacházíme svou vlastní (autorskou) svobodu, tím více rozpoznáváme i svobodu druhých, čím více je po nás požadováno, tím více požadujeme od ní. Proto nelze smysluplně psát pro otroky ani v žádném jiném společenském uspořádání, než v demokracii.“⁶¹¹

„Když jsem napsal pod datum „nic nového“, měl jsem špatné svědomí: drobná příhoda, ani potupná ani mimořádná, odmítala vylézt. Nic nového. Obdivuji se, jak může člověk lhát tím, že získá rozum na svou stranu. Mám-li říci celou pravdu, hluboce to na mě zapůsobilo? Napadlo mě, že už nejsem svobodný. V knihovně jsem se snažil, a to marně, zbavit se té myšlenky. Chtěl jsem před ní utéci do kavárny. Doufal jsem, že se ve světle rozplyne. Zůstala však ve mně, tíživá a bolestná....“⁶¹²

„Svoboda je jedna, ale projevuje se rozmanitě, podle okolností.“⁶¹³

„Descartes dokonale pochopil, že pojetí svobody v sobě obsahuje požadavek naprosté autonomie, že svobodný skutek představuje naprosto nový výkon, jehož zárodek nemůže být obsažen v nějakém předchozím stavu světa, a že tedy svoboda a tvořivost jsou jedno.“⁶¹⁴

„Jestliže Bůh není, nemáme před sebou hodnoty nebo přikázání, jež ospravedlní naše jednání. Takže nemáme ani za sebou, ani před sebou v třípytném hájenství hodnot ospravedlnění ani

⁶⁰⁶ SARTRE, J. P. Karteziánská svoboda. s. 615-616.

⁶⁰⁷ SARTRE, J. P. *Mouchy*. Praha : Orbis, 1964. s. 64.

⁶⁰⁸ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 49.

⁶⁰⁹ SARTRE, J. P. *Was ist Literatur*. s. 45.

⁶¹⁰ SARTRE, J. P. Karteziánská svoboda. s. 606.

⁶¹¹ SARTRE, J. P. *Was ist Literatur*. s. 37.

⁶¹² SARTRE, J. P. *Nevolnost*. s. 177.

⁶¹³ SARTRE, J. P. Karteziánská svoboda. s. 603.

⁶¹⁴ Tamtéž, s. 615.

omluvu. Jsme sami, bez omluvy. Právě to mám na mysli, když říkám, že **člověk je odsouzen ke svobodě**. Odsouzen proto, že se nestvořil sám, a přesto je svobodný, protože jakmile je jednou vržen do světa, je zodpovědný za všechno, co činí.“⁶¹⁵

Z předešlých ukázek posbíraných ze Sartrových děl je patrné, že svoboda je mu úhelným kamenem, existenciálně-ontologickou podmínkou lidského života a morálky. Je-li problém existence člověka alfou a omegou celého Sartrova filosofického a literárního díla, pak lze říci, že archimedovským bodem jeho tvorby je problém lidské svobody.

Bernhard Lévy, který se Sartrem strávil poslední roky jeho života, jej ve své knize *Sartrovo století* nazval **filozofem svobody**.⁶¹⁶ V každém z jeho děl, ať filosofickém, beletristickém či dramatickém, se dere na povrch téma člověka, který potkává a zakouší svobodou a její všudypřítomnost. Bernhard Waldenfels dokonce nazval uvádění jeho dramatu „**divadlem svobody**“ (*Theater der Freiheit*).⁶¹⁷

Jako jeden z příkladů může sloužit vánoční hra *Bariona*⁶¹⁸ napsaná a provedená v zajateckém táboře Stalag roku 1940, v níž hlavní hrdina tváří v tvář okupantům proklamoval svou svobodu. (Mnohými je tato skutečnost uváděna jako příklad Sartrovy statečnosti, jelikož v jevišti seděli nacističtí oficíři). Lévy vyzdvihuje fakt, že Sartre o svobodě nejen psal, ale že se za ni také aktivně stavěl. Spolu s bývalými žáky Pasteurova lycea vytvořili v okupované zemi hnutí odporu „*Socialismus a svoboda*“ (*Socialisme et liberté*),⁶¹⁹ které je jmenovitě uváděno ve všech příkladech francouzského odboje.⁶²⁰ To jen potvrzuje opravdovost, s jakou Sartre z počátku své ideje prosazoval. Paul Johnson naopak tvrdí, že Sartre byl pouhým kavárenským povalečem, který o svobodě pouze žvanil. Obviňuje ho, že nehnul ani prstem na záchranu Židů, jelikož se soustředil pouze na vlastní kariéru a za války se zmožil pouze na vypouštění meteorologických balónků.⁶²¹

Vraťme se ale k problému svobody. V přednášce *Existencialismus je humanismus* klade Sartre důraz na svobodnou, ničím nedeterminovanou volbu člověka ve světě bez Boha. Cituje Dostojevského větu: „*Jestliže Bůh není, pak vše je dovoleno.*“ Souhlasí s ní ne jako

⁶¹⁵ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 24.

⁶¹⁶ LÉVY, B. H. *Sartrovo století*. s. 289. Na konci života, kdy byl pod Lévyho vlivem (ten tehdy vedl skupinu francouzských maoistů), začal psát rozsáhlé dílo *Moc a svoboda*. Dílo zcela prosáklé antiinstitucionálním pojetím morálky, kdy svoboda leží pouze na jednotlivých individuích. In: WALDENFELS, B. *Phänomenologie in Frankreich*. s. 69.

⁶¹⁷ Tamtéž, s. 65.

⁶¹⁸ Hra je historií pasivního odporu malé židovské vesnice a jejích čelních představitelů proti rabiácké daňové politice Římské říše.

⁶¹⁹ K této skupině se později přidal také Merleau-Ponty. Více in: WALDENFELS, B. *Phänomenologie in Frankreich*. s. 264.

⁶²⁰ LÉVY, B. H. *Sartrovo století*. s. 264.

⁶²¹ JOHNSON, P. *Intelektuálové*. s. 247-261.

s větou hypotetickou, jak byla původně myšlena, ale jako s konstatováním skutečnosti a dodává, že když Bůh není, je v důsledku tohoto tvrzení člověk opuštěn, protože ani v sobě, ani mimo sebe nenalézá žádnou možnost něčeho se zachytit. „Vede-li člověk svou existenci jako nanejvýš svobodné konání, za které přebírá veškerou odpovědnost, je-li každá norma ovlivňující jeho jednání vždy až čímsi odvozeným a nesmí-li být předem k dispozici, nemá podle Sartra smysl předpokládat existenci Boha.“⁶²² Přípuštění existence jakéhokoli transcendentního zdroje ovlivňujícího jednání by poskytlo prostor k obavám z oslabení lidské svobody. Ze situace, kdy je lidské jednání ovlivňováno něčím nebo někým cizím, nevyhnutelně plyne omezení lidské autonomie a odpovědnosti.

EXKURZ V. : Svoboda versus determinismus

Determinismus (od latinského *determinare*: ohraničovat, určovat) je postoj, dle kterého je veškeré dění předem nevyhnutelně určeno nějakou kauzální souvislostí. Každý determinismus v oblasti lidského konání naráží na problém vymezení svobodného lidského rozhodování (*liberum arbitrium*). Kdyby byly veškeré lidské činy determinovány, zmizela by ze světa také odpovědnost.

Určité rysy determinismu lze najít již v Démokritově atomismu. Jednou z velmi důležitých raných diskusí o determinismu nalezneme u Aristotela, který odhalil dvě podmínky, které omezují svobodné rozhodování: nevědomost a nátlak. Středověcí filosofové byli znepokojováni spíše vztahem mezi božím předzvěděním a lidskou svobodou než vztahem mezi kazuálním determinismem a lidskou svobodou. Klasickou diskuzí o příčinném determinismu se zabýval P. S. Laplace (1749–1827). Jako pokusy o možné spojení svobody a boží vševědoucnosti lze vykládat díla T. Hobbese (1588–1679), J. Locka (1632–1704), D. Huma (1711–1776), a G. E. Moora (1873–1958). Dva historicky důležité pohledy neslučitelnosti představují díla biskupa Bramhalla (1594–1663) a Thomase Reida (1710–1796). Nelze opomenout ani diskusi o vztahu mezi svobodou, morálitou a determinismem jak ji představil I. Kant (1724–1804), který v *Kritice praktického rozumu* píše, že člověk je fenomenálně determinován (determinace ze strany smyslů), noumenálně je však svobodný (svobodný sám o sobě). Tvrdil, že až zkušenost mravního zákona je to, co vede k vědomí svobody. Svobodný se člověk cítí jen tehdy, když si uvědomuje svou schopnost mravní volby.

Podobně jako Kant i Sartre tvrdí, že lidské jednání není determinováno žádnými vnějšími silami, dřívějšími událostmi, předcházejícími podmínkami ani přírodními zákony. „*Pokud skutečně existence předchází esenci, nikdy nebude možné něco vysvětlit*“

⁶²² BLECHA, I. *Proměny fenomenologie : úvod do Husserlovy filosofie*. Praha : Triton, 2007. s. 342.

odkazováním na jakousi danou a neměnnou lidskou přirozenost.“ Jinak řečeno: „žádný determinismus neexistuje, **člověk je svobodný, člověk je svoboda.**“⁶²³

Lidská existence je podle Sartra totožná se svobodou. To si uvědomuje také Matouš v *Cestách ke svobodě* (*Les chemins de la liberté*): „Jsem svoje svoboda. Tuto svobodu jsem hledal velmi daleko a byla tak blízko, že jsem ji nemohl vidět, že jsem se jí nemohl dotknout, byla jen já sám.“⁶²⁴

Jan Patočka, ač Sartra jinak kritizuje, vyzdvihuje důležitost a nutnost úkolu, jenž z takto zdůrazněné svobody pro jednotlivce plyne: „Člověk by chtěl ujít svému **určení svobody**, chtěl by být ve svém rozhodování života určen zvenčí, určen nějakou absolutností, nutností - **zatímco ve skutečnosti je sám u kořene svých hodnot, které svobodně rozvrhuje, které spočívají na jeho rozhodnutí, a jsou tudíž opřeny o nás, a nikoli my o ně.** Rozvrhování hodnot je naše vlastní možnost. Před vlastní možností, jelikož je svobodná a neurčená, pociťujeme nejistotu, závrať, úzkost. Této úzkosti utíkáme do neupřímnosti, do oné snahy o zdůvodnění, kterou abdikujeme na sebe samy. Pravost života spočívá v boji proti této neupřímnosti a zbabělosti, která se nedovede podívat sobě do očí. Morálka této filosofie je: být za všech okolností pro svobodu, pro onen nefixovatelný, věčně obnovovaný a nikdy definitivně nerozřešený úkol člověka.“⁶²⁵

Ačkoli by tato kapitola měla být nejrozsáhlejší z celého pojednání o Sartrovi, jehož pojetím svobody se zabývá, není tomu tak. A to z jednoho prostého důvodu. Tento pojem se vyskytoval ve všech předešlých kapitolách jako nit, od které se vše odvíjí. Z filosoficko-antropologických tezí vplynuly dalekosáhlé důsledky, které se týkají nejdůležitější oblasti lidského života. Oblasti lidské praxe, oblasti etické. Svoboda je pro Sartra jediným základem a východiskem lidského bytí, ze kterého je možné vycházet a ze kterého je odvozeno veškeré lidské konání. Bez ní si nedovede svět vůbec představit. Svoboda je tím jediným, co dává světu a lidskému životu smysl. Stejně však jako pro Dostojevského, je i pro Sartra svoboda břemenem. Vzhledem k tezi o prioritě existence před esencí je úkolem člověka neustálá, ze svobody pramenící tvorba sebe sama. Ke svobodě je člověk odsouzen, neustále jej pronásleduje a nelze se jí zbavit. V tom tkví paradox svobody, že i únik před svobodou je svobodně zvoleným rozhodnutím. Takto vnímaná svoboda klade na člověka nemalou odpovědnost za sebe i za zvolený svět.

⁶²³ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 23-24.

⁶²⁴ SARTRE, J. P. *Cesty ke svobodě*. s. 237.

⁶²⁵ PATOČKA, J. *Negativní platonismus*. s. 175.

4.5 Kritika

Jak již bylo řečeno, Sartrova pozice, ač se jí snažil co nejvíce zjednodušit a „zlidštit“, vzedmula okamžitě vlnu kritických reakcí. Zde jsou některé z nich :

Sartrovo radikální pojetí svobody přehlíží, že člověk není svobodný absolutně, bez jakýchkoli daností a předpokladů, ale že je ovlivňován podmínkami, které nejsou na jeho volbě závislé. Opomíjí to, co Heidegger nazval „**vržeností**“ (*Geworfenheit*). Tedy to, že člověk je ve svém existování a tedy i před každou volbou vždy již „bytím ve světě“, mezi věcmi a mezi druhými lidmi.⁶²⁶ Opomíjí neodstranitelnou genetickou výbavu, se kterou člověk přichází na svět, když tvrdí, že je možné zvolit si i rysy vlastní povahy.⁶²⁷ Toto zjednodušující stanovisko k lidským vlastnostem jasně svědčí o tom, že Sartre odmítá nebo záměrně ignoruje poznatky psychologie, sociologie i dalších „humanitních oborů“.

J. Novozámská konstatuje, že existencialismus má **problémy s průměrným lidstvem**. „Život se musí žít i běžně, bez vyhrocených situací, v denním shonu obyčejných starostí, kdy nezbývá čas na intelektuální sebereflexi. Existencialismus se svými otázkami tu zůstává jaksi stranou. Úděl člověka se jen výjimečně odehrává v mezí situaci, která přivolává hlubší zamyšlení nad sebou samým.“⁶²⁸

Merleau-Ponty, který nazval existencialismus filosofií vyšinutého světa, pak míří svou kritikou především na Sartrovo pojetí **absolutní svobody**. Podle něj je to prázdné slovo, falešný význam, který se neguje především tím, že svoboda se neliší od nesvobody, protože nesvoboda neexistuje. Sartrovo pojetí svobody nemůže vyjadřovat skutečné vztahy ke světu. Sama ničí lidské já, protože znemožňuje jakoukoliv kontinuitu osobnosti. Tím následně znemožňuje sama sebe.⁶²⁹

J. Lacroix upozorňuje, že „sartrovská svoboda není podstatou, nýbrž neredukovatelností řádu kultury na řád přírody, člověka na přírodu. Sartre opustil perspektivu idealistické a absolutní svobody a hovoří nyní o „svobodě omezení“, svobodě, jež představuje pro každého „přijatá zmrzačení“.⁶³⁰

⁶²⁶ Tvrdí-li Sartre, že člověk je svobodný již od narození nevypovídá to nic o tom, od jakého okamžiku je za svou svobodu odpovědný. Nepřipouští variantu, že se člověk svojí svobodou nezabývá a žije, heideggerovsky řečeno, neautentickou existenci. Uvědomění si svobody totiž předpokládá sebereflexi, která vyžaduje určité úsilí. To je však možné až ve chvíli jistého stupně intelektuální zralosti.

⁶²⁷ „Zvolil-li jsem pokoru za látku svého bytí, budu se realizovat jako pokorný...“ SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. s. 545.

⁶²⁸ NOVOZÁMSKÁ, J. *Existoval existencialismus*. s. 84.

⁶²⁹ Tamtéž, s. 116.

⁶³⁰ LACROIX, J. Jean-Paul Sartre a „Kritika dialektického rozumu“, *Filosofický časopis*, 2001, roč. 49, č. 4, s. 624.

Bernard Lévy poukazuje na to, že Sartrův existencialismus je projevem soudobého antihumanismu. Existuje první smysl humanismu, obsažený v poslední větě ze *Slov*: „*Celistvý člověk složený ze všech lidí má cenu všech ostatních a jeho cenu má kdokoli.*“ Sartre věří, že každý člověk je zrozen k tomu, aby svědčil. I ten nejnepatrnější nebo nejhanebnější život má svoji velikost a čest. Když Sartre říká, že celistvý člověk je složen ze všech lidí, říká jako správný humanista, že v každém člověku je obsažen úplný rejstřík lidství. „Jsou tu ale další humanismy, které v podstatě tvrdí, že člověk je Člověk, že jím je svou podstatou a je jím stále, že tato podstata a stálost je tím nejvzácnějším statkem, nejcenějším kapitálem, ctí opravdových lidí a že tato čest být člověkem je středem, jádrem a mírou všeho. Na takový humanismus ovšem Sartre nelítostně útočí a bytostně nesnáší.“⁶³¹

Stejně tak jako Dostojevskij, končí Sartre u vymezení člověka jako bytosti, která je především svobodná a jejíž svoboda může být i destruktivní. Problémem Sartrovy filosofie zůstává **nejistota**. Ta pramení především z toho, že on sám má být strážcem, dárcem i tvůrcem hodnot. V rámci takového pochopení svobody nikdy nemůžeme mít jistotu, že ona svoboda konkrétního člověka nikdy nepřekročí své hranice. Takové chápání je však jen důsledkem toho, že svět je pro Sartra světem bez Boha a apriorních hodnot, a že jediným bohem v něm může být sám člověk. Nakolik je ale možné v takovém světě vůbec žít? Táže se ve své kritice M. Petříček.⁶³² Toto pojetí vede k **naprosté neomezenosti a bezbřehosti lidské svobody**. Neexistující kritérium lidskosti pak může vést, jak poukázal Dostojevskij, k pochopení svobody jako **libovůle, k morálnímu relativismu a možnému egocentrickému sebezprosazování**.

V úvodní kapitole jsme hovořili o Sartrově angažovanosti. Proto v kapitole, která poskytuje prostor ke kritice jeho pozic nesmí chybět také zmínka o tom, že Sartre byl v letech 1952 – 56 členem komunistické strany. Mnohé z toho, co v této době publikoval se zdá dnešnímu čtenáři neuvěřitelné. O Castrovi prohlásil, že jeho kubánská revoluce vytvořila demokratický stát, o Titově Jugoslávii tvrdil, že je uskutečněním jeho (Sartrovy) filosofie, chválil Maovu Čínu, hlasitě odsuzoval americké válečné zločiny ve Vietnamu a přirovnával je k nacistickým zvěrstvům, zatímco sám mlčel o zvěrstvech Stalinových. Po návratu ze SSSR hovoří o svobodě tisku a o tom, že sovětské občany necestují nikoli kvůli tomu, že by to měli zakázáno, ale kvůli tomu, že milují svou zem...⁶³³ O deset let později (naštěstí) přiznal, že lhal a říkal věty, kterým sám nevěřil.

⁶³¹ LÉVY, B. H. *Sartrovo století*. s. 166.

⁶³² Podrobněji in: PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filosofie*.s. 105-109.

⁶³³ Citováno dle: JOHNSON, P. *Intelektuálové*. s. 261.

4. 6 Sartrův závěr: člověk je jen svým vlastním životem – existencialismus je optimistickým učením

Přes veškeré kritiky prohlašuje Sartre v závěru své přednášky, že neexistuje optimističtější učení než je existencialismus, protože tvrdí, „že osud člověka spočívá jen v něm samém.“⁶³⁴ Nechce člověka zrazovat od jednání. Tvrdí, že **naděje je v konání a že jediná věc, která umožňuje člověku smysluplně žít, je jeho svobodné jednání.**

Existencialismus podle Sartra poskytuje člověku důstojnost, protože z něj nečiní objekt ani loutku v něčích rukách. Vyvrací také tvrzení, že ve světě opuštěném Bohem vrhá člověka do beznaděje. Říká: „*i kdyby Bůh existoval, nic by se nezměnilo. Ne snad, že bychom věřili, že Bůh existuje, nýbrž si myslíme, že problém není jeho existence; ne, je třeba, aby člověk našel sebe sama a přesvědčil se, že nic ho nemůže zachránit před ním samým, ani platný důkaz existence Boží.*“⁶³⁵ Tím na člověka klade velkou odpovědnost a zavazuje jej, aby si uvědomil, že je pouze na něm samotném, jaký bude jeho svět. Neexistují-li žádná vnější omezení, pak není nic, na co by se mohl člověk vymlouvat. „Není lidí osudem přišlápnutých,“ píše ve svém komentáři J. L. Hromádka, „jsou jen kazitelé vlastních životů. Ne tlak okolností, nýbrž zabitá svoboda je kořenem zlého. Zbabělec má vždy možnost přestat být zbabělým. Proto existencialistická beznaděj neznamená pesimismus, nýbrž optimistickou tvrdost.“⁶³⁶

F. Kautmann končí své pojednání o Sartrově existencialismu slovy: „**v tom je existencialismus opravdu humanismem**, že aniž člověka vzdaluje od poznání, aniž přináší lidské bytosti nedůstojnou útěchu, aniž mu lže a klame ho o jeho skutečné situaci, neopouští ho v jeho boji o život, naopak, vyzývá ho ke vzpouře. Vyzývá ho, aby svou svobodu proměnil v čin, aby se realizoval, aby svou svobodu stále dobýval současně se svobodou druhých. V člověku ke svobodě odsouzeném **se snaží vzbudit vůli ke svobodě.**“⁶³⁷

I přes veškerá kritická slova o patologii Sartrem pojaté svobody je třeba zdůraznit, že to byl právě on, kdo znovu oživil diskusi o lidské svobodě, jejích hranicích a lidské odpovědnosti. Svobodu představil jako nejpodstatnější východisko lidského bytí, ze kterého je možné vycházet a které jediné tvoří základ lidského konání. Pro ateistu Sartra nebylo na počátku všeho Slovo, na počátku byla svoboda.

⁶³⁴ SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. s. 38.

⁶³⁵ Tamtéž, s. 56.

⁶³⁶ HROMÁDKA, J. L. *Zastávky na cestě ke svobodě*. s. 114.

⁶³⁷ KAUTMANN, F. *Literatura a filosofie*. s. 51.

4. 7 Shrnutí

Svoboda je Sartrovi hlavním klíčem k porozumění člověku. Je mu jediným základem a východiskem lidského bytí. Z něj vychází a odvozuje veškeré lidské jednání. Nejdůležitější Sartrova teze, kterou převrací naruby dosavadní vnímání člověka, hovoří o **prioritě existence před esencí**. Tvrdí, že **když Bůh neexistuje, existuje přinejmenším jedna bytost, u které existence předchází esenci, bytost, která existuje dříve, než by mohla být definována jakýmkoli konceptem. Touto bytostí je člověk**. Staví se proti jakémukoli metafyzickému určení lidské esence i proti představě Boha stvořitele, který, stejně jako řemeslník, vytváří člověka dle určitého konceptu obecniny lidství. Zavrhuje myšlenku o tvůrci, který by předem určil – a tím v podstatě omezil podstatu člověka. Proto odmítá existenci Boha i jeho podíl na stvoření. Ateismus spolu s odmítnutím metafyziky považuje Sartre za podmínkou i logický důsledek vlastní filosofie. Neexistuje žádná předem daná definice člověka. **Člověk je svobodou**, která své bytí vytváří až na **základě uskutečňování volby**.

