

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY
OBOR FILOSOFIE

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Valečková Jitka

Problém viny u Martina Bubera The problem of guilt in Martin Buber

2012

Vedoucí práce: **Václav Němec, Ph. D.**

Na tomto místě bych ráda vyjádřila poděkování Václavu Němcovi za odborný dozor nad mou prací.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 16. května 2012

Abstrakt

Práce si klade za cíl objasnit pojem viny u Martina Bubera. Hlavními zdroji tohoto zkoumání budou Buberovy texty *Já a Ty*, *Problém člověka*, *Obrazy dobra a zla* a krátká esej *Vina a pocit viny*. Při rozboru těchto děl se zaměříme rovněž na další důležité pojmy Buberova myšlenkového systému a jejich případný vývoj. Mimo jiné půjde o pojem světa, vztahu a bytostného určení. Celek práce je veden intencí rozkrýt a objasnit hlavní spor eseje *Vina a pocit viny*, v níž se Buber kriticky vymezuje vůči převládajícímu postoji psychologů, především S. Freuda, k ontické povaze viny.

Klíčová slova

vina, vztah, určení, osoba, individualita

Abstract

The goal of this paper is to clarify Martin Buber's concept of guilt. To make the notion of guilt clear we will use mainly Buber's papers 'I and Thou', 'The Problem of Man', 'Images of Good and Evil' and the short essay 'Guilt and Guilt Feelings'. During our analysis we will also focus on other important notions of Buber's philosophical system and their possible development. Among other things, it will be the notion of the world, relationship and essential determination. The whole paper is intended to clarify Buber's dispute with psychoterapists, mainly with S. Freud, over the nature of guilt in the essay 'Guilt and Guilt Feelings'.

Keywords

guilt, relationship, determination, person, individuality

1. Úvod	7
2. První část - Vina a pocit viny	9
2.1. Obecná kritika psychologie	9
2.2. Freud – odmítání reality viny	10
2.3. Buberova kritika Freuda	13
2.4. Existenční vina a bytostné určení	15
2.5. Příklad z terapeutické praxe	17
2.6. Tři sféry usmíření viny	18
2.6.1. Pojem svědomí.....	19
2.7. Obtížnost sebevyjasnění	22
2.7.1. Stadium viny u člověka 20. století	23
2.8. Cesta bytostného určení - cesta k Bohu	25
3. Druhá část.....	27
3.1. Dvojice postojů Já-Ty, Já-Ono	27
3.2. Odpověď protějšku – bytostný lidský akt	30
3.3. Bůh ve světě	32
3.3.1. Kritika náboženství	35
3.4. Milost a rozhodnutí	38
3.4.1. Chaos pohnutek.....	41
3.4.2. Nesouhlas se sebou samým	45
3.5. Výjimečnost bezprostředního vztahu k člověku	46
3.6. Vzájemnost působení a otevřenost od Já k Ty	48
3.7. Láska.....	50
3.8. Střídání aktuality a latence vztahu	52
4. Závěr	57
4.1. Povaha lidského provinění	57
4.2. Pohyb od Ty k Ono	58
4.3. Pohyb od Ono k Ty	58
4.4. Řád lidského života.....	59
5. Bibliografie	61
6. Résumé.....	63

1. Úvod

Martin Buber (1878 Vídeň – 1965 Jeruzalém) byl významným židovským myslitelem a filosofem. Své úsilí zprvu vkládal do sionistického hnutí, záhy však zjistil, že mu více než na politických cílech sionismu záleží na samotném židovském náboženství a kultuře. Již v relativně mladém věku proto obrátil svou pozornost k chasidismu, směru, který se vymykal z tehdejšího většinového východoevropského judaismu. Zkušenost první světové války vnesla do Buberova myšlení zásadní obrat. Částečně se rozešel s životními názory cadiků, opustil mystiku imanentního pohřžení se a definitivně se přimkl k principu dialogu. Zájem o chasidské učení však u Buberovy nikdy úplně neustal, ba jednotlivé prvky tohoto učení se promítly i do klíčových momentů jeho vlastní filosofie. Mám na mysli především chasidské přesvědčení, že Boží přítomnost proniká celým světem, a důraz cadiků na sílu ryzích lidských skutků. Sám Buber shrnuje nauku chasidismu následujícím způsobem: „Bůh je nahlédnutelný v každé věci a dosažitelný každým čistým skutkem.“¹

V této práci se však nebudeme zabývat odkrýváním a definicí chasidských prvků v Buberově nauce. To, co nás bude zajímat, tvoří jedno z hlavních témat Buberovy filosofie. Pokusíme se rozkrýt Buberovo pojetí viny, tak jak se objevuje v druhém období jeho tvorby, tj. po onom myšlenkovém obratu a částečné odluce od chasidské nauky.

Problémem viny se Buber zabýval v poměrně stručné eseji *Vina a pocit viny (Schuld und Schuldgefühl)*. Právě na ni se chci v této práci především zaměřit. Navzdory své stručnosti je text velmi zajímavým dílem, neboť se v něm věřící Buber pouští do boje za správný pohled na možnost a povahu lidského provinění. Buber věří, že člověk jeho současnosti zoufale strádá vlivem neadekvátního přístupu k fenoménu viny, vlivem představy, že se lidská bytost nemůže provinit. Ve *Vině a pocitu viny* se proto vůči tomuto odmítavému přístupu k realitě viny ostře vymezuje. Jeho polemickým protějškem se stávají zástupci psychologie.

Na samém začátku eseje uvádí Buber svůj postřeh z londýnské mezinárodní konference pro lékařskou psychoterapii, která se konala v roce 1948. Téma konference tehdy znělo „*The Genesis of Guilt*“: „Holandský badatel, který měl první přednášku, začal sdělením, že se ve

¹ Buber, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor Vitae, 1994. str. 31.

zvláštní pracovní komisi řešila otázka, zda se tím myslí vznik viny, anebo vznik pocitu viny. Tato otázka však zůstala neobjasněna a během diskuse se ponechalo na vůli teologů, aby hovořili o vině samé (ti ovšem měli na mysli nikoli osobní vinu člověka, nýbrž odvěkou vinu lidského pokolení), zatímco psychologové se zabývali pouze pocitem viny.² Buber v této volbě vidí odraz všeobecného přístupu psychologů k fenoménu viny - psychologové se chovají k vině jako k psychickému fenoménu, tedy jako k fenoménu zakotvenému v duši, nikoli jako k fenoménu fundovanému v bytí. Zkoumají pocity viny, ne však vinu samu. V průběhu eseje *Vina a pocit viny* uvádí Buber důvody, o nichž se domnívá, že stojí za tímto ignorováním reality viny. Rovněž specifikuje, jaké neblahé důsledky tento přístup může mít pro člověka, který je stížen autentickými výčitkami svědomí. Ne náhodou přenesl Buber svůj boj za skutečnost viny na půdu psychologie. Je přesvědčen, že psychologie může sehrát významnou roli v otázce nápravy viny, ale jen tehdy, přestane-li si zastírat její skutečnost.

Cílem této práce bude především objasnit Buberův pohled na povahu viny. Nejprve projdeme esej *Vina a pocit viny* po jednotlivých kapitolách a seznámíme se s klíčovými pojmy Buberovy koncepce. Pro lepší porozumění pojmu však bude dále nutné zohlednit i předcházející autorovu činnost, k tomu nám poslouží spisy *Já a Ty (Ich und Du)*, *Problém člověka (Das Problem des Menschen)* a *Obrazy dobra a zla (Bilder von Gut und Böse)*. Oprávnění k tomuto kroku, tedy vykládat jeden spis pomocí druhého, nám dává samotný autor. Připouští totiž, že své stanovisko k problému člověka vykládal různými způsoby a z rozličných hledisek, třebaže v samotném mínění zachovával jednotu. Buberovy spisy proto mohou být nahlíženy jako jakési fragmenty celkové mozaiky jeho filosofie.

Než přistoupíme k vlastnímu výkladu, je nutné učinit jednu terminologickou poznámku. Ve *Vině a pocitu viny* používá Buber pro pojem viny termín „*ontische Schuld*“ nebo „*Existenzschuld*“. Otakar Veselý, jehož překlad budeme v průběhu textu citovat, překládá pojem „*Existenzschuld*“ pomocí přívlastku „*existenční*“. U překladu O. Veselého zůstaneme. Je však třeba alespoň zmínit, že vhodnějším překladem pojmu „*Existenzschuld*“ by byl termín „*existenciální vina*“.

² Buber, M. *Vina a pocit viny*. In *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zranění*. Vyd. J. Němec. Praha: Vyšehrad, 1971 (přetisk 1990). str. 165.

2. První část - Vina a pocit viny

2.1. Obecná kritika psychologie

Buber začíná svou esej *Vina a pocit viny* obecnou výtkou vůči psychologii. Kritizuje neochotu psychologie vyhlížet za oblast psychična. Příliš snadno a ochotně se dle jeho názoru nechala psychologie spoutat uznanou oblastí svých výzkumů, již tvoří vnitřní život jednotlivce; zkoumá fungování psychiky pacienta, to, „jak dokáže zpracovat jednotlivé biografické děje“,³ ale vlastní význam těchto událostí zpravidla nereflektuje. Buber odmítá, že by bylo možné toto omezení psychologie na oblast psychična považovat za jakkoli samozřejmé, či dokonce oprávněné. Psychologie se sice musela věcně i metodologicky vyhranit, aby si ve vědeckém světě zajistila samostatnost, to ji však nezbavilo povinnosti vyhlížet za meze svého oboru. Existují případy, kdy musí i psychoterapeut nahlédnout do oblastí, které leží mimo dosah jeho běžných metod, případy, kdy si sám léčebný proces vyžaduje, aby byly zohledněny životní události pacienta v jejich vlastním, reálném smyslu. Každý vědec, tvrdí Buber, musí čas od času nahlédnout do oblastí, „které sice nespádají do jeho vlastní pracovní náplně, kterým však přesto musí věnovat plnou pozornost, má-li dostát svému vlastnímu vědeckému úkolu“.⁴ Pro psychoterapeuta tvoří tuto oblast „faktický průběh takzvaného vnějšího života pacienta a v něm především pacientovo jednání a postoje, zvláště pak aktivní podíl pacienta na mnohotvárných vztazích ke světu lidí. Na těchto vztazích se podílí pacient nejen svými rozhodnutími, nýbrž i svou neschopností učinit konkrétní rozhodnutí, pokud pro něho tato nerozhodnost má podobné zjevné důsledky jako rozhodnutí“.⁵ Svůj požadavek na léčebný postup psychoterapeutů formuluje Buber rovněž v duchu své filosofie dialogu, totiž v termínech „vztahu k sobě“ a „vztahu k druhému“: „A přece smí, či spíše musí (psychoterapeut) – nechce-li pouze dostát svým profesionálním povinnostem, nýbrž také vyhovět naléhavé lidské potřebě svého pacienta – neustále obracet svou pozornost do sféry, kde již nejde o pouhé vztahy bytosti k sobě samé, nýbrž o vztahy jedné bytosti k druhé, tj. »pacienta« k druhé osobě, která lékaři uniká, nebo kterou dokonce vůbec nezná, a obráceně.“⁶

³ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 166.

⁴ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 165, 166.

⁵ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 166.

⁶ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 166.

Buberova obecná kritika psychologie je předehrou k jeho kritice přístupu psychoterapeutů k fenoménu viny. Většina terapeutů se v teorii i v praxi soustředí výhradně na pocity viny, nikoli již na události, které pocity viny zakládají. K vině se přistupuje jako k psychickému fenoménu, je přehlížen její ontický aspekt, její zakotvenost v bytí. Přitom má-li psychoterapeut účinně pomoci člověku, kterého tíží hlas svědomí, musí přijmout samu skutečnost viny, tj. vinu jakožto ontický fenomén – zkoumat události, z nichž provinění vzešlo, zohlednit reálný smysl toho, co se událo mezi pacientem a jeho protějškem. „V zájmu univerzálnějšího úsilí o poznání a pomoc člověku však bude muset (psychoterapeut) čelit i vině samé, vině jako ontický charakterizovanému faktoru, který není zakotven v duši, nýbrž v bytí.“⁷

2.2. Freud – odmítání reality viny

V 2. oddílu označuje Buber postoj psychoterapeutů k ontické povaze viny nejen za „lhostejný“, ale dokonce za „záporný“. Pojmem „záporný“ předjímá svůj další výklad, v němž odkrývá hlubší a závažnější moment v psychologickém přehlížení viny. Buber si všímá, že zanedbávání reality viny v psychologii nelze přičítat výhradně jejímu metodickému omezení, toto přehlížení souvisí značnou měrou přímo s přesvědčením, že vina jako realita zakotvená v bytí neexistuje. Buberovým polemickým protějškem se v tuto chvíli stává stěžejní představitel psychoterapie Sigmund Freud, jenž prosazuje názor, že jediné, co skutečně existuje a co lze spojovat s pojmem viny, jsou pocity viny. V pozadí Freudova popírání reality viny spatřuje Buber jeho odmítavý postoj vůči náboženstvím – vůči veškerým náboženským teoriím o absolutnu a o možnostech člověka navázat s ním vztah: „Tato jeho základní pozice měla za následek, že vině vůbec ani nemohl být přiznán ontický charakter...“⁸ Čím jsou tedy pro Freuda pocity viny? Odkud vyvěrají? Z čeho pramení? Freud odvozuje pocity viny z prohřešku vůči rodičovským a společenským reprezentacím v Nadjá. Pocity viny jsou pouhým následkem někdejšího strachu před trestem a pokáráním těmito instancemi, nebo řečeno více freudovsky následkem dětské úzkosti před „ztrátou lásky“.⁹ Buber se proti

⁷ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 166, 167.

⁸ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 167.

⁹ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 167.

Freudově teorii vymezuje v průběhu celého textu. Je proto vhodné uvést alespoň hrubý nástin Freudovy teorie tak, aby ji mohl čtenář lépe porozumět.

Freud formuluje svůj postoj k povaze viny velmi systematicky a zasazuje jej pečlivě do širšího kontextu své teorie kultury a pudů. Je všeobecně známo, že se Freud zabýval analýzou vzniku kulturních instancí. Samotnou kulturu staví do opozice k přírodě, což jasně plyne i z jeho definice kultury: „Lidská kultura – míním tím vše, čím se lidský život povznesl nad svoje animální podmínky a čím se liší od života zvířat.“¹⁰ V přirozeném, tedy před-kulturním stavu usiloval každý uspokojit své vlastní potřeby. Tento stav udržoval jednotlivce neustále v nebezpečí života. Proto se lidé spojili a dali vzniknout kultuře, vytvořili ochranu umožňující jejich soužití. V rámci své teorie pudů považuje Freud vznik a vývoj kultury za výsledek působení pudu života, tzv. Erótu. Úsilí o společné soužití se však protíví jiný přirozený pud člověka, pud agresivní.¹¹ Sklon k agresi a destrukci je ve Freudově teorii potomkem a hlavním zástupcem tzv. pudu smrti. Pud smrti je ve svém působení velmi nenápadný, s výjimkou právě té části, která se „obrací proti vnějšímu světu a projevuje se pak jako pud k agresi a destrukci“.¹² Přesto jej Freud staví na úroveň pudu erotického a ze součinnosti a protichůdného působení obou vysvětluje mnohé životní jevy.¹³

Jakmile jsou lidé postaveni před úkol soužití, věčný konflikt mezi pudem smrti, resp. agresivity a erotem ožívá. Přirozené agresivní tendence člověka vážně ohrožují jeho úsilí o soužití a společenství nezbyvá nic jiného, než se proti hrozbě rozkladu bránit. Za účelem odzbrojení a oslabení agresivních choutek užívá kultura mnohých prostředků, potenciální výpady však nejučinněji zvládá tím, že je „dává hlídat zvláštní instancí (přímo) v nitru

¹⁰ Freud, S. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. str 445.

¹¹ Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 361. Freud si uvědomuje, že tvrzení o existenci vrozeného sklonu k agresi a destrukci představuje kontroverzní myšlenku. „Vzpomínám si na svůj vlastní odpor, když se v psychoanalytické literatuře poprvé vynořila idea destrukčního pudu a jak dlouho trvalo, než jsem ji začal vnímat. Neudivuje mne proto tolik, že se jiní chovali a ještě chovají stejně odmítavě. Neboť děťátka neslyší ráda, když se hovoří o vrozeném sklonu člověka ke »zlu«, k agresi, destrukci, a tím i ke krutosti.“ (Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 359, 360).

¹² Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 359.

¹³ Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 361. „Vycházejí ze spekulací o počátku života a z biologických paralel, dospěl jsem k závěru, že kromě pudu, který udržuje živou substanci a snaží se ji sloučit ve stále větší celky, musí existovat ještě jiný, protichůdný pud, který usiluje tyto celky rozrušit a převést je do prapůvodního anorganického stavu. Tedy vedle erotu pud smrti.“ (Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 358, 359).