Člověk je projekt, který vytváří sebe sama. Před tímto projektem neexistuje nic a člověk je pouze tím, kým se rozhodne být. Člověk se člověkem nerodí, člověka ze sebe vytváří. Je to úkol, kterému se nelze vyhnout. Je odsouzen k tomu, aby ze sebe bez jakékoli pomoci či vzoru neustále vytvářel sebe sama jako osobnost i vzor lidství. Jedinou **mezí**, která je jeho svobodě kladena, je **svoboda druhých**.

Neexistuje-li Bůh, **neexistuje** také žádná **obecná morálka**, žádné apriorní **hodnoty**. Spolu s Jeho odmítnutím zmizela veškerá možnost vyčíst z nebe nějaké rozumné hodnoty. Nelze již hovořit o apriorním dobru, protože není nekonečné a dokonalé vědomí, které by je myslelo. Hodnoty jsou dle Sartra založeny pouze v tom, že byly uznány a zvoleny lidskou svobodou. Etické příkazy platí pouze tehdy, jsou-li zvoleny a uznány jako závazné. Jediným zdůvodněním hodnot je lidská svoboda.

Ze svobody plyne pro člověka velká **zodpovědnost**. Je zodpovědný nejen za sebe sama, ale také za svět a hodnoty, které ve svém bytí zvolí. Uvědomění si důsledků svobody a z ní plynoucí odpovědnosti vede k pocitu **úzkosti**. Před strachem a úzkostí se člověk snaží skrýt. Nejčastější cestou je únik do „**neupřímnosti**.“ Z neupřímnosti a obelhávání se vede jediná cesta, a tou je návrat k autenticitě. V ní člověk přijme sebe sama jako úkol a vezme vážně svojí svobodu a z ní plynoucí zodpovědnost za sebe sama i zvolený svět.

5. TILlich, PAUL: SVOBODA JAKO PŘECHOD OD ESENCE K EXISTENCI

* 20. 8. 1886 (Starzeddel – dnešní Polsko) † 22.10.1965 Chicago

Posledním z trojice autorů, jehož pojetím se budeme zabývat, tentokrát z pohledu filosoficko teologického, je Paul Tillich. Široké veřejnosti sice není znám tak dobře jako Dostojevskij či Sartre, přesto však stojí za to věnovat mu zde prostor. Především proto, že trojici zde pojednávaných autorů vhodně doplňuje. Řešení, které nabízí nenáboženskému člověku hledajícímu svobodu, je i přes léta, která uplynula od jeho působení, díky promyšlenosti a univerzálnosti jeho systému i nadále velice aktuální.

V českém prostředí na Tillicha v mnohém navazuje a z něj čerpá teologie CČSH. Hlásí se k odkazu teologa, který prožil „existenciální krizi vyvrácené generace, hluboce promyslel skepsi moderního člověka a vybudoval filosoficko-teologický systém, který odolá i základní filosofické skepsi moderního člověka.“⁶³⁸ Z. Kučera dále podtrhuje aktualitu odkazu P. Tillicha pro současnou duchovní i teologickou situaci. Představuje pro něj „existenciální motiv hledání cest, jak přivést moderního člověka k porozumění teologické pravdě.“⁶³⁹ Tillicha proto nemůžeme považovat pouze za teologa. Jeho působení mělo mnohem širší rozsah.⁶⁴⁰ W. Hartmann o něm v medailonu o největších osobnostech teologie 20. stol. napsal, že je „teologickým filosofem a filosofickým teologem, který v teologické práci zůstává filosofem a ve filosofické teologem.“⁶⁴¹ Nejucelenější a myšlenkově nejpracovanější vhléd do Tillicha pojetí a vnímání svobody nalezneme ve skoro půl století psané trojdílné *Systematické teologii*. První dochovaný koncept s tímto názvem pochází z roku 1913,⁶⁴² poslední, třetí svazek vyšel o padesát let později, v roce 1963. Zde se budeme zabývat částečně prvním, převážně pak druhým dílem. Tillich se svobodou zabýval již dříve. A to spíše z filosofického hlediska. V roce 1910 přednesl přednášku: *Svoboda jako filosofický princip u Fichte* (*Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte*).

⁶³⁸ KUČERA, Z. *Pravda a iluze moderní teologie : Emil Brunner - Paul Tillich - obrat teologie CČSH*. Praha : Blahoslav a Kalich, 1986. s. 9.

⁶³⁹ Tamtéž, s. 11.

⁶⁴⁰ Působil nejen na katedrách teologie (Halle, Marburg, New York, Chicago), ale také filosofie (Frankfurt) a religionistiky (Drážďany).

⁶⁴¹ HARTMANN, W. Paul Tillich. In SCHULTZ H. J. (hrsg.) *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert : eine Geschichte in Porträts*. Stuttgart : Kreuz Verlag, 1966. s. 273.

⁶⁴² První díl vyšel tiskem roku 1951 anglicky, poté v roce 1955 německy.

Stejně jako Dostojevskij a Sartre, byl také Tillich pro svůj životní postoj a otevřenost velmi oblíben. Díky své společenskosti a vstřícnosti byl nazýván „géniem přátelství.“⁶⁴³ „Své často necírkevní studenty přitahoval jednak svou hledačskou povahou, jednak charismatem své emfatické osobnosti.“ „Zástupům studentů a studentek se stal vyhledávaným kazatelem a pastýřem, takže končil v posluchárnách přeplněných stovkami a nakonec tisíci nadšených posluchačů, kterým dodával odvalu být a které živil v jejich nonkonformismu.“⁶⁴⁴

„Skoro žádná z Tillichových přednášek nekončila bez toho, aby na ni nenavazovaly dlouhé diskuze se studenty. Pořádal také množství bytových seminářů. Již první přednášky v jeho novém působišti ve Spojených státech,⁶⁴⁵ zaznamenaly velký úspěch.“⁶⁴⁶

O jeho výtečnosti svědčí také to, že mu bylo jenom v USA uděleno dvanáct čestných doktorátů z teologie i filosofie. (Např. Yale, Princeton, Harvard.)

Tillich byl politicky angažovaným člověkem. V rodném Německu byl aktivním členem SPD, (Sozialdemokratische Partei Deutschlands) za což byl po nástupu nacismu suspendován. Ani v emigraci nezahálel. Od roku 1936 se aktivně zapojil do činnosti podpůrné emigrantské organizace (Self Help for Emigrés from Central Europe), roku 1944 spoluzakládal a z počátku i vedl Radu pro demokratické Německo (Council for a Democratic Germany). V letech 1942-1944 pravidelně promlouval na vlnách rozhlasové stanice Hlas Ameriky. „Paperbacková vydání jeho publikací z něj v šedesátých letech učinila mediálně nejproslulejšího teologa Ameriky.“⁶⁴⁷

⁶⁴³ ŠTEFAN, J. *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických teologů 20. století Barth-Brunner-Tillich-Althaus-Iwand.* Brno: CDK, 2005. s. 323.

⁶⁴⁴ Tamtéž s. 320 a 322.

⁶⁴⁵ Kam se uchýlil roku 1933 před nacistickým režimem na pozvání teologa Reinholda Niebuha.

⁶⁴⁶ HUMMEL, G. Paul Tillich – Život a dílo. In TILLICH, P. *Lidské tázání po nepodmíněném.* Brno : 3K, 1997. s. 9, 12.

⁶⁴⁷ ŠTEFAN, J. *Karl Barth a ti druzí.* s. 322

5.1 Metoda korelace: otázka- odpověď

Stejně jako Dostojevskij a Sartre, také Tillich řeší otázky, které vyvstaly před lidskou existencí, otázky, v jejichž středu stojí sám člověk. Toho nechápe jen jako tvora pozemské společnosti - přisuzuje mu hlubší dimenzi, dimenzi náboženskou. Tento postoj jej sblíží s Dostojevským a vzdaluje od Sartra, který nahlíží člověka jako tvora existujícího nahodile, pouze v rovině lidské. Tillich cítí potřebu odpovídat na otázky, které jsou kladeny lidskou životní situací. Zároveň vznáší požadavek nadčasovosti, tedy aby nabídnuté odpovědi byly srozumitelné vždycky a všem. Nalézá proto vlastní metodu - **metodu korelace**,⁶⁴⁸ postavenou na schématu **otázka – odpověď**. Ta má umožnit dostatečné a srozumitelné zodpovězení všech položených otázek. Pro Tillichovu teologii je „důležitější než všechny ostatní možné postupy“⁶⁴⁹ a proto jí zde budeme věnovat pozornost.

Tillichovi jde především o to, jak spojit kladené otázky se správnými odpověďmi. V korelaci se tak nachází nejen otázka a odpověď, ale také forma a obsah. Jedná se o předem daný intelektuální postup, který vždy začíná u člověka, jeho situace a u otázek, které mu staví do cesty jeho existence. Nejde o ledajaké otázky ale o otázky, které vyvstávají ze sebereflexe před každou lidskou bytostí. Co se týče jejich formulací, vychází především z analýz existenciální filosofie, kde navazuje na práci M. Heideggera a J. P. Sartra. Tillich podotýká, že ačkoliv se kladení otázek děje v pojmech, které dnes spadají do pole působnosti existenciální **filosofie**, je tázání člověka po sobě samém stejně staré jako myšlení samo.

Potom, co je jasně popsána a přesně pojmově uchopena situace člověka, včetně otázek, které z konečné lidské existence vyvstávají, přistupuje Tillich k druhé části své metody.⁶⁵⁰ **K odpovědi**. Tu nachází v symbolech křesťanského poselství. Zde se otevírá prostor pro **teologii - systematickou teologii**,⁶⁵¹ která „vysvětluje obsahy křesťanské víry pomocí

⁶⁴⁸Metoda korelace má původ v „teologii zprostředkování“ (*Vermittlungstheologie*) německé protestantské teologie poloviny 19. stol. Toto hnutí se snažilo zprostředkovat styk mezi tradičním teologickým východiskem v Písmu a Schleiermacherovým východiskem v náboženské zkušenosti. Metodu korelace prosazovalo jako nástroj zprostředkování mezi vědou a vírou, Písmem a rozumem. Více in FIORENZA, F. S. *Systematická teologie I: římskokatolická perspektiva*. Brno: CDK; ČKA, 1996. s. 58-64.

⁶⁴⁹CLAYTON, J. P. *The concept of correlation : Paul Tillich and the possibility of a mediating theology*. Berlin : Walter de Gruyter, 1980, s. 167.

⁶⁵⁰J. Ringleben nazval Tillichovu teologii „teologií metody“ (*Theologie der Methode*). RINGLEBEN, J. *Gott denken : Studien zur Theologie Paul Tillichs*. Münster : LIT Verlag, 2003. s. 3.

⁶⁵¹„Systematická teologie, která se, stejně jako kterýkoli jiný systém, snaží o vědecké uchopení skutečnosti, by se měla přidržet určité metody. Metoda je instrumentem, který musí odpovídat svému předmětu. Přiměřenost metody musí být znovu a znovu prozkoumávána v procese poznávání. Metoda a systém se navzájem ovlivňují a určují. Žádná metoda nemůže být používána bez předcházejícího poznávání předmětu, na který má být použita. Pro systematickou teologii z toho plyne, že její metoda je odvozená od předcházejícího poznání systému, který má být vybudovaný pomocí této metody. Poznávací vztah v teologii ukazuje k existenciálnímu a transcendentnímu charakteru základu objektů v prostoru a čase.“ TILLICH, P. *Systematische Theologie*. Band I. 1. Aufgabe. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1958. s. 73-74.

existenciálních otázek a teologických odpovědí⁶⁵² v jejich vzájemné závislosti“ (in *wechselseitiger Abhängigkeit*).⁶⁵³ Přitom je nutné mít neustále na paměti, že odpovědi „**musí vyslovovat pravdu křesťanského poselství a tuto pravdu znovu a znovu tlumočit pro každou novou generaci.**“⁶⁵⁴ Poselství musí být univerzální, stále aktualizovatelné, aby odpovídalo každé „*Zeitsituation*“ – situaci dané doby. Dnes tedy platí, že křesťanská zvěst má být reinterpretoována tak, aby byla odpovědí na otázky sekularizovaných lidí. V potaz musí vzít také současné vědecké poznatky.

Korelaci vysvětluje Z. Kučera v *Pravdě a iluzi moderní teologie* jako „vzájemnou závislost dvou nezávislých faktorů. Je to jednota závislosti a současně nezávislosti mezi existenciálními otázkami a teologickými odpověďmi. Filosofie není nezávazným spekulováním bez vztahu k člověku a životu, ale míní objasnit lidský život a jeho bytí ve světě. Filosof v bezprostředním zakoušení své lidské existence současně odhaluje povahu existence vůbec, jako konečné, omezené a problematické. Tím je položena nikoli spekulativní, ale existenciální otázka. Teolog pak formuluje odpovědi, které jsou obsaženy ve zjevení. Jejich obsahem není nějaká ideologie, odpovědi ze zjevení přichází ve zvláštní dimenzi poznání. Je to dimenze porozumění ve vztahu k tomu, co se nás bezpodmínečně týká. Obsahem tohoto poznání není abstraktní idea, nýbrž odvaha k bytí jako základní zkušenost v setkání s Bohem.“⁶⁵⁵

K problému své **metodologie** se Tillich poprvé veřejně vyjádřil na symposiu v roce 1947, čtyři roky před tím, než tiskem vyšel první díl *Systematické teologie*. Hovoří zde o metodě, kterou ve svém zkoumání nazval „věřící realismus“ (*Gläubigen Realismus*). „*Je k ničemu, přejímá-li nějaká věda metodu jiného vědního oboru. Zdá se mi, že přitakávání a zdůrazňování takzvané empirické metody v teologii nestojí na jejich opravdových potřebách. Teologii je skrze tlak „metodologického imperialismu“ vnucován model používaný v přírodních vědách. Podmanění teologie takovému cizímu modelu mělo za následek rozšíření nevhodného používání termínu „empirický“ a vedlo k nedostatečnému rozlišení mezi rozdílnými významy pojmu „zkušenost.“*⁶⁵⁶ „*Je jasné, že každá konkrétní skutečnost může být uchopena rozdílnými metodami, podle rozdílných úrovní nebo funkcionálních možností, a že mnohé metody mohou přispět k výzkumu tak složitého fenoménu jako je*

⁶⁵² Které se nacházejí v Božím sebeprojevení.

⁶⁵³ TILLICH, P. *Systematische Theologie*. I. s. 74

⁶⁵⁴ Tamtéž, s. 9.

⁶⁵⁵ KUČERA, Z. *Pravda a iluze moderní teologie*. s. 69.

⁶⁵⁶ Zde se odvolává na Schleiermacherovo dílo „*Glaubenslehre*“, kde je rozvinuto nové mysticko-romantické rozumění náboženství skrze metodologii „niterné zkušenosti“. TILLICH, P. *Korrelationen : die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1975. s. 19.

*náboženství. Každá skutečnost si k vlastnímu porozumění žádá určitou metodu, kterou by měl člověk následovat. Skutečnost nám nabízí rozdílné metody a naše poznání by mělo takovéto metody najít a užívat. Jedna jediná metoda aplikovaná na celek skutečnosti uzavírá přístup k ostatním možnostem a ohraničuje obraz, který o skutečnosti získáme. Jak se se skutečností potkáme pak určuje, jak ji uchopíme. Předpokladem teologie je, že existuje vlastní speciální setkání se skutečností nebo zvláštní způsob, jak se skutečnost zjevuje a ta je pak jako náboženská vnímána a označena.*⁶⁵⁷

Ačkoli je s dialektickou teologií spojován především Karl Barth, také v Tillichově myšlení hraje důležitou roli. Metoda korelace byla zamýšlena jako metodologická výbava pro to, co nazval „neodialektická teologie“, která kontrastuje s Barthovým supranaturalismem.⁶⁵⁸ Dle vzpomínek R. Albrechtové by Tillich pro svou teologii označení dialektická, pokud by mohl, zvolil. Přestože již byla spojena s jménem Barthovým, považoval pro svou teologii toto pojmenování za oprávněnější než pro „tzv. dialektickou teologii, která ve své podstatě vůbec dialektická není.“⁶⁵⁹

Svou metodu pro její dialogický charakter považuje za vhodnou především pro **apologetickou** teologii,⁶⁶⁰ kterou upřednostňuje před teologií kerygmatickou, fundamentální i ortodoxní, které jako samostatné přístupy odmítá, jelikož jsou v dnešním světě nepoužitelné. Svou teologii označil za teologii odpovídající (*antwortende Theologie*): „otázka a odpověď musí spolu souviset tak, že náboženské symboly budou užity jako adekvátní odpovědi na „předfilosofické“ otázky, které si klade lidská existence.“⁶⁶¹ Tento princip nazval teologickým kruhem. Fundamentalismus a neo-ortodoxii kritizuje Tillich také proto, že opomíjejí roli kultury, ekonomiky, politiky či psychologie, kterým on sám přikládal velkou roli. Lidská existence je těmito oblastmi bezesporu podmíněna. „Apologetická teologie bere tyto vlivy vážně a proto může poskytnout společný základ pro křesťanskou zvěst a danými faktory ovlivněného tazajícího se jedince, ke kterému má křesťanská zvěst zaznít.“⁶⁶² „Pokud otázka, která je obsažena v lidské konečnosti je otázkou po Bohu a idea Boha je odpovědí na tuto otázku, pak je důležitá moderní existenciální analýza lidské

⁶⁵⁷ TILLICH, P. *Korrelationen*. s. 20.

⁶⁵⁸ Dialektické myšlení Tillicha má však největší návaznost na systém Hegelův. Více in: CLAYTON, J. P. *The concept of correlation : Paul Tillich and the possibility of a mediating theology*. s. 161.

⁶⁵⁹ ALBRECHTOVÁ, R. Význam teologie Paula Tillicha v údobí dialogu. *Theologická revue*. 1970, 41, 3-4, s. 87.

⁶⁶⁰ Více viz kapitola Apologetická teologie a kerygma v úvodu I. dílu *Systematické teologie*.

⁶⁶¹ TILLICH, P. *Korrelationen*. s. 33.

⁶⁶² GRENZ, S.; OLSON, R. *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1992. s. 117.

konečnosti, která má nejzazší význam pro teologické výpovědi o ideji Boha.⁶⁶³ Bůh je dle Tillicha odpovědí na lidský strach, nejistotu, nahodilost a opuštěnost. Pak symbol „transcendentní odvahy“, který překonává strach ze smrti, dostává hlubší smysl. Tím dostává idea Boha existenciální význam. Stejně tak může být otázka obsažená v sebezničujících tendencích lidského života chápána skrze nejdůležitější křesťanskou odpověď, totiž že Ježíš je Kristus. Proto je největším úkolem christologie ukázat obraz Ježíše jako toho, kdo manifestuje a přináší spásu, překonává démonické síly odcizení a působí jako moc usmíření a spásy v jednotlivém lidském životě i v dějinách. Povede-li se jí to, bude moci poskytnout odpovědi na existenciální otázky naší doby.

U metody korelace Tillich podtrhuje vzájemnou závislost a provázanost otázky a odpovědi. „Odpovědi, které jsou kladeny lidskou existencí určují smysl a výklad teologických odpovědí tak, jak jsou známy z klasických teologických idejí. Forma otázky, ať vyřčená primitivní či filosofickou řečí, určuje formu, ve které bude vyřčena teologická odpověď. A obráceně platí, že obsah otázky je určován skrze obsah odpovědi. Dá se tedy říci, že odpovědi ve vztahu k nejzazšímu zájmu člověka v sobě nosí obsah odpovědi a odpovědi jsou ovlivněny formu otázek.“⁶⁶⁴

V. Janšta poukazuje ve svém článku na zvolenou strukturu Tillichovy *Systematické teologie*. „Z názvů jednotlivých dílů je patrné, že Tillich vždy k sobě klade jeden filosofický a jeden teologický pojem. Každý díl obsahuje jednu část, v níž se analýzou existence obecně rozvíjí otázky, a druhou část, ve které je podána teologická odpověď.“⁶⁶⁵

Pojem korelace může být dle Tillicha **použit trojím způsobem**: může znamenat, že si navzájem odpovídají rozličné údaje, může označovat logickou souvislost pojmů a může mít na mysli reálnou vzájemnou souvislost věcí či události v strukturálních celcích. Užívá-li se korelace v teologii, používá se ve všech třech významech. Existuje korelace v tom smyslu, že náboženské symboly odpovídají tomu, co symbolizují. V logickém smyslu existuje korelace mezi pojmy, které se vztahují na lidské oblasti a těmi, které se vztahují na oblasti božské. Existuje také reálná korelace mezi stavem náboženské uchvácenosti člověka a tím, co ho uchvacuje. První význam korelace se vztahuje na centrální problém náboženského poznání, druhý určuje výpovědi o Bohu a světě a třetí hovoří o vztahu mezi Bohem a člověkem v náboženském prožitku. Vztah mezi Bohem a člověkem je korelací také ze strany poznání. „**Bůh odpovídá na otázky člověka a pod vlivem Božích odpovědí staví člověk svoje otázky.**“⁶⁶⁶ Jen ten, kdo zakusil svou pomíjivost, úzkost, ve které si uvědomil

⁶⁶³ TILLICH, P. *Korrelationen*. s. 34.

⁶⁶⁴ Tamtéž, s. 33.

⁶⁶⁵ I. díl: 1. Rozum a zjevení; 2. Bytí a Bůh; II. díl: 3. Existence a Kristus; 3. díl: Život a Duch; 5. Dějiny a Boží království. JANŠTA, V. Ježíš Kristus – nové bytí člověka, *Studia Theologica* 11, č. 2. (36), léto 2009, s. 37.

⁶⁶⁶ TILLICH, P. *Systematische Theologie*. I. s. 75

vlastní konečnost a hrozbu nebytí,⁶⁶⁷ může dle Tillicha pochopit, co vypovídá myšlenka Boha. Jen ten, kdo si položil otázky týkající se celku lidské existence, její tragické dvojznačnosti, ten, komu se stal smysl života problematickým, může pochopit, co říká symbol království Božího. „Zjevení odpovídá na otázky, které byly, jsou a budou vždy kladeny, protože my sami jsme těmito otázkami. Člověk je otázka o sobě samém ještě dříve než položí jakoukoli otázku.“⁶⁶⁸ Proto nikoho nepřekvapí, že základní otázky byly v dějinách lidstva formulovány velmi brzy. „Být člověkem totiž znamená ptát se na vlastní bytí a žít z nabízených odpovědí. Být člověkem však také znamená dostávat odpovědi na otázky po vlastním bytí a pod dojmem těchto odpovědí klást nové otázky.“⁶⁶⁹

Dle P. Wehra je Tillichův požadavek na teologický systém přinášející aktualizovanou pravdu křesťanské zvěsti každé nové generaci možný pouze na základě systému, který je takovému požadavku přizpůsobitelný. Z metody korelace proto plyne, že teolog jako kazatel nehlásá nějaké závazné dogmatické či věroučné poučky bez toho, aniž by je vztahoval do současné - aktuální situace toho, komu káže. Z požadavku dále plyne, že se při hlásání teologických pravd nemůže odvolávat na fundamentalistické výklady biblické tradice, tedy na tzv. „stojí psáno“ nebo „církev učí“. Jeho úkolem je hledat odpovědi na otázky kladené v konkrétní existenciální situaci a ne řešit nějaké realitě vzdálené problémy. Jde především o sjednocení křesťanského poselství a aktuální lidské situace. Jen tak může být předložený systém existenciálně relevantní.⁶⁷⁰

Metoda korelace nastupuje na **místo třech jiných**, Tillichem odmítnutých metod, které obsahy křesťanské víry vztahují na duchovní situaci člověka nepřiměřeným způsobem.