člověka jako posádkou v dobytém městě¹⁴. Touto instancí má Freud na mysli tzv. Nadjá. Nadjá vzniká složitým procesem identifikace individua s vnějšími autoritami a projevuje se jako kritický pozorovatel úmyslů a činů, jako hlas svědomí. Dohlíží nad Já a trápí jej strachem z potrestání. To, co nazýváme pocitem viny, tedy redukuje Freud na napětí mezi reprezentací vnější autority v Nadjá a jí podrobeným Já.¹⁵ Kultura vynakládá značné úsilí, aby u jedinců dosáhla zvnitřnění základních předpokladů lidského soužití. Kdyby se zvnitřnění elementárních zásad nepodařilo, neměla by šanci na trvání: „Pokud zná toto společenství pouze formu rodiny, musí se projevovat oidipovským komplexem, nastolit svědomí, dát vzniknout prvnímu pocitu viny. Dojde-li k pokusu toto společenství rozšířit, bude tentýž konflikt pokračovat a zesilovat se ve formách, které jsou závislé na minulosti, a bude mít za následek další stupňování pocitu viny. Jelikož je kultura poslušna vnitřního erotického popudu, který ji nutí spojovat lidi v úzce svázanou masu, může dosáhnout tohoto cíle pouze cestou stále vzrůstajícího posilování pocitu viny.“¹⁶

Otázkou zůstává, jak u lidského individua dochází ke vzniku svědomí, tj. ke zvnitřnění vnější autority. Freud se domnívá, že ontogeneticky je svědomí třeba odvozovat z potlačené agresivity vůči autoritě, která dítě nutí zříkat se pudových tendencí, na níž je však současně životně závislé. Dítě přijímá příkazy a zákazy autority ze strachu, aby se nevystavilo ztrátě přízně a lásky osoby, kterou potřebuje. Obává se potrestání a ztráty ochrany.¹⁷ „Proti autoritě, která dítěti znemožňuje první, ale též nejvýznamnější uspokojení, musí se vyvinout značný agresivní sklon, přičemž je lhostejno, jakého druhu vyžadovaná zřeknutí se pudu byla. Dítě se muselo uspokojení této pomstychtivé agresivity nezbytně vzdát. Pomůže si z této obtížné ekonomické situace pomocí známých mechanismů tím, že přejme tuto nenapadnutelnou autoritu identifikací do sebe, a tak se z ní teď stává Nadjá, vlastníci veškerou agresivitu, kterou by dítě bylo rádo vůči ní uplatnilo... Jako tak často, je to převrácení situace. »Kdybych byl otcem a ty dítětem, zacházel bych s tebou špatně«.¹⁸ Ačkoli nemá Nadjá žádný motiv jít proti vlastnímu Já, projevuje se zde vliv geneze a skutečné pocity viny uchovávají původní

¹⁴ Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 362.

¹⁵ Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 362.

¹⁶ Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 369, 370.

¹⁷ Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 363. „Ztratí-li člověk lásku někoho, na němž je závislý, pozbude též ochrany před mnohým nebezpečím, vystavuje se především hrozbě, že mu tento přemocný ukáže svou převahu formou potrestání.“ (Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 363).

¹⁸ Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 367.

strach z potrestání; Nadjá trápí hříšné Já stejnými pocity strachu.¹⁹ „Známe tedy dva zdroje pocitu viny, jeden ze strachu před autoritou a druhý, pozdější, ze strachu před Nadjám. První nutí vzdát se uspokojení pudů, druhý vede – protože trvání zakázaných přání nelze před Nadjám utajit – ještě k potrestání.“²⁰

2.3. Buberova kritika Freuda

Freud odmítá přisuzovat vině jinou realitu, než realitu psychického fenoménu. Člověk se nemůže dle jeho mínění ve vlastním smyslu provinit; to, co nyní ve svědomí rozeznává jako zlé, je pouze něčím, za co mu dříve hrozilo potrestání. Freudova teorie tedy redukuje pocity viny na strach z potrestání a jejich vznik vysvětluje porušením tabu, zákazu, jenž vládne ve společnosti a jež jsme přijali za svůj. Pro pravdu náboženských nauk popírajícího Freuda nechrání tabu člověka před zblouděním, ale samu společnost před hrozbou vnitřního rozkladu, již pro ni člověk se svými destruktivními sklony představuje; tyto zákazy považuje za výraz lidské snahy o přežití, projev souboje, jež na půdě lidského společenství svádí pud života s agresivním pudem, potomkem smrti.²¹ Freud ostře kritizuje náboženství za to, že namísto praktického zdůvodnění kulturních zákazů hlásá jejich božský původ, že i z tak racionálního zákazu, jímž je v jeho očích zákaz vraždit, činí příkaz Boží. Nepromlouvá z něj pouhý nesouhlas s náboženskými teoriemi, obává se této představy. Tabu, jež vládou ve společnosti, představují omezení nejsilnějších pudových tendencí, odvozujeme-li je z Boží vůle a přehlídíme jejich lidský původ, činíme jejich platnost závislou na víře, a ohrožujeme tak základy společenství.²²

¹⁹ Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 364.

²⁰ Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 365.

²¹ „A nyní, myslím, nám již není smysl kulturního vývoje nejasný. Musí nám ukazovat zápas mezi erotem a smrtí, mezi pudem života a pudem destrukce, jak se projevuje v lidském druhu. Tento zápas tvoří podstatný obsah života vůbec, a proto musíme krátce označit kulturní vývoj jako životní zápas lidského druhu.“ (Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 361).

²² Na druhou stranu však přiznává Freud náboženství určité zásluhy. Náboženství jakožto produkt kultury dokázalo vyrovnat nedostatky vzniklé odpiráním pudů. Zprvu tak významně napomohlo ke stabilizování soužití mezi lidmi.

Buber zaujímá v otázce viny stanovisko protichůdné tomu Freudovu. I jeho však sužují obavy. Proti Freudovi, který odmítá skutečnost viny a pocity viny vysvětluje z prohřešku vůči zniterněnému kulturnímu tabu, staví vinu jako ontický fenomén, který tabu a tabuizace předchází. Je toho názoru, že tabu a tabuizace, na něž se Freud odvolává, aby při veškerém popírání viny objasnil vznik výčitek svědomí, mají chránit člověka před možností provinění; slouží jako vodítka ve tmě pro toho, kdo dosud nedokáže sám rozlišovat mezi tím, co je třeba činit a čemu je nutno se vyhýbat. „Psycholog, který má otevřené oči, musí nahlédnout, že vina nevzniká odepřením poslušnosti nějakému tabu, nýbrž naopak, že tabu a tabuizace mohly vzniknout jen proto, že vůdcové raných společností poznali a respektovali základní antropologickou skutečnost, že člověk se může provinít a být si toho vědom.“²³

Bubera trápí, že se psychoanalytické teorie zpravidla vůbec nezabývají skutečnou vinou, její povahou a příčinami jejího vzniku, ale omezují se výhradně na „odkrývání, redukování a odvozování analyticky zjištěných pocitů viny z určitých skrytých psychických fenoménů“.²⁴ Obává se neblahých důsledků těchto teorií v terapeutické praxi. Psychoanalytické teorie oddělují pocity viny od jejich základu ve skutečných událostech v životě pacienta, v jeho činech i nečinnosti. Přitom právě tváří v tvář autentickým výčitkám svědomí musí terapeut přijmout vinu jako fenomén zakotvený v bytí, uvědomit si skutečnost viny a přizpůsobit tomuto poznatku i způsob léčby. To, co člověka atakuje ve výčitkách svědomí, není strach z potrestání, jak tvrdí například Freud, ale obraz životních událostí a nevratnost a nezměnitelnost toho, co se stalo.²⁵ Psychoterapeut si proto nesmí myslet, že odstraněním ostny viny dostojí své lékařské povinnosti, je třeba, aby zohlednil životní souvislosti, jejichž obraz člověka trápí navzdory veškeré snaze o vytěsnění, a dopomohl pacientovi k tomu, aby adekvátně odpověděl hlasu svého svědomí. „Psychoterapeut, do jehož zorného pole vstoupí podobné projevy existenční viny s celou svou naléhavostí, se nebude smět nadále domnívat, že dostojí své léčebné povinnosti tím, že toliko zbaví provinilé jejich pocitu viny. Zde mají

²³ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 169.

²⁴ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 168.

²⁵ „Působí zde účinná zkušenost neopakovatelnosti výchozí situace a nezměnitelnosti toho, co se stalo, to znamená poznání ireverzibility žitého času, jež se jednoznačně projevuje v elementární lidské perspektivě, totiž v perspektivě vlastní smrti. Nikde nelze zakusit propadání času tak intenzívně, jako v retrospektivě viníka.“ (Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 169).

své meze snahy odvozovat pocit viny např. z tabuizovaných norem prehistorických společností.²⁶

Buber prozatím neupřesňuje, v jakém smyslu se obává o člověka, který by se dostal do rukou psychoterapeuta, jenž přehlídí či popírá existenční vinu, rovněž nespecifikuje, do jaké míry je psychoterapeut oprávněn zasáhnout mezi pacienta a jeho vinu, tedy jsou-li mu vytyčeny určité hranice či nikoli. Tyto otázky objasní ve 3. a 4. oddílu eseje *Vina a pocit viny*. Prozatím však bylo nutné vyložit, že vina je realita, nikoli „strašák z nevědomí“ a jako k realitě je k ní třeba přistupovat.²⁷

2.4. Existenční vina a bytostné určení

Navzdory tomu, že Buber hlásá realitu viny, je jeho stanovisko k člověku v jistém smyslu mírné a laskavé. Radí se totiž k těm věřícím myslitelům, kteří nezatěžují člověka dědičnou vinou, ale jsou názoru, že vinu na sebe uvaluje jednatel sám v konkrétní životní situaci. „Existenční vina, to znamená vina, kterou na sebe uvalil jednatel v konkrétní personální situaci...“²⁸ Jaké povahy jsou ony situace, v nichž na sebe člověk uvaluje tíhu provinění, jaké představy provází a zakládají Buberův pojem viny?

V následujícím textu práce uvidíme, že Buberova existenční vina má řadu aspektů, kterých se Buber ve *Vině a pocitu viny* nedotýká buď vůbec nebo jen náznakem. Buber zde však odkrývá pojem, jenž je pro jeho chápání viny klíčovým, a sice pojem bytostného určení: „Bytostným určením tu rozumím to, co tvoří nejvlastnější základ jeho osoby, to, k čemu má dorůst.“²⁹ Buberova filosofie bývá navzdory jeho nevoli nazývána existencialistickou, na rozdíl od existencialisty, jímž je například J.P. Sartre, však Buber věří, že existuje určení člověka, o němž člověk sám nerozhoduje, ale má je ve svém životě odkrýt a uskutečnit. Jako je věc bytostně rozprostraněná, má i člověk své bytostné určení, které v každém jednotlivci nabývá své specifické konkretizace. Na rozdíl od věci je však dle Buberova mínění úkolem člověka, aby do svého bytostného určení dorostl a během života jej neustále osvědčoval. Ve *Vině a*

²⁶ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zranění*, str. 169.

²⁷ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zranění*, str. 174.

²⁸ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zranění*, str. 169.

²⁹ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zranění*, str. 173.

pocitu viny Buber nepodává přesnou definici člověka, možná proto, že to již učinil mnohokrát předtím, z několika pasáží je však zřejmé, že nechápe člověka jako bytost izolovanou, ale jako bytost, již podstatně určují vztahy ke světu, v němž žije. Jinými slovy, stát se tou osobou, která spočívá v nitru člověka, znamená navázat autentický vztah ke světu: „jsou to velké okamžiky lidského života, kdy člověk poznává či na základě vyššího stupně svého poznání nově poznává své bytostné určení; kdy se rozhoduje a znovurozhoduje stát se, čím vlastně je, a vytvořit si v tomto smyslu pravý vztah ke světu.“³⁰ Jaké povahy je tento bytostný vztah člověka ke světu nechává Buber ve *Vině a pocitu viny* jen tušit a bude naším úkolem jeho povahu objasnit. Autor je však jednoznačný ve svém vyjádření, že tam, kde je tento autentický vztah porušen, dopouští se člověk existenčního provinění:

„Každý jednatel žije vzhledem k jiným lidem v určitých objektivně daných vztazích; souhrn těchto poměrů pak konstituuje jeho život jako faktickou účast na bytí světa. A teprve tento souhrn mu vůbec umožňuje rozšířit své prostředí v svět; je jeho podílem na lidském řádu bytí, podílem, za který nese odpovědnost. Objektivně daný vzájemný poměr dvou lidí (*ein objektives Verhältnis, in dem zwei Menschen zueinander stehen*) se může na základě existenční účasti obou povznést na rovinu osobního vztahu; může být pouze trpěn, může být zanedbáván; může být porušován. Porušení takového vztahu znamená, že zde byl porušen řád lidského života (*die menschliche Seinsordnung*). Tuto ránu nemůže zhojit nikdo jiný než ten, kdo ji způsobil. K tomu, aby tak učinil, mu může dopomoci jen ten, kdo o realitě viny ví a dovede pomáhat.“³¹

Všimněme si, že v citované pasáži píše Buber výhradně o porušení vztahu k lidské bytosti. Prostřednictvím jiných autorových spisů však záhy odhalíme, že nejen vztahy k lidské bytosti jsou důležité pro naplnění bytostného určení člověka.

Jak jsme právě viděli, hovoří Buber v souvislosti s existenční vinou o porušení „řádu lidského života“ („*die menschliche Seinsordnung*“), ve stejné souvislosti používá též pojmu „řád lidského světa“ („*Ordnung der Menschen Welt*“): „existenční vinu na sebe člověk uvaluje, když poruší řád lidského světa (*Ordnung der Menschen Welt*), jehož základy zná a uznává

³⁰ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 173.

³¹ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 175.

jako podstatnou složku své vlastní i obecně lidské existence.³² Prozatím bych však doporučila ponechat tyto pojmy stranou a vrátit se k nim až v závěru práce, která, jak doufám, objasní, v čem tento řád lidského světa či lidského života spočívá a jde-li o řád nějakého konkrétního pojetí světa či nikoli.

2.5. Příklad z terapeutické praxe

Po výkladu o bytostném určení nám věřím může být zřejmější, v jakém smyslu se Buber obává o člověka, jehož léčí terapeut, který popírá skutečnost viny. V každém činu, který vyvolává negativní hlas svědomí, jedná člověk v rozporu se svým bytostným určením. Na vině může být i skutečnost, že se člověk svým bytostným určením a jeho zdárným vývojem zabývá pouze příležitostně.³³ Úkolem psychoterapeuta, který se u pacienta setkává s autentickými výčitkami svědomí, je, aby odkryl naléhavou potřebu svého pacienta po bytostném určení a pomohl mu tuto potřebu naplnit.

Buber vzpomíná na případ ženy, pracovně ji nazve Melánií, která onemocněla v důsledku svého provinění. Tato žena kdysi zpretrhala pouto muže k jiné ženě, s níž byl zasnouben, a sama se za něj provdala. Její sokyně se v důsledku této situace pokusila o sebevraždu. „Po několika letech byla však sama (Melánie) vytlačena jinou ženou a brzy poté onemocněla neurózou provázenou poruchami vidění. Přátelům, kteří se jí tehdy ujali, přiznala svou plnou vinu a nesnažila se ji přikrašlovat odkazem na svou vášnivost, nýbrž potvrdila, že šlo o pevný, promyšlený záměr. Později se dala léčit proslulým psychoanalytikem, který ji dokázal brzy zbavit pocitu zklamání i viny a přesvědčit o tom, že je »géníem přátelství« a že najde na tomto poli kompenzaci, které má zapotřebí. Reorientace se podařila a Melánie se oddala družnému společenskému životu, v němž se naplnila její potřeba přátelství, *zatímco s lidmi, s nimiž se musela zabývat v rámci svého povolání – pracovala v »sociální péči« – zpravidla zacházela nikoli jako s bytostmi, které vyžadují jejího osobního porozumění či dokonce útěchy, nýbrž jako s objekty psychologické rutiny a dirigování.*³⁴ Mnozí by jistě mínili, že terapeut dostal své povinnosti – umlčel pocity viny a dopomohl tak k vyléčení choroby

³² Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 170.

³³ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 173.

³⁴ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 172.

pacienta. Buber však s postupem psychoterapeuta nesouhlasí, odmítá, že by se Melánii dostalo té pomoci, kterou skutečně a objektivně potřebovala³⁵, a ve své kritice poukazuje na nedostatečný vztah a přístup Melánie k lidem, s nimiž se setkávala v rámci své profese.

Před léčbou se Melánie ocitla v klíčové životní situaci, kdy na ní doléhala tíha provinění a hluboký nesouhlas se sebou samou. Z této negativní zkušenosti se sebou samou se mohla usebrat ve snaze o nápravu. Avšak psychoanalytik, který se nezajímal o podstatu jejího někdejšího činu, odstranil varovný hlas svědomí a připravil tak Melánii o možnost uskutečnit v sobě tu pravou podobu, jež dosud spočívala v jejím nitru a čekala na probuzení.