První metodu nazval **supranaturalistickou** a v jeho době ji propagovalo velké množství protestantských teologů.⁶⁷¹ Ta považuje křesťanské poselství za sumu zjevených pravd, které vpadly do lidské situace z jiného světa jako cizí tělesa. Tyto pravdy tvoří novou situaci ještě dříve než mohou být přijaty. Aby však člověk mohl přijmout božské, musí vystoupit ze svého lidského bytí. Řečeno jazykem klasických herezí, supranaturalistická metoda má doketicko-monofyzitské rysy, obzvlášť při hodnocení Bible jako knihy nadpřirozených orákulí, která jako by nepotřebovala vědomé přijetí člověkem. Pro Tillicha je tato metoda neadekvátní, jelikož ignoruje otázky týkající se rozmanitých „situací“, ve kterých

⁶⁶⁷ Jedné noci před Verdunem prožil Tillich ontologický šok. V jeho důsledku se z německého intelektuála stává pochybovač, který pochybuje už ne o Bohu a svém vlastním spasení, jako spíše o samotné pravdě, její poznatelnosti, její existenci, o prostém smyslu života. Nechce-li tento pochybovač dojít až do krajních důsledků svého pochybování (*Zweifel*), a končit v zoufalství (*Verzweiflung*), je ve svém pochybování nedůsledný, polovičatý. Tillich jej neviní z toho, že pochybuje mnoho, nýbrž z toho, že pochybuje málo. Ospravedlnění hříšníka pak znamená ospravedlnění pochybovače v jeho pochybování. Citováno z díla *Rechtfertigung und Zweifel*. In: ŠTEFAN, J. *Karl Barth a ti druzí*. s. 341.

⁶⁶⁸ TILlich, P. *Systematische Theologie*. I. s. 75.

⁶⁶⁹ Tamtéž, s. 75.

⁶⁷⁰ WEHR, G. *Paul Tillich zur Einführung*. Dresden : Junius, 1998. s. 40.

⁶⁷¹ Zde má na mysli fundamentalismus a barthiánskou neoortodoxii.

lidé přijímají poselství a očekávají Slovo Boží, které umožňuje pochopení pravdy. Dle Tilicha není možné obdržet odpověď na otázky, které nebyly vysloveny.

Druhou metodu, která musí být odmítnuta nazval **naturalistickou** či **humanistickou**. Tato metoda odvozuje křesťanské poselství od přirozeného stavu člověka. Odvozuje odpovědi z lidské existence přičemž zapomíná, že lidská existence sama je otázkou. Také liberální teologie identifikovala existenciální přirozenost člověka s jeho přirozeností esenciální a nevyšla si propasti odrážející situaci člověka v jeho sebeodcizení. Teologicky to znamenalo, že obsah křesťanské víry byl vysvětlován jako výtvar náboženské seberealizace člověka v procesu dějin náboženství. Otázky a odpovědi ležely na téže rovině lidské činnosti. Vše bylo řečeno člověkem, nic nebylo řečeno člověku. Tillich obviňuje humanistickou metodu z přehlížení odcizení lidské existence a faktu, že zjevení, které obsahuje odpovědi, je něco řečeného lidstvu prostřednictvím lidstva. Klade důraz na zjevení, které hovoří právě k člověku, nejedná se tedy o žádný monolog člověka se sebou samým.

Třetí metodou nazval Tillich **dualistickou**, protože supranaturalistickou nadstavbu buduje na přirozeném základě. Tato metoda si je nejvíc vědoma problému, o který jde v metodě korelace. Bere vážně fakt, že ačkoli mezi lidským a Božím duchem existuje propast, musí mezi oběma existovat nějaký pozitivní vztah. Tento se pokouší vyjádřit vybudováním teologických nauk, které jsou pochopitelné na základě vlastního racionálního úsilí. Velmi důležité jsou pro ni takzvané důkazy Boží existence. Tyto důkazy jsou podle Tilicha správné pouze natolik, nakolik analyzují lidskou konečnost a otázky obsažené v konečnosti. Nesprávné jsou tehdy, když odpověď odvozují z otázky. Jedná se tedy o smíchání pravdivého s nepravdivým v přirozené teologii. Naproti tomu Tillichem navržená metoda korelace řeší tuto historicko-systematickou záhadu tím, že přirozenou teologii omezuje na analýzu existence a supranaturalistickou teologii na odpovědi, které jsou dávány na existenciální otázky.⁶⁷²

Role teologie a filosofie v metodě korelace

Teologie představuje podle Tilicha oblast poznání, která se zabývá speciálním předmětem. Proto také musí používat speciální metodu. „*Tento nárok teologa zavazuje k tomu, aby vysvětlil, jakým způsobem staví teologii k jiným oborům poznání. Musí odpovědět na dvě otázky: „jaký je vztah mezi teologií a ostatními vědami a teologií a filosofií?“* Na první otázku je odpověď snadná. „**Je-li předmětem teologie pouze to, co se nás bezprostředně a bezpodmínečně týká, (was uns unbedingt angeht)**⁶⁷³ nemá teologie s těmito vědami nic společného. Teologie se netýká výzkumy těchto věd. Na druhou stranu ani výsledky těchto věd nemohou teologii nijak ohrozit. Potíže nastanou při hodnocení vztahu teologie a filosofie. Situace je zhoršena tím, že neexistuje žádná obecně přijímaná definice filosofie. Každá filosofie navrhuje vlastní definici, která nejlépe vyhovuje cílům, metodám a zájmům daného filosofa. Teologie pak musí pracovat s takovou definicí filosofie, která bude dost široká, aby v sobě zahrnula co nejvíce filosofických škol a pojetí. Tillich proto navrhuje považovat filosofii za „*cestu poznávání skutečnosti, na které je skutečnost jako taková předmětem poznání.*“⁶⁷⁴ Je tedy zkoumáním podstaty skutečnosti jako takové.

⁶⁷² Zpracováno dle : TILLICH, P. *Systematische Theologie*. I. s. 79-80 .

⁶⁷³ TILLICH, P. *Systematische Theologie*. I. s. 26.

⁶⁷⁴ Tamtéž, s. 28.

Takováto filosofie je filosofií „kritickou“. Ve všech dosavadních pokusech se podle Tillicha ukázaly hranice lidského ducha, které znemožňují uchopit skutečnost jako celek. Je zde však zásadní otázka, kterou musí všechny filosofie zodpovědět: „*Jaký je vztah znaků, symbolů či logických operací ke skutečnosti?*“⁶⁷⁵ V každé z odpovědí je vždy obsažena odpověď týkající se **struktury bytí** (*Struktur des Seins*), tedy odpověď ontologická. „*Ontologie není spekulativním pokusem, je analýzou struktur bytí, které se nachází v každém setkání se skutečností.*“⁶⁷⁶ Filosofie se musí nevyhnutelně ptát na skutečnost jako takovou. Stejnou otázku si klade také teologie, protože to, co se člověka bezprostředně týká, musí patřit ke skutečnosti jako takové, musí patřit k bytí. Jinak by nebylo možné se s tímto setkat a ono by se nás nemohlo týkat. Je zřejmé, že se nejedná o jednu věc mezi jinými, protože pak by se nás to nemohlo týkat bezprostředně. „*Musí to být základ našeho bytí, to, co rozhoduje o našem bytí nebo nebytí, poslední a nepodmíněná moc bytí.*“⁶⁷⁷

Konvergence a divergence filosofie a teologie⁶⁷⁸

To, co je rozdílné nachází Tillich v odlišných východiscích. „*Filosofie se zabývá strukturou bytí o sobě, teologie pak smyslem bytí pro nás.*“⁶⁷⁹ Z tohoto rozdílu vznikají konvergentní a divergentní tendence mezi teologií a filosofií.

První divergencí je rozdíl v **poznávajícím postoji filosofa a teologa**. Filosof, ač poháněn filosofickým erosem, přeci jen zaujímá vůči bytí a jeho strukturám odstup. Jeho vášně je vášní pro pravdu. Je všeobecně přístupná, komunikovatelná, podrobitelná kritice a s každým novým poznáním se mění. V těchto vztazích se filosof neliší od historika, přírodovědce či psychologa. Pro svou analýzu přejímá z velké části materiál z empirického zkoumání. Postoj teologa je naprosto odlišný. Od předmětu zkoumání nemůže být odtržen. Ba naopak, je do něj vtažen. „*Na svůj předmět (který charakter předmětu transcenduje), pohlíží s vášní, strachem a láskou. Není to eros filosofa bažícího po objektivní pravdě. Je to láska, agapé, která přijímá pravdu spásy v osobním rozhodnutí.*“⁶⁸⁰ Základním postojem teologa je připoutanost k obsahu, který zkoumá a objasňuje. Distance by byla popřením pravé podstaty předmětu, který poznává. **Postoj teologa je jednoduše existenciální.** Do předmětu poznání je vtažen celou svou existencí, konečností, úzkostí, se svým zoufalstvím i sociální situací. To, co teologa určuje, je dle Tillicha víra.

Druhá divergence mezi teologií a filosofií je v jejich **pramenech**. Filosof nahlíží na celek skutečnosti, aby v ní odhalil podobu skutečnosti jako celku a pokouší se vniknout do struktur bytí. Předpokládá existenci identity či analogie mezi objektivním a subjektivním rozumem, mezi tím, co představuje logos skutečnosti jako celku a logem v tomto celku působícím. „*Logos je tedy společný. Každá rozumná bytost na něm má podíl, používá ho, aby kladla otázky a kriticky hodnotila odpovědi, které dostane. Neexistuje speciální místo, které by umožnilo odhalit struktury bytí a kategorie zkušenosti. Místo,*

⁶⁷⁵ Tamtéž, s. 29.

⁶⁷⁶ Tamtéž

⁶⁷⁷ Tamtéž

⁶⁷⁸ Zpracováno dle: TILLICH, P. *Systematische Theologie*. I. s. 30-37.

⁶⁷⁹ Tamtéž, s. 29.

⁶⁸⁰ TILLICH, P. *Systematische Theologie*. I. s. 31.

ze kterého filosof na celek pohlíží není vlastně žádné místo. Je to rozum sám.⁶⁸¹ Teolog musí naproti tomu hledat, kde se manifestuje to, co se ho bezprostředně týká a musí stát tam, kde ho tato manifestace uchopí a zasáhne. Pramenem jeho poznání není univerzální logos, ale logos, který se „stal tělem“, tedy logos, který se manifestoval v určité historické události. Logos, který se manifestuje, nepotřebuje rozum. Zpřítomňuje se v církvi, její tradici i přítomnosti.

Třetí divergencí je daný **obsah**. Ačkoli filosofie i teologie hovoří o stejném předmětu, mají na mysli něco poněkud odlišného. Filosof se zabývá kategoriemi bytí s ohledem na látku, která od nich získává svoji strukturu. Analyzuje biologický či historický čas, zkoumá astronomický i mikrokosmický prostor, opisuje gnozeologický subjekt a vztah osoby a společnosti. Stanovuje hranice přírody a dějin, usiluje o průnik do ontologie a logiky bytí a nebytí. Teolog však vztahuje ty samé kategorie a pojmy na otázku po Novém bytí. Jeho výroky proto mají soteriologický charakter. Kauzalitu zkoumá ve vztahu k „prima causa“, základu příčin a účinků, zabývá se časem ve vztahu k věčnosti, prostorem ve vztahu k existenciálnímu „bezdomovectví“ (*Heimatlosigkeit*) člověka. Hovoří o sebeodcizení subjektu, o duchovním centru osobního života, o společenství jako o možném ztělesnění Nového bytí. Struktury života vztahuje ke stvořitelskému základu života a struktury ducha uvádí do vztahu k Božímu Duchu. Mluví o účasti přírody na dějinách spásy, o vítězství bytí nad nebytím. V tomto bodě se ukazuje propast mezi filosofií a teologií jako nejhlubší.

Divergence mezi teologií a filosofií je však vyvážena vzájemnou konvergencí

Filosof ani teolog nemůže překročit konkrétnost vlastní existence. Oba konkrétně existují podmíněni psychologickou, sociologickou či historickou situací. Tvořivý filosof v sobě mnohdy skrývá teologa do té míry, do jaké je jeho existenciální situace a to, co se ho bezprostředně týká, určující pro jeho filosofii. Teolog, chce-li vydat svědectví o tom, co se ho bezprostředně týká, musí poodstoupit od vlastní existenciální situace. To ho zavazuje ke kritickému postoji vůči každé výrazové formě toho, co se ho bezprostředně týká. Proto nemůže bezmyšlenkovitě přijmout církevní autority, musí je podrobit kritickému zkoumání.

Dualismus divergence a konvergence ve vztahu teologie a filosofie vede Tillicha nevyhnutelně k otázce: „Musí mezi oběma existovat nevyhnutelný konflikt, nebo existuje možnost syntézy?“⁶⁸² Na obě otázky odpovídá záporně: „Konflikt není nevyhnutelný, syntéza však není možná.“⁶⁸³

Konflikt totiž předpokládá společnou základnu, na které lze stavět. Jenže teologie a filosofie nemají společnou základnu. Rokují-li spolu, děje se to vždy na jedné nebo druhé základně. Nikdy se však nejedná o konflikt mezi filosofií a teologií. „Filosof může filosofického teologa přesvědčit či nikoli, teolog může a nemusí teologického filosofa obrátit.“⁶⁸⁴ V žádném případě nestojí teolog jako teolog proti filosofovi jako filosofovi.

⁶⁸¹ Tamtéž, s. 32.

⁶⁸² Tamtéž, s. 34.

⁶⁸³ Tamtéž, s. 35.

⁶⁸⁴ Tamtéž, s. 36.

5. 2 Symbolická řeč jako jediná možná řeč teologie

Dostojevskij i Sartre zvolili pro pochopitelnější a přijatelnější vyjádření svých myšlenek řeč literární. Nicméně Tillichovy texty, ač veskrze teologicky či filosoficky specializované, nejsou nikdy přehnaně sofistikovány či nesrozumitelné. Pro správné pochopení jeho teologických výpovědí je proto nutné předem objasnit, co má přesně na mysli, hovoří-li o důležitosti symbolů a symbolické řeči. Náboženská řeč symbolů podle něj „vyjadřuje pravdu, kterou žádná jiná řeč nevyjadřuje a ani vyjádřit nemůže.“⁶⁸⁵

Tillich hovoří o současném jazykovém zmatku, jaký nemá v dějinách obdoby. „Slova nám již nezprostředkovávají smysl, který původně měla, a který by nám měla zprostředkovat.“⁶⁸⁶ Aby nedocházelo k nejasnostem, snaží se proto vždy předem jasně vymezit pojmy a jazyk, který bude v následujícím textu používat. Pro oblast náboženství a teologie považuje za jedinou adekvátní řeč řeč symbolickou.⁶⁸⁷ Vnímá ji jako jediný možný způsob, kterým se může náboženství vyjadřovat přímo. Ihned však upozorňuje na zmatenost, s jakou se samotný pojem „symbol“ používá. Protože však situaci nemůže změnit, navrhuje rozlišit používání tohoto pojmu na symboly „**reprezentativní**“ a „**diskursivní**“. Mezi diskursivní symboly řadí znaky používané v matematice a logice, reprezentativní symboly jsou užívány v řeči náboženské, ve výtvarném umění či básnictví.

Reprezentativní symboly poznáme dle Tilliche podle **čtyř hlavních znaků**:⁶⁸⁸

Prvním a hlavním znakem je to, že **odkazují nad sebe samé**.

Druhým znakem je **jejich podíl na skutečnosti, na kterou poukazují**.

Třetím znakem je **nemožnost libovolného vynalezení znaků**. Jejich vznik není záležitostí účelnosti ani konvence.

Čtvrtým znakem je **síla otevřít rozměry skutečnosti, které jsou obvykle zatemněny převahou jiných rozměrů**. Tím umožňuje nahlédnout do hloubky skutečnosti, která by jinak zůstala skryta.

Všechny tyto body je třeba mít na paměti, budeme-li v následujícím textu o symbolech či symbolické řeči hovořit.

⁶⁸⁵ TILLICH, P. *Lidské tázání po nepodmíněném*. Brno : 3K, 1997. s. 63.

⁶⁸⁶ Tamtéž, s. 47.

⁶⁸⁷ Symbolická řeč je tím, co Tilliche nejvíce odlišuje od jiných systematických teologů, jejichž výpovědi mají většinou podobu dogmatickou či vyznavačskou.

⁶⁸⁸ TILLICH, P. *Lidské tázání po nepodmíněném*. s. 70.

Tillich dále upozorňuje, že je potřeba rozlišovat mezi **symbolem** a **znamením**. Oba poukazují na něco, co leží mimo ně samotné. Základní rozdíl mezi znamením a symbolem spočívá v tom, že znamení „nemají žádný podíl na skutečnosti a moci toho, co označují.“⁶⁸⁹ Symboly, ačkoliv sami nejsou tím, co symbolizují, „participují na smyslu a moci toho, co symbolizují.“⁶⁹⁰ Mají otevírat vrstvy skutečnosti, které jsou jinak skryté a nemohou být žádným jiným způsobem zviditelněny. **Symboly** „otevívají hlubší vrstvy skutečnosti a duše.“⁶⁹¹

Na rozdíl od znamení se symboly rodí a umírají. Pocházejí z kolektivního podvědomí. Nejsou vědomě vynalézány. Vznikají v určité skupině, která v daném symbolu poznává své vlastní bytí. Symbol umírá ve chvíli, když zaniká vnitřní vztah této skupiny k používanému symbolu.

„Náboženské symboly poukazují k něčemu, co je zcela transcenduje. Protože se ale náboženské symboly podílejí na tom, k čemu poukazují, dává je lidský duch na místo toho, na co mají poukazovat.“⁶⁹² Symboly z roviny náboženské proto samy nejsou svaté. Někdy se také stane, že se ze symbolů stanou modly. „Symboly nejsou správné nebo falešné ve smyslu poznávacích soudů, ale jsou autentické nebo neautentické vzhledem ke svému původu. Jsou přiměřené nebo nepřiměřené vzhledem ke své výrazové síle, jsou božské nebo démonické vzhledem k poslednímu základu bytí.“⁶⁹³

⁶⁸⁹ TILLICH, P. *Lidské tázání po nepodmíněném*. s. 48

⁶⁹⁰ Tamtéž

⁶⁹¹ Tamtéž, s. 49.

⁶⁹² Tamtéž, s. 50.

⁶⁹³ Tamtéž, s. 68.

5.3 Existence a existencialismus

Na počátku druhého svazku *Systematické teologie*,⁶⁹⁴ kterou Tillich věnuje existencialismu a existenci Krista, vymezuje etymologicky pojem existence, aby odůvodnil použití tohoto pojmu. Již v kapitole o metodě korelace hovoří o tom, že pro teologii je existenciální ontologie (filosofie) štěstím.⁶⁹⁵ Hovoříme-li o Tillichovi v souvislosti s existencialismem, pak je potřeba říci, že jeho stanovisko se od ostatních existenciálních myslitelů poněkud liší. Nevychází od individuálního jedince, ale z křesťanské pozice, která člověka vnímá jako padlou, hříchem poškozenou bytost.⁶⁹⁶

Odmítá nominalistické vymezení pojmu existence, které za slovy vidí jen konvenční znaky. Je-li původní latinský význam slova „*existere*“ „vystoupit ven z“, pak se táže, z čeho vystupuje. Odpověď zní – „*vystupuje z nebytí*“.⁶⁹⁷ To, že věci existují znamená, že mají bytí a vystupují z ničeho. Tato odpověď se mu však nezdá dostatečnou, jelikož neodpovídá na otázku, jak může něco vystoupit ze svého vlastního nebytí. Aby bylo možné podat uspokojivou odpověď, navrhuje vzít v úvahu **rozdíl mezi potencionálním a aktuálním bytím**. „*Potencialita je stav reálné možnosti, která je víc než logická možnost*“.⁶⁹⁸ Je to „moc být“, která tuto moc ještě nerealizovala, nemanifestovala. Výpověď o tom, že něco existuje znamená, že to opustilo stav čisté potenciality, stalo se aktuálním, vystoupilo z čisté potenciality. Existovat pak znamená „*vystoupit z absolutního nebytí a přeci v něm zůstat, což znamená jednotu bytí a nebytí*“.⁶⁹⁹

Pro vysvětlení problému **rozlišení esence a existence** sahá Tillich až k Platónovi, pro kterého se tento protiklad stal ontologickým i etickým problémem. Existence je pro **Platóna** oblastí pouhého zdání. Právě bytí je bytí esenciální, přítomné v oblasti věčných idejí. Pokud chce člověk dosáhnout opravdového, tedy esenciálního bytí, musí vystoupit z existence. Existenci člověka chápe jako vystoupení z potenciality, jako odpadnutí od toho, co je člověk ve své podstatě (esenci). Vystoupení z potenciality je pak hodnoceno jako ztráta pravé lidské podstaty. Přesto však člověk nepřestává být člověkem. Esence i existence v něm zůstávají neoddělitelně promíchány. V ***Odvaze být*** pak podtrhuje Platónovo používání mytologické řeči k vyjádření situace člověka vzdáleného vlastní

⁶⁹⁴ Systematickou teologii začal psát Tillich v roce 1925 v Marburgu, kde v téže době působil na filosofické fakultě Martin Heidegger, který jej v mnohém velmi ovlivnil.

⁶⁹⁵ TILLICH, P. *Systematische Theologie*. I. s. 27.

⁶⁹⁶ Ze všech existenciálních filosofů čerpá nejvíce z Kierkegaarda a sám mu připisuje nejdůležitější roli. Sartre jej pak ovlivnil svým vyzdvižením svobody jako součásti lidské existence a pojmem nebytí.

⁶⁹⁷ TILLICH, P. *Systematic Theology*. Vol. Two. Chicago : The University of Chicago Press, 1957. s. 20.