Ještě ve třetím oddílu však Buber naznačuje, že i pravomoci terapeuta jsou v oblasti vyrovnávání se s existenční vinou omezené: „Kdykoli zkoumavý pohled lékaře – pohled, který jej činí lékařem a jemuž všechny lékařské metody slouží – pronikne do existenční sféry, kde zjistí existenční pochybení a existenční potřebu, musí si sice odříci zasahování do »vlastního jádra« pacientovy osoby, avšak smí a má ho vést až k bodu, kde si již může pomoci sám dosud nechtěným ani netušeným způsobem. Ukazovat cestu, která vede z tohoto bodu dál, není již psychoterapeutovi dáno ani dovoleno, avšak pacient z tohoto místa, k němuž byl doveden, může sám spatřit správnou a schůdnou další cestu, kterou nemůže vidět lékař. Neboť na tomto kulminačním bodě dostává všechno striktně osobní ráz.“³⁶

2.6. Tři sféry usmíření viny

Aby Buber objasnil, do jaké míry je terapeut oprávněn zasáhnout mezi pacienta a jeho vinu, rozlišuje tři sféry, v nichž dle jeho přesvědčení může docházet k usmíření viny. Těmito sférami jsou sféra práva, svědomí a víry. V každé ze tří sfér se proces usmíření rozvíjí ve třech krocích (viz tabulka níže). První fáze každé sféry představuje přiznání viny – před Bohem, před sebou, nebo před společností, jejíž zákony byly porušeny. V druhé fázi na sebe člověk nechává doléhat tíhu svého činu a přirozenou cestou tak dospívá ke snaze o nápravu, tedy ke třetímu a finálnímu kroku ve vyrovnání se s vinou, jež Buber ve sféře víry nazývá „smírným dostiučiněním“, ve sféře svědomí „smířením“ a ve sféře práva „náhradou škody“.

³⁵ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 172,173.

³⁶ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 173,174.

sféra	1. fáze	2. fáze	3. fáze
víry	vyznání hříchů	lítost	smírné dostiučinění
svědomí	sebevyjasnění	vytrvání	smíření
práva	doznání	odpykání trestu	náhrada škody

Sféra víry představuje nejvyšší sféru. Terapeut do ní nemá právo vstupovat, proces se zde rozvíjí výhradně mezi viníkem a jeho Bohem.³⁷ Podobně však nesmí terapeut zasahovat ani do nejnižší ze sfér, do sféry práva. „Počátek procesu je zde dán požadavkem – ať už uskutečněným nebo latentním – který klade viníkovi společnost na základě svých zákonů.“³⁸ A terapeutovi není dovoleno posuzovat a hodnotit během léčby ani oprávněnost nároků společnosti, ani spravedlivost vynesených soudů. Jedinou oblastí, v níž se lékař může a má angažovat, je sféra svědomí: na její práh, a ne dále, smí terapeut svého pacienta vést.³⁹ Psychoterapeut se má podílet výhradně na usmíření viníka se svým svědomím. I zde však Buber předesílá určitou výhradu. Abychom ji pochopili, je nutné seznámit se blíže s Buberovým pojetím svědomí.

2.6.1. Pojem svědomí

Ve *Vině a pocitu viny* definuje Buber svědomí „jako schopnost a tendenci člověka radikálně rozlišovat ve svém minulém i budoucím chování mezi tím, co je třeba pokládat za správné, a mezi tím, co je nutno odmítnout, přičemž nesouhlas bývá zpravila prožíván citově mnohem silněji, zatímco naopak souhlas s minulým děním leckdy příliš snadno přechází ve značně problematické sebeuspokojení.“⁴⁰ Klíčové pro Buberovo pojetí svědomí je, že jej pokládá za schopnost člověku vrozenou. V problému svědomí se tak opět projevuje názorová odlišnost mezi Buberem a Freudem, který svědomí považuje za produkt kultury, a to jak ve fylogenetickém, tak v ontogenetickém smyslu. To, že jedny činy vnímáme jako zlé a druhé jako dobré a hodné uskutečnění, jsme dle Freudova mínění přejali výhradně zvnějšku - za co

³⁷ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 176.

³⁸ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 175.

³⁹ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 176.

⁴⁰ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 176.

nám dříve hrozil trest a ztráta ochrany, nyní sami rozpoznáváme jako zavrženíhodné⁴¹: „Původní, tak říkajíc přirozenou schopnost rozlišení dobra a zla smíme odmítnout. Zlo není často vůbec danému Já škodlivé či nebezpečné, naopak to může být i něco, co je pro ně žádoucí a co mu poskytuje požitek. Projevuje se tu tedy cizí vliv; ten určuje, co se má nazývat dobré a zlé.“⁴²

Buber nikterak nepopírá, že si jedinec v průběhu vývoje osvojuje zásady společnosti, k níž náleží: „svědomí je obsahově rozmanitými způsoby podmiňováno příkazy a zákazy společnosti, k níž dotyčný člověk patří, anebo tradice, z níž vyrůstá jeho víra.“⁴³ Připouští dokonce, že ve své nižší a všední formě pracuje svědomí výhradně na základě takto zvnitřněných kritérií. Navzdory tomu však nesouhlasí s Freudem, že by byla lidská schopnost hodnotit úmysly a činy v kategoriích dobra a zla získanou, kulturně podmíněnou, a nikoli původní, přirozenou schopností člověka. Pro svědomí je konstitutivní lidská schopnost sebereflexe a sebehodnocení, tvrdí Buber, a ta je člověku vrozena: „Mezi všemi nám známými živočichy je jediný člověk schopen vytvářet distanci, a to nejen vůči svému okolí, nýbrž také vůči sobě, takže se sám sobě stává odděleným předmětem, o kterém může nejen »reflektovat«, nýbrž který může rovněž v konkrétních případech akceptovat nebo zavrhnout. ... Desky zákona, pod níž člověk vyrostl a žije, determinují pouze koncepce, které se uplatňují ve sféře svědomí, ne však existenci svědomí vůbec, která je založena právě na onom distancování a oddělování, jež tvoří základní charakteristiku lidského rodu.“⁴⁴ Dle Buberova mínění jsou lidé schopni samostatného, tj. na zákazech a standardech společnosti nezávislého nazírání na to, co je třeba činit a čemu je nutno se vyhýbat, a je pouze otázkou výchovy, dospějí-li k této samostatnosti či nikoli: „Je velkým, dosud však nedoceněným úkolem výchovy pozvednout svědomí z jeho nižších běžných forem k samostatnému nazírání a odvážnému rozhodování. Schopnost takového pozvednutí je totiž lidskému svědomí

⁴¹ „Časová posloupnost by tedy byla tato: nejprve zřeknutí se pudu následkem strachu před agresí vnější autority – k tomu přece směřuje strach před ztrátou lásky, láska chrání před touto agresí trestu -, potom vytvoření vnitřní autority, zřeknutí se pudu následkem strachu před ní, strach svědomí.“ (Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 366).

⁴² Freud, S. *O člověku a kultuře*, str. 363.

⁴³ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 177.

⁴⁴ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 177. Nutno dodat, že Freud neupírá člověku onu přirozenou schopnost „stávat se sám sobě odděleným předmětem“, zastává pouze názor, že hodnotit sebe sama, své činy a úmysly z hlediska dobra a zla začal člověk až poté, co mu společnost poskytla kritéria takového hodnocení.

vrozena.⁴⁵ Ve své vyšší, samostatné a zcela již personalizované⁴⁶ formě dbá svědomí bytostného určení člověka a varovnými pokyny jej odvrací od existenčního provinění. To je něco, co přesahuje obor všedního svědomí: „Všední svědomí, které sice dovede člověka znamenitě potrápiti, přitom však není schopné dostat se na kořen vině, nás ovšem k této odpovědnosti (za existenční vinu) vybídnout nedokáže.“⁴⁷

Nyní jsme s to lépe pochopit Buberem avizovanou výhradu. Nezajímá ho ani tak vztah svědomí k porušení tabu, jako jeho vztah k existenčnímu provinění. To je ta oblast, v níž se má, dle jeho mínění, psychoterapeut angažovat. Zjistí-li terapeut u pacienta existenční provinění, má ho vést až k bodu, z něhož dokáže pacient sám nastoupit cestu ke smíření: „Více či méně skrytá kritéria, jež svědomí uplatňuje ve svých souhlasných i odmítavých aktech, se jen zřídka kryjí se standardem tradovaným ve skupině či celé společnosti. S tím právě souvisí fakt, že sotva kdy lze pocit viny plně odvodit z porušení rodinného nebo společenského tabu. Celkový řád, za jehož skutečné či potenciální porušení se člověk cítí odpovědný, transcenduje jistou měrou souhrn všech rodičovských a společenských tabu, jimiž je vázán. Nezřídka souvisí nejhlubší pocit provinění nikoli s tím, co jde na vrub porušení nějakého tabu, nýbrž s existenční vinou. Výhrada, o které jsme mluvil, má tedy na mysli skutečnost, že předmětem našeho zkoumání je vztah svědomí k existenční vině.“⁴⁸

Tuto část eseje uzavírá Buber bližší charakteristickou oněch tří kroků, které stojí před viníkem, jakmile dospěje díky pomoci terapeuta k procitnutí, nebo, jak tento stav popisuje Buber: „kdy vystoupí z mučivých nížin svědomí k jeho výšinám a samostatně se ujme látky života, kterou nalézá.“⁴⁹ Tyto tři kroky nazval Buber: sebevyjasnění, vytrvání, smíření. Viník musí „za prvé vyjasnit šero, jež dosud obestírá vinu vzdor všemu dosavadnímu úsilí svědomí – a to nikoli prudkým zazářením reflektoru, nýbrž trvalým světlem rozlévajícím se do šíře; za druhé vytrvat v nově získaném pokorném vědomí identity své dnešní a tehdejší osoby – byť se člověk ve svém současném životě sebevíc povznesl nad svou někdejší vinu; a za třetí: restituovat kdysi jím porušený životní řád aktivní angažovaností ve světě, jak to odpovídá

⁴⁵ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 178.

⁴⁶ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 177.

⁴⁷ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 177.

⁴⁸ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 177.

⁴⁹ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 178.

situaci a možnostem člověka v konkrétních historických a životních souvislostech. Neboť trhliny v řádu bytí mohou být zaceleny na bezpočtu jiných míst, než byly způsobeny.⁵⁰

2.7. Obtížnost sebevyjasnění

Na začátku 5. oddílu staví Buber proces sebevyjasňování do kontrastu s jemu paralelními procesy doznání a vyznání hříchů ze sféry práva a víry. Vysvětluje, v jakém smyslu je obtížnější přistoupit k sebevyjasňování, než k doznání a vyznání hříchů, a vyzdvihuje význam tohoto kroku pro oba zmíněné procesy.

K doznání se uchyluje člověk za účasti anonymní veřejnosti, dokonce i ve vyznávání hříchů má protějšek, který mu naslouchá, jemu odpovídá a odpouští.⁵¹ Má-li si však člověk vyjasnit hloubku své viny, „kterou sice jako takovou poznal, dosud však ne její podstatu a dosah pro život“, ⁵² je odkázán jen sám na sebe: „Co je nyní jeho povinností nemůže proběhnout nikde jinde než v hlubinách onoho prvotního já-sám-se-sebou, a to je právě prostor, který má být vyjasněn. Doznání znamenalo dialog s představiteli společnosti, kteří soudí podle norem trestního práva, vyznání dialog s Bohem jako absolutní osobou, která skrytě odpovídá ze své skrytosti; vyjasňování vlastního bytostného určení však již není ve svých nejreálnějších momentech ani monologem, tím méně rozhovorem mezi »já« a »Nadjá«: veškeré mluvení umlká, a co zůstává, je němé, mrazivé vědomí vlastní identity.“⁵³ Sebevyjasnění sice vyžaduje veškerou odvahu, v životě viníka má však nezastupitelnou roli, dodává váhu doznání a upřímnost vyznávání hříchů: „Bez této silné vlny světla, která vyjasňuje propast lidské smrtelnosti, ztrácí doznání – ať jsou jeho důsledky sebezávažnější – svou váhu ve vnitřním životě viníka, a vyznání viny se stává pouhým patetickým povídáním, jemuž nikdo nenaslouchá.“⁵⁴ Není proto radno podceňovat skutečnost, „že přikročit s bdělou a statečnou myslí k procesu sebevyjasňování připadá dnešnímu člověku obtížnější než lidem minulosti“.⁵⁵

⁵⁰ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 177,178.

⁵¹ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 179.

⁵² Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 179.

⁵³ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 179,180.

⁵⁴ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 180.

⁵⁵ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 180.

2.7.1. Stadium viny u člověka 20. století

Buber věří, že onen vnitřní odpor k sebevyjasnění, který nachází u člověka 20. století, úzce souvisí se stadiem viny, s nímž se setkal u člověka 19. století. Je rovněž přesvědčen, že obě stadia viny jsou více než výstižně zachycena ve dvou velkých postavách epického písemnictví 19. a 20. století - Nikolaje Stavrogina z Dostojevského *Běsů* (1870) a Josefa K. z Kafkova *Procesu* (1915). Buber se domnívá, že jak na Dostojevského tak na Kafku doléhala při práci na dílech situace jejich doby. V případě *Běsů* šlo o období začínajícího rozkladu lidských hodnot: lidé sice stále věří na autentický způsob bytí a potřebu naplnit bytostné určení, nejsou však s to vystoupit z neautenticity svého života v pravou existenci. To je i případ Dostojevského Stavrogina.

Buber charakterizuje Stavrogina jako člověka, „který ruší smysl života tím, že jej popírá, a který dospívá zničením všeho, co se dostane do jeho moci, k sebezničení“.⁵⁶ Tento člověk sepíše doznání, v němž popisuje, jak kdysi zneužil malé děvčátko, po rozhovoru s knězem jej však odvolává. Dle Buberovy interpretace se Stavrogin snaží svým doznáním vynořit z hloubky neautenticity do autentického bytí. Zjišťuje však, že doznání v takové formě, v jaké jej učinil, k pravé existenci nevede. „Po čem Stavrogin touží, je „skok“. Jednoznačně to dokládá úryvek konceptu, kde zřejmě v souvislosti s odporem kněze zveřejnit Stavroginovo doznání čteme: „Arcikněz dokazuje, že člověk nemá zapotřebí skoku, nýbrž se má spíše vnitřně obnovovat vytrvalou prací, a potom teprve se mu podaří skok.“⁵⁷ Stavrogin se svým doznáním snaží zmocnit pravé existence rychle, jakoby skokem, „existenční doznání je však možné jen jako příprava k velkému činu sebevyjasňování ve svědomí, k vytrvalé sebeidentifikaci a ke smíření se světem“.⁵⁸ Přistoupit k takovému sebevyjasnění se Stavrogin zdráhá, nemá dostatek pokory ani odvahy, aby se dokázal přimět k bolestnému poznání povahy vlastní provinilosti. Po marném pokusu o pravou existenci jej přemáhá zoufalství člověka, který se nedokáže více ztotožnit sám se sebou, a páchá sebevraždu.

⁵⁶ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 180.

⁵⁷ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 181.

⁵⁸ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 181.

Josef K. řeší jiný vnitřní rozpor. Nutno podotknout, že Buberova interpretace románu *Proces* je ojedinělá. Josef K. je vystaven neustálému tlaku tajemné a neurčité soudní instituce, která po něm požaduje doznání. Buber však nespátřuje v *Procesu* román o bezmoci jednotlivce v byrokratické mašinérii a v naléhání soudu nesmyslný požadavek na falešné doznání. Postava Josefa K. vznikla v období, které Buber považuje za období, v němž ve světě člověka definitivně zavládl chaos bezesmyslných lidských činů, a v Josefovi K. spatřuje představitele této doby.⁵⁹ To, co soud žádá po Josefovi K., není falešné doznání, ale sebevyjasnění. Snaží se jej přimět k tomu, aby si uvědomil chaotičnost a neuspořádanost své existence a ve světle tohoto poznání učinil pravdivé doznání. Zatímco však Stavrogin o potřebě sebevyjasnění věděl, ale nebyl schopen se k němu uchýlit, Josef K. se ocitá v jiné situaci. V sebevyjasnění mu nebrání nedostatek pokory či odvahy, ale přesvědčení, že „není vinen“, či hůře, že vina jakožto onticky charakterizovaný fenomén neexistuje: „Josef K. patří jiné, bytostně pozdější generaci, která je, jak se říká, již dále. Odmítá se zabývat svou domnělou provinilostí nejen snad před světem, nýbrž také před sebou samým, odmítá hledat příčinu obžaloby, která je zčistajasna na něho vznesena neviditelným, nepoznatelným »nejvyšším soudem« prostřednictvím problematické společnosti, v sobě a vyjasnit si ji. Vždyť generace jeho současníků pokládá za prokázané, že skutečná vina neexistuje, že existují jen pocity viny a různé konvence.“⁶⁰ V kapitole „V chrámu“, jež odpovídá výše zmíněné kapitole z *Běsů*, nechává Kafka promlouvat Josefa K v duchu své doby: „»Ale já nejsem vinen,« řekl K., »je to omyl. Jak může člověk vůbec být vinen. Jsme zde přece všichni lidé, jeden jako druhý.«“⁶¹

Navzdory veškerému odporu však činí Josef K. v posledních minutách svého života přece jen první krok k sebevyjasnění, přiznává, že namísto pravého bytí jen zaplavoval svět bezesmyslnými činy: „»Vždycky jsem chtěl nabírat ze života plnými hrstmi a k účelu, jež lze sotva schvalovat.« Josef K. poznal, že k zmatenému světu lidí přidal jen svůj vlastní zmatek. Tato reflexe není sice ještě počátkem sebevyjasnění, je však, aniž si to uvažující člověk uvědomuje, prvním krokem k němu.“⁶²

⁵⁹ „Existuje vůbec ještě souvislost mezi smyslem a řádem světa a touto nesmyslností a chaotičností lidského světa?“ (Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 182).