⁶⁹⁸ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 20

⁶⁹⁹ Tamtéž, s. 21.

esenci. „Všude tam, kde Platón užívá mýtus, popisuje přechod od esenciálního bytí k existenciálnímu odcizení a návrat z existenciálního odcizení k esenciálnímu bytí.“⁷⁰⁰

V dějinném přehledu Tillich dále zmiňuje **scholastiku**,⁷⁰¹ která uznává protiklad mezi esencí a existencí pouze ve stvořeném světě. V Bohu však tento rozdíl neexistuje. Je jednotou esenciálního a existenciálního bytí. Bůh je, narozdíl od člověka, dokonalou bytostí, ve které není žádného rozpolcení či rozštěpení. **Renesance** a **osvícenství** přinesly nový pocit existence. Propast mezi esencí a existencí se pozvolna ztrácí. Existence je tím, čím člověk formuje svět. To, co existuje, našlo právě naplnění svých možností. Tillich se dále zastavuje u **Hegela**. V jeho myšlení vidí přijetí existenciálních prvků do univerzálního systému esencí. Svoboda se stává cílem univerzálního procesu existence. Zrození **existencialismu** v 19. stol. vnímá jako protest proti Hegelovu dokonalému esencialismu. Jako všem existenciálním myslitelům⁷⁰² společné tvrzení považuje Tillich to, „že existenciální situace člověka je stavem odcizení od esenciální přirozenosti.“⁷⁰³ Existence je vnímána nikoli jako smíření, ale jako odcizení. Je odlidštěním, procesem, ve kterém se člověk stává věcí a přestává být osobou. Lidská existence je následně naplněna úzkostí a ohrožována nesmyslností.

Také výpovědi biblických autorů podávají zprávy o stavu **odcizení** člověka a jeho světa od Boha. V odcizeném světě panuje hřích, který ovládá jednotlivce, národy i přírodu. **Existencialismus** je dle Tilliche „*popisem starého světa, popisem člověka v jeho stavu odcizení.*“⁷⁰⁴ Proto jej pokládá za přirozeného **spojece a pomocníka křesťanství**, bez kterého se žádný systematický teolog neobejde.⁷⁰⁵

⁷⁰⁰ TILLICH, P. *Odvaha být*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004. s. 86.

⁷⁰¹ Za největší vyjádření existencialistického hlediska středověku považuje Tillich **Dantovu Božskou komedii**. „Jsou tu ukázána nejhlubší místa lidského sebezničení a zoufalství, stejně jako výšiny odvahy a spasení. V básnických symbolech je zde představena existenciální nauka o člověku.“ TILLICH, P. *Odvaha být*. s. 87.

⁷⁰² Jmenuje Schellinga, Schopenhauera, Kierkegaarda a Marxe.

⁷⁰³ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 25

⁷⁰⁴ Tamtéž, s. 28.

⁷⁰⁵ Tamtéž

5. 4 Svoboda versus osud

V prvním díle *Systematické teologie* hovoří Tillich o trojici ontologických polarit bytí: o **individualizaci a participaci, dynamice a formě, svobodě a osudu**.⁷⁰⁶ Uvědomuje si, jak důležitou roli problematika svobody v dějinách teologie hrála a zaráží jej, jak málo se moderní teologové věnovali přezkoumání jejího smyslu a podstaty. Tvrdí, že **zjevení** jako ústřední teologický pojem **nemůže být bez objasnění pojmu svobody pochopitelné**. Přitakává tvrzení, že „**člověk je člověkem proto, že má svobodu**.“⁷⁰⁷

Hovoří-li Tillich o lidské svobodě, pak má vždy na mysli svobodu konečnou – (*endliche Freiheit, finite freedom*), tedy takovou svobodu, která činí člověka člověkem.⁷⁰⁸ Takováto svoboda je mu myslitelná jen „v *polární závislosti na osudu*.“⁷⁰⁹ Výraz „osud“ nebývá se svobodou spojován příliš často. V dějinách filosofického myšlení se hovoří většinou o svobodě a nutnosti. Tillich však řadí nutnost ke kategoriím. Za její protiklad považuje „možnost“, nikoli svobodu. „*Pokaždé, když jsou svoboda a nutnost postaveny proti sobě, je nutnost popisována jako mechanistická determinovanost a svoboda jako indeterministická kontingence. Ani jedna z těchto interpretací nechápe strukturu bytí tak, jak je bezprostředně zakoušena v dané bytosti, která má možnost ji zakusit, protože je svobodná – totiž v člověku. Člověk zakouší strukturu individua jako nositel svobody uprostřed větších struktur, ke kterým jeho individualita patří. Osud poukazuje na tuto situaci člověka. Člověk stojí proti světu a zároveň do něj patří*.“⁷¹⁰ Svobodu Tillich nevnímá jako funkci vůle, ale jako funkci racionální osoby. Přeje si, aby se vždy hovořilo o svobodě člověka a poukazovalo na to, že každá část a každá funkce, které člověka konstituují jako osobu (*Selbst, Self*), participují na jeho svobodě.

Svoboda je zakoušena jako **rozvažování, rozhodování a zodpovědnost**. Pokud osoba rozvažuje, není identická s žádným z motivů, je od nich svobodná. Výsledkem je rozhodnutí (*Entscheidung, decision*). To obsahuje obraz odloučení, oddělení. Rozhodnutí tedy vylučuje další možnosti. Do popředí se pak dostává **zodpovědnost**, (*Verantwortung, responsibility*) která poukazuje na povinnost osoby mající svobodu, odpovídat, když je dotazována na svá

⁷⁰⁶ TILLICH, P. *Systematische Theologie*. Bd I. s. 206-218, tomuto tématu se věnoval také v cyklu přednášek proslavených na Freie Universität Berlin roku 1951. Více in : TILLICH, P. *Berliner Vorlesungen*. 3, (1951-1958). Berlin : Walter de Gruyter, 2009.

⁷⁰⁷ V Belinských přednáškách je varianta: „*Der Mensch ist Mensch, weil er endliche Freiheit ist*.“ *Berliner Vorlesungen*. s. 74.

⁷⁰⁸ Tillich podtrhuje, že svoboda, o které hovoří je jiného řádu než svoboda politická či psychologická.

⁷⁰⁹ TILLICH, P. *Systematische Theologie*. I. s. 215.

⁷¹⁰ Tamtéž, s. 215-216.

rozhodnutí. Nemůže požádat někoho jiného, aby se rozhodoval a odpovídal místo ní. Ona sama je tím, kdo musí volit a odpovídat, protože její jednání není determinováno ničím mimo ni. „*Proto je každý z nás zodpovědný za to, co se děje prostřednictvím jeho centra, jeho Já (Self, Selbst), jeho svobody.*“⁷¹¹

Lidská svoboda nemůže být oddělována od osudu. „*Svoboda bez osudu je pouhá náhoda, osud bez svobody je pouhou nutností.*“⁷¹² Až ve smyslu této analýzy se může smysl osudu stát pochopitelný. Náš **osud** je dle Tillicha to, z čeho vycházejí naše rozhodnutí. Je to široká základna našeho Já, konkrétnost našeho bytí, která nám všechna naše rozhodnutí přivlastňuje. Na rozdíl od Sartra tvrdí, že činí-li člověk nějaké rozhodnutí, činí ho konkrétní totalita všeho toho, co lze nazvat „moje bytí“. Tedy tělo, psychické snahy, duchovní charakter, okolní prostředí i všechna předchozí rozhodnutí. „*Osud není cizí moc, která determinuje, co se mi má stát. Jsem to já sám, ač formovaný přírodou, dějinami, sebou samým. Můj osud je základnou mé svobody. Moje svoboda participuje na formování mého osudu. Jen ten, kdo má svobodu, má osud.*“⁷¹³ Věci nemají osud, protože nemají svobodu. Bůh nemá osud proto, že on je svoboda. Osud tedy nepoukazuje na protiklad svobody, ale na její podmínky a hranice.

Svobodou se Tillich zabývá také v díle *Auf der Grenze*. Podtrhuje, že člověk jako člověk stojí nad svojí vitální - biologickou existencí, že lidské bytí stojí mnohem výš než jeho bytí tělesné. „*Jde o zakotvení ve svobodě, která říká ano či ne svému bytí. V této svobodě, která je bytí samo a která člověku nemůže být odňata, je také dáno jeho ohrožení. Člověk je ohrožené bytí, protože není svázán se svou vitální existencí, jelikož jí může říci ano či ne. Z toho plyne, že se člověk po svém pravém bytí musí tázat a opravdové bytí je nucen hledat. Lidské tázání po pravém bytí je totiž lidským osudem svobody, kterému nelze utéci.*“⁷¹⁴

Stejně jako Sartre a další existenciální myslitelé zdůrazňuje, že člověk nemůže utéci svému osudu, tedy osudu být člověkem. Ani kdyby se chtěl rozhodování, které ze svobody plyne zřici, je to rozhodnutí na základě svobody. I kdyby se odmítl po svém pravém bytí tázat, je jeho nedotazování se svobodně zvolenou odpovědí. Protože člověk jedná i tehdy, když nejedná. Před svobodou nelze uniknout. „*Tato neuniknutelnost svobodě a nutnost rozhodování, je tím, co nejhlouběji znepokojuje lidské bytí. Právě proto, že je člověk svobodný, zakouší jako naprosto bezpodmíněný nárok chopit se pravého bytí a*

⁷¹¹ TILLICH, P. *Systematische Theologie*. I. s. 217.

⁷¹² TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 130.

⁷¹³ TILLICH, P. *Systematische Theologie*. I. s. 217.

⁷¹⁴ TILLICH, P. *Auf der Grenze*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1962. s. 99.

uskutečňovat dobré. Jestliže tento nárok není splněn, je naše existence zahrnuta do rozpolcenosti, ve které je skryté utrpení každého života, z níž ani smrt nemůže osvobodit. Kde je zažívána takováto situace ve své bezpodmínečnosti a nevyhnutelnosti, tam je zažívána jako situace mezní (Grenzsituazion). Tam, kde hrozí nebytí (Nicht-Sein) ve svém bezpodmínečném smyslu, tam kde naše existence stojí před nebytím, tam se nachází lidská mezní situace.⁷¹⁵ Ospravedlnění, stejně jako u Sartra, spočívá v tom, že člověk od této mezní situace neutíká, ale přijme, že je to situace, které se nelze vyhnout. „Je to právě tato situace, ze které může člověku vzejít nepodmíněné „ano“ nad jeho lidstvím. Toto „ano“ není založeno na nějaké vrstvě lidského bytí, ale je to nepodmíněný, svobodný a suverénní rozsudek, který je nad námi vynesena odtud, co leží mimo svobodu a bytí.“⁷¹⁶

⁷¹⁵ TILLICH, P. *Auf der Grenze*. s. 99.

⁷¹⁶ Tamtéž, s. 99-100.

5.5 Akt svobody – Přejchod od esence k existenci – symbol pádu

Za zrod lidské svobody považuje Tillich, stejně jako mnozí myslitelé před ním, vyprávění o pádu prvních lidí z třetí kapitoly knihy Genezis. Symbol **pádu** hodnotí jako rozhodující moment pro křesťanskou tradici. Ačkoli se pojí s biblickým příběhem, má dle Tillicha univerzálně antropologický, na křesťanství nezávislý význam. Proto by jej teologie neměla popisovat pouze jako příběh, který se stal kdysi na počátku. **Lapsus** má představit **jako symbol univerzální lidské situace**. Z. Trtík hovoří o mýtu, „v němž je povaha lidské existence všech dob promítnuta do jednoho bodu na úsvitu historie a jedné konkrétní postavy - Adama.“⁷¹⁷ Pro interpretaci biblického popisu této události užívá Tillich jazyk filosofie a v linii Platónova myšlení hovoří o „**přejchodu od esence k existenci**.“⁷¹⁸

Tillich v události popsané v první knize Bible nalézá „*nejbohatší a nejlépe vystižený výraz vědomí člověka o vlastním existenciálním odcizení*.“⁷¹⁹ Je-li tato zpráva chápána jako mýtus, může posloužit jako **popis přejchodu od esenciálního k existenciálnímu bytí a tudíž zrodu svobody**. Tento příběh člení do čtyř momentů: předpokladů pádu, jeho motivů, samotné události a z ní vyplývajících následků. „**Člověk je jedinou bytostí, která má svobodu**.“⁷²⁰ Lidská svoboda je však svobodou omezenou. Tradiční výklady odvozovaly Adamův pád od jeho svobody k hříchu (*potuit peccare*).⁷²¹ Samotná možnost pádu se podle Tillicha zakládá na všech vlastnostech lidské svobody v jejich jednotě. Člověk je biblickou antropologií nahlížen jako obraz Boží (*imago Dei*). A pouze bytost, která je božím obrazem má moc oddělit se od Boha. Obraz Boží v člověku zakládá možnost svobodného rozhodnutí se k překročení božího zákazu. „**Člověk by byl pouhou věcí, neměl-li by svobodu**.“⁷²² Pád Adama a Evy proto Tillich hodnotí jako vyprávění o pádu člověka jako takového a **chápe jej jako „kosmickou událost“** mající důsledky pro celé lidstvo.⁷²³

Stav, ve kterém byl člověk **před pádem**, tedy stav, esenciálního bytí, které ještě nebylo existenciálně „deformováno“, stav, kdy **byly ontologické polarity v harmonické souhře**, nazývá mytologie **rájem**. Pro popis tohoto stavu, užívá Tillich již Leibnizem, Schellingem i Kierkegaardem užitou metaforu o „**snící nevinosti**“⁷²⁴ (*dreaming innocence, träumende*

⁷¹⁷ TRTÍK, Z. Z christologické problematiky XX. století. *Náboženská revue*, 1962, roč. 33, č. 3, s. 239.

⁷¹⁸ TILlich, P. *Systematic Theology*. II. s. 29.

⁷¹⁹ Tamtéž, s. 30.

⁷²⁰ Tamtéž, s. 32.

⁷²¹ Tamtéž

⁷²² Tamtéž

⁷²³ Tamtéž, s. 33.

⁷²⁴ Tamtéž, s. 30.

Unschuld). Tento výraz má být obrazným pojmenováním původní esenciální jednoty Bůh-člověk. Obě slova poukazují na něco, co předchází aktuální existenci. „*Snící nevinnost má potencialitu, nemá však aktualitu. Nemá místo, nemá čas, je naddějinná. Snění je jak skutečným tak neskutečným stavem vědomí. Stejně tak je potencialita skutečností i neskutečností zároveň. Také nevinnost poukazuje na neaktualizovanou potencialitu.*“⁷²⁵

Je stavem nedostatku aktuální zkušenosti, chybějící osobní zodpovědnosti a neexistence morální viny. „**Nevinnost**“ označuje **stav před aktualitou, před existencí, před dějinami.**“⁷²⁶ Esenciálnímu bytí chybí jakákoli aktivita, která by ho určovala, chybí jakákoli vlastní reflexe. Podle Ch. Danse je na **přechodu od esence k svobodné existenci nejdůležitější to, že „umožňuje konstituovat sebe sama jako bytost zodpovědnou.**“⁷²⁷

Možnost přechodu od esence k existenci je zakoušena tím, co bylo nazváno **pokusem** (*Versuchung, temptation*). To považuje Tillich za nutné a nevyhnutelné, protože stav snící nevinnosti je stavem nerozhodnutosti. Není stavem dokonalosti. Čistá potencialita (snící nevinnost) nemůže být dokonalostí. Jako dokonalou lze hodnotit pouze jednotu esence a existence. Pouze Bůh, který stojí za hranicemi esence a existence, může být dokonalý.

To, co snící nevinnost žene k uskutečnění, je podle Tillicha právě **svoboda. Konečná svoboda.** Člověk je konečný a je si této konečnosti vědom. Toto vědomí je pramenem **úzkosti**. Obsahuje zkušenost člověka o jeho konečnosti, vědomí, že je stále ohrožen absolutním nebytím. V člověku se svoboda a úzkost spojují. „**Svobodu člověka je proto možné nazvat svobodou, která pociťuje úzkost.**“⁷²⁸

Při další analýze struktury „konečné svobody“ Tillich odkrývá dva možné způsoby přechodu od esenciálního k existenciálnímu bytí. Upozorňuje na přehlížený moment z příběhu o prvním pádu. Tím je boží zákaz jíst ze stromu poznání. Ten poukazuje na možnost rozštěpení mezi stvořitelem a stvořením. Toto rozštěpení je pro interpretaci pádu velmi důležité, protože předpokládá hřích, který ještě není hříchem, ale už také není nevinou. Je to přání hřichu. Tillich tento stav nazývá „**vzrušenou svobodou**“⁷²⁹ (*erregte Freiheit, aroused freedom*). Ve stádiu snící nevinnosti jsou svoboda a osud ve vzájemné harmonii. Ani jeden moment není aktualizován. Jejich jednota je esenciální či potenciální. Je konečná a proto přístupná napětí a porušení. Stejně tak jako nevina před pokusem. Napětí vzniká

⁷²⁵ Tamtéž, s. 34.

⁷²⁶ DANZ, Ch. *Religion als Freiheitsbewußtsein*. Walter de Gruyter : Berlin, New York, 2000. s. 195.

⁷²⁷ Tamtéž, s.195. Tím svazuje zodpovědnost a svobodu stejně, jak to učinili ve svých dílech všichni existenciální myslitelé zabývající se svobodou, především pak Kierkegaard, Heidegger a Sartre.

⁷²⁸ Tamtéž, s. 34.

⁷²⁹ Tamtéž, s. 35.

v okamžiku, kdy si konečná svoboda začne uvědomovat sebe samu a touží po tom, aby se stala aktuální. Se „vzrušenou svobodou“ začíná také reakce, která vyplývá z jednoty svobody a osudu. Člověk se nachází v konfliktu mezi přáním aktualizovat svojí svobodu a mezi požadavkem zachovat si snící nevinnost. Tlakem svojí konečné svobody se rozhodne pro aktualizaci.

Dějínám veškerého lidského jednání tak přechází časově neurčený **čin**. Přechod od esence k existenci může být nahlížen jako bezpodmínečné rozhodnutí se, které s sebou nese možnost reflexivního sebeurčení jedince. „To otevírá pole možností vědomého, tedy **svobodného a tudíž zodpovědného jednání**.“⁷³⁰

Z. Kučera v *Pravdě a iluzi moderní teologie* poukazuje na další důležitý fakt týkající se konečné svobody, když hovoří o tom, že „Boží transcendence je identická se svobodou stvoření odvrátit se od esenciální jednoty s tvořivým základem svého bytí.“⁷³¹ Tato svoboda následně předpokládá dvě vlastnosti stvoření: za prvé je svobodná vůči svému tvořivému základu, za druhé je s ním v substanciální jednotě. Svoji svobodu člověk zakouší jako možnost či nemožnost uskutečňovat svůj vlastní osud. Kdo ztratil možnost rozhodovat o svém osudu, ztratil smysl svého života. Jeho život je v nejhlubší rovině ohrožen. Ztrátou svobody je potřena lidská odpovědnost a tvořivost. Naopak svoboda znamená vrchol odpovědnosti, a tím i vrchol vztahu stvořeného vůči stvořiteli.“⁷³²

Uvědomění si konečné svobody je dle Tillicha možné učinit také na základě analýzy pocitu **úzkosti**, ve kterém ji člověk zakouší. V takové chvíli je vlastní svoboda vnímána jako **nebezpečí**. Následuje prožití dvojí úzkosti. Úzkosti, že ztratí sebe sama v důsledku sebeuskutečnění a úzkosti, že ztratí sebe sama, pokud k němu nedojde. Stojí před **volbou**. „*Bud' si zachová snící nevinnost a nezažije skutečnou existenci, nebo ztratí svou nevinnost výměnou za poznání, moc a vinu.*“⁷³³ Člověk se samozřejmě rozhoduje pro sebeuskutečnění a tím ukončuje stav snící nevinnosti. Tillich upozorňuje, že v jeho pojetí se v žádném případě nejedná o dualistické chápání člověka. Toho vnímá vždy jako celek, jehož esenciální podstata je charakterizována snící nevinností a jehož konečná svoboda mu umožňuje přechod od esence k existenci. „Vzrušená svoboda“ člověka staví mezi dvě úzkosti, které ohrožují jeho podstatu. Konečné rozhodnutí je však vždy učiněno ve prospěch sebeuskutečnění.

⁷³⁰ DANZ, Ch. *Religion als Freiheitsbewußtsein*. s.196.

⁷³¹ V době, kdy pojem prostorové transcendence ztratil svůj smysl, považuje Kučera v Tillichově koncepci za nejpodstatnější interpretaci, která transcendenci vykládá pomocí kvalit personálního vztahu. Svoboda pak u Tillicha nabývá ontologického charakteru.

⁷³² KUČERA, Z. *Pravda a iluze moderní teologie*. s. 75-76.

⁷³³ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 36.

Přechod od esence k existenci je dle Tillicha „**původní fakt**“.⁷³⁴ Je **univerzální kvalitou konečného bytí**. Tento přechod není pouhou událostí v minulosti. Dle E. H. Peterse je potencialita fází kosmického dramatu o pádu. „Ontologicky totiž předchází všemu, co se odehrává v prostoru a čase. Přechod konstituuje podmínky časoprostorové existence tím, že uskutečňuje krok od snící nevinности k provinilému uskutečnění. **Genesis hovoří řečí mýtu o přechodu esence k existenci** jako o události, která se stala nejprve prvním lidem. Adam a Eva jsou dotázáni, chtějí-li zůstat ve snící nevině nebo zda chtějí zvolit sebeuskutečnění a poznání. Zvolili sebeuskutečnění.“⁷³⁵

Ch. Danz hovoří o **přechodu od esence k existenci** jako o původním transcendentálním a ničím nepodmíněném faktu. Vnímá jej jako univerzální kvalitu konečného lidského bytí. Jako takový proto nemůže být nahlížen v časové posloupnosti. Má-li tento přechod konstituovat existenci v prostoru a čase, sám musí být nadčasový a mimoprostorový. Jako původní fakt nemůže být nahlížen jako danost, ale jako ničím nepodmíněný čin. Vědomí pádu je vědomím vlastního existenciálního odcizení. Tak symboly stvoření a pádu ukazují existenci její vlastní, jinak nepochopitelnou genezi. **Svoboda pak není nahlížena jako pouhá danost, ale jako vlastní vědomý výkon**. Jen díky aktivní a vědomé činnosti je Já vědomě a odpovědně konstituováno jako Já. Před touto volbou nemůže Já podléhat žádné morální kategorii. Přechodem se otevírá možnost morálního jednání i následků, které z tohoto jednání plynou. Proto vidí Danz v učení o prvotním hříchu a pádu konstitutivní prvek individuální subjektivity.⁷³⁶

Mýtus o pádu je proto pravým popisem situace člověka „*zde a nyní*“ a neměl by dle Tillicha být „*falšován absurdními doslovnými výklady*.“⁷³⁷ Přestože má příběh psychologicko-etický ráz vyrůstající z každodenní zkušenosti tehdejších lidí, **má univerzální charakter**. Proto je Tillich zásadně proti doslovnému a zjednodušujícímu výkladu tohoto příběhu. Hovoří o transcendentním pádu, o tragicko-univerzálním charakteru této události, o aktu svobody, který je vložen do širokého rámce univerzálního osudu. „*Každé jednotlivé rozhodnutí je aktem individuální svobody a univerzálního osudu zároveň*. Jádrem tohoto příběhu je myšlenka o „*existenci, která pramení ve svobodě a tragickém osudu člověka*.“⁷³⁸

Jednota morálního a tragického prvku v lidské situaci vede Tillicha k otázce po

⁷³⁴ Tamtéž, s. 36.

⁷³⁵ PETERS, E. H. Tillich's Doctrine of Essence, Existence, and the Christ. *The Journal of Religion*. 1963, Vol. 43, Issue 4, s. 297.

⁷³⁶ DANZ, Ch. *Religion als Freiheitsbewußtsein*. s. 180.

⁷³⁷ TILLICH, P. *Lidské tázání po nepodmíněném*. s. 64.

⁷³⁸ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 39.

vztahu člověka k univerzu, k otázce, **co znamená pád ve vztahu ke stvoření.**⁷³⁹ Totéž, co platilo o člověku, platí dle Tillichova také o přírodě. Stejně jako Adam, tak i příroda jsou před pádem v čisté potenci. Aktualita nastává až ve stavu existence. Morální svoboda a tragický osud k sobě patří. Svoboda není svobodou ve smyslu indeterminismu. To by pak každé morální rozhodnutí muselo být pouhou náhodou, která nemá k jednající osobě vztah. „*Svoboda je možnost totálního a celistvého aktu osoby, aktu, ve kterém všechny snahy a vlivy, které konstituují osud člověka, jsou uvedené do jednoty rozhodování. Tímto způsobem participuje svět jako celek na každém aktu lidské svobody. Svět reprezentuje stránku osudu v aktu svobody.*“⁷⁴⁰

Další z ucelených pohledů na člověka a jeho svobodu, který bychom zde chtěli zmínit, nalezneme v Tillichově článku „**The conception of man in existential philosophy.**“⁷⁴¹

O lidském bytí zde hovoří jako o jednotě a totalitě. Proto považuje za neadekvátní, že existuje tolik učení o člověku. Vědecké, filosofické, náboženské, sekulární, psychologické či sociologické. Každé z nich přeci hovoří o stejném předmětu. Přesto se o člověku dá hovořit mnoha různými způsoby, které postihují různé elementy dané skutečnosti. Hovoří o několika metodách, které popisují lidskou přirozenost. **První**, experimentálně-kalkulativní metoda hovoří o objektivních datech bez jakéhokoli momentu subjektivity za pomoci matematicky verifikovatelných deskripcí. **Druhou** je intuitivně-deskriptivní metoda, která popisuje věci tak, jak se jeví subjektivně individuální spontaneitě, metoda zvaná přirozené dějiny či dějiny člověka (*natural history, history of man.*) **Třetí** metodu nazývá zodpovědně odpovídající (*responsible understanding*). Ta o člověku referuje jako o subjektivitě s danými normami, hodnotami, činy a smyslem života. Je vědění, které bere v potaz lidskou existenci, vědění, které se člověka bezprostředně dotýká. Rozumění takovému vědění musí mít nezbytně odpovídající či existenciální charakter. Na člověka je nahlíženo jako na toho, kdo patří do světa fyzického, je však zároveň subjektem práva a struktury světa, v němž se jeho jednání dá nahlížet z biologického, chemického, psychologického či sociologického úhlu pohledu. Člověk je žijící subjekt, *Gestalt* – totalita vzájemně souvisejících vztahů, ve kterých nemůže být žádná část izolovaná, dokud běží životní proces. Proto jsou lidské reakce reakcí totality, která má kreativní charakter, jenž se liší od mechanické závislosti. Kreativní charakter nazývá Tillich spontaneitou. „*V člověku má tato spontaneita charakter svobody.*“⁷⁴²

Jelikož je svoboda charakterizována tím, že odlišuje člověka od ostatních bytostí, a protože z ní plynou další rozdíly, má dle Tillichova **nauka o lidské (esenciální) přirozenosti centrum právě ve**

⁷³⁹ Tamtéž, s. 40.

⁷⁴⁰ Tamtéž, s. 43.

⁷⁴¹ Paul Tillich, The Conception of Man in Existential Philosophy, *The Journal of Religion*. Volume 19, Issue 3, Page 201, Jul 1939.

⁷⁴² TILLICH, P. The Conception of Man in Existential Philosophy, *The Journal of Religion*, 1939, Vol. 19, Issue 3, s. 202.

svobodě. V ní je sjednocen výsledek všech předchozích přístupů a kromě toho vyvstává otázka po obsahu lidské svobody a její seberealizaci v jednotlivé osobnosti a společenství. Odpovědi na tyto otázky vedou za dosah druhé, intuitivně-deskriptivní metody odkazující k metodě zodpovědného odpovídajícího rozumění (*responsible understanding*). Normy a hodnoty nemohou být uchopeny holou deskripcí. Je v nich obsaženo ve svobodě koření a svobodu potvrzující rozhodnutí. Svoboda neznamená libovůli a rozhodnutí není volbou bez jakýchkoli kritérií. „**Existuje zde esenciální vztah mezi svobodou a rozumem. Svoboda padá, jestliže se rozhoduje proti rozumu, vlastnímu esenciálnímu obsahu. Svoboda bud' potvrzuje sebe sama nebo se sama ničí, což je možností dobra či zla.**“⁷⁴³

Učení o člověku musí brát v potaz všechny výše jmenované metody. Teologické snahy by proto měly být transmetodologické. Studium lidské existence musí dle Tillicha ukázat její dvojznačnost jak v oblasti vypočitatelných a zjistitelných reakcí, tak v oblasti spontaneity, v oblasti norem a hodnot, jejich realizaci v dějinách, kultuře, v jednotlivé osobnosti i ve společnosti. Je zapotřebí chápajícího rozumění i intuitivní deskripce. Úkolem teologie je ptát se: „*Co tyto fakty, struktury a hodnoty znamenají pro celek lidské existence? Co znamenají pro člověka, který stojí mezi svobodou a otroctvím, mezi konečností a nekonečností, mezi vinou a spásou? Teologické učení o člověku proto musí počítat s problémy psychických pochodů, popudů a reakcí, se sociologickými podněty, se systémem etických a estetických norem i s jejich uskutečňováním v historii lidské kultury.*“⁷⁴⁴

Teologické učení o člověku proto dle Tillicha musí mít dvě hlavní části: **učení o lidské svobodě a učení o lidském otroctví**, nebo jinak řečeno, **učení o lidské esenciální a existenciální přirozenosti**. Příčinu duality učení o člověku vidí v reálné možnosti lidské svobody popřít sebe i svoji vlastní esenciální podstatu. Úkolem teologické antropologie je proto především vyjasnění pojmů jako je „člověk“, „svoboda“, „volba“, aby nedocházelo ke zbytečným nepřesnostem a omylům.⁷⁴⁵ Popis lidské esenciální přirozenosti je bez popisu svobody ve všech jejích souvislostech nemožný. „*Teologie potřebuje jasně vypracované učení o lidské svobodě, aby mohla řádně užívat pojmy jako je „nevinnost“, „pokušení“, „hřích“, „vina“... Lidská svoboda je identická s faktem, že člověk má svět, který je konečný, a ze kterého je vyčleněn, zároveň však je v něm zakořeněn, je nad ním i v něm. Člověk je svobodný pro bytí mezi sebou samým a vlastním světem a přesto vázaný oběma. Tato situace ve své víceznačnosti je právě situací lidské svobody.*“⁷⁴⁶

Lidská svoboda je podle Tillicha identická s faktem, že člověk je duší. Člověk není pouze vědomím, staticky vztaženým k univerzu, je duší, která dynamicky tvoří vlastní svět v univerzu, ve kterém se nachází. Není pouze vitální individualitou realizující se v přírodních procesech, je duší tvořící jednotu s věčnými formami a normami bytí. Má **svobodu tvoření a konání**, což je první a

⁷⁴³ Tamtéž, s. 203.

⁷⁴⁴ Tamtéž

⁷⁴⁵ Například správné vysvětlení toho, proč se člověk vzdává svobody a volí otroctví může dle Tillicha učinit debatu o predestinaci mnohem smysluplnější. Tamtéž, s. 204.

⁷⁴⁶ Tamtéž, s. 205.

fundamentální charakteristikou svobody. Lidskou kreativní svobodu pak Tillich rozdělil do čtyř stupňů:⁷⁴⁷ **Zaprvé** je to svoboda, která překonává jakoukoli danou situaci, vytváří a uskutečňuje něco nového. Člověk není uvázan v realitě a v potřebách dané situace jako ostatní živí tvorové. Může nekonečně transcendovat danou situaci. Jeho svoboda je **svobodou technickou**. **Kreativní** svoboda, je **zadruhé**, svobodou transcendingící sebe sama ve směru celkové jednoty univerzality a individuality. Člověk je schopen stát se osobností i součástí společnosti. Jeho **svoboda** je svobodou **morální**. Ta je **aktualizovaná** pouze **ve vztahu „Já- Ty“**. Já je osvobozeno od vlastní přirozené seberealizace v setkání s jinými já, které požadují být bezpodmínečně respektovány jako takové a nebýt považovány za pouhé věci. Zde se ukazuje závažnost a náročnost lidské svobody. **Třetím** stupněm lidské svobody je svoboda smysluplně tvořit a konat. Je to **svoboda kulturní**. Obsahuje v sobě části předchozích dvou stupňů. Transcenduje daný svět i vlastní já. Transcenduje ho však za účelem získání smyslu vlastního světa i sebe sama. Se světem i sebou samým se setkává v pojmech daných dobovými symboly. V jazyce a hudbě, poezii a umění, vědě a filosofii člověk vyjadřuje vlastní svobodu a tím dává bytí smysl. Člověk je svobodný od bytí do té míry, dokud žije smysluplně. **Čtvrtý** stupeň, který může být paradoxně nazván „**svobodou od vlastní svobody**“ (*freedom-from-one's-own-freedom*) je protipólem svobody morální. Tvoří nedílnou součást celku lidské svobody. Zabraňuje člověku stát se otrokem vlastní svobody. Význam estetického romantismu vidí Tillich v tom, že vyzdvihuje tento element proti puritánskému moralismu.

Ve svobodě člověk participuje na tom, co tvoří. Tillicha popisuje člověka jako tvora tvořivého majícího konečnou nekonečnost. (*Man is a creative creature. He has finite intimacy.*)⁷⁴⁸ Ve všech stupních tvořivé svobody se ukazuje nezbytnost **svobody volby**. Kreativita vyžaduje rozličné možnosti, duše pak možnost rozhodnout se. Svoboda volby je fakt, který započal tradiční diskusi o svobodě a nutnosti. Tillich nechce do této diskuse zasahovat, navrhuje však popsat **svobodu volby** jako něco, co **člověk potřebuje**, jelikož k němu **přichází různé podněty a on na ně musí odpovídat**. Od jednoho k druhému vede dlouhá cesta skrze celistvost člověka, jeho já a jeho vztah ke světu. Člověk jedná svobodně, protože jedná jako celistvé já ne jako pouhá součást světa, do kterého patří.

Tillich však **v lidské svobodě** vidí také velké **nebezpečí**. Možnost transcendovat danou situaci implikuje možnost ztráty vlastního já. Technická svoboda se může stát otroctvím, pokud bude hledat smysl jen sama v sobě nebo pokud individuální já, které bude chtít chránit sebe samo, přehlédne požadavek přicházející od druhých já. Pak může ztratit sebe i okolní společnost. Kulturní svoboda se může stát otroctvím, pokud se shlédne ve vůli k moci či ve vůli podmanit a omezit individualitu ostatních totalitou vlastního světového názoru. Toto vše je možné, jelikož „**svoboda v sobě obsahuje možnost rozhodnutí se k jejímu zneužití. Popře-li svoboda sama sebe, stane se otroctvím.**“⁷⁴⁹ Svoboda a otroctví však nemusí být pouze protiklady. Zřejmé je to v popisu lidské existenciální

⁷⁴⁷ Tamtéž, s. 206-208.

⁷⁴⁸ Tamtéž, s. 210.

⁷⁴⁹ Tamtéž, s. 208.

přirozenosti. Kreativita, která je hlavní charakteristikou lidské svobody, se nerozplyne v otroctví. Je transformována a stává se tragickou a hříšnou. Učení o lidské existenciální přirozenosti musí proto počítat s lidskou kreativitou podřízenou hříšnému a tragickému otroctví. Tillich, jakožto křesťanský myslitel tvrdí, že **všechny podoby lidského otroctví** jak osobního tak sociálního, jsou **zapříčiněny hříchem**. Otroctví hříchu je univerzální. Každý člověk by však měl mít možnost uniknout z tohoto otroctví. Sám to však nedokáže. Nikdo nemůže uniknout, jelikož existenciální situace je situací univerzální. V ideji prvotního hříchu nevidí Tillich jiný význam než ten, že všeobíhající univerzalita otroctví je stejně tak individuálního jako kosmického rázu. Proto má hřích znak tragické neuniknutelnosti. Z této situace plyne následující: hřích je zakořeněný v tragédii a tragédie v hříchu. Hřích činí naši konečnost tragickou stejně jako konečnost činí tragickým náš hřích. To je důvod, proč je lidská svoboda otroctvím. *„A jako nás nauka o lidské svobodě přivedla k nauce o lidském otroctví, tak nauka o lidském otroctví vede k nauce o lidském osvobození. A jelikož přechod z otroctví ke svobodě má charakter skoku, nemůže být odvozen z otroctví. Musí existovat něco nového, co pochází mimo lidskou existenci.“*⁷⁵⁰ Tillich hovoří o nutnosti Nového Bytí, které překonává otroctví a znovu získává opravdovou svobodu. Teologie má za úkol představit Ježíše Krista jako ono tragickou konečnost překonávající „Nové Bytí“. Toto téma rozpracoval v druhém díle Systematické teologie. My se jím budeme zabývat v jedné z následujících samostatných kapitol.

⁷⁵⁰ Tamtéž, s. 213.

5.6 Existence jako stav odcizení

Již bylo řečeno, že existence je dle Tillicha stavem odcizení.⁷⁵¹ Člověk je odcizený od základu svého bytí, jiných bytostí i od sebe samého. „*Přechod od esence k existenci se končí v osobní vině a univerzální tragice.*“⁷⁵² Hloubka pojmu odcizení spočívá v tom, že člověk patří esenciálně k tomu, od čeho je odcizený. Odcizení není biblický pojmem, přesto je skrytě přítomný ve většině biblických zpráv popisujících lidskou situaci. Pojem **odcizení** však nelze nahradit či ztotožnit s pojmem **hřích**. Hřích obsahuje osobní a aktivní podíl na odvrácení se od toho, k čemu člověk patří. Toto slovo vyjadřuje, že **odcizení má charakter osobního rozhodnutí**. Přitakává osobní svobodě a vině na rozdíl od tragické viny a univerzálního osudu odcizení. „*Odcizení není stavem věcí, ale záležitostí osobní svobody a univerzálního osudu.*“⁷⁵³

V *Lidském tázání po nepodmíněném* popisuje Tillich hřích jako „*odcizení člověka od svého vlastního bytí, odcizení, které znamená jak tragickou nutnost, tak osobní vinu. Odcizení je stav, ve kterém splývá strach viny se strachem z konečnosti.*“⁷⁵⁴

Z důvodu zatměnosti v používání, navrhuje Tillich pojem hřích znovu interpretovat. Jako nástroj k reinterpetaci tohoto pojmu používá právě termín **odcizení**. Upozorňuje na to, že nejpotřebnější interpretaci si vyžaduje pojem „dědičný hřích.“ Tento sice vyjadřuje univerzální a osudový charakter odcizení, ale je natolik zkažený různými představami doslovných výkladů, že jej doporučuje radši vůbec nepoužívat.⁷⁵⁵

Odcizení je univerzální lidský osud. Projevuje se ve třech podobách: jako nevěra, hybris a konkupiscence.⁷⁵⁶

Odcizení jako nevěra

Nevěra byla reformátory chápána jako **neochota věřit**. Pro křesťana znamená **akt, kterým se celý člověk odvrací od Boha**. Ve svém existenciálním sebeuskutečňování se člověk obrací k vlastnímu světu, k sobě samému a tím ztrácí svoji esenciální jednotu se základem sebe sama i světa. To se děje jako osobní vina a tragický osud. Nevěra je oddělením lidské a boží vůle. Je odvrácením se od účasti na blaženosti božského života a přikloněním se k rozkoším života odvráceného od Boha. Znovuspojení toho, co bylo Bohu odcizené se nazývá **smířením**.

⁷⁵¹ Tillich ve svém vnímání tohoto pojmu v mnohém navazuje na K. Marxe a S. Kierkegaard.

⁷⁵² TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 44-45.

⁷⁵³ Tamtéž, s. 46.

⁷⁵⁴ TILLICH, P. *Lidské tázání po nepodmíněném*. s. 65.

⁷⁵⁵ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 46.

⁷⁵⁶ Tamtéž, s. 47-55.

Odcizení jako hybris

Slovo *hybris* se nedá příliš dobře přeložit, ačkoli je užíváno nejen v řecké tragédii, ale také ve Starém zákoně. Termín *hybris* je nejzřetelněji vyjádřen ve slibu hada, který namlouvá Evě, že se stane bohorovnou, když sní ovoce ze stromu poznání. **Hybris je sebevyvýšení člověka do sféry božského.** Celý život člověka, včetně jeho života smyslového, má duchovní charakter. A právě v totalitě osobního bytí, se člověk staví do centra svého světa. *Hybris* je duchovní hřích. Jeho hlavním symptomem je, že člověk nechce uznat vlastní konečnost.

Odcizení jako konkupiscence

Všechny akty, kterými se člověk potvrzuje, mají dvě stránky. Jedna je síla, která žene člověka, aby se **oddálil svému centru i centru božského** (nevěra), druhá je snaha **učinit ze sebe centrum sebe sama a svého světa** (*hybris*). To, co je nazváno konkupiscencí, je neomezená touha přivtělit celek skutečnosti k vlastnímu já (*self*). Teto stav popsali mnozí básníci. Jako příklad uvádí Tillich Goethova Fausta. Ten chce vztáhnout universum do vlastního já, do své vlastní, konečné partikularity.

Hřích je Tillichovi univerzálním faktem ještě před tím, než se stane individuálním aktem.⁷⁵⁷ „*Hřích jako individuální akt aktualizuje univerzální fakt odcizení. Jako individuální akt je hřích věcí svobody, zodpovědnosti a osobní viny.*“⁷⁵⁸ Tato svoboda je však vložena do univerzálního osudu odcizení. Každý svobodný akt obsahuje osud odcizení. Zároveň však platí, že osud odcizení se uskutečňuje každým svobodným aktem. Proto je dle Tilliche nemožné oddělovat hřích jako fakt od hříchu jako aktu.

Odcizení jako fakt bylo mnohdy interpretováno různými determinismy: fyzikálně mechanistickými či biologickými teoriemi, psychologickými poučkami o donucující síle nevědomí, sociologicky jako následek vládnoucích tříd, kulturně jako nedostatek přizpůsobení se... Ani jedno z těchto vysvětlení nepočítá s vědomím osobní odpovědnosti, před kterým nelze uniknout. Učení o univerzálnosti odcizení neodstraňuje vědomí lidské viny. Osvobozuje však člověka od krajními představiteli existencialismu a indeterminismu zastávaného tvrzení, že **člověk má v každé chvíli ničím neomezenou svobodu rozhodovat se pro dobré či zlé, pro Boha či proti Bohu.** Proto, píše Tillich, raná křesťanská církev rozlišovala mezi hříchy smrtelnými a odpustitelnými. Později byly přidány ještě hříchy hlavní, (*capital sins*) ale vždy se táhla ostrá dělící čára mezi hříchy před a po křtu. Různé druhy hříchů

⁷⁵⁷ Tamtéž, s. 56.

⁷⁵⁸ Tamtéž

⁷⁵⁸ Tamtéž, s. 46.

pak odpovídají různým druhům milosti v tomto i budoucím životě. Protestantismus postavil problém do jiného světla. Hřích interpretuje jako odvrácení se od Boha. Existuje však ještě „milost“, která znovuspojuje hříšníka s Bohem. **Hřích je vnímán jako odcizení, milost jako znovuspojení.**⁷⁵⁹ Pak má člověk jistotu absolutního odpuštění i v situaci největší viny.

Následky stavu odcizení: hřích - zlo

Za základní strukturu konečného bytí považuje Tillich polaritu mezi „Já“ a světem, která je postihnutelná pouze v člověku. Pouze on má strukturované univerzum, ke kterému patří. Pouze člověk má svobodu, aby učinil svůj svět objektem vlastního pozorování, má svobodu učinit objektem pozorování i sebe sama. V situaci „konečné svobody“ může ztratit svůj svět, i sebe sama. Tuto možnost nazval Tillich základní „strukturou destrukce“. Analýza této struktury je prvním krokem k pochopení toho, co bylo nazváno **zlem**. Výraz **zlo** může být užíván v **širším** a **užším** smyslu.⁷⁶⁰ **Širší smysl** se vztahuje na všechno **negativní** a zahrnuje **odcizení** a **destrukci**, tedy existenciální situaci ve všech jejích prvcích. Pokud se slovo užívá v tomto smyslu, je hřích jedno zlo mezi jinými. Hřích je pak pojmenován „morálním zlem“ a je vnímán jako negace morálního dobra. Tillich považuje za přiměřenější používat termín „**zlo**“ v **užším** smyslu slova, totiž jako **následek stavu odcizení**. Jen tak je možné rozlišovat mezi učením o hříchu a učením o zlu, což nás nutně dovádí k problému zvanému **theodicea**. Pokud je postavena otázka, jak může milující a všemohoucí Bůh dopustit zlo, není dle Tilliche možné odpovědět přímo. Spíše je třeba se ptát: „*jak může Bůh dopustit hřích.*“⁷⁶¹ Na tuto otázku nachází odpověď ve výpovědi tvrdící, že kdyby hřích nebyl možný, nebyla by možná ani svoboda. To by následně vedlo ke zničení lidské přirozenosti a jeho svobody.

Následkem odcizení dochází ke **konfliktu** tří ontologických polarit přítomných v člověku.⁷⁶² Jedná se o porušení rovnováhy svobody a osudu, dynamiky a formy, individualizace a participace. Párem, který nás zde zajímá, a který jsme pojednali již výše, je **svoboda a osud**. V esenciálním bytí, tedy ve stavu „snící nevinnosti“, se svoboda **polarit** a osud vzájemně prolínají. Jsou sice od sebe odlišné, ne však oddělené. Jsou v napětí, ne v konfliktu. Pramení v základu bytí, který je principem jejich jednoty. Ve chvíli „**vzrušené svobody**“ se začíná proces odloučení svobody od osudu. **Ze svobody se stává svévole**. Tak, jak se **svoboda** mění na **svévůli**, mění se **osud** na **mechanickou nutnost**. „*Pokud není*

⁷⁵⁹ Tamtéž, s. 57.