⁶⁰ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 187.

⁶¹ Kafka, F. *Proces*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965. str. 209.

⁶² Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 186.

2.8. Cesta bytostného určení - cesta k Bohu

Závěrečný oddíl eseje *Vina a pocit viny* je stručný, nicméně obsahově bohatý. Buber v něm shrnuje a doplňuje svůj pohled na realitu viny a na proces vyrovnávání se s vinou.

„Člověk je bytost, která je schopna se provinít a která je zároveň schopna si svou vinu vyjasnit.“⁶³ Sebevyjasňování je však velmi bolestivá fáze na cestě k vyrovnání se s vlastní vinou a člověk si musí dodat značné odvahy, aby byl s to k odhalení viny v jejím pravém smyslu přistoupit. Ačkoli jej totiž mnohdy přepadá vědomí vlastní viny, „dokáže potlačit určité složky paměti natolik, že neproniknou do aktuální vzpomínky ve svém pravém významu, že se tedy existenční vina neobjeví jako taková“.⁶⁴

Po sebevyjasnění přichází ještě tvrdší, jelikož nikdy nekončící zkouška vytrvání v sebeidentifikaci, ve vědomí identity své dnešní a tehdejší osoby.⁶⁵ „Tím ovšem není míněno nějaké neustále obnovované seabemrškačství duše vědomím jeho neodvratného propadání, nýbrž upřímné a neúchylné vytrvání v jasu velkého světla.“⁶⁶

Následuje smíření. Buber vysvětluje, z jakého důvodu nestačí, aby člověk, který se existenčně provinil, setrval v pokorném vědomí svého někdejšího provinění. Opět se zde projevuje názor, který Buber hlásal a osvědčoval v průběhu svého života, totiž, že být člověkem znamená žít ve vztahu: „Kdyby se člověk provinil jen sám na sobě, mohl by vyhovět výzvě, kterou poznal na vrcholu svého svědomí, tím, že by se od brány vnitřního vyjasnění vydal pouze cestou vytrvání. Avšak lidské provinění se vždy také týká ostatních bytostí, světa, veškerého bytí, jež se stalo jeho protějškem. Má-li proto dostat oné výzvě, musí se od sebevyjasnění vydat nejen touto jednou cestou, nýbrž dvěma, ta druhá cesta je cestou smíření.“⁶⁷ Existenční provinění tedy nezasahuje pouze viníka samotného, ale i jeho protějšek. V samotném smíření se pak viník snaží na základě vnitřní obrody napravit, či lépe řečeno zmírnit, následky svého činu: „Ve sféře existenční viny ovšem přísně vzato nelze nic »napravit« – přinejmenším ne v tom smyslu, že by se tím dala vzít vina se svými důsledky zpět. Smíření tu předně znamená, že

⁶³ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 187.

⁶⁴ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 188.

⁶⁵ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 188.

⁶⁶ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 188.

⁶⁷ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 188.

přistoupím ke člověku, na němž jsem se provinil – pokud je zde na zemi ještě dosažitelný – ve světle svého sebevyjasnění, že se mu vyznám ze své existenční viny a že mu podle svých schopností pomohu překonat následky svého provinění; pravým smířením se to však stane ale jen tehdy, když mé jednání nebude výsledkem předem učiněného předsevzetí, nýbrž samovolně vyplyne z mé nově vydobyté existence. K tomu ovšem může dojít jen na základě změněného vztahu ke světu, nové služby světu obnovenými silami obrozeného člověka.⁶⁸

V posledním odstavci eseje Buber dodává, že sféra svědomí bývá u člověka věřícího úzce spjata se sférou víry: „U poctivého věřícího, zvláště když prošel zkušeností existenčního provinění, jsou v životní praxi obě tyto sféry do té míry na sebe odkázány, že se nikdy nemůže svěřit výlučně jen jedné z nich.“⁶⁹ Buber nezanáší do své eseje zbytečně theologický aspekt, ale vyhýbá se mu, nakolik mu to téma viny dovoluje. Z posledních řádků eseje však vyplývá, že cesta bytostného určení je identická s cestou k Bohu: „Mohu jen konstatovat, že jsem se během svého života setkal s nemalým počtem lidí, kteří mi vyprávěli, že se jako provinilí rozhodli jednat podle svého vyššího svědomí, zakusili přitom obrácení a uchvácení něčím vyšším, takže vrostli do nového bytostného stavu, kterému přísluší název znovuzrození.“⁷⁰

⁶⁸ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 188,189.

⁶⁹ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 189.

⁷⁰ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 189.

3. Druhá část

3.1. Dvojice postojů Já-Ty, Já-Ono

V eseji *Vina a pocit viny* klade Buber důraz na vztah člověka ke světu, v němž žije. Buberův interpret Gerhard Wehr poznamenává, že zájem o lidské vztahy ke světu se u Bubera objevil poprvé se spisem *Daniel – Rozhovory o realizaci*, a cituje k tomu Arno Anzenbachera:

„S *Danielem*, zveřejněným v roce 1913, se u Bubera ohlašuje důležitý proces nové orientace. Pokud předtím vyznával učení o imanentním pohřížení se, které vrcholí v mystickém spojení duše s Bohem, objevuje se ve spisu *Daniel* především nový postoj k světu. Arno Anzenbacher, jenž se věnoval filosofii Martina Bubera ve stejnojmenné studii (*Die Philosophie Martin Bubers*, 1965), vyjádřil tuto změnu postoje, tak důležitou pro Buberovo pozdější myšlení, následující definicí: »Vůči poznatelnému světu, v němž se lze orientovat, stojí člověk v odstupě a odcizení. Je pro něj světem předmětů, jež může poznat a využít, a on sám se v něm nachází jako předmět mezi předměty. Je to však pouze zdánlivý svět, a člověk v něm není skutečným člověkem. Úkolem člověka je postoupit směrem k realitě.«⁷¹

Tři roky po zveřejnění *Daniela* začíná Buber pracovat na spisu *Já a Ty*, ve kterém se poprvé plně rozeznává protiklad postojů Já k Ty a Já k Ono, dvojice základních životních postojů člověka. Od onoho velkého tematického „obratu“ v *Danielovi* se totiž Buber netáže, čím je „já“ pro sebe či o sobě, nýbrž čím je „já“ ve vztahu ke svému „protějšku“. V *Já a Ty*, které vyšlo knižně v roce 1923, našel Buber definitivně své téma. Ohlašuje se zde jako autor dialogu a setkání. Wehr dokonce označuje tento spis za milník v dějinách znovuobjevení principu dialogu.⁷² Téma dialogu se u Bubera objevilo přirozeně, není racionální konstrukcí, ale vyplývá z Buberových životních zkušeností a v neposlední řadě i z jeho zkušenosti s chasidskou vírou.⁷³ Na úvod *Já a Ty* píše Buber:

⁷¹ Wehr, G. *Buber*, Olomouc: Votobia, 1995. str. 70.

⁷² Wehr, G. *Buber*, str. 83.

⁷³ „Pro chasidismus není nejdůležitější to, co odjakživa bylo, nýbrž to, co se neustále děje; a sice nikoli to, co se člověku přihodí, ale to, co člověk činí; ne výjimečné, nýbrž obvyklé; a spíše než co dělá, JAK to dělá. (Wehr, G. *Buber*, str. 55).

„Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý.

Postoj člověka je dvojitý, neboť i základní slova, která může pronést, jsou dvě.

Základní slova nejsou jednotlivá slova, nýbrž slovní dvojice.

Jedním základním slovem je slovní dvojice Já-Ty.

Druhým základním slovem je slovní dvojice Já-Ono, přičemž místo Ono lze říci i On nebo Ona, aniž by se tím základní slovo měnilo.

A tak je i lidské já dvojitý.

Neboť já základního slova Já-Ty je jiné než já základního slova Já-Ono.⁷⁴

Hned na prvních řádcích tedy provádí Buber klíčové dělení. Rozlišuje dva postoje, jež člověk během svého života zaujímá, a na základě těchto postojů definuje dva světy, v nichž se může pohybovat – svět slova Ono neboli předmětný svět a svět slova Ty neboli svět vztahu. Buber odmítá, že by pro člověka existovalo jedno já samo o sobě; člověk se vždy pohybuje mezi těmito dvěma krajnostmi – mezi já základního slova Já-Ono a já základního slova Já-Ty. „Není žádné já o sobě, nýbrž jen já základního slova Já-Ty a já základního slova Já-Ono.“⁷⁵ V čem přesně spočívá rozdílnost těchto já, pochopíme, jakmile se nám podaří dostatečně postihnout charakter základních postojů.

Každý z postojů zahrnuje jiný poměr ke svému „oproti“. Používám Wehrův pojem „oproti“, neboť je obecnější než pojem „protějšek“, který Buber vyhrazuje pro vztah Já-Ty. Postoj Já k Ono je charakterizován jako zakoušení a užívání. „Oproti“ v tomto postoji figuruje jako předmět, který má své místo, čas a své specifické vlastnosti,⁷⁶ a individualita, jak Buber nazývá já základního slova Já-Ono,⁷⁷ si snaží z předmětu přivlastnit tolik, kolik může.⁷⁸ Individualitu charakterizuje vědomí vlastní odlišnosti, uvědomuje si sebe jako subjekt zakoušení a užívání a říká „Já jsem takováto“ („*So bin ich*“).⁷⁹

Jestliže vyslovuji „Ty“, vstupuji do osobního vztahu ke svému „oproti“. Nevnímám jej jako svazek vlastností, mezi mnou a jím není ani žádného vědění ani žádného účelu. Vztah Já k Ty

⁷⁴ Buber, M. *Já a Ty*. Olomouc: Votobia, 1995. str. 7.

⁷⁵ Buber, M. *Já a Ty*, str. 7.

⁷⁶ Buber, M. *Já a Ty*, str. 9, 10.

⁷⁷ „Individualita se objevuje, protože se odlišuje od jiných Individualit.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 51).

⁷⁸ Buber, M. *Já a Ty*, str. 53.

⁷⁹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 52; Buber, M. *Ich und Du*. Zürich: Buchclub ex libris, 1962. str. 77.

je skutečným setkáním, bezprostředním vztahem od osoby k osobě: Já jakožto osoba, ucelená bytost se v něm setkávám s osobou druhého, který se přede mnou zjevuje. A tak se postoj Já k Ty liší od postoje Já k Ono, v němž vstupovala do vztahu pouze potřeba či poznávací schopnost jednoho s vlastnostmi druhého: „Základní slovo Já-Ty lze říkat jen celou bytostí. Základní slovo Já-Ono nelze nikdy říkat celou bytostí.“⁸⁰ Na rozdíl od individuality se osoba nevztahuje ke svému „oproti“ ve vědomí vlastní odlišnosti, nerozeznává se v ní „Jsem takováto“, nýbrž pouhé a čisté „Já jsem“ („*Ich bin*“).⁸¹ Ve vztahu pociťuje sepětí, koexistenci a sebe sama vnímá jako subjektivitu: „Osoba si uvědomuje sama sebe jako někoho, kdo se účastní bytí, kdo koexistuje a kdo tedy je.“⁸²

Osoba a individualita označují primárně já dvojice základní postojů Já-Ty, Já-Ono.⁸³ Představují póly, mezi nimiž probíhá dění, jež utváří individuální lidskou bytost (*zwei Pole des Menschentums*).⁸⁴ Důležité je, že veškerý skutečný život omezuje Buber na sféru slova Ty. Podle Buber se člověk může stávat sám sebou a mít podíl na skutečném životě pouze skrze vztah k druhému: „Stávám se vskutku sebou jen díky svému vztahu k »Ty«; stávaje se sebou, říkám »ty«. Všechn skutečný život je setkáním.“⁸⁵ Pro osobu je tedy charakteristická účast na bytostném aktu člověka. Avšak individualitě, i kdyby si sebevíce přivlastňovala, nevzniká z pouhého zakoušení a užívání nic substanciálního. Pohybuje se v oblasti slova Ono, v oblasti neskutečna.⁸⁶ A tak platí, že čím silnější je v dualitě lidské bytosti já základního slova Já-Ty, tím skutečnějším se člověk stává. „Ten, kdo má své stanoviště ve vztahu, účastní se skutečnosti, to znamená: bytí, které není ani pouze jeho ani není pouze mimo něj. Veškerá skutečnost je působení, jehož se účastním, aniž bych si je mohl přivlastňovat. Kde není účasti, tam není skutečnosti. Kde si přivlastňuji, tam není skutečnosti. Účast je o to dokonalejší, oč

⁸⁰ Buber, M. *Já a Ty*, str. 7.

⁸¹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 52; Buber, M. *Ich und Du*, str. 77.

⁸² Buber, M. *Já a Ty*, str. 52.

⁸³ „Já základního slova Já-Ono se objevuje jako individualita... Já základního slova Já-Ty se objevuje jako osoba...“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 51).

⁸⁴ Žádný člověk není čistou osobou a žádný není čistou individualitou. Buber nicméně připouští, že existují lidé, v nichž je jeden, či druhý pól natolik určujícím činitelem, že je samé můžeme nazývat osobami, či individualitami.

⁸⁵ Buber, M. *Já a Ty*, str. 13.

⁸⁶ Buber, M. *Já a Ty*, str. 53.

bezprostřednější je styk s »Ty«. Já je skutečně díky své účasti na skutečnosti. Stává se o to skutečnějším, oč dokonalejší je účast.“⁸⁷

3.2. Odpověď protějšku – bytostný lidský akt

Wehr píše, že když se Buber ptali na „hlavní výsledek jeho zkušeností, odpověděl v *Autobiografických fragmentech* takto: Býti člověkem znamená žít ve vzájemném vztahu. Vhled do této prosté skutečnosti vyrůstal v průběhu mého života. Od té doby se sice objevily různé jiné věty o stejném předmětu a podobné konstrukce a mnohé z nich jsem nepovažoval vůbec za nesprávné, vím však, že toto je to, na čem záleží... Je pro člověka typické, že si může neustále uvědomovat toho druhého jako existenci, vůči níž žije ve vztahu“.⁸⁸ Od *Já a Ty* skutečně prochází Buberovými spisy jako červená nit představa, že člověk existuje jako člověk pouze v úplnosti vztahu, tváří v tvář svému Ty. V této souvislosti nelze nezmínit spis *Problém člověka*, v němž se Buber problému, co je člověk, věnuje systematicky. Na začátku samotného zkoumání předesílá, že otázka „Co je člověk?“ pro něj zahrnuje řadu dílčích problémů: zvláštní postavení člověka v kosmu, jeho poměr ke světu věcí, jeho porozumění bližnímu nebo například jeho postoj ve všech setkáních s tajemstvím.⁸⁹ Pouhým výčtem těchto dílčích problémů již prozrazuje, že nechápe člověka jako bytost izolovanou, nýbrž výhradně jako bytost, jejíž skutečný život se utváří ve vztahu: „Otázka, co je člověk, nemůže být zodpovězena uvažováním o pobytu nebo »bytí sebou« jako takovém, nýbrž pouze uvažováním o bytostné sounáležitosti lidské osoby se vším bytím a jejím vztahu ke všemu bytí.“⁹⁰ Nemělo by zůstat bez povšimnutí, že v souvislosti s bytostným lidským aktem nepíše Buber o setkání s *Ty*, nebo o odpovědi *protějšku*, ale o setkání s *přítomností bytí* (*die Gegenwärtigkeit des Seins*).

⁸⁷ Buber, M. *Já a Ty*, str. 51,52.

⁸⁸ Wehr, G. *Buber*, str. 26.

⁸⁹ „Ale vůbec se zde neklade otázka po tom, co je člověk, a vážně se neprobírá ani jeden z problémů, které jsou pro nás implicitně dány zároveň s touto otázkou, jako: zvláštní postavení člověka v kosmu, jeho vztah k osudu, jeho poměr ke světu věcí, jeho porozumění bližnímu, jeho existence jako bytosti, která ví, že musí zemřít, jeho postoj ve všech obvyklých i nezvyklých setkáních s tajemstvím, která prostupují jeho život.“ (Buber, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. str. 12).