⁷⁶⁰ Tamtéž, s. 60.

⁷⁶¹ Tamtéž, s. 61.

⁷⁶² Téma pojednáno v 1. díle *Systematické Teologie* v kapitole Ontologické prvky bytí. TILLICH, P. *Systematische Theologie*. Bd 1. s. 206-214.

svoboda člověka vedená jeho osudem, stane-li se řadou náhodných a svévolných činů, dostává se pod nadvládu sil, které jdou proti sobě.⁷⁶³ Tento stav nazývá teologická řeč „otroctvím vůle“. „V takovémto případě použil člověk svoji svobodu k tomu, aby ji promarnil a jeho osudem je, že svůj osud ztrácí.“⁷⁶⁴ Proces obrácení svobody na svévoli a osudu na mechanickou nutnost Tillich vidí v klasickém sporu determinismu s indeterminismem. **Indeterminismus činí lidskou svobodu věcí náhody a tak odstraňuje odpovědnost člověka. Determinismus zase obětuje lidskou svobodu jakési mechanické nutnosti a mění člověka v pouhý stroj, věc, která nemá osud.** Oba tyto přístupy považuje Tillich za zrcadlové obrazy lidského odcizení.

Dle Dwyerovy interpretace Tillicha je výrok, že člověk existuje a to, že je odcizen v podstatě totéž. A dokud si bude své **odcizení** uvědomovat jako něco, co by být nemělo, může být na existenci nahlíženo jako na zdroj hledání cesty, jak tomuto odcizení uniknout. To je bod, který poukazuje na lidskou touhu po znovuspojení s esenciálním bytím. Opravdovým smyslem lidského života není únik z podmínek konečné existence – únik, který by znamenal obětování vlastní osobnosti a splnutí s božským základem. Smyslem lidského života je nalezení vítězství nad odcizením, konečné vítězství nad silami, které člověku brání být tím, co je ve své podstatě - esenci.⁷⁶⁵

Následky stavu odcizení: úzkost, zoufalství

Odcizení nutně vede člověka k **zoufalství**. To je výsledkem zakoušení pocitu úzkosti, konečnosti, viny, ztráty smyslu. V zoufalství, jak jej představili Kierkegaard či Sartre, vidí Tillich jeden z nejdůležitějších momentů umožňujících správné pochopení lidské situace. V zoufalství se člověk dostává na dno svých možností. Je stavem nevyhnutelného konfliktu. Konfliktu mezi tím, co člověk potenciálně je (čím by měl být) a mezi tím, čím je aktuálně. „*Zoufalství je pocit, že člověk je sám zodpovědný za ztrátu smyslu vlastní existence a vlastní neschopnosti jeho znovuzískání. Člověk před ním nemůže uniknout, protože nemůže uniknout vlastnímu já.*“⁷⁶⁶

V druhé kapitole „**Odvahy být**“, najdeme jedno z jeho nejpropracovanějších pojednání o **úzkosti**. Tillich zde hovoří o ontologii úzkosti a věnuje se dalšímu, pro existenciální filosofii důležitému pojmu, „**nebytí**“.

⁷⁶³ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 66.

⁷⁶⁴ Tamtéž

⁷⁶⁵ DWYER, J. *Paul Tillich's Theology of the Cross*. Tübingen : Eberhard-Karls-Universität, s. 63-64.

⁷⁶⁶ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 75. Tillich si klade otázku, zda je sebevražda, jak ji definoval Camus, cestou, kterou se lze osvobodit od sebe samého. V situaci zoufalství se obraz sebevraždy objevuje jako velké pokušení. Tillich sebevraždu nepovažuje za vhodný únik ze zoufalství. Ta totiž odstraňuje podmínky zoufalství na rovině konečné existence. Neosvobozuje však člověka od soudu Věčného.

„Jestliže je bytí vykládáno v pojmech života nebo procesu stávání se, je **nebytí** stejně základní jako bytí. Přijetí této skutečnosti nevypovídá nic o přednosti bytí před nebytím, vyžaduje však, aby byla nebytí věnována pozornost.“⁷⁶⁷ Mluví-li Tillich v této knize o odvaze jako o klíči k výkladu bytí samého, hovoří o současném odemykání nebytí, o jednotě bytí a nebytí. Připouští, že nebytí je velmi obtížný pojem. Nastiňuje stručné dějiny pojmu a dotýká se koncepcí různých autorů od Parmenida, Platóna, přes Plotína, Pseudo-Dionýsia Areopagitu, Jakoba Böhma k novověkým myslitelům jako byli Leibniz či Kant. Nejvíce pozornosti věnuje Hegelovi, Schellingovi, Schopenhauerovi, Heideggerovi a Sartrovi. Podotýká, že možným vysvětlením, proč se mnozí autoři nebytím zabývali, je jejich náboženská zkušenost s pomíjivostí všeho stvořeného spolu se zkušeností moci „démonického“ v lidské duši a dějinách.⁷⁶⁸

Odvaha bývá obvykle popisována jako schopnost překonat **strach**. Tillich upozorňuje na přínos existenciální filosofie a hlubinné psychologie, které rozlišily **úzkost** od **strachu**. Ontologie odvahy proto musí nutně zahrnovat také ontologii úzkosti. Jsou totiž na sobě závislé. Úzkost je podle Tillicheho stav, „v němž si tvor uvědomuje své možné nebytí.“⁷⁶⁹ Je to existenciální uvědomění si nebytí. Je to konečnost zakoušená jako konečnost vlastní.

Úzkost a **strach** mají podle Tillicheho stejný ontologický základ. Stejně však nejsou. Strach je na rozdíl od úzkosti vyvolán konkrétním podnětem. Ten je možné analyzovat, uchopit, překonat. Lze proti němu podniknout určité kroky, je možné jej zahrnout do svého „sebepotvrzení.“ Existuje-li objekt strachu, pak je „*láska ve smyslu participace schopna tento strach přemoci.*“⁷⁷⁰ S úzkostí je to jinak. Úzkost nemá žádný objekt. „*Ten, kdo zažívá úzkost, je jí vydán bezpomoci, protože je to pouhá úzkost. Jediným objektem je hrozba sama, ne však zdroj hrozby, neboť tím je nicota.*“⁷⁷¹

Tillich odlišuje **tři typy existenciální úzkosti** podle tří směrů, ve kterých je bytí ohrožováno nebytím. Nebytí ohrožuje :

1. **Ontické sebe-potvrzení člověka:** relativně ve smyslu **osudu**, absolutně ve **smrti**.
2. **Duchovní sebe-potvrzení člověka:** relativně ve smyslu **prázdnoty**, absolutně v podobě **nesmyslnosti**.
3. **Etické sebe-potvrzení člověka:** relativně ve smyslu **viny**, absolutně ve smyslu **zatracení**.

⁷⁶⁷ TILLICH, P. *Odvaha být*. s. 25

⁷⁶⁸ Tamtéž, s. 25-26.

⁷⁶⁹ Tamtéž, s. 27.

⁷⁷⁰ Tamtéž

⁷⁷¹ Tamtéž, s. 28

Vědomí této trojí hrozby je **úzkost**, která se projevuje **ve třech podobách**:

1. v podobě **osudu a úzkosti ze smrti**

Osud a smrt jsou způsoby, kterými nebytí ohrožuje lidské sebe-potvrzení, tedy základní sebe-potvrzení člověka i jeho existenci. Úzkost před osudem a smrtí považuje Tillich za nejzákladnější, nejvšeobecnější a nevyhnutelný pocit existenci zakoušejícího člověka. Úzkost před smrtí je trvalý horizont, ve kterém se ukazuje úzkost před osudem. Osud totiž obsahuje nahodilost, nepředvídatelnost a nemožnost pochopit či ovlivnit dění a jeho smysl.

2. v podobě **prázdnosti a ztráty smyslu - v úzkosti před nesmyslností**

Nebytí ohrožuje člověka jako celek. Duchovní sebe-potvrzení se děje v každém okamžiku, ve kterém je člověk činný a tvořivý. Duchovní život, který neobsahuje zkušenost tvořivosti, je dle Tillicha ohrožen nesmyslností a prázdnotou. Nesmyslnost je zde míněna jako absolutní hrozba nebytí vůči duchovnímu sebepotvrzení. Prázdnota je hrozbou relativní. „*Úzkost před nesmyslností je úzkostí ze ztráty posledního smyslu.*“⁷⁷² To je vyvoláno ztrátou „duchovního centra“, ztrátou odpovědi na otázku po smyslu lidské existence. Každé tázání s sebou přináší pochybování. To může být vnímáno i pozitivně. Člověk, který nepochybuje, na sebe bere podle Tillichových slov riziko, že sejde ze správné cesty. Takový člověk nekriticky přijímá různá stanoviska a přesvědčení, aniž by je před tím vystavil kritice a zkoumání. Uniká před vlastní „svobodou tázat se“, aby unikl možné úzkosti a nesmyslnosti.⁷⁷³

3. v podobě **vinu a úzkosti před zatracením**

Všechny zmíněné podoby úzkosti jsou existenciální v tom smyslu, „*že náleží k existenci jako takové.*“⁷⁷⁴ Člověka považuje Tillich za „*esenciálně konečnou svobodu.*“⁷⁷⁵ Po člověku, stejně jako Sartre žádá, aby ze sebe udělal to, čím se má stát, aby naplnil své bytostné určení, a tím uskutečnil to, čím je potenciálně. Tím, že má člověk svědomí, je soudcem sobě samému. Tím, že ze sebe člověk vytváří to, co je, jej přivádí většinou k negativnímu rozsudku, který je pociťován jako **vína**. Ta je přítomná v každém okamžiku morálního vědomí sebe sama. Ve snaze uniknout této situaci se člověk pokouší proměnit úzkost před vinou v etické činy. Ty však vykazují dvojznačnost a nedokonalost.

Tillich rozdělil **vnímání pocitu úzkosti** do několika dějinných **epoch**.⁷⁷⁶

Na konci **starověku** převládá úzkost **ontická**, ve **středověku** úzkost **morální** a na konci **moderní doby** úzkost **duchovní**. Konec **starověku** vykazuje úzkost před osudem a smrtí. Jednotlivec má pocit, že je vydán do rukou přírodních či politických mocností, které se vymykají jeho vlivu. **Židovsko-křesťanská** zvěst nahradila „fatalistickou“ úzkost úzkostí před vinou a zatracením. Tillich podotýká, že pokud se na nějaké dějinné období opravdu hodí název „věk úzkosti“, pak je to doba

⁷⁷² Tamtéž, s. 34.

⁷⁷³ Tillich zde připomíná Frommův „strach ze svobody“. Tamtéž, s. 35.

⁷⁷⁴ Tamtéž, s. 30.

⁷⁷⁵ Tamtéž, s. 37.

⁷⁷⁶ Tamtéž, s. 40-44.

předreformační a reformační. Úzkost před **zatracením** a „**hněvem Božím**“, která byla vystupňována představami o pekle a očistci, vedla lidi k různým snahám tuto úzkost zmírnit. Pomoci měly poutě na svatá místa, asketická cvičení, úcta k ostatkům, souhlasné přijímání církevních trestů, vzmach modliteb a almužen. V **humanismu** a **osvícenství** převládla **úzkost před duchovním nebytím**. Jako sociologickou příčinu úzkosti před duchovním nebytím vidí Tillich rozpad ochranné jednoty nábožensky spravované středověké kultury. Dochází k vzestupu vzdělané střední vrstvy ve městech. Tito lidé usilovali o vlastní zkušenost toho, co bylo dříve striktně řízeno systémem dogmat a svátostí. Tím došlo ke konfliktu s církví. Dále zdůrazňuje ekonomické dopady, které provázely raný kapitalismus, vzestup absolutistické koncentrace moci a rozdělení lidu na poddané a absolutní vládcy. **Zhroucení absolutismu, rozvoj liberalismu a demokracie** a vzestup technické civilizace jsou předpokladem vzniku třetího stádia období úzkosti. Začíná převládat **úzkost před prázdnotou a nesmyslností**, vzrůstá **hrozba duchovního nebytí**.

Tam, kde je nebytí, je konečnost a úzkost. Pokud je řečeno, že nebytí náleží k bytí, znamená to zároveň, že k bytí samému patří také konečnost a úzkost. Odvaha je dle Tilliche možná jen proto, že bytí samo má charakter „*sebepotvrzení navzdory nebytí*.“⁷⁷⁷ „*Každý akt odvahy je manifestací základu bytí, jakkoli problematický může být obsah tohoto aktu*.“⁷⁷⁸ Odvaha být spojuje a přesahuje odvahu být jako součást něčeho i odvahu být jako individuum. „*Odvaha být má kořeny v tom Bohu, který se objevuje, když Bůh zmizel v úzkosti a pochybování*.“⁷⁷⁹

⁷⁷⁷ Tamtéž, s. 118.

⁷⁷⁸ Tamtéž

⁷⁷⁹ Tamtéž, s. 124.

5.7 Existence jako osud nebo otroctví vůle

Jak již bylo řečeno, v každém sebeuskutečňujícím jednání jsou zahrnuty **svoboda a osud**. Existence se projevuje zároveň jako fakt i akt. Tillich poukazuje na to, že žádný akt nemůže překonat stav vlastního odcizení. Osud jako by držel svobodu v zajetí. Toto zajetí je vyjádřeno v učení o „**zotročené vůli**“, které formuloval Martin Luther ve svém sporu s Erasmem.⁷⁸⁰ V úvodních kapitolách jsme zmínili také Pavlův boj proti židovství a Augustinův proti Pelagioví. Každé učení o otrocké vůli však předpokládá učení o vůli svobodné. Pouze to, co je esenciálně svobodné, může upadnout do existenciálního otroctví. Nesvobodnou vůli vnímá Tillich jako univerzální akt. „*Je to neschopnost člověka zrušit kletbu svého odcizení a dosáhnout spásy.*“⁷⁸¹ Ačkoli člověk vlastní konečnou svobodu, není sám schopen dosáhnout opětovného sjednocení s Bohem. Ve svém civilním životě je sice člověk svobodný, co se však týče vztahu s Bohem, je na něm ve všem závislý. Sám ze sebe nemůže nic. Musí přijmout pomocnou ruku, aby mohl konat.

Spása je v existenciální analýze vnímána jako spojení něčeho, co bylo rozlomeno, roztrženo. „*Spasení je akt, kterým je překlenuta propast mezi esenciálním bytím člověka a jeho existenciální situací. Je to náboženská odpověď na bezpočetné formy odcizené existence.*“⁷⁸² Tillich upozorňuje, že situace existence nemůže být překonána sama svou vlastní silou. Každý takový pokus situaci jen zhoršuje. Jako příklad uvádí Sartrovo drama *S vyloučením veřejnosti (Huis-clois)*.⁷⁸³

Na základě tvrzení, že bytí předchází čin, vymezuje Tillich **čtyři cesty**,⁷⁸⁴ kterými se člověk pokouší zajistit si **vlastní spásu**, (*self-salvation*) které však, jak ukázaly dějiny, vždy končí nezdarem. Žádná z nich nedokázala znovu spojit porušenou jednotu člověka s Bohem a uzdravit konflikty, které v sobě nese stav odcizené existence.

1. legalistické cesty sebe-vykoupení

Poslušnost zákona jak je představena např. v židovství, není Tillichem považována za legalismus. Legalismus se může projevovat od nekompromisního dodržování zákona k postoji kompromisní polovážnosti nebo úplným zavržením zákona. Jeho neschopnost dosáhnout znovuspojení existenciálního s esenciálním mu zabraňuje stát se cestou spásy.

⁷⁸⁰ Tillich se při obraně svobody vůle přiklání na stranu Erasmovu. Poukazuje na morální zodpovědnost, která činí člověka člověkem. Luther sice nepopíral, že člověk, tedy bytost s konečnou svobodou, je předmětem vykoupení, byl však přesvědčen, že ten, kdo je vykoupený, je hříšником jehož svoboda je existenciálně zotročená. Milost však netvoří novou bytost, která by byla nezávislá na té, která potřebuje omilostnění. Milost nenarušuje esenciální svobodu. Pomáhá spojit to, co je odcizené.

⁷⁸¹ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 79.

⁷⁸² TILLICH, P. *Lidské tázání po nepodmíněném*. s. 66.

⁷⁸³ Tamtéž

⁷⁸⁴ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 80-86.

2. asketické cesty sebe-vykoupení

Askeze se nachází ve středu mezi legalismem a mystikou. Asketický prvek je přítomný ve všech formách legalismu. Ve snaze, aby neupadl do bezzákonnosti, usiluje asketa co nejvíce uhasit samotou životní žádost. Tillich připouští, že jako jeden z prvků procesu života je askeze potřebná. Jako pokus o sebe-vykoupení je však hodnocena jako cesta bludná.

3. mystické cesty sebe-vykoupení

Tillich považuje za potřebné vymezit nejprve význam pojmu „mystický“. Mystické jako kategorie je identické s přítomností božského v každé náboženské zkušenosti. V tomto smyslu hodnotí mystiku jako srdce každého náboženství. Musí být odmítnuta, je-li vnímána jako jediná či vlastní cesta k sebevykoupení.

4. sakramentální, doktrinální a emocionální cesty sebe-vykoupení

Sakramentální cesta je charakteristická hlavně pro církev katolickou. Doktrinální pro církev protestantské. Obě cesty se však dají spojit. V katolicismu vidí Tillich stejně tolik doktrinálního, jako je v protestantismu sakramentálního. V obou případech má jít o vizuální či verbální, rituální či intelektuální konání o snahu překonat existenciální odcizení konáním samým. Vykoupení je podle tohoto chápání závislé buď na sakramentálním aktu, jehož aktérem je kněz a účastníkem přijímající katolík, nebo na dodržování čistoty učení, kterou formulovala církev, a kterou by měl věřící akceptovat. V katolicismu je takovéto sakramentální konání jako cesta ke spravedlnosti pochopitelné, jelikož katolická církev hlásá syntézu sebe-vykoupení a vykoupení Bohem. V protestantismu byl z počátku „pelagiánský“ prvek vyloučen, s ortodoxií a pietismem se však opět do protestantství vrátil.

Tillich poukazuje na to, že všechny výše jmenované pokusy o sebe-vykoupení pouze odvádí od správné cesty. *„Legalismus se zakládá na zážitku zjevení, ve kterém byl přijatý zákon, jenž je třeba dodržovat, askeze klade důraz na vědomí, že nekonečno soudí konečné, mystika je pokusem o spojení s posledním základem bytí. Sakramentální cesta žije pouze ze sakramentální přítomnosti, doktrinální sebe-vykoupení staví na daru zjevené pravdy. Takovéto pokusy jsou falešným náboženstvím (falsa religio,) které se nevyhnuly dokonce ani křesťanství.“*⁷⁸⁵

⁷⁸⁵ Tamtéž, s. 86.

5. 8 Tillichova christologie – „Nové Bytí“ v Ježíši (jako) Kristu

Tillich tvrdí, že ve všech náboženstvích je niterně přítomná touha po lepším a dokonalejším **světě**. Tu nazval touhou po „**Novém Bytí**“⁷⁸⁶ (*New Being, Das Neue Sein*). Ve všech náboženstvích a kulturách prý existují naděje a očekávání nové, lepší skutečnosti. V každé kultuře a náboženství je tato touha formulována jinak. Hlavním rozdílem mezi nimi je to, jakou roli to či ono náboženství nebo kultura přisuzuje dějinám. Jedná se pak buď o typ **dějinný** nebo **nedějinný**.⁷⁸⁷

II. : Exkurz religionistický:⁷⁸⁸

K nedějinným náboženstvím patří **polytesismus**. V polyteismu je božstvo přítomno stejně v každém okamžiku. Vykoupení sice začíná v dějinách, jelikož člověk je tvor dějinný, neděje se však jejich prostřednictvím. Jsou-li dějiny vůbec brány v potaz, pak jako stálé opakování téhož, jde o cyklus věčného návratu (M. Eliade). Neděje se nic nového. „Nové Bytí“ není cílem dějin. To, co se objevuje v rozličných podobách, je božská moc. Manifestace božského jsou zakoušeny jednotlivcem, nikdy se však nezjeví skupinám. **Západní náboženství** je náboženstvím dějinným. Mezi tyto typy řadí Tillich náboženství Persie, judaismus, křesťanství, islám, ale také rozličné směry moderního humanismu. „Nové Bytí“ je očekáváno horizontálně, nikoli vertikálně. Jsoucno je uznáno ve své esenci, jelikož se o něm uvažuje jako o stvoření, které bylo dobré. Jeho esenciální dokonalost není odstraněna jeho existenciálním odcizením. Je nahlížena jako zdeformovaná. Očekávání nového bytí je očekáváním skutečnosti, ve které dojde k překonání odcizení. To se děje v dějinách, prostřednictvím dějinného procesu, který je neopakovatelný, jedinečný a nezvratitelný. Nositelem tohoto procesu jsou historické skupiny: rodiny, národy, náboženská společenství. V každém z náboženství se příchod nového bytí má odehrát jiným způsobem. Pomalým pokrokem, různými stupni, v centru nebo na konci dějin... Křesťanství umístilo příchod Nového Bytí do středu svých dějin. V důsledku této události dostávají dějiny středobod. Tímto středem křesťanství je Ježíš Kristus.

Symbol Krista

V úvodní části této kapitoly jsme nastínili, jakou důležitost přisuzuje Tillich **symbolické** řeči v křesťanské teologii. Na rozdíl od Bultmanna, který chtěl novozákonní

⁷⁸⁶ Tamtéž, s. 86.

⁷⁸⁷ Zde je na místě připomenout, že Tillich byl původně religionistou a filosofem náboženství. V Marburgu, kde mu byla udělena mimořádná profesura systematické teologie, se přátelil s Rudolfem Ottem. Jemu také věnoval dva články: *Kategorie posvátna u Rudolfa Otta* (1923) a *Náboženský filosof Rudolf Otto* (1925). V Drážďanech působil od roku 1925 jako profesor religionistiky na *Technische Universität* a v Chicagu měl s Mirceou Eliadem, významným rumunským religionistou, společný seminář o dějinách náboženství. Více in: ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí*. s. 357.