⁹⁰ Buber, M. *Problém člověka*, str. 114.

„Přítomnost bytí, před kterou jsem postaven, mění svou podobu, svůj jev, své zjevení, je jiná než já, často děsivě jiná, a jiná, než jakou jsem očekával, často děsivě jiná. Postavím-li se jim, zabývám-li se jimi, setkám-li se s nimi skutečně, tj. s pravdou celé mé bytosti, pak, a jen pak, jsem »autenticky« tu: jsem tu, pokud tu jsem, a kde toto »tu« je, určuji vždy méně já než přítomnost bytí, měnící svou podobu a jev. Pokud nejsem skutečně tu, jsem vinen. Pokud přítomnému bytí, která volá »Kde jsi?,« odpovídám: »Tu jsem,« ale nejsem tu skutečně, tj. nikoli s pravdou celé mé bytosti, pak jsem vinen.“⁹¹

Odpověď na to, proč v *Problému člověka* nazývá Buber protějšek *přítomností bytí*, můžeme nalézt ještě ve spise *Já a Ty*. Pro Bubera není přítomnost věčně prchajícím, prázdným bodem mezi minulým a nadcházejícím, skutečnou přítomnost nachází v bezprostředním vztahu Já k Ty. Jde o přítomnost naplněnou, trvajících.⁹² V říši vztahu se člověk ocitá nad rámcem časoprostorové uspořádání, je protějškem zcela uchvácen - okolní věci nevnímá jako hranice Ty, ale spíše jako pozadí, z něhož k němu Ty vystupuje,⁹³ a svůj protějšek prožívá jako trvání. Pouze v setkání zakoušíme opravdovou, naplněnou a trvajících přítomnost: „Přítomnost povstává jen proto, že se zpřítomňuje »Ty«.“⁹⁴

Pro svět slova Ono je naopak klíčová minulost. Jak výstižně poznamenává Wehr, „člověk se může spokojit s věcmi jen tehdy, když si osvojil o těchto věcech nějaké vědění...“⁹⁵ Proto platí, že člověk, který se soustředí výhradně na předmětný svět zakoušení a užívání, prožívá svůj život v minulosti, jeho život zůstává bez přítomnostního obsahu: „Jinými slovy: pokud se člověk spokojuje s věcmi, které zakouší a užívá, žije v minulosti a jeho okamžik je bez přítomnostního obsahu.“⁹⁶

⁹¹ Buber, M. *Problém člověka*, str. 91.

⁹² „Přítomnost – a tou není míněn bod, kterým v myšlenkách vždy označujeme jen závěrečnou vteřinu »proběhlého času«, jen zdání zachyceného ukončení, nýbrž skutečná a naplněná přítomnost - existuje jenom potud, pokud existuje setkání a vztah.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 14).

⁹³ „»Ty« se sice objevuje v prostoru, ale jen jako výlučný protějšek: všechno ostatní může být jenom pozadím, z něhož se vynořuje, nikoli jeho mezi a mírou.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 26).

⁹⁴ Buber, M. *Já a Ty*, str. 14.

⁹⁵ Wehr, G. *Buber*, str. 77.

⁹⁶ Buber, M. *Já a Ty*, str. 14.

Ať už používá Buber pojmu „protějšek“, „Ty“ nebo „přítomnost bytí“, vždy platí, že se skutečný lidský život odehrává tváří v tvář této existenci, kterou je oslovován a která od něj očekává odpověď. Je přitom lhostejno, zda-li se odpověď uskutečňuje v hovoru nebo v mlčení.

3.3. Bůh ve světě

Dle první části spisu *Já a Ty* se svět vztahu utváří ve třech sférách. Těmito sférami jsou život s přírodou (živou i neživou), s lidmi a s duchovními jsoucnostmi. Buberovým oblíbeným představitelem přírodního protějšku je strom. Za zástupce z řady duchovních jsoucen volí tvar (*Gestalt*), jenž přistupuje k duši umělce a žádá si jeho působivé síly. Vybízejícímu mlčení tvaru odpovídá umělec činem: „Neslyšíme žádné Ty a přece cítíme, že jsme voláni. A odpovídáme – ať už vytváříme, nebo myslíme, nebo jednáme, říkáme svou bytostí základní slovo, aniž bychom mohli říci »ty« svými ústy.“⁹⁷ V každé ze sfér probíhá zjevování Ty jiným způsobem: ve sféře života s přírodou vážne vztah na prahu řeči,⁹⁸ vztah k duchovním jsoucnům se uskutečňuje zcela mimo řeč a pouze ve sféře života s lidmi následují po slovech z jedné strany slova z druhé strany: „Jedině zde se základní slovo pohybuje ve stejné podobě tam i zpět; slovo, které oslovuje, a slovo, které odpovídá, žijí v jediném jazyku, já a ty se ocitají nejen ve vztahu, nýbrž i v pevné skutečnosti rozhovoru.“⁹⁹ Navzdory předběžnému tvrzení o třech sférách vztahu se v průběhu třetí kapitoly *Já a Ty* ukazuje, že jsou momenty setkání s přírodou, s duchovním jsoucnem i s lidmi vstupními branami k tzv. dokonalému setkání s věčným, Božím Ty.¹⁰⁰ Buber je sice autor, s jehož životními a filosofickými principy

⁹⁷ Buber, M. *Já a Ty*, str. 9.

⁹⁸ Buber, M. *Já a Ty*, str. 9.

⁹⁹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 81.

¹⁰⁰ Buber, M. *Já a Ty*, str. 81. V *Problému člověka* je trojím životním vztahem člověka: vztah ke světu a věcem, vztah k lidem (k jednotlivcům i k množství) a vztah k tajemství bytí (absolutnu, Bohu): „Trojí životní vztah člověka je: jeho vztah ke světu a věcem, jeho vztah k lidem, a to jak k jednotlivcům, tak množství, a jeho vztah k sice také toto vše prozařujícímu, ale v základě toto vše transcendingujícímu tajemství bytí, jež filozof nazývá absolutnem a věřící člověk Bohem...“ (Buber, M. *Problém člověka*, str. 108). Vztah k duchovním jsoucnům zůstává tedy nezmiňován. Je nutné mít na paměti, že oba spisy vznikly s odstupem 25 let. Určité odchylky jsou tedy pochopitelné a nehledala bych za nimi hlubší smysl. Mnohem zajímavější shledávám, že ve sféře života s lidmi rozlišuje Buber mezi vztahem k jednotlivci a vztahem ke skupině lidí: „Ale jako existuje Ty, tak existuje také My.“ (Buber, M. *Problém člověka*, str. 105).

se může snadno ztotožnit člověk ateistický, stále je to však věřící myslitel a tuto skutečnost si nelze od jeho tvorby odmyslit. Důležitým a charakteristickým rysem Buberova náboženského přesvědčení je, že neodděluje Boha od světa. K nejvyššímu setkání není třeba odkládat smyslový svět, jako by byl neskutečným, a obracet se k nějakému světu ideí a hodnot. Jak píše Buber: „Není žádného zdánlivého světa, je pouze svět – který se nám ovšem jeví dvojným způsobem, protože náš postoj k němu je dvojitý.“¹⁰¹ Vztah člověka a Boha předpokládá úzké sepětí mezi člověkem a světem, v němž žije. Bůh k člověku promlouvá ve věcech a bytostech, které mu posílá do života, a člověk odpovídá způsobem zacházení s těmito věcmi a postojem právě k těmto bytostem. Jinými slovy: v setkání s přírodním jsoucím, ve tvůrčí činnosti, jakož i v rozhovoru s lidským Ty odpovídáme současně i Bohu, pravému Ty svého života. Použijeme-li Wehrovy interpretace, místo setkání s Bohem se nachází v aktu uskutečnění vztahu.¹⁰² „Tento vztah (vztah mezi člověkem a Bohem) není vztahem vedle jiných vztahů; je všezahrnujícím vztahem, do něhož se vlévají všechny proudy, aniž by proto vyschly. Moře a proudy – kdo by tu chtěl oddělovat a určovat hranice? Je tu jen jediné proudění od »já« k

Neexistuje samostatný druh skupinového útvaru, který bychom mohli označit jako bytostné My. „My potenciálně zahrnuje Ty. Jen lidé, kteří jsou schopni si navzájem doopravdy říkat Ty, mohou pospolu doopravdy říkat My.“ (Buber, M. *Problém člověka*, str. 106). My může vznikat ve skupině jakéhokoli druhu, náboženské i revoluční, jedinou strukturální podmínkou tohoto útvaru je, aby si jeho členové dokázali vzájemně zjevovat Ty. Tato podmínka však činí z My velmi vzácný útvar. Kromě konstantních forem bytostného My existují formy prchavé. Jejich dočasný vznik může být podmíněn úmrtím významného vůdce myšlenkového hnutí nebo kupříkladu příchodem neodvratné katastrofy: „když se tváří v tvář zjevně neodvratné katastrofě koncentruje skutečně heroický prvek nějakého společenství, potlačující všechny řeči a okázalé jednání, ale přitom se uvnitř všichni sobě navzájem otevírají a v krátkém společném životě přejímají svazující moc společné smrti.“ (Buber, M. *Problém člověka*, str. 107). Pasáž mimořádně vystihuje charakter vztahu Já-Ty.

¹⁰¹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 62.

¹⁰² „Kde se nachází místo setkání s Bohem? Buberova odpověď zní: Kdo říká »Bůh« a má skutečně na mysli »Ty«, i kdyby byl uvězněn v jakémkoliv šílenství, oslovuje právě Ty svého života, které nemůže být nikým jiným omezeno a k němuž má takový vztah, že zahrnuje všechny ostatní. Buber jde ještě dál: Ale i ten, kdo toto jméno nenávidí a mylně se domnívá, že je bezbožný, pokud s celou svou bytostí osloví Ty svého života, které nemůže být omezeno nikým jiným, oslovuje Boha. Místo setkání s Bohem tedy leží v aktu uskutečnění vztahu.“ (Wehr, G. *Buber*, str. 80).

»ty«, stále nekonečnější, jediný bezmezný proud skutečného života.¹⁰³ K nejvyššímu setkání dochází tehdy, sjednotí-li se všechny vstupní brány v jedinou bránu skutečného života.¹⁰⁴

Nelze tedy být práv vztahu k Bohu a současně se omezit na poměr ke světu a k bytostem jako k pouhému Ono.¹⁰⁵ To, co je třeba překonat na cestě k Bohu, je odcizenost tváří v tvář světu: „Nejde tedy o to, vzdávat se já, nýbrž o to, vzdát se onoho falešného pudu po sebeuplatnění, který způsobuje, že člověk prchá před nespolehlivým, nebezpečným světem vztahu, který je nepřehledný a postrádá hutnosti a trvalosti, a spokojuje se úplně s tím, že má věci.“¹⁰⁶ Dokonce i k samotnému setkání s Bohem dochází proto, aby si člověk zachoval smysl pro svět. Nikoli, jak se někteří podle Bubera mylně domnívají, aby se zabýval Bohem. V momentech nejvyššího setkání se člověku dostává jistoty o jeho místě ve světě, přijímá nevyslovitelné potvrzení smyslu a vědomí, že je tento smysl třeba uskutečňovat v tomto životě a ve vztahu k tomuto světu.¹⁰⁷ Všechno zjevení je mu výzvou a posláním, aby se tímto světem zabýval.¹⁰⁸

¹⁰³ Buber, M. *Já a Ty*, str. 84,85.

¹⁰⁴ „Má-li však dojít k dokonalému setkání, sjednocují se všechny tyto brány v jedinou bránu skutečného života a ty už nevíš, kterou z nich jsi vstoupil.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 81).

¹⁰⁵ Buber, M. *Já a Ty*, str. 90.

¹⁰⁶ Buber, M. *Já a Ty*, str. 63.

¹⁰⁷ „Člověk, který vystupuje z bytostného aktu čistého vztahu, má teď ve své bytosti něco více, podstatný přírůstek, o němž předtím nevěděl a jehož původ není s to náležitě označit. ... Člověk přijímá, a nepřijímá nějaký »obsah«, nýbrž přítomnost, přítomnost jako sílu. Tato přítomnost a síla zahrnuje tři činitele, v nedílné jednotě, a přece takovým způsobem, že o každém z nich můžeme uvažovat odděleně. Za prvé: naprostou plnost skutečné vzájemnosti, přijetí a sepětí; aniž je člověk vůbec s to říci, jaké povahy je to, s čím je spjat, a aniž by mu toto sepětí nějak usnadňovalo život, - ono jej činí těžším, ale obtěžkává jej smyslem. A to je právě druhý činitel: nevýslovné potvrzení smyslu. Smysl je zaručen. ... Nevíš, jak smysl ukázat a jak jej určit, nemáš pro něj žádnou formuli a žádný obraz, a přece jsi si jím jistější než počítky svých smyslů. Nechce, abychom jej vykládali - toho nejsme schopni -, chce jenom, abychom jej uskutečňovali. A to je třetí činitel: není to smysl »jiného života«, nýbrž tohoto našeho života; není to smysl »onoho světa«, nýbrž tohoto našeho světa, a chce, abychom jej osvědčili v tomto životě a ve vztahu k tomuto světu. Tento smysl lze přijmout, ale nelze jej zakoušet; nelze jej zakoušet, ale lze jej uskutečňovat; a právě toto je jeho záměr s námi.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 86,87).

¹⁰⁸ Buber, M. *Já a Ty*, str. 90, 91. „»Děj se vůle tvá!« říká jenom toto a nic více, ale pravda říká dále za něj: »Skrze mne, kterého potřebuješ.«“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 67).

3.3.1. Kritika náboženství

Buber s ohledem na skutečné předpoklady nejvyššího setkání upozorňuje na nebezpečí, které spatřuje v náboženství. Náboženství zpředměťuje Boha - činí z něj objekt víry (*Glaubensobjekt*) a ritualizovaného uctívání a odděluje místo bohoslužby od světa člověka. Buber se obává rozpínavého pohybu náboženství, který postupně vytlačuje žitý vztah a vede tak v jeho očích ke ztrátě Boha. Nesmíme se nechat mýlit vznešeností a úctyhodností, již lidé často přisuzují aktu víry. Pohyb od přítomnosti a bezprostřednosti vztahu k víře a ritualizovanému uctívání je současně pohybem odklonu od Boha: „Nemůže rozdělit svůj život mezi skutečný vztah k Bohu a neskutečný poměr ke světu v rámci základního slova Já-Ono, - modlit se vskutku k Bohu a užívat světa. Kdo zná svět jako něco, z čeho je třeba mít užitek, nezná ani Boha jinak. Jeho modlitba je procedurou, jíž se zbavuje břemene; ucho, které ji slyší, je ucho prázdnoty. On – a nikoli »ateista«, který se obrací k Bezejmennému z noci a touhy, vyhlížeje oknem své komůrky – je člověkem bez Boha.“¹⁰⁹ Boha se nelze chápat, nelze jej mít a užívat. Bůh je věčným Ty člověka, proto leží mimo dosah veškerých snah o zpředměťování; s Bohem se můžeme pouze setkat: „Z věčného Ty se samou jeho podstatou nemůže stát Ono; neboť se svou podstatou nevejde do žádné míry a žádných hranic, ani do míry nezměrného a do hranic bezmezného; neboť je ze samé jeho podstaty nelze chápat jako sumu vlastností, ani jako nekonečnou sumu vlastností pozvednutých na transcendentní rovinu; neboť je nelze nalézt ani ve světě, ani mimo něj; neboť je nelze zakoušet ani učinit předmětem myšlení; neboť se s ním – s ním, které je – mjíjíme, říkáme-li: »On je; věřím, že je« – i »On« je ještě metafora, »ty« však nikoli.“¹¹⁰

Ono náboženské zpředměťování Boha vysvětluje Buber povahou člověka. Člověk se nechce spokojit se vzácnými *momenty* nejvyššího setkání, v nichž *osamocen* stojí před božským Ty. Touží po časové spojitosti vztahu k Bohu, po tom, aby Bůh zajišťoval jeho existenci v každém okamžiku života. A touží také po prostorové spojitosti čistého vztahu, po tom, aby mohl přistupovat k Bohu ve společenství věřících. „Člověk si přeje mít Boha; přeje si ho mít v časové a prostorové kontinuitě. Nechce se spokojit s nevyslovitelným potvrzením smyslu, chce je vidět rozprostřené jako něco, čeho se lze stále znovu chápat a s čím lze zacházet, jako časové a prostorové kontinuum bez mezer, které by zajišťovalo jeho život v každém bodě a

¹⁰⁹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 85.