⁷⁸⁸ Zpracováno dle: TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 86-88.

zprávy o Kristu demytologizovat, trvá Tillich na zachování symbolicko-mytologické formy. Ta jediná dokáže, jak podtrhuje Z. Trtík, „vyjádřit pravdu zjevení a spásy, pravdu křesťanské existence a záchranu ztraceného člověka.“⁷⁸⁹ Proto Tillich nehovoří o Kristu, ale o symbolu pojmu Kristus. Dějiny symbolu Kristus či Mesiáš dokazují, že jeho původ není vázán jen na křesťanství a židovství. Tillich trvá na univerzálnosti lidského očekávání Nového Bytí. Mesiáš⁷⁹⁰ se vždy vztahoval k dějinám. K určité historické skupině, její minulosti a budoucnosti. „*Mesiáš nezachraňuje pouze jedince. Mění vždy celou historickou scénu. Jednotlivec pak vstupuje do nové skutečnosti, která zahrnuje jak přírodu, tak společnost. Mesiáš – „Nové Bytí“, přináší veškerému konečnému bytí naplnění tím, že překonává jeho odcizení.*“⁷⁹¹ Přísně dějinný charakter ideje Mesiáše umožnil přenášet tuto funkci i na národ, malou skupinu v národě či na společenskou třídu.⁷⁹² Křesťanství věří, že reprezentuje univerzální formu mesiášské ideje. Tillich tvrdí, že různé formy, ve kterých se v průběhu dějin projevovala touha po Novém Bytí, došly svého naplnění v Ježíši Kristu. Aby si křesťanství mohlo činit nárok na univerzální platnost, muselo spojit očekávání horizontální s vertikálním. K tomu mu posloužily pojmové prostředky pozdního židovstva. To vytvořilo v poexilní době symboly, které propojovaly dějinné a transdějinné prvky. Ty pak mohly být univerzálním způsobem aplikované na událost Ježíše z Nazareta. V apokalyptické literatuře má Mesiáš kosmický význam. Postava „Syna člověka“ vykazuje transcendentní rysy, ačkoli vykonává různé dějinné funkce. Janovo evangelium pak přizvukuje hlavně vertikální linii. V učení o vtěleném Logu ukazuje na dění tady a teď.

Paradox křesťanské výpovědi o Kristu

„*Křesťanské tvrzení, že se v Ježíši jako Kristu zjevilo „Nové Bytí“, je paradoxní.*“⁷⁹³ Pro Tillicha je to jediný, všezahrnující paradox křesťanství. Termín „paradoxní“ musí být opět blíže vysvětlen. Nejedná se o nic iracionálního, absurdního a nesmyslného. „*Paradoxní není iracionální.*“⁷⁹⁴ Za iracionální může být považován přechod od esence k existenci, od potence k aktu, od snící nevinности k existenciální vině a tragice. Tento přechod je základem pro vše skutečné a existující. Ačkoli je to proces univerzální, nemůže být vysvětlen

⁷⁸⁹ TRTÍK, Z. Z christologické problematiky XX. století. *Náboženská revue*. 1962, roč. 33, č. 3, s. 242

⁷⁹⁰ Křesťanství, stejně jako před ním judaismus, přebírá, ať vědomě či nevědomě, velké množství semitského a egyptského symbolického materiálu. Zvláště pak symboliku týkající se politické instituce království. V Egyptě náležel králi titul „pomazaný“. On přemáhal své nepřátele, zajišťoval pokoj a spravedlnost. Čím více byl transcendentován politický smysl této ideje, tím více byl král vyzdvihován do nábožensko-symbolické sféry a byly mu propůjčovány různé božské rysy.

⁷⁹¹ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 88.

⁷⁹² Jako příklad sekulárního užití uvádí proletariát Karla Marxe.

⁷⁹³ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 90.

⁷⁹⁴ Tamtéž, s. 90.

racionálně. Je iracionální, ale není paradoxní. Je původním faktem, který musí být přijat, ačkoli protirečí esenciální strukturu všeho stvořeného. Paradoxní není ani nesmyslné. Paradoxní je to, co je protirečením k $\delta\omega\zeta\alpha$ – ke zdání, které se zakládá na každodenní zkušenosti. „*Křesťanský paradox stojí proti tomuto zdání, které je odvozené z existenciální situace člověka. Pohoršení, které vzbuzuje paradoxní charakter křesťanského poselství není namířeno proti zákonům srozumitelné řeči, ale proti tomu, jak člověk dennodenně chápe sebe sama, svůj svět a to, co je základem obojího. Je to pohoršení, které je namířené proti neotřesitelné důvěře člověka v sebe sama a proti jeho pokusům o sebe-vykoupení. Objevení se Nového Bytí v podmínkách existence, jeho soud a překonání existence, je paradoxem křesťanského poselství. Je to jediný paradox křesťanství, jediný pramen všech křesťanských výpovědí. Tvrzení, že Ježíš je Kristus není iracionální, absurdní ani nesmyslné. Je to paradox namířený proti sebehodnocení a očekávání člověka.*“⁷⁹⁵ Tato paradoxní výpověď je podle Tillicha výrazem nové skutečnosti.

Funkce „Ježíše Krista“

Správné pochopení paradoxu je důležité pro správné pochopení funkce Krista jako nositele Nového Bytí, jeho vztahu k Bohu, člověku a světu. Jeden z často používaných pojmů v souvislosti s Kristem, je pojem **Prostředník**. Prostředníci mezi bohy a člověkem se v dějinách náboženství objevují ve chvíli, kdy se nejvyšší bůh stal abstraktním a od lidí vzdáleným. Nacházíme jej v pohanství i židovství. Vyjadřuje přání člověka zakusit božské v konkrétní manifestaci. V pohanství se božští prostředníci mohou stát samostatnými božstvy. „*Být prostředníkem v křesťanském pojetí znamená tvořit most nad propastí mezi nekonečným a konečným, mezi nepodmíněným a podmíněným.*“⁷⁹⁶ Funkce prostředníka však v sobě obsahuje ještě něco víc. Tillich spojuje zprostředkující funkci s funkcí znovuspojení. **Prostředník má pak vykupující funkci, je Vykupitelem.** Sám od sebe však vykupitelem není. Je jím v důsledku Božího určení. Zprostředkování i vykoupení pochází bezprostředně od Boha a Bůh je subjektem zprostředkování i vykoupení. „*Je-li tedy Kristus očekávaný jako Prostředník a Vykupitel, není nějakou třetí skutečností mezi člověkem a Bohem. On je tím, kdo reprezentuje Boha před lidmi. Nerepresentuje člověka před Bohem. Ukazuje, jaký má člověk podle Božího přání být. Těm, kteří žijí v podmínkách existence ukazuje, čím je člověk esenciálně a tím představuje to, jaký by měl být. Prostředník reprezentuje podstatné lidské bytí. Tím reprezentuje Boha, tedy obraz Boha, který byl původně ztělesněn v člověku.*

⁷⁹⁵ Tamtéž, s. 92.

⁷⁹⁶ Tamtéž, s. 93.

*Činí to však v podmínkách odcizení člověka a Boha. Paradox křesťanského poselství není v tom, že podstatné lidské bytí zahrnuje jednotu Boha a člověka. Je v tom, že se v **jednom osobním životě zjevil obraz esenciálního lidského bytí v podmínkách existence a těmito podmínkami zůstal nepřemožen.***⁷⁹⁷ Tillich hovoří o esenciálním lidském bytí v podmínkách existence.

Další pojem, který Tillich z hlediska křesťanského paradoxu zkoumá, je pojem **inkarnace**. Má-li inkarnace pomoci k interpretaci události, na které křesťanství stojí, musí se opět, jako všechny Tillichem používané pojmy, řádně vymezit. Na otázku, kdo je subjektem inkarnace je většinou odpovídáno, že Bůh. Výpověď je jednoduchá : „Bůh se stal člověkem.“ Tato výpověď je považována za paradox křesťanského poselství. Toto tvrzení však podle Tillicha není paradoxní, ale nesmyslné. Jde o kombinaci slov, které mají smysl pouze tehdy, chtějí-li vyjádřit to podstatné slovy. „*Slovo Bůh je výrazem nejvyšší skutečnosti a jedině, co Bůh nemůže nikdy vykonat, je přestat být Bohem.*“⁷⁹⁸ Jenže to právě vyjadřuje formule „Bůh se stal člověkem.“ Proto Tillich navrhuje hovořit o božské hypostazi, která se stala člověkem a užívat biblický termín „Syn Boží.“⁷⁹⁹ Tento výraz nesmí být chápán jako nějaká transmutace božské bytosti v lidskou. Takto pochopená inkarnace by pozbyla svého křesťanského významu. Nejlépe je držet se janovské výpovědi, že se Logos stal tělem. Logos je principem božské sebemanifestace v přírodě a dějinách. Tělo by pak nemělo být vnímáno jako pouhá materiální substance, ale jako skutečná historická existence. Výraz „stal se“, ukazuje na paradox, že Bůh má účast na tom, co je od něj odcizené, na tom, co ho odmítlo. „*Nejedná se o mýtus proměny, ale o poselství, že Boží vykupující účast na lidské situaci se stala zjevnou v jednom konkrétním osobním životě. V Kristu se zjevil vztah Boha k člověku.*“⁸⁰⁰ To umísťuje Krista do lidské historie. Pak člověk, ve kterém se v existenci objevilo esenciální lidské bytí, tvoří smysl lidských dějin.

⁷⁹⁷ Tamtéž, s. 93-94.

⁷⁹⁸ Tamtéž, s. 95.

⁷⁹⁹ Tamtéž

⁸⁰⁰ Tamtéž

5.9 „Nové Bytí“ v Ježíši (jako) Kristu

„Křesťanství je tím čím je v důsledku tvrzení, že Ježíš z Nazareta, který byl nazývaný „Kristus“, je skutečně Kristem, tedy tím, kdo přináší nový stav věcí, „Nové Bytí“. Kdykoli je tvrzeno, že Ježíš je Kristus, je hlášáno křesťanské poselství.“⁸⁰¹

Křesťanství se podle Tillicha nezrodilo tehdy, kdy se narodil člověk Ježíš, ale ve chvíli, kdy mu jeden z jeho učedníků řekl: „Ty jsi Kristus“. Bude žít do té doby, dokud bude toto poselství opakováno. **Událost**, na které se **křesťanství zakládá** tak má **dvě stránky: 1. fakt Ježíše z Nazareta 2. přijetí tohoto faktu těmi, kdo Jej za Krista uznali**. Tillich se vrací k novozákonní zprávě a připomíná, že prvním, kdo Jej podle tradice přijal za Krista, byl Šimon Petr. V Markově evangeliu je popsána situace v Césareji Filipově, kdy také učedníci přijímají Ježíše jako Krista. Právě v této chvíli dochází k omítnutí dějinných sil. To dává této události velikou symbolickou sílu. *„Ten, který je Kristem, musí zemřít právě proto, že je nositelem titulu Kristus. Ti, kteří jej budou nazývat Kristem, musí pochopit paradox, že ten, o kterém věří, že překonává existenciální odcizení, musí na tomto odcizení participovat, což pro něj bude mít ničivé důsledky.“⁸⁰²*

Prvním úkolem, který Tillich christologii klade, je **výklad jména „Ježíš Kristus“** právě ve **světle zprávy z Cézareje Filipovy**. V liturgické a homiletické praxi je mnohdy používáno „Ježíš Kristus“ pouze jako vlastní jméno. Je třeba zdůrazňovat, že „Ježíš Kristus“ není vlastním jménem, které by se skládalo ze dvou jmen, tedy z jména a příjmení, ale že se jedná o **spojení vlastního jména** konkrétní osoby, která žila v Nazaretě, s **titulem** „Kristus“, který vyjadřuje mytologickou tradici a upozorňuje na zvláštnosti postavy nositele této funkce. Hebrejsky „*Messiah*“, v řečtině „*Christos*“, znamená „*Bohem pomazaný*“ je tím, kdo ustanoví Boží vládu v Izraeli a ve světě. Proto Tillich navrhuje, aby bylo jméno **Ježíš Kristus** chápáno a používáno jako „**Ježíš, který je nazývaný Kristem**“ (*Jesus who is called the Christ; Jesus, der der Christus gennant wird*), „**Ježíš, který je Kristus**“ (*Jesus who is the Christ; Jesus, der der Christus ist*), „**Ježíš jako Kristus**“ (*Jesus as the Christ; Jesus als der Christus*) nebo „**Ježíš (ten) Kristus**“ (*Jesus the Christ; Jesus der Christusw*).⁸⁰³ Toto spojení v sobě obsahuje jak historickou osobou Ježíše jako Krista tak toho, kdo je přijat vírou.

Teologie nesmí přehlížet historický fakt, na který jméno Ježíš z Nazareta poukazuje. Ignorovala by tím základní křesťanskou výpověď, **„že se v existenci objevila esenciální jednota Bůh-člověk, a že se podrobila podmínkám existence, aniž by jimi byla**

⁸⁰¹ Tamtéž, s. 97.

⁸⁰² Tamtéž, s. 98.

⁸⁰³ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 98; *Systematische Theologie*. I. s. 108.

*přemožena.*⁸⁰⁴ Kdyby neexistoval osobní život, ve kterém bylo existenciální odcizení překonáno, nebylo by „Nové Bytí“ skutečností v prostoru a čase. „*Pouze pokud je existence překonaná v osobním životě, který reprezentuje existenci jako takovou, je překonaná principiálně.*“⁸⁰⁵ Stejně tak musí být zdůrazňována druhá stránka, totiž že Ježíš byl vírou přijat jako Kristus. Bez tohoto přijetí by se Kristus nemohl stát manifestací Nového Bytí v prostoru a čase. Kdyby nebyl učedníky a díky evangelijním zprávám také dalšími generacemi vnímán jako Kristus, vzpomínalo by se na něj pouze jako na historicky významnou náboženskou osobnost. Stránka přijetí Ježíše jako Krista má proto pro Tillicha stejný význam jako faktická stránka historické osoby Ježíše. „*Pouze z jednoty obou vyplývá událost, na které je založeno křesťanství.*“⁸⁰⁶ Tak se křesťanství stává dějinnou záležitostí, která nese poselství o Novém Bytí. Ježíš jako Kristus je kladen do středu dějin, od kterého se odvozuje počátek i konec.⁸⁰⁷ Tillichovu **christologii** proto Z. Kučera chápe jako „eschatologickou antropologii, kdy je Kristus chápán jako realizace eschatologického lidství v podmínkách dějinnosti.“⁸⁰⁸

Není zde dostatek prostoru pro Tillichovu studii popisující hledání **historického Ježíše**.⁸⁰⁹ Ve zkratce lze říci, že pokus historické kritiky, tedy snahy o nalezení empirické pravdy o historické postavě Ježíše z Nazareta, byly podle Tillicha předem odsouzeny k nezdaru. Historické zkoumání nemůže dle B. Martina verifikovat žádný aspekt Kristova obrazu ani dojít k faktickému popisu „skutečného“ Ježíše, který byl vytvořen těmi, kteří Jej přijali jako Krista. „Proto je Tillich vůči jakékoli výzkumné metodě skeptický. Nelze otřást přesvědčením, že obraz, jaký byl v Novém zákoně vytvořen, není pouhým výmyslem lidské imaginace, ale opravdovým popisem lidského aktualizovaného, na zemi existujícího bytí. Pouze reálný a žitý život či osobní intenzivní setkání, mohlo vytvořit obraz takové síly.“⁸¹⁰ Novozákonní zprávy o Ježíši z Nazareta, které se nám dochovaly od těch, kteří Jej přijali, vždy hovoří o Ježíši jako Kristu. Proto Tillich znovu podtrhuje, že stránka přijetí je od té faktické neoddelitelná. Historickému bádání nelze upřít kladný podíl na tom, že konstatovalo rozdíl mezi historickými, legendárními a mýtickými prvky v evangelijních zprávách a tím poskytlo systematické teologii nástroj, kterým lze interpretovat christologické symboly Bible.

⁸⁰⁴ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 98.

⁸⁰⁵ Tamtéž

⁸⁰⁶ Tamtéž

⁸⁰⁷ **Dějiny** jsou Tillichem vnímány jako prostor, kde se zjevila jednota božského a lidského v Kristu. Tillich, stejně jako Hegel, vnímá Krista jako božské zjevení, které v tělesné formě vstoupilo do dějin.

⁸⁰⁸ KUČERA, Z. Otázka pravdy v díle Paula Tillicha. In: TILLICH, Paul. *Lidské tázání po nepodmíněném*. s. 17.

⁸⁰⁹ více in: TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. Oddíl The Research for the historical Jesus and Its Failure, s. 116-134.

⁸¹⁰ MARTIN, B. *Paul Tillich's Doctrine of Man*. Welwyn : James Nisbet, 1966. s. 164.

Nový zákon je Tillichem pokládán za dokument, ve kterém se obraz „Ježíše jako Krista“ „objevuje ve své původní a základní formě. Je integrující součástí události, kterou dosvědčuje. Reprezentuje stránku přijetí i stránku faktickou. Je základním dokumentem události, na které se zakládá křesťanská víra. Všechny její části se shodují v tvrzení, že „Ježíš je Kristus.“⁸¹¹

Apoštol Pavel, jehož pojem Tillich přejímá,⁸¹² pro kvalitativní změnu v lidském životě užívá pojem „nové stvoření.“ Kdo je v Kristu, je „novým stvořením.“ (2K 5,17)⁸¹³ Předložku „v“ vnímá Tillich jako vyjádření účasti. Kdo má účast na Novém Bytí, které je v Kristu, stal se novým stvořením. Jen tak může být překonáno odcizení existenciálního bytí. Pojem „Nové Bytí“ tedy ukazuje na propast mezi esenciálním a existenciálním bytím. V tom vidí Tillich princip celého teologického systému. „**Nové Bytí“ je nové potud, pokud je nedeformovanou manifestací esenciálního bytí v podmínkách existence.**“⁸¹⁴ „Nové Bytí“ je bytím existence, které umožňuje překonání odcizení. Je vítězstvím nad starou situací. Eschatologickou symbolickou řečí by se dala situace vyjádřit také tak, že „**Kristus je konec existence. Je koncem té existence, jejímž charakteristickým znakem je odcizení, konflikt a sebezničení.**“⁸¹⁵ Dalo by se také říci, že v Kristu došly dějiny svého konce a cíle. V horizontu posledních dvou tisíc let se může toto tvrzení zdát poněkud absurdní. Tillich však poukazuje na to, že slovo „konec“ může mít dvojí smysl: Zakončení, závěr (*finish*) a cíl (*aim*). Ve smyslu zakončení dějiny ještě ke svému cíli nedošly. „*Pokračují a nesou všechny znaky existenciálního odcizení. Jsou prostorem, ve kterém působí konečná svoboda, existenciální zdeformování i dvojznačnosti lidského života.*“⁸¹⁶ Ve smyslu cíle však dějiny dospěly ke kvalitativnímu konci, totiž ve zjevení se „Nového Bytí“ jako dějinné skutečnosti. Z kvalitativního hlediska „*Nové Bytí v dějinách ještě ke svému konci nedospělo, jelikož je vtáhnuto do deformací a dvojznačností existence. Kolísání mezi „už“ a „ještě ne“ je rozlišeno v symbolech prvního a druhého příchodu Krista. Toto napětí bytostně patří ke křesťanské existenci.*“⁸¹⁷

⁸¹¹ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 117.

⁸¹² K tématu více in: JONG, M. Über die Grenze von Sein und Wort : Tillichs „Neues Sein“ und die paulinische Denkart. In: *Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie? : Beiträge des VII. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt/Main 1998*. s. 269-276.

⁸¹³ „*Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pomínulo, hle, je tu nové!*“

⁸¹⁴ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 119.

⁸¹⁵ Tamtéž

⁸¹⁶ Tamtéž, s. 120.

⁸¹⁷ Tamtéž

Manifestace „Nového Bytí“ v konkrétním osobním životě Ježíše (jako) Krista

„Nové Bytí“ se projevilo v jednom konkrétním osobním životě. Žádným jiným způsobem by se totiž nemohlo zjevit. Pouze osoba je dokonalé „Já“, které je přítomné ve světě. Pouze v konkrétní osobě mohou být přítomné všechny polarities bytí. Pouze osoba může participovat na světě a od světa abstrahovat. Pouze osoba má svobodu a osud. Jen ona je konečnou svobodou, která se může odcizit sama sobě a znovu se k sobě vrátit. Proto se „Nové Bytí“ muselo zjevit právě v konkrétní osobě. *„Jen tam, kde je existence nejradikálnější existencí, tedy svobodou, může být existence překonána.“*⁸¹⁸

Tillich vyzdvihuje několik **konkrétních manifestací**, kterými se Ježíšovo bytí ukázalo jako bytí Krista:

První jsou Jeho **slova**. Slovo je nositelem duchovního života. Také On sám byl nazván Slovem. Kristem jej však nečiní slova, ale Jeho bytí. To bylo metaforicky nazváno **slovem**, jako platná sebemanifestace Boha lidem. Pouze proto, že Ježíš jako Kristus je Slovo, mají Jeho slova sílu tvořit „Nové Bytí“. Další manifestací jsou **činy**. Ježíš jako Kristus představuje esenciální jednotu mezi Bohem a člověkem, která se zjevila v podmínkách existenciálního odcizení. Na základě tohoto činu je každý člověk vyzván, aby přijal „formu Krista“. Mít účast na „Novém Bytí“ je dle Tillicheho to samé, jako „být jako Kristus“. V tomto smyslu je Kristus novým zákonem. Ježíš se nestává Kristem na základě svých činů, ale bytím, ze kterého tyto činy vyrůstají. Třetí manifestací je **utrpení**. To zahrnuje Jeho násilnou smrt, která je důsledkem nevyhnutelného konfliktu mezi silami existenciálního odcizení a nositelem „Nového Bytí“, jímž je existence přemáhána. Ježíš se mohl stát Kristem pouze tak, že na sebe vzal utrpení a smrt. Pouze tato cesta umožnila plnou participaci na existenci a umožnila překonání všech sil odcizení. Jen konkrétní osoba, která se nachází v podmínkách existence, může přinést sebe sama jako oběť. Bez této oběti by se Ježíš nestal Kristem. Své Kristovství potvrzuje právě tím, že se jako Ježíš obětuje sobě jako Kristovi. (*sacrifice of himself as Jesus to himself as the Christ*)⁸¹⁹ Všechny tři manifestace je dle Tillicheho nutno brát jako **celek**. Nesouhlasí s racionalistickým oddělováním Ježíšových slov od Jeho bytí, pietistickým izolováním Jeho činů a bytí, ani s ortodoxním vyzdvihováním Jeho utrpení. Jeho

⁸¹⁸ Tamtéž

⁸¹⁹ Tamtéž, s. 123.

bytí je třeba chápat jako „*Nové Bytí*“ a jeho projevy jako manifestace jeho charakteru jako Krista.“⁸²⁰

Ježíš jako Kristus je reprezentantem bytostné jednoty člověk- Bůh, ale stejně tak je reprezentantem pravého, esenci odcizeného lidství. **Ježíše jako Krista tedy konstituují dva prvky. Jeho lidství a jeho božství.**⁸²¹ Z toho vyplývá christologický požadavek na jednotu těchto prvků. Ježíšovo sebepotvrzení jako Krista je dáno právě v jeho oběti a tedy v negaci vlastního bytí. Význam Kristovy smrti pak nemůže být izolován od jeho života a existence. „Jinak by to byla pouze další katastrofa jednoho lidského života.“⁸²² Ježíšův kříž je integrální součástí jeho poslání. Je tím, co jej právě činí Kristem. Ch. Danz podtrhuje, že jedině v kříži se projevuje Ježíšův nenarušitelný vztah s Bohem a smysl jeho existence. Jeho existence není žádným abstraktním zjevením se. Má jasný úkol a poslání. Tím je Kristem zvolená svobodná existence.⁸²³ Úkol je splnitelný pouze za předpokladu konkrétního individuálního bytí. To si však nemůže klást nároky na univerzalitu. Kristus však sebenegujícím aktem své bytí zde překonal. Univerzální význam Ježíše jako Krista pak není nějakou abstrakcí obrazu novozákonních poselství, ale konkrétním činem, který si klade univerzální nárok na platnost díky jednotě Boha a člověka v postavě Ježíše jako Krista.