¹¹⁰ Buber, M. *Já a Ty*, str. 88.

v každém okamžiku.¹¹¹ Avšak jediný druh časové spojitosti, již může vztah k Bohu nabýt, spočívá v kontinuitě života spásy. Buber sice píše, že Bůh je věčným Ty člověka, má tím však na mysli pouze to, že Boha nelze zpředměťňovat, nikoli že by čistý vztah mezi člověkem a Bohem trval nepřetržitě. Momenty v Boží přítomnosti střídají stavy, kdy jsme Bohu daleko. Hovoříme-li tedy ve vztahu k Bohu o časové spojitosti, pak může jít pouze o spojitost zprostředkovanou, kterou čistý vztah nabývá tehdy, když se ztělesní v celé látce života, tj. když dle svých sil a dle míry každého dne necháme znít základní slovo sepětí. Člověku, jenž prahne po nepřetržitěm pobývání v Boží přítomnosti, nezbývá nic jiného, než vyplnit chvíle, v nichž je Bohu vzdálen, *vírou*.

Ani samotu tváří v tvář Bohu (*die Einsamkeit des Ich vor dem Du*) nelze překonat. Do vztahu k Bohu vstupuje člověk vždy sám a jediný druh rozprostření, jež může čistý vztah v prostoru nabýt, se utváří v kruhu paprsků, které směřují od jednotlivých lidských já k božskému středu.¹¹² Člověk si tedy vynahrazuje samotu v nejvyšším setkání tím, že z věčného Ty činí objekt kultu (*Kultobjekt*).

Víra i ritualizované kultovní uctívání zprvu jen doplňují akty vyznačující se vztahem, později je však vytlačují. Na místo neustálého osvědčování čistého vztahu nastupuje pohodlné spočívání ve víře¹¹³ a prázdné, ritualizované uctívání, jemuž však nikdo nenaslouchá.¹¹⁴ „Úpadek náboženství znamená úpadek modlitby v nich: schopnost vstupovat do vztahu je v nich zavalována stále více předmětností, stává se jim stále těžším říkat »ty« celou, nerozdělenou bytostí, a má-li toho být člověk schopen, musí posléze vykročit z falešného bezpečí k odvážnému činu obracejícímu se k nekonečnu – odejít z obce, nad níž se klene už

¹¹¹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 89.

¹¹² „A tak spočívá pravá záruka nepřetržitosti v prostoru v tom, že vztahy lidí k jejich pravému Ty, paprsky, které vycházejí ze všech bodů, jimiž jsou lidská já, ke Středu, tvoří kruh.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 90).

¹¹³ „Všemu vzdorující důvěra bojovníka, který zná boží vzdálenost i boží blízkost, se stále úplněji mění v jistotu poživatele – v jistotu, že se mu nemůže nic stát, protože věří, že existuje Někdo, kdo nedovolí, aby se mu něco stalo. (Buber, M. *Já a Ty*, str. 89).

¹¹⁴ „Také kult zprvu doplňuje akty vyznačující se vztahem, a to tím, že vkládá živoucí modlitbu, říkající bezprostředně »ty«, do prostorové souvislosti, která má velkou utvářecí sílu, a že ji tak spojuje s životem smyslů. Ale i on s stává pozvolna náhražkou, neboť osobní modlitba přestává být nesena modlitbou obce a je jí naopak zatlačována. A na místo bytostného činu, který nepřipouští žádných pravidel, nastupuje uctívání uspořádané podle pravidel.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 89, 90).

jenom chrámová kupole, nikoli však také nebeská baň, do poslední samoty.¹¹⁵ Lidská touha mít Boha, mít jej v časové a prostorové kontinuitě je zrádná, neboť vede k pravému opaku, ke ztrátě Boha.

Je vhodné zmínit, že v souvislosti s posilujícím vlivem náboženství a s postupným vytlačováním žitého vztahu píše Buber též o rozpadu tzv. duchovního kosmu či kosmu v duchu (*Kosmos im Geist*). Tento svět trvá potud, pokud existuje ona *časová spojitost* v životě spásy proniknutém vztahem (*die Bindung der Zeit im beziehungsgemäßen Heilsleben*) a *spojitost prostorová* v obci sjednocené svým Středem (*die Bindung des Raums in der mittegeinten Gemeinde*).¹¹⁶ Stavebním kamenem Buberova duchovního kosmu je odpověď protějšku.¹¹⁷ To odpovídá rovněž definici ducha z *Já a Ty*: „Člověk hovoří mnoha jazyky, jazyky řeči, umění a činu, ale duch je jeden: odpověď našemu Ty, které se vynořuje a oslovuje nás z tajemství. Duch je slovo.“¹¹⁸ Slovem se zde nemíní výhradně artikulovaný projev člověka, jde o souhrnný pojem něčeho, co „odpovídá“,¹¹⁹ lhostejno, zda-li se odpověď uskutečňuje ve formě řeči či mlčenlivého jednání. Doby duchovního domovského světa jsou tedy dobami úzkého sepětí mezi člověkem a světem. Člověk se ocitá v hluboké příslušnosti ke světu před tváří Boží, v nekonečné a láskyplné odpovědnosti za celé světové dění.¹²⁰ „Potlačí-

¹¹⁵ Buber, M. *Já a Ty*, str. 92, 93.

¹¹⁶ „Jenom vzniká-li toto dvojí – časová spojitost v životě spásy proniknutém vztahem, a spojitost prostorová v obci sjednocené svým Středem – a jenom dokud existuje obojí, vzniká a existuje, kolem neviditelného oltáře, lidský kosmos s hranicemi a formou, kosmos vytvořený v duchu ze světové látky věku, domovský, domácí svět, svět učiněný lidským obydlím.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 90).

¹¹⁷ Český překlad *Já a Ty* z roku 1995 by mohl svádnout k domněnce, že podmínkou duchovního kosmu je ve skutečnosti výhradně odpověď protějšku lidskému: „Každá velká kultura, k jejímuž okruhu patří celé národy, spočívá na původní události, která se vyznačuje vztahem, na *odpovědi lidskému protějšku*, k níž došlo kdysi v jejím zdroji, na podstatném aktu ducha. Tento akt, posílený stejně zaměřenou silou následující generací, vytváří zvláštní pojetí kosmu v duchu – teprve díky němu se stává znovu a znovu možným kosmos, pochopený svět, svět, který je domovský a domácí, svět obydlený člověkem.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 45). V německém originále však nepíše Buber o odpovědi lidskému protějšku, nýbrž o odpovědi protějšku vůbec: „*Jede große völkerumfassende Kultur ruht auf einem ursprünglichen Begegnungsereignis, auf einer einmal an ihrem Quellpunkt erfolgten Antwort an das Du, auf einem Wesensakt des Geistes.*“ (Buber, M. *Ich und Du*, str. 66).

¹¹⁸ Buber, M. *Já a Ty*, str. 34.

¹¹⁹ Wehr, G. *Buber*, str. 78.

¹²⁰ „Člověk se nezprostil odpovědnosti: vyměnil jen trýzeň té konečné, která pátrá po účincích, za hybnou sílu té nekonečné – za mocnou, láskyplnou odpovědnost za celé, nezbadatelné světové dění – za hlubokou příslušnost ke světu před tváří boží.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 86).

li však rozpínavý pohyb náboženství pohyb obrácení a oddělí-li tvar od Boha, pak jeho tvář pohasíná, jeho rty jsou mrtvé, jeho ruce svěšené, Bůh jej už nezná, a dům světa vystavěný kolem jeho oltáře, kosmos vytvořený duchem se rozpadá.¹²¹

Nutno podotknout, že život v duchu Buber přísně odlišuje od tzv. duchovního života. Druhý ve skutečnosti považuje za překážku prvního. Výrazu duchovní život používá Buber souhrně pro schopnost zakoušet a užívat svět, rozvoj těchto schopností jde však zpravidla „ruku v ruce se zmenšením síly, která člověku umožňuje vstupovat ve vztah – oné síly, díky níž je člověk s to žít v duchu“.¹²²

3.4. Milost a rozhodnutí

Vztah je člověkem nepřisvojitelná událost. Ty nelze najít hledáním, jsme před něj postaveni, avšak to, že mu odpovídáme, že odkrýváme čin, který na nás míří,¹²³ je činem naší bytosti. Vztah je tedy lidským činem i Božím darem současně, snoubí se v něm vůle s milostí: „Setkávám se s »Ty« z milosti – nemohu je najít hledáním. Ale to, že je oslovuji základním slovem, je čin mé bytosti – můj bytostný čin. Setkávám se s »Ty«. Ale vstupuji do bezprostředního vztahu k němu. A tak vztah znamená, že jsem vyvolen i volím, je pasivitou i aktivitou zároveň.“¹²⁴ O milosti však nemůžeme říci více, než že je v setkání zahrnuta. „Z úplné vztahové události známe jenom – ve smyslu prožití – onu část, která souvisí s tím, že jsme za touto událostí vyšli, tedy jenom svůj kus cesty. Druhá část k nám pouze přichází, my ji neznáme. Přichází k nám v setkání.“¹²⁵ Člověku proto nepřísluší zabývat se milostí, nýbrž vlastním podílem na vztahové události, tj. vůlí.

Existuje jeden podstatný rozdíl mezi člověkem, který se pohybuje výhradně v rámci předmětného světa zakoušení a užívání, a člověkem, který zná bezprostřední sepětí. Toho, který svůj život uzamkl do předmětného světa, v němž se věci nacházejí v časoprostorových, ale i v kauzálních souvislostech, může přepadnout pochybnost a strach, nakolik jsou jeho činy

¹²¹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 93.

¹²² Buber, M. *Já a Ty*, str. 34.

¹²³ Buber, M. *Já a Ty*, str. 44.

¹²⁴ Buber, M. *Já a Ty*, str. 13.

¹²⁵ Buber, M. *Já a Ty*, str. 61, 62.

svobodné. Avšak člověka, který z předmětného světa přešel do vztahu, příčinnost neděsí; zakusil svobodu, skutečný, všechny síly duše uchvacující akt rozhodnutí. „Zde stojí Já a Ty navzájem svobodně tváří v tvář, ve vzájemném působení, které není spojeno s žádnou příčinností a žádnou zabarvenou; zde se člověku dostává jistoty o svobodě nejenom jeho, nýbrž všeho podstatného bytí.“¹²⁶ Projev svobody lze chápat jednak jako vykročení ke skutečnému životu, jednak jako směřování k Bohu - obrácení.¹²⁷ S touto podvojností jsme se náznakem setkali již v posledním odstavci eseje *Vina a pocit viny*, nejvýrazněji o ní však pojednává Buber v *Obrazech dobra a zla*: „Již jsem upozornil, že pro skutečné, se sjednocenou duší vykonané lidské rozhodnutí existuje pouze jeden směr. ... Tento směr můžeme chápat rovněž dvojím způsobem. Buď se chápe jako zaměření na osobu, s níž se ztotožňuji a již poznávám jenom v takovém sebeuvědomění, které rozlišuje a rozhoduje, nepotlačující žádnou sílu ... Pak můžeme pod jediným směrem chápat i zaměření na Boha.“¹²⁸ Ačkoli si to člověk zprvu možná neuvědomuje, v pohybu svobody slibuje naplnění záruky, již do něj Bůh jakožto původce jeho jedinečnosti vložil při stvoření - vykračuje vstříc svému osudu a slibuje uskutečnění *smyslu* svého života. Lidský osud nebo též určení, jak v *Já a Ty* Buber osud označuje, se v Buberových očích snoubí se svobodou, nevisí nad lidským životem jako těžký, definitivní zvon, ale vyžaduje sílu svobodného lidského činu. „(Svobodný člověk) věří ve skutečnost; to znamená: věří v reálné sepětí reálné dvojice Já a Ty. Věřící v určení a v to, že určení ho potřebuje: ono ho nevede na provázku, ale očekává ho; on za ním musí jít a přece neví, kde je nalezne. Ale ví, že musí vyjít celou bytostí. Věci se nebudou dít podle jeho rozhodnutí, ale to, co má přijít, přijde jenom tehdy, rozhodne-li se k tomu, co může chtít. Musí obětovat svou malou, nesvobodnou vůli, ovládanou věcmi a pudy, své velké vůli, která opouští určené a jde za určením. Tak už nezasahuje, ale zároveň ani jenom pasivně nepřihlíží, jak se věci dějí. Naslouchá tomu, co roste samo ze sebe, cestě podstatného bytí ve světě; ne proto, aby tím byl nesen, nýbrž proto, aby to uskutečnil tak, jak to jím má být uskutečněno – jím, bez něhož se určení nemůže obejít - : lidským duchem a lidským činem, lidským životem a lidskou smrtí. Věřící, řekl jsem; tím je však řečeno: setkává se.“¹²⁹ Se svým osudem se proto

¹²⁶ Buber, M. *Já a Ty*, str. 43.

¹²⁷ „Obrácení znamená poznat Střed, znovu se k němu obrátit. V tomto bytostném činu obživuje zasutá schopnost člověka vstupovat do vztahu, vlna, která nese všechny sféry vztahu, se dme v živoucích proudech a objevuje náš svět.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 80).

¹²⁸ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994. str. 117, 118.

¹²⁹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 49.

nesetkává každý, nýbrž pouze ten, kdo uskutečňuje svobodu.¹³⁰ Jako člověk potřebuje Boha k tomu, aby byl, tak potřebuje Bůh člověka k tomu, co je smyslem jeho života.¹³¹

Pohyb obrácení je komplexní, nekompromisní a všechny síly duše pohlcující akt: Má-li se člověk vydat cestou autentického bytí, musí se usebrat ve svém chtění, musí sjednotit svou vůli; nemůže chtít i nechtít současně, tzn. chtít vyjít za svým určením a zároveň lpět na svém pohodlí, bezesměrných pohnutkách a žádostech.¹³² V tomto bodě jsou za jedno všechny Buberovy spisy. Ve *Vině a pocitu viny* píše Buber: „Neboť člověk nemůže – smím-li citovat svá vlastní slova – „činit celou svou duší zlo, nýbrž se celou svou duší dokáže oddat jedině dobru“.¹³³ Pasáž se odvolává na *Obrazy dobra a zla*.¹³⁴ V nich Buber popisuje proces stmelování duše či chceme-li sjednocování vůle následovně: „Je to veliká odvaha, tato snaha o stmelování, tvarování, krystalizaci duše. Vždyť nutno překonat veškeré své zakořeněné sklony, pohodlí, zvyklosti, žádosti a záliby v možnostech, a musí být překonány nikoli jejich zavržením, odstraněním; pravé úplnosti se totiž nikdy nedosáhne tam, kde již žádné potlačené choutky nečihají za rohem. Všechny tyto dynamické či statické síly, uchopeny rozmachem duše, se musí takřka z vlastní vůle poddat moci rozhodnutí a v ní se rozplynout.“¹³⁵ Buber naznačuje, že ani v procesu stmelování vůle se člověk neobejde bez Boží pomoci.¹³⁶

¹³⁰ „Ten, kdo zapomíná na všechnu příčinnost a rozhoduje se z hloubi, kdo odkládá majetek i oděv a předstupuje nahý před tvář svého Ty, je svobodný a osud mu hledí vstříc jako protějšek jeho svobody.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 44).

¹³¹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 66.

¹³² Buber není osamocen ve svém názoru, že je nutné sjednotit duši ve službě Bohu. Jedním z nejznámějších děl, která na toto téma pojednávají, jsou Augustinova *Confessiones (Vyznání)*. Augustin v nich vzpomíná na rozštěp vůle, který mu po dlouhou dobu bránil v obrácení; chtěl i nechtěl současně sloužit Bohu. Namísto vůle naprosto sjednocené v něm přebývaly vůle dvě: „Když jsem uvažoval, abych se konečně rozhodl sloužit Pánu Bohu svému dle svého dávného úmyslu, já jsem to byl, jenž jsem chtěl, a opět já, jenž jsem nechtěl. Ano já, jenom já jsem to byl, jenž ani úplně chtěl, ani úplně nechtěl, sám se sebou jsem zápasil a proti sobě jsem byl rozdělen.“ (Aurelius Augustinus, *Vyznání*. Praha: Kalich, 1992. str. 25). Přitom by sama pevná vůle stačila, aby se Augustin k Bohu obrátil: „A přece moci to učiniti nestálo více námahy než chtítí, ale ovšem chtítí rozhodně. Neboť zde mohutnost a vůle jest totéž a samo chtění jest již konání.“ (Aurelius Augustinus, *Vyznání*, str. 249).

¹³³ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejí o osobním zrání*, str. 179.

¹³⁴ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 102.

¹³⁵ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 99, 100. V pasážích, v nichž Buber pojednává o ucelené vůli, používá často pojmu „zlý pud“: „Jenom ten, kdo dává do vykonávaného úkolu i všechnu sílu druhé možnosti, kdo nechá vniknout do uskutečňování zvoleného cíle plnou vášeň toho, co zamítl, jenom tne, kdo »slouží Bohu zlým pudem«, se rozhoduje a rozhoduje o dění.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 43,44). Výrazem „zlý pud“, stejně jako

Ve *Vině a pocitu viny* popisuje Buber pouze jednu životní situaci, z níž se může člověk usebrat v rozhodnutí chopit se pravé existence, v *Obrazech Dobra a zla* však zmiňuje dvě takové situace. Impulsem pro obrácení může být jednak zážitek chaosu jako stavu duše, v němž člověkem zmítá vše-vášeň (*die treibende All-Leidenschaft*) - naléhání vlastních rozličných pohnutek, jednak, jak to již známe z *Viny a pocitu viny*, negativní zkušenost se sebou samým, jež člověku brání, aby přitakal vlastnímu bytí. Zastavme se nejprve u toho stadia lidského života, v němž bývá člověk zavalen nároky svých vlastních pohnutek.

3.4.1. Chaos pohnutek

„V období svého dozrávání, jež se nejvíce podobá pubertě, uvědomuje si lidská osobnost nutně existenční kategorii možnosti, která se objevuje právě u člověka jako patrně jediné ze všech nám známých živých bytostí, pro niž je skutečné trvale obklíčeno možným ... Ve stadiu, o kterém mluvím, se všechno, co se člověku zdá nebo děje, dynamizuje a mění na

pojmem „ohně“ odkazuje Buber vždy k talmudské nauce o dobrém a zlém pudu. V *Obrazech Dobra a zla* o této nauce krátce pojednává. Talmudský příběh vypráví, že dva pudy byly při stvoření dány člověku jako dva sluhové. Sloužit mu však mohou pouze v reálné součinnosti. Z talmudského výkladu Genesis 1, 31 dokonce vyplývá, že ze dvou pudů je právě zlý považován za základnější a zlým se stává teprve skrze člověka, jenž jej odděluje od dobrého protějšku. V tomto osamostatnění panuje zlý pud nad bytostí, již byl původně určen k službě. „Úkolem člověka proto není zničit v sobě zlý pud, nýbrž opětovně jej sjednotit s dobrým... Člověku pak je přikázáno (Deutoronomium 6, 5): »Miluj JHVH svého Boha celým svým srdcem,« a to znamená: oběma svými sjednocenými sklony.“ (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 53, 54).

Abychom pochopili, proč Buber opírá své úvahy o nutnosti sjednotit vůli ve službě Bohu právě o talmudskou nauku, musíme spolu s ním nahlížet povahu obou pudů. Jejich odlišnost nespočívá v protikladnosti; dobrý a zlý pud se liší strukturálně. Zlý pud je vášeň, síla „člověku vlastní, bez níž nemůže ani plodit ani rodit, která však, ponechána sama na sebe, zůstává beze směru a vede k omylu“; dobrý pud je „čisté směřování k Bohu“. (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 55, 56). Sjednotit oba sklony tedy znamená vnuknout nezaměřené životní síle člověka „směr, jenž ji učiní schopnou velké lásky a velké služby“. (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 56). Člověku je však třeba Boží pomoci, aby sjednotil svou duši a v zaměření své vášně zapojil oba sklony do služby Bohu. Zlý pud není než „surovým železem, jež člověk musí vložit do ohně, aby je mohl zformovat; tak nechť ho úplně a celý ponoří do velkého *ohně* Tóry. Ani to však člověk nedokáže z vlastní síly; je třeba se modlit, aby nám Bůh pomohl vykonat svou vůli s celým srdcem“. (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 54, 55).

¹³⁶ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 54, 55; Buber, M. *Já a Ty*, str. 13.

možnost a chtění konat. Stejně tak se i nastupující chaos možností existence stává chaosem možností konání.¹³⁷

Buber se domnívá, že v tzv. období dozrání čelí lidská bytost nutně a více než kdy jindy „neukotvenosti“ svého bytí - každé zvíře kromě člověka se v „bytí právě tímto“ nachází pevně a případné modifikace jsou mu předem určeny. V člověku se však v tomto ohledu „ztělesnila kategorie možnosti“.¹³⁸ Během zmiňovaného období dozrání se rozmáhá lidská obrazotvornost; fantazie, hrající si s možnostmi, zavaluje člověka svými rozličnými obrazy konání.¹³⁹ V onom množství možností však hrozí zánik lidské skutečnosti v tom smyslu, že pro představy, jež vyrůstají v člověku, je charakteristická absence Směru - nepřibližují Bohu ani vlastnímu bytostnému určení, jsou lidské duši cizí, odporné, ba *zlé*.¹⁴⁰ Představa distance vlastní lidské pohnutky a Bohem zamýšlené skutečnosti se nachází i v autorových úvahách nad situací člověka po pádu. Buber se domnívá, že biblický příběh o pojezení zakázaného ovoce nezpravuje o lidském upadnutí do hříchu, nýbrž o upadnutí do tzv. ne-polohy (*Nein-Lage*), kterou charakterizuje rovněž jako záporný stav bytí. Pád do této ne-polohy pak přímo spojuje s pádem do chaosu vlastních pohnutek.

Dle Buberovy interpretace získali lidé v poznání dobra a zla vědomí protikladu původně zamýšleného stavu bytí a bytí, jež tento zamýšlený stav popírá. Tragédie člověka spočívá v tom, že lidská znalost kladného a záporného stavu bytí, na rozdíl od té Stvořitelovy, postrádá nadhled. Pro člověka neznamena poznání dobrého a zlého nic jiného, než upadnutí do této protikladnosti, přesněji do záporného stavu bytí, neboť dle Buberova přesvědčení je v souladu s lidskou zkušeností, aby bylo „Ano přítomné v negativním stavu, ale nikoli Ne v pozitivním“.¹⁴¹ Ačkoli tedy had slibuje člověku, že po požití bude jako Bůh, který zná dobro a zlo,¹⁴² je třeba pamatovat na „základní koncepci celé starozákonní teologie a antropologie:

¹³⁷ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 94, 95.

¹³⁸ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 110.

¹³⁹ Tuto hybnou vše-vášeň, jež zmítá člověkem v období dozrání, nelze redukovat na pud i proto, že hovoříme o „konkrétním celkovém procesu v jednom momentě lidského života“ (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 96).

¹⁴⁰ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 97.

¹⁴¹ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 24. „Člověk se skrývá v křoví před Bohem, neboť svůj stav poznává jako protikladný k zamýšlenému, předpokládanému bytí.“ (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 25, 26).

¹⁴² Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 17.

na neměnnost difference a distance mezi Bohem a člověkem¹⁴³: „Člověk se stal »rovným Bohu« v tom, že nyní, podobně jako On, »zná« protikladnost, avšak není schopen povznést se nad ní jako Bůh: vchází do ní a ztrácí se v ní. Ze skutečnosti, již mu určil Bůh, z »dobré« reality Stvoření, je lapen do sítě neomezeně možného, které naplňuje svými obrazy.“¹⁴⁴

Záporný stav, v němž se člověk ocitl po pojezení ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého, nazývá Buber ne-polohou pravděpodobně i proto, aby se vyhnul jeho ztotožňování s hříšným stavem člověka. Chaos pohnutek sice může ústit v provinění, nestává se tak však nutně. Člověk neklesá nezbytně pod výplodem své představivosti, není jako potomek Adama a Evy odsouzen k hříchu, ale zůstává mu alternativa druhé a v přísném smyslu jediné cesty.¹⁴⁵ V tomto přesvědčení se dle mého názoru ukrývá jeden z nejpozitivnějších odkazů Buberovy filosofie.¹⁴⁶

¹⁴³ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 22.

¹⁴⁴ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 47,48.

¹⁴⁵ Tento smysl nachází Buber ve vyprávění o bratrovraždě. Příběh Kaina a Ábela „mluví o tom, jak se projevuje uskutečněné lidské »poznání dobra a zla« v následujících generacích – ne sice jako »dědičný hřích«, ale jako specifické provinění“. (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 33). Dříve než se Kain, přímý potomek prvních lidí, uchýlí k činu, „jenž se od těch dob trestal ve všech nám známých společnostech, hlavně pokud byl spáchán jako zde, v příbuzenstvu“, (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 32) promlouvá k němu Bůh slovy: „Proč jsi se tak rozpálil hněvem? A proč jest opadla tvář tvá? Zdaliž nebudeš příjemný, budeš-li dobře činiti? Pakli nebudeš dobře činiti, hřích ve dveřích leží; a pod mocí tvou žádost jeho, a ty panovati budeš nad ním.“ (Gn 4, 6,7) Dle Buberovy interpretace mají Boží slova přimět člověka, „aby se rozhodl pro »dobro«, to znamená, aby se zaměřil na božské“. (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 40.) V perspektivě problému viny neznamená Boží volání nic menšího, než že měl Kain možnost nehřešit, možnost vyhnout se zlu. Bůh by nevyzýval člověka k obrácení, kdyby toto spočívalo mimo dosah jeho sil. Poznání dobra a zla tedy nezapříčinilo dědičnou vinu lidského pokolení, pouze umožnilo osobní vinu člověka. „Navzdory veškerému břemenu minulých pokolení začíná (člověk) stále znovu jako samostatná osobnost.“ (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 50).

¹⁴⁶ Buberova teorie o důsledcích pojezení zapovězeného ovoce má však svá slabá místa. Než Buber přichází s názorem, že se pojezením ovoce ocitl člověk v záporném stavu bytí, odmítá řadu interpretací tohoto biblického příběhu, mimo jiné i názor, že by překročení Božího zákazu přivedlo člověka k vědomí dobra a zla ve specifickém mravním významu.

Buber se ve své argumentaci odvolává na knihu Genesis 3, 22 a dodává, že se protiví samotné povaze Boha, aby odnímal možnost věčného života tomu, kdo nabyl mravního vědomí. (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 18, 19): „Tedy řekl Hospodin Bůh: Ať, člověk učiněn jest jako jeden z nás, věda dobré i zlé; pročež nyní, aby nevztáhl ruky své, a nezahl také z stromu života, a jedl by, i byl by živ na věky, vyžehněme jej.“ Později, v pojednání o ne-poloze, se dozvídáme, že autor pohlíží na vyhnání z ráje jako na čin Božího milosrdenství; Bůh uzavřel člověku přístup ke stromu věčného života, neboť mu chtěl zabránit, aby si vlastní nevědomostí přivodil

Bytost, jež se ocitá pod tlakem svých nejrůznějších představ, má před sebou vždy dvě možnosti.¹⁴⁷ Buď podléhá hře představ, oné „hře jako sebepokoušení“,¹⁴⁸ a „vyměňuje možnost, která je beze směru, za nezaměřenou skutečnost“,¹⁴⁹ nebo v plném smyslu překonává tlak, jež na ni možnosti vyvíjejí, a z chaotického stavu duše, ze změní všemožných nároků se usebírání v pohybu obrácení.¹⁵⁰ Dvě varianty, jež leží před bytostí stíženou změní vlastních pohnutek, jsou neautentický stav bytí na jedné straně a cesta pravé existence a naplňování bytostného určení na straně druhé. Neautentický stav existence či absenci úsilí o naplnění bytostného určení rozpoznává Buber jako vlastní zlo člověka, antropologické dobro naopak spojuje s životním zaměřením na toto určení.¹⁵¹ Cesta, nebo-li směr je vždy alternativou, pro niž se člověk v plném smyslu rozhoduje,¹⁵² bezesměrnost v této fázi problému viny ještě neplyne z rozhodnutí, jako spíše z neschopnosti se rozhodnout. Člověk

věčná muka. (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 29). „Pro člověka jako »živou duši« (Gn 2, 7) je vědomí smrti hrozivou hranicí; avšak pro bytost, zapletenou do protikladnosti, se může stát přístavem, o němž je dobré vědět.“ (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 29, 30). Z Buberova způsobu argumentace lze usuzovat, že zatímco poznání protikladnosti bytí spojuje s neblahým zásahem do života člověka, vědomí mravního protikladu dobra a zla zřejmě nepřekračuje hranice teoretického, čistého nazření. Pakliže však společně s Buberem připustíme, že lidská poznávací schopnost funguje způsobem, který umožňuje nazírat pozitivní stavy v negativních, nikoli však negativní stavy v pozitivních, nemělo by nabytí mravního vědomí odpovídat pádu do hříšného stavu? Nemělo by platit, že člověk může nabytí mravního vědomí pouze tehdy, pocítí-li zlo ve své zkušenosti.

Má-li být odepření věčného života (přísným) dobrodiním pro toho, jenž se sice nachází v záporném stavu, ale disponuje možností vyhnout se zlu, jakou útěchu by asi skýtalo tomu, jenž pozbyl možnosti vyhnout se zlu. Jak útěšné musí být vědomí vlastní konečnosti pro toho, kdo je odsouzen, aby se neustále shledával hříšným, vinným bez možnosti východiska a vyhlídky na sebezpotvrzení. Zmíněná nesrovnalost mezi povahou poznání protikladnosti a povahou mravního vědomí přinejmenším problematizuje Buberovo odmítnutí dědičného hříchu.

¹⁴⁷ „Pokud (ovšem) nevstoupí do vlny, která by ji zavedla zpět do běžné reality.“ (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 96).

¹⁴⁸ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 47.

¹⁴⁹ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 97.

¹⁵⁰ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 97.

¹⁵¹ „Zlo znamená absenci směru a vše, co se koná v ní a z ní... Dobro je směr a vše, co se činí v zaměřením; co je takto vykonáváno, činí se celou duší, takže všechny síly a vášně, s nimiž by se mohlo dělat zlo, společně vcházejí do takového činu.“ (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 102, 103).

¹⁵² Člověk je však nucen v průběhu života znovu a znovu potvrzovat své původní rozhodnutí: „Neustále se tu objevuje vše-pokoušení s vlnami svých svodů a ubírá lidské duši sílu; ale ustavičně se jí zjevuje i přirozená milost a slibuje téměř neuvěřitelné: můžeš být úplnou a sjednocenou.“ (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 98).

dosud nevolí, pouze jedná: „Konání ještě není aktivní činností, nýbrž pasivním upadnutím do této činnosti.“¹⁵³

3.4.2. Nesouhlas se sebou samým

Rozhodnutí jít za svým určením je přísný čin, jenž vyžaduje oběti. Není tedy divu, že se lidé mnohdy místo rozhodnutí zapletou do změti vlastních bezsměrných pohnutek. Vůle k sebezáchově v člověku zpravidla potlačuje negativní sebehodnocení. Člověk se brání upadnout do bolestivé zkušenosti vlastního odmítnutí, do zkušenosti, kdy mu sebehodnocení nedovoluje „ztotožnit se a souhlasit sám se sebou“.¹⁵⁴ Přitom, jak jsme viděli ve *Vině a pocitu viny*, se pro něj právě z tohoto prožitku může zrodit nový začátek. Negativní zkušenost se sebou samým, odmítnutí vlastního stavu bytí je oním druhým momentem v životě člověka, z něhož se může usebrat v obrácení. Ze dna nesouhlasu se sebou samým se může odrazit v úpornou snahu „o sjednocení, která jeho samotného překvapuje svou mocí a účinností, silou rozhodujícího aktu rozhodnutí“.¹⁵⁵ Zmínku o impulsu, který se skrývá ve vlastním zavržení, najdeme již ve spise *Já a Ty*. Buber v něm píše o člověku, který je zapleten do neskutečnosti, následující:

„A tak je při vši své svrchovanosti takřka beznadějně zapleten do neskutečnosti. A on si to uvědomuje, kdykoli se zamyslí sám nad sebou – proto zaměřuje nejlepší část své duchovnosti na to, aby zabránil takovému zamyšlení, nebo aspoň zastřel jeho výsledek.

Ale toto zamyšlení, zamyšlení nad odpadnutím, nad já zbaveným skutečnosti a nad skutečným já, tyto myšlenky, při nichž člověk sám sebe nechává klesnout, aby zapustil kořeny v půdě zvané zoufalství, z níž vyrůstá sebezničení a znovuzrození, by byly počátkem obratu.“¹⁵⁶

Ve *Vině a pocitu viny* je Buberovým hlavním tématem, jakým způsobem je možné dopomoci k léčbě člověka, jenž se v reflexi na své minulé činy (ne-činy) ocitl v hlubokém nesouhlasu

¹⁵³ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 116.

¹⁵⁴ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 109.

¹⁵⁵ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 109.

¹⁵⁶ Buber, M. *Já a Ty*, str. 50.

sám se sebou. Nenastíhuje situaci a možnosti člověka před ustrnutím v chaosu vlastních pohnutek a právě tak se neptá ani po východisku toho, kdo se ze dna nesouhlasu nedokáže usebrat v rozhodnutí. Obě témata nastínil již v *Obrazech dobra a zla*. O možnostech člověka, který se ocitl v nesouhlasu sám se sebou, píše následující. Stav vlastního odmítání je dlouhodobě neúnosný¹⁵⁷ a ten, kdo si nedokáže upravit mínění o sobě tím, že by se usebral na cestě za určením, buď upadá do patologické formy sebevztahu,¹⁵⁸ nebo, a to je pro otázku viny důležité, činí sebe-potvrzení nezávislým na veškerém nálezu a zakládá jej na suverénním „chtění sebe sama“.¹⁵⁹ V tomto druhém případě se antropologické zlo stává skutečným předmětem volby, člověk přitakává stavu, který vznikl jeho nezaměřeností a který sám v hloubce sebevyjasnění uznal za hodna popření. Ve výsledku to znamená, že nevyhlíží více po skutečném bytí, zvolil si sám sebe ve smyslu povahy a stavu bytí.¹⁶⁰ „je tím, čím chce být a chce být tím, čím je.“¹⁶¹ „Kdo jednou propůjčí kladné znaménko tomu, co v hloubce svého sebeuvědomění uznal za hodna popření, jenom proto, že je to »jeho«, dává mu (zlu) substanciální charakter, který dosud nemělo.“¹⁶² A tak Buber rozlišuje dvě stadia či stupně zla na životní cestě člověka, přičemž první stadium nemusí nutně přejít ve druhé. V prvním stadiu je zlo dosud dílem nerozhodnosti, ve druhém se vyhraňuje, neboť bezesměrnost se stává předmětem volby - člověk se rozhoduje učinit uspokojivým svůj současný, neautentický stav a neusilovat více o bytostné určení.