Z novozákonního obrazu víry v Krista vyplývá podle Z. Kučery⁸²⁴ následující: „V Ježíši Kristu přišlo esenciální lidství v podmínkách lidské existence, aniž by těmto podmínkám podlehl a zachraňuje tak lidskou existenci novým esenciálním bytím. Z odcizení přivádí člověka k dimenzi hloubky. „*Nové Bytí*“ má dosah pro celé stvoření a dějiny. Jedná se o základní proměnu lidské existence, která je středem stvoření. Proměna se zároveň týká celého univerza. Nejedná se tedy o změnu kvantitativní, ale kvalitativní.“ Podotýká, že toto pojetí ruší tradiční, racionalistické oddělení otázek po osobě Krista a díle Krista. „Dílo Ježíše Krista je bytím Ježíše Krista a naopak. Je to dějinné, dynamické pojetí christologie, které je současně soteriologií.“⁸²⁵

⁸²⁰ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 123.

⁸²¹ mnozí teologové Tillicha kritizují za to, že svoji christologii nezakotvil trinitárně. Tedy že Krista explicitně nepojímá jako zjevení jedné osoby Trojice. Jedinou přijatelnou odpovědí snad může být, že toto učení je pro dnešního člověka, kterému má teologie nabízet odpovědi, příliš komplikované a nepochopitelné a tudíž nepřijatelné.

⁸²² DANZ, Ch. *Religion als Freiheitsbewußtsein*. s. 230.

⁸²³ Tamtéž, s. 231.

⁸²⁴ KUČERA, Z. *Otázka pravdy v díle Paula Tillicha*. s. 17-18.

⁸²⁵ Tamtéž, s. 18.

5. 10 „Nové Bytí“ jako konečná svoboda překonává odcizení

Biblický obraz Ježíše jako Krista přináší svědectví o tom, že právě on je nositelem „Nového Bytí“, a že právě v něm došlo k překonání konfliktu mezi esenciální jednotou Boha a člověka a existenciálním odcizením lidských bytostí. Ve všech zprávách se dočítáme o překonávání existenciální situace člověka. Navzdory všem napětím, nenajdeme v novozákonních zprávách žádný náznak odcizení mezi Ježíšem a Bohem, ani mezi Ježíšem a světem. Paradoxní charakter Kristova bytí vidí Tillich v tom, že ačkoli se nacházel v prostoru a čase, tedy v konkrétní lidské konečné svobodě, nebyl odcizen od základu svého bytí. Nenajdeme v něm ani náznak sebevyvyšování (*hybris*). V rozhodujícím okamžiku, kdy je Petrem nazván Kristem, spojuje přijetí tohoto titulu s vlastní násilnou smrtí a prosí učedníky, aby jeho mesiášskou funkci drželi v tajnosti. Příběh o pokušení na poušti, kdy Ježíš odolává nástrahám Satana, pak naprosto vylučuje jakoukoli *konkupiscenci*.

Tillich tento příběh hodnotí jako vůbec **nejdůležitější svědectví o vítězství konečné svobody nad pokušením**. Jsou zde rozpoznatelné tři podstatné momenty **konečné svobody Krista**:⁸²⁶ 1. Jeho konečnost, 2. reálnost Jeho pokušení, 3. vítězství nad všemi pokušeními.

Jelikož **byl Ježíš konečnou svobodou**, byl vystaven **reálnému pokušení**. **Pokušení je klasifikováno jako možnost**. Ježíš by bez možnosti opravdového pokušení nemohl reprezentovat podstatnou jednotu Bůh – člověk, neměl by možnost svobodné volby. Tillich odmítá tvrzení monofyzitů, kteří popírají opravdovost Kristova pokušení. Bez reálného pokušení by nemohl být Kristus nazván konečnou svobodou, nemohl by zakusit podmínky lidské existence.

Reálnost Kristova pokušení vede Tillicha znovu k problematice **prvotního pádu**, který v důsledku podlehnutí pokušení zapříčinil přechod od esence k existenci. V pádu člověka ze snící nevinosti do sebeuskutečnění a odcizení vidí stejný antropologický problém jako vítězství Krista nad existenciálním odcizením. V podlehnutí pokušení vidí Tillich konkrétní obraz lidské situace. Odmítá však tvrzení, že příběh o ráji hovoří o tom, že touha po poznání a věčnosti je špatná. Říká se jen, že Adam neměl chtít věčnost a poznání bez Boha.

Příběh o pokušení na poušti poukazuje na podmínky oprávněného splnění přání. To je patrné ze starozákonních citátů, kterými Ježíš odhání Satana pryč. Vyskytuje se zde stejná podmínka, která se vyskytla v příběhu o ráji: není správné chtít mít cokoli bez Boha a jeho přispění. Ježíš mohl dosáhnout vlastní silou toho, co potřeboval. Vzdal by se tím však svého mesiášského poslání. Rozhodl-li se Kristus odolat pokušením, je to dle Tillicha akt jeho

⁸²⁶ Zpracováno dle: TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 127- 135.

konečné svobody, kterou lze analogicky vztáhnout na svobodu každého člověka. „**Svobodné rozhodnutí je aktem celé osoby v konkrétní situaci.**“⁸²⁷

Vykoupení lidstva nemohlo být závislé na náhodném rozhodnutí jednotlivého člověka. Kristova rozhodnutí, kterými odolal opravdovému pokušení, se nachází, stejně jako každé lidské rozhodnutí, pod Božím řízením. Toto vedení se v případě každého člověka projevuje prostřednictvím svobody. „*Lidský osud je sice určený Bohem, ale Bůh působí prostřednictvím lidského sebeurčování, prostřednictvím konečné svobody.*“⁸²⁸

Právě na konečné svobodě Krista je založeno tvrzení o opravdovosti jeho **pokušení**. Jako konečná bytost je podroben všem podmínkám lidské existence. Ježíš, stejně jako jakýkoli člověk pociťuje hlad, hněv, strach z blízké smrti a všechny „tragické prvky existence“ (*tragic elements of existence*). **Ježíš participoval na tragickém aspektu komplikované lidské existence. Pouze takto mohl mít účast na tragické vině člověka.** Tillich poukazuje na rozdíl mezi pokušením konečné svobody, která je součástí lidské sebe-transcendence a pokušením porušené konkupiscence, která po znovuspojení s Bohem netouží. Touha je sama o sobě ospravedlnitelná, je-li objektem touhy znovuspojení s Bohem. Taková byla touha Kristova. Dosáhnutí objektu touhy způsobem, který Kristu radil Satan, by bylo transformací této touhy v konkupiscenci. Jejím ukojením by došlo k porušení Kristovy jednoty s Bohem. Kristus však právě na základě tohoto spojení pokušení odolal. Kdyby přijal nabízenou cestu, přišel by se své mesiášství. Ježíšovo odmítnutí pokušení, nebylo nahodilou záležitostí, **bylo vědomým aktem jeho konečné svobody.** „Svoboda Ježíšova, stejně jako svoboda všech lidí, byla obsažena v jeho osudu. Jeho rozhodnutí bylo učiněno vědomě na základě svobody. Bylo ale také rozhodnutím ovlivněným osudem jako determinantem, který má ve své moci Bůh. **Stejně jako pád člověka není nahodilý, ale je důsledkem špatného rozhodnutí Adama, není ani spása člověka nahodilým rozhodnutím Krista.** V obou případech je patrné působení Božího řízení.“⁸²⁹

Také ve sbírce textů „*Auf der Grenze*“, vydané roku 1962,⁸³⁰ je jedna z kapitol věnována Kristovu pokušení. Také zde opakuje, že „*v biblickém obrazu Krista, přes veškeré vykreslené napětí, nenacházíme žádné odcizení mezi jím a Bohem, sebou samotným ani světem. Paradoxní charakter jeho bytí leží ve skutečnosti, že ačkoli se na něj vztahovaly podmínky lidské existence, tedy „konečná svoboda“, neodcizil se nikdy základu svého bytí. Zůstal ve stálém spojení s „božským centrem“. Nepodleh „hybris“, „konkupiscenci“, ani pokušení sebevyvyšování, ačkoliv si byl vědom svého mesiášského poslání, jak dokládá*

⁸²⁷ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 130.

⁸²⁸ Tamtéž, s. 131.

⁸²⁹ MARTIN, B. *Paul Tillich's Doctrine of Man*. s. 164.

⁸³⁰ TILLICH, P. *Auf der Grenze*. s. 73-75 Jedná se o stručné shrnutí myšlenek obsažených ve druhém díle *Systematické teologie*.

*příběh o pokušení na poušti.*⁸³¹ Zde byla Satanem, jako úspěšný prostředek jeho moci nad lidmi, využita přirozená lidská potřeba stravy, aby postíciho se, a tudíž hladového Ježíše přivedla k pádu. „*Jako Kristus mohl Ježíš svou potřebu uspokojit. Pak by ale podlehl démonickému pokušení a přestal by být Kristem.*“⁸³² Tím, že těmto pokušením nepodleh, dokázal, že konečná svoboda je schopná, jedná-li na základě spojení s Bohem, všem nástrahám odolat.

Tillich dále vyzdvihuje **dva centrální novozákonní symboly**, které popisují význam Ježíše Krista jako nositele „Nového Bytí“. Ty souvisí se dvěma základními vztahy existenciálního odcizení. **Prvním je Kristovo podrobení se pod existenci, druhým Jeho vítězství nad ní.** Každý z obou vztahů je vyjádřen ústředním symbolem. **Podrobení se existenci** je vyjádřeno symbolem **kříže**, **vítězství nad existencí** symbolizuje Kristovo **zmrtvýchvstání**. Kristův **kříž**⁸³³ a jeho **zmrtvýchvstání** jsou symboly, které jsou na sobě závislé. Nemohou být od sebe odděleny aniž by neztratily smysl. „*Kristův kříž je křížem toho, který překonal smrt a existenciální odcizení. Jinak by to byla jen další tragická událost v dlouhých dějinách lidské tragédie. Zmrtvýchvstání Krista je zmrtvýchvstání toho, který se jako Kristus podrobil smrti a existenciálnímu odcizení. Jinak by to byl jen další z problematických a pochybných zázračných příběhů. Jsou-li kříž a zmrtvýchvstání na sobě závislé, musí tedy být jak realitou tak symbolem. V obou případech se v existenci odehrálo něco reálného.*“⁸³⁴ Pojem **vykoupení** (*Erlösung, salvation*) je Tillichovi otázkou „bytí nebo nebytí“.⁸³⁵ Vykoupení je mu opětovným navrácením univerzální jednoty s Bohem, možností vystoupit z negativity existence. Odvozuje-li křesťanství vykoupení od Ježíše jako Krista, říká tím, že dějiny jsou dějinami vykoupení. Na vykoupení záleží překonání sebedestruktivních struktur existence, které by mohly lidstvo úplně zničit. Tillich chápe **vykoupení** skrze „**Nové Bytí**“ jako „**uzdravující a zachraňující sílu v lidských dějinách**“⁸³⁶, na kterém může mít podíl každý člověk.

Slovo vykoupení v sobě zahrnuje také slova jako záchrana a uzdravení. Uzdravující síla „Nového Bytí“ překonává rozštěpení mezi Bohem a člověkem, člověkem a jeho světem, člověkem a jím samým a vrací jej do původní, ničím nenarušené harmonie ráje.

⁸³¹ TILLICH, P. *Auf der Grenze*. s. 73-74.

⁸³² Tamtéž, s. 74.

⁸³³ Z. Kučera vidí v Kristově **kříži** místo, kde Bůh řekl „ano“ i „ne“ člověku a světu. Sjednocení člověka s Bohem pak není spirituální záležitostí jednotlivce, projevuje se jako ontologická, kosmická realita nového bytí. Proto je význam Ježíše Krista interpretován hlavně ontologicky. Takováto interpretace umožňuje postihnout Kristovo lidství a současně jeho kosmický význam. KUČERA, Z. *Pravda a iluze moderní teologie*. s. 63.

⁸³⁴ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 153.

⁸³⁵ Užívá zde Hamletovského „*to be or not to be*“. TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 165.

⁸³⁶ TILLICH, P. *Systematic Theology*. II. s. 168.

5. 11 Shrnutí

Člověk je jedinou bytostí mající svobodu. Nejdůležitější zpráva o jejím zrodu je obsažena ve vyprávění o **Adamově pádu**. Je sice vyprávěním biblickým, může však být použito jako univerzálně antropologický symbol vysvětlující lidskou situaci. Tillich hovoří o momentu přechodu od esenciálního k existenciálnímu bytí a tudíž zrodu svobody.

Ve stavu před pádem, tedy ve stavu esenciálního bytí, které ještě nebylo existenciálně deformováno, se ontologické polarity v člověku nacházely v harmonické souhře. Tillich hovoří o původní esenciální jednotě Bůh-člověk, kterou nazval **snící nevinností**. Jedná se o stav před existencí, před dějinami. Možnost přechodu od esence k existenci je zakoušena v **pokušení**. To je nutné a nevyhnutelné, protože stavu snící nevinnosti chybí jakákoliv aktualita. To, co snící nevinnost žene k uskutečnění, je svoboda, **konečná svoboda**. Svoji svobodu člověk zakouší jako možnost či nemožnost uskutečňovat svůj vlastní osud. Svoboda pak není nahlížena jako pouhá danost, ale jako vlastní vědomý výkon. Přechod od esence k existenci je univerzální kvalitou konečného bytí, v jehož důsledku se člověk **odcizil** svému základu i vlastnímu bytí. Následkem odcizení přišlo do světa to, co filosofie popisuje termíny zlo, úzkost a zoufalství.

Tillich vidí nejdůležitější úkol teologie v tom, aby dokázala nabídnout odpovědi na otázky, které si klade odcizená lidská existence. Touto odpovědí má být **Ježíš Kristus**, který jako „**Nové Bytí**“ překonává tragickou konečnost a stav odcizení. Protože je odcizení univerzální situací člověka, může jej překonat zase jen ten, kdo zakusí podmínky lidské existence. Pouze pokud je existence překonána v osobním životě konečné svobody, může být odcizení překonáno principiálně. Ježíš Kristus jako „**Nové Bytí**“ je proto nahlížen jako manifestace esenciálního bytí v podmínkách existence, jako ten, **kdo participoval na tragickém aspektu komplikované lidské existence a pouze jako takový mohl mít účast na tragické vině člověka**.

Význam Ježíše Krista jako nositele „**Nového Bytí**“ nejvíce vystihují dva novozákonní symboly, které odkazují k překonání existenciálního odcizení a tím vedou k vykoupení člověka. **Prvním je Kristovo podrobení se pod existenci, druhým Jeho vítězství nad ní. Podrobení se existenci** je vyjádřeno symbolem **kříže, vítězství nad existencí** symbolizuje Kristovo **zmrtvýchvstání**. Vykoupení je opětovným navrácením univerzální jednoty s Bohem, možností vystoupit z negativity existence. Na vykoupení záleží překonání sebedestruktivních struktur existence, které by mohly lidstvo úplně zničit. Tillich chápe

vykoupení skrze „Nové Bytí“ jako „uzdravující a zachraňující sílu v lidských dějinách, na kterém může mít podíl každý člověk.

Stejně, jako pád Adama vedl k univerzálnímu odcizení existence, tak v Ježíši jako Kristu dochází k překonání tohoto odcizení a možnosti opětovného získání pravého bytí. Křesťanství hovoří o tom, že odcizení není konečným stavem. Existuje bytí, které existenciální porušení překonalo. Tím, že Kristus přijal konečnou svobodu a překonal veškeré odcizení plynoucí z lidské existence, otevřel každému člověku možnost stát se „Novým Bytím“. Tím, že nepodlehл pokušením, dokázal, že konečná svoboda je schopná, jedná-li na základě spojení s Bohem, všem nástrahám odolat.

Úkolem současné teologie proto je podat svědectví o Kristu, jehož život měl a má univerzální a jedinečný význam pro každou lidskou bytost i pro celé stvoření.

6. ZÁVĚR

„Člověk je hádankou. Je třeba ji rozluštit, a i když ji budeš luštit po celý život, neříkej, že to byla ztráta času. Zabývám se touto hádankou, neboť chci být člověkem.“⁵

Dnes je pojem svobody skloňován ve všech pádech, setkáváme se s ním v každé oblasti lidské činnosti. Jeho nadpoužívání vedlo k tomu, že ztratil význam a je banálním, plochým a nicneříkajícím. Tato práce se pokusila ukázat, že problematika svobody má hluboké kořeny v dějinách lidského myšlení, že je s člověkem bytostně spjata, že prošla určitým vývojem, že existuje nekonečné množství možností jejího vnímání, a že je potřeba se jí stále znovu zabývat, protože je tématem, které se týká každého z nás. Poukázali jsme na to, že je to nejen výsada člověka, ale že má i svá nemalá úskalí.

Věnovali jsme se historickému přehledu dějin svobody. Dosahy myšlenek zde zmíněných autorů měly a mají dosah nejen pro křesťanskou věrouku, ale i současnou antropologii. Setkali jsme se s několika koncepcemi vybudovanými v rámci určitého systému. Autorům z oblasti filosofie šlo především o substanciální určení a definici svobody. Teologicky byly řešeny převážně otázky z oblasti lidského praktického konání. Především problematika slučitelnosti lidské svobodné vůle *post lapsum* s Božím předzvěděním a milostí.

Idea svobody je sama o sobě problematická. Chybí jí totiž objektivní realita. Proto nemůže být dokázána teoreticky. Má však určité předpoklady a praktické důsledky. Ty posouvají tento pojem z oblasti teoretického zdůvodnění do oblasti lidské praxe. Svoboda je zakoušena pouze skrze konkrétní lidské jednání, které se projevuje jak v rovině individuální tak v rovině společenské.

Mnozí poukázali na to, že člověk je svobodný pouze tehdy, jedná-li jako *animal rationale*. Svoboda je takto vnímána jako vlastnost intelektu. Omezený rozum implikuje omezení svobody ducha. Intelekt zamezuje, aby člověk jednal jako tvor nerozumný, který je ovládán pouze žádostivostí a instinkty. Takto umožňuje společné soužití lidských bytostí ve společnosti.

Jako největší zlom v dějinách lidské svobody je považována doba osvícenství. To zásadně změnilo pohled na člověka i jeho vnímání sebe sama. Uvolnilo jej z područí církve a umožnilo nástup reflektovaného vnímání vlastní svobody a odpovědnosti. Doposud byl člověk veden k poslušnosti pevně zakotvených církevních zákonů, náboženských nařízení i společenských pravidel. Individuální vědomí, které se pomalu probouzelo, vedlo člověka k odpoutání se od dosavadních náboženských norem, aby nakonec dospělo k popření existence Boha i křesťansky zakotvené morálky a vyhlášení člověka za jediného mravo - i zákonodárce. To, že se člověk odpoutal od dosavadních pravidel a norem, které mu poskytovaly jistotu a sounáležitost, jej postavilo do nelehké úlohy. Musí se naučit se nabytou svobodou zacházet.

Všichni tři autoři, kterým jsme zde věnovali nejvíce pozornosti, řešili právě tuto situaci. V popředí jejich zájmu stojí člověk a jeho umění se svobodou správně zacházet, lidská zralost

⁵ DOSTOJEVSKIJ. F. M. Dopis bratřím z 16. srpna 1838

pro svobodu i úskalí, které v sobě její popření či zneužití skýtá. Takto pojatá svoboda **není právem a výsadou člověka, ale jeho stále řešeným úkolem a závazkem.**

Odkud však svoboda pramení? Vychází pouze ze člověka nebo je nějak metafyzicky zakotvena spolu s lidskou podstatou? Má nějaká omezení? Kdo je jejím garantem? Na základě čeho si jí člověk uvědomuje? Je nějak společensky či kulturně podmíněna? Může se stát člověku příliš těžkým břemenem, něčím, co ho žene k tomu, aby jí unikl?

Práce představuje dvě zásadě odlišná řešení těchto otázek: první, křesťansky zakotvené, zastávané Dostojevským a Tillichem, spojuje svobodu s existencí Boha, druhé ateistické, představené Sartrem, svobodu klade pouze do rukou člověka. Svoboda křesťanská je svobodou zvolenou a konečnou, svoboda ateistická svobodou nutnou, autonomní a absolutní.

První koncepce tvrdí, že člověk je obrazem Božím (*imago Dei*). Ježíš Kristus je nahlížen jako ztělesnění ideálního pravzoru lidské bytosti. Cílem člověka je přiblížení se tomuto ideálu. V Bohu existují a jsou zakotveny veškeré ideje dobra a mravnosti. Každá lidská bytost má jedinečnou a neopakovatelnou cenu. Pravá svoboda je pevně spjata s existencí Boha, který je zárukou lidské mravnosti, odpovědnosti, slušnosti a tolerance. Člověk je za své jednání zodpovědný nejen před lidmi, ale také před Bohem. Na světě má své místo a úkol. Křesťanská existence je eschatologicky zacílena, očekává příchod nové, lepší skutečnosti.

Druhé řešení odmítá jakoukoli předem danou definici člověka. Ukládá mu, aby na základě svobody, bez jakéhokoli vzoru a pomoci vytvářel sebe sama i své hodnoty a morálku. Za jeho jednání jej činí odpovědným pouze před sebou samým, tváří tvář druhým. Objevení člověka na zemi vnímá jako nahodilé, bez jakéhokoli odůvodnění jeho existence. Smrt je definitivním zakončením lidského života, po kterém již nic neexistuje. Bez jakýchkoli vnějších omezení, nemůže se takto vnímaný člověk vymlouvat či omlouvat slovy: „člověk už je prostě takový.“ Je svobodou, která je všech okolností odsouzena vytvářet sebe sama jako obraz lidství.

Jaká síla však přiměje člověka, nechce-li se mu, aby nejednal pouze ve svůj prospěch? Existuje nějaké pravidlo jednání, které by platilo jako univerzálně uznávané a závazné? Na jakém základě založit mravnost?

“Odpověz, jsi-li člověk.”⁸³⁷

⁸³⁷ DOSTOJEVSKIJ, F. M. Běsi, s. 579.