3.5. Výjimečnost bezprostředního vztahu k člověku

V souvislosti s bytostným lidským aktem bych ráda zdůraznila následující. Přitakání protějšku jakékoli povahy, lidské, duchovní i předmětné, odpovídá lidské podstatě a žádné přitakání by v tomto ohledu nemělo být podceněno. O nutnosti proměňovat všechny druhy vztahů

¹⁵⁷ Proto, že je lidská bytost neupevněna ve svém bytí, potřebuje neustále pociťovat v hnutí vlastního srdce, že může být tímto člověkem. Jen tak může dosáhnout „osvobození z úzkosti existence jako sázky s příchutí smrti“. (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 111).

¹⁵⁸ „To znamená, že vztah člověka k sobě samému dostává trhliny a stává se zmateným.“ (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 109).

¹⁵⁹ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 111.

¹⁶⁰ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 116.

¹⁶¹ Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 112.

¹⁶² Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 116, 117.

v bytostné svědčí mimo jiné způsob, kterým Buber v *Problému člověka* charakterizuje lidskou bytost: „Člověk má podle svého ustrojení a svého stavu trojí životní vztah. Může své ustrojení a svůj stav ve svém životě přivést k úplné skutečnosti tím, že se u něj všechny životní vztahy stanou vztahy bytostnými. A může zanechat prvky svého ustrojení a svého stavu v neskutečnosti, když promění pouze jednotlivé životní vztahy v bytostné, ale ostatní považuje za nebytostné a jako s takovými s nimi zachází.“¹⁶³ Ve svém pojednání o člověku se Buber vymezuje proti řadě filosofů, kteří tematizovali „bytí sebou“ člověka. Jednou z věcí, které vyčítá Kierkegaardově a Heideggerově filosofii, je, že opomíjí bytostný vztah člověka k věcem. U Kierkegaarda není poměr k věcem vůbec obsažen a u Heideggera výhradně jako účelový a technický vztah. „Čistě technický vztah ale nemůže být vztahem bytostným, protože zde do vztahu nevstupuje celá bytnost a celá skutečnost věci, k níž se někdo vztahuje, nýbrž právě jen její použitelnost k určitému účelu, její technická způsobilost. Bytostným vztahem k věcem může být jen vztah nazírající věci v jejich bytnosti a k nim pozorný.“¹⁶⁴ Ani spis *Já a Ty* nás ve věci bytostného lidského aktu nenechává na pochybách. Jaký obdiv vyjadřuje Buber nad já Sokratovým a Goethovým! Jsou to já, která znají sepětí, a přeci se od sebe liší - u Sokrata jde o já nekonečného rozhovoru, u Goetha o já čistého styku s přírodou: „Ale jak krásně a vhodně zní živoucí a důrazné já Sokratovo! Je to já nekonečného rozhovoru ... Toto já žilo ve vztahu k člověku, který se ztělesňuje v rozhovoru. Věřilo ve skutečnost lidí a vycházelo jim vstříc A tak s nimi bylo ve skutečnosti – a skutečnost je už neopouští... Jak krásně a vhodně zní plné já Goethovo! Je to já čistého styku s přírodou... Ono v ní věří a říká růži: »Tak to jsi ty« – a tu s ní stojí v jediné skutečnosti. Tak zůstává duch skutečna s ním, když se vrací samo k sobě...“¹⁶⁵

Bytostný lidský akt tedy přesahuje sféru života s lidmi. V setkání s člověkem, přírodou i duchovním jsoucím se účastníme a současně nabýváme skutečnosti. Avšak mezi druhy bytostných vztahů přiděluje Buber vztahu k lidskému protějšku privilegované postavení. V *Já a Ty* jej dokonce nazývá hlavním portálem k dokonalému setkání s Bohem, do něhož se o ostatní druhy vztahů sbíhají jako postranní brány.¹⁶⁶ Za toto výjimečné postavení vděčí vztah k lidskému Ty podobnosti, již Buber nachází mezi ním a vztahem k Bohu. Výhradně tváří

¹⁶³ Buber, M. *Problém člověka*, str. 108.

¹⁶⁴ Buber, M. *Problém člověka*, str. 109.

¹⁶⁵ Buber, M. *Já a Ty*, str. 54.

¹⁶⁶ „Z těchto tří sfér má jedna zvláštní postavení: život s lidmi... Toto je hlavní portál, do jehož obsáhlého prostoru vedou obě postranní brány.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 81).

v tvář lidskému a božskému Ty mohu prožít skutečnost, že zřím a jsem zřen, že poznávám a jsem poznáván, že miluji a jsem milován: „Vztah k člověku je skutečným podobenstvím vztahu k Bohu: v něm se opravdovému oslovení dostává opravdové odpovědi. Jenže v boží odpovědi se nám zjevuje všechno, celý vesmír jako řeč.“¹⁶⁷

Ve *Vině a pocitu viny* klade Buber jednoznačně důraz na vztah člověka k člověku, teprve na konci posledního oddílu nechává tušit, že ve skutečném lidském životě existuje i jiný než lidský protějšek. Opomenutí vztahu k předmětnému a duchovnímu jsoucnu by jistě mohlo vyplývat z výjimečného postavení, které Buber připisuje vztahu k člověku. Není však vyloučeno, že se Buber v polemice s psychologii pouze omezuje na oblast, v níž se tereapeut pohybuje nejvíce, totiž na vztah člověka ke světu lidí. Třebaže tuto oblast zohledňuje terapeut jen jako odraz v pacientově psychice.¹⁶⁸

3.6. Vzájemnost působení a otevřenost od Já k Ty

„Nesnažme se oslabit smysl vztahu: vztah je vzájemnost,“¹⁶⁹ píše Buber v *Já a Ty* a tuto vzájemnost chápe především jako vzájemnost působení: „Mé »Ty« na mne působí stejně tak jako já na ně.“¹⁷⁰ Interakce Já-Ty je dobře patrná v setkání s duchovním jsoucnem. Umělec, jenž oslovuje tvar základním slovem vztahu, přivádí tento tvar do světa věcí – jeho odpověď se uskutečňuje ve formě tvůrčího činu. Jenom tak se původně duchovní jsoucno stává dílem: „Pokud jde o umělecké dílo, znamená uskutečnění v jednom slova smyslu ztrátu skutečnosti v jiném smyslu.“¹⁷¹ V tvůrčím zaujetí umělce lze však současně pozorovat, jak jeho osobnost vstřebává Ty tvaru. Buber tento fenomén popisuje jako „dotýkání se základu (umělcovy) bytosti“ (*Já a Ty*)¹⁷² nebo jako „zpřítomnění protějšku v hlubině (jeho) substance“ (*Problém člověka*).¹⁷³ Umělec a tvar podléhají vzájemnému působení, během něhož je tvar vtělován do

¹⁶⁷ Buber, M. *Já a Ty*, str. 82.

¹⁶⁸ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 166.

¹⁶⁹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 10.

¹⁷⁰ Buber, M. *Já a Ty*, str. 16.

¹⁷¹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 17.

¹⁷² Buber, M. *Já a Ty*, str. 28.

¹⁷³ Buber, M. *Problém člověka*, str. 97.

světa věcí a na oplátku zanechává stopy v osobě svého stvořitele. „Naši žáci nás utvářejí, naše díla budují naši osobnost.“¹⁷⁴

Vzájemnost působení mezi Já a Ty zjevuje podstatný aspekt bezprostředního vztahu. Ve spise *Já a Ty* jej Buber nazývá „dáváním se“ (*geben sich*), v *Problému člověka* možná výstižněji „otevřeností“ (*Aufgeschlossenheit*). Přenesme se do sféry života s člověkem. O člověku, který dovoluje, abychom využili jeho pomoci, ale *nedává se nám*, řekneme, že je nám sice v určitém specifickém smyslu k dispozici, avšak zůstává nám ve své nápomocnosti *uzamčen*. Lékař dovoluje pacientovi, aby využíval jeho dovedností a znalostí, neprožívá však s pacientem jeho bolest, nepřipouští si jeho vlastní neštěstí. Ve své pomoci zůstává uzavřený a nepřístupný, neodkrývá se pacientovi, nepouští jej k sobě, neboť po vzájemnosti netouží. Vzájemnost by mohla ohrozit lékařovu psychickou vyrovnanost a negativně ovlivnit jeho další činnost. Během léčebného procesu tedy obvykle nevstupují do vztahu přísně řečeno lékař a pacient, nýbrž jen pečující pomoc lékaře s nedostatkem pacienta. Osoby obou před sebou zůstávají uzavřeny:¹⁷⁵ „...vztah péče, který má (Heidegger) jediné na mysli, nemůže být jako takový vztahem bytostným, protože neuvádí bezprostředně do vztahu bytost jednoho člověka k bytosti druhého, nýbrž právě jen pečující pomoc jednoho k nedostatku druhého, který péči potřebuje.“¹⁷⁶ Předstoupí-li však před lékaře vlastní dítě, jeho vyrovnanost je narušena. Pakliže se pokrevně fundovaný vztah nevyprázdní, zasahuje zranění v jistém smyslu dítě i rodiče. Hranice mezi osobou dítěte a osobou lékaře se smývají. Nejednou jsme zaslechli z úst rodičů: „Tvoje bolest je moje bolest.“ Lékař je zasažen zraněním, které ve skutečnosti postihlo dítě, neboť jeho uzavřenost, či chceme-li nepřístupnost se tváří v tvář vlastnímu dítěti rozpadá. Vzájemnost zde vyvstává vlivem lásky. „Bytostným vztahem k jednotlivému člověku může být jen bezprostřední vztah od bytosti k bytosti, v němž se ruší uzavřenost člověka a prolamují se meze jeho »bytí sebou«.“¹⁷⁷

¹⁷⁴ Buber, M. *Já a Ty*, str. 16.

¹⁷⁵ To se dle Buberova názoru nemění ani tehdy, pociťuje-li ošetřující soucit. Ani v *Já a Ty* ani v *Problému člověka* neuvádí Buber vlastní definici soucitu. Jelikož však vyřazuje soucitný postoj ze světa slova Ty, soudím, že nechápe soucit jako sdílené utrpení, pociťování bolesti druhého, nýbrž jako pochopení utrpení druhých doprovázené snahou o jeho zmírnění.

¹⁷⁶ Buber, M. *Problém člověka*, str. 96.

¹⁷⁷ Buber, M. *Problém člověka*, str. 110.

Nyní nahlížíme plný smysl vzájemnosti. Vzájemnost znamená otevřenost. „Otevřenost od bytosti k bytosti“, „zpřítomnění druhého v hlubině substance“ a „vzájemná ontická participace“ jsou tři vrstvy bytostného vztahu, v němž dochází k „faktickému prolamování mezi individuálního bytí“: „... bytostný vztah meze individuálního bytí fakticky prolamuje a vzniká nový fenomén, který může vzniknout jen takto: otevřenost od bytosti k bytosti, která sice nezůstává konstantní, nýbrž své nejvyšší skutečnosti dosahuje jen takřikajíc bodově, ale přesto může najít tvar i v kontinuitě života; zpřítomnění druhého ne v pouhé představě, a také ne v pouhém pocitu, nýbrž v hlubině substance, takže v tajemství vlastního bytí se zakouší tajemství bytí druhého; faktická, ne pouze psychická, nýbrž ontická participace na sobě navzájem.“¹⁷⁸

3.7. Láska

Bylo řečeno, že ve sféře života s člověkem vyvstává bezprostřednost a vzájemnost vlivem lásky. Chceme-li však nahlédnout pravou podstatu lásky, varuje Buber, musíme se chránit častého omylu a upustit od redukování lásky na city, jež ji pouze doprovázejí. Tito průvodci mají rozličné podoby, láska je však jen jedna a ani souhrn všech citů ji nemůže náležitě postihnout. „Ježíšův cit k posedlému je jiný než jeho cit k oblíbenému uředníku, ale láska je jedna.“¹⁷⁹ Láska je fakt metafyzický a metapsychický (*das metaphysische und metapsychische Faktum der Liebe*),¹⁸⁰ nepřebývá v člověku, nýbrž člověk přebývá v ní. A to ji odlišuje od citů, o nichž můžeme říci, že je „máme“.¹⁸¹ „To není metafora, nýbrž skutečnost: láska nevězí v já v tom smyslu, že by »Ty« bylo pouze jejím »obsahem«, jejím předmětem; láska je *mezi* »Já« a »Ty«.“¹⁸²

¹⁷⁸ Buber, M. *Problém člověka*, str. 97. Na svět slova Ono se otevřenost nevztahuje: „Je přece tvým předmětem; zůstává jím, jak dlouho jenom chceš, a zůstává ti naprosto cizí – mimo tebe i v tobě. Vnímáš jej, bereš si jej, abys poznal jeho »pravdu«, a on dovoluje, aby sis jej vzal, ale nedává se ti.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 27).

¹⁷⁹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 15.

¹⁸⁰ Buber, M. *Já a Ty*, str. 15.

¹⁸¹ „City jsou něco, co »máme«; láska se děje.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 15).

¹⁸² Buber, M. *Já a Ty*, str. 15.

Smyslem procesu tvorby je vždy ztělesnění tvaru.¹⁸³ Tváří v tvář lidskému protějšku však není smysl působení jednoznačný, působení může mít řadu podob: „Člověku, který v ní (lásce) má své stanoviště a dívá se z něho, vymaňují se lidé ze svého zajetí do lomozné činnosti; dobří a zlí, chytří a bláhoví, krásní a oškliví se mu jedni po druhých stávají skutečnými – uvolňují se, vystupují do popředí ve své jedinečnosti a stávají se jeho protějškem, jeho »Ty«. Výlučnost povstává zázračným způsobem znovu a znovu – a on tak může působit, pomáhat a léčit, vychovávat a pozvedat, zachraňovat.“¹⁸⁴ Léčit, pozvedat, zachraňovat - to vše jsou činnosti, jimž přisuzujeme charakter péče. Právě v péči spatřuje Buber význam lásky, proto ji také nazývá „odpovědností jednotlivého já za jednotlivé ty“; v lásce přebíráme péči o zdraví, růst i výchovu druhé osoby. „Láska je odpovědnost jednotlivého já za jednotlivé ty: v tom je rovnost – která nemůže být v žádném citu –, rovnost všech, kteří milují – od toho nejmenšího až k tomu největšímu, a od toho, čí život, blaženě skryt, je uzavřen v životě milovaného člověka, až k tomu, kdo je po celý život přibit na kříž světa a kdo se odvažuje a je schopen čehosi nesmírného: milovat *všechny lidi*.“¹⁸⁵ Buber pojednává o lásce, jako by byla jediným skutečným vztahem mezi lidmi. Napadne-li nás argumentovat proti Buberovu tvrzení pojmem nenávisti, jeho odpověď je stručná: Nenávist je „slepá“, tj. nevztahuje se k celé bytosti, ale pouze ke konkrétní vlastnosti, činu apod.¹⁸⁶

V *Já a Ty* řadí Buber pečující přístup do sféry bezprostředního vztahu, viděli jsme však, že v *Problému člověka* péči ze sféry vztahu vylučuje. Jak sladit tyto dva zdánlivě odlišné pohledy? Pokud jde o péči, nepanuje mezi oběma spisy žádný rozpor. V *Problému člověka* píše Buber především o péči samé, či přesněji osamostatnělé. Tato náleží do oblasti institucí a běžně ji nacházíme u lékařů, psychoterapeutů, učitelů apod. Pouze tuto institucionální péči vyjímá Buber ze světa vztahu. Marně bychom v ní hledali otevřenost a vzájemné zpřítomnění jedné osoby v druhé. Buber však v tomtéž spise zdůrazňuje, že je péče původně důsledkem skutečného vztahu mezi lidmi, tj. povstává tam, kde si jsou lidé s to zjevovat Ty. „Vždyť péče už ze své podstaty ve světě nevzniká z pouhého spolubytí s druhými, které míní Heidegger, nýbrž z bytostných, bezprostředních, celostních vztahů od člověka k člověku, ať už takových,

¹⁸³ Buber, M. *Já a Ty*, str. 15.

¹⁸⁴ Buber, M. *Já a Ty*, str. 15, 16.

¹⁸⁵ Buber, M. *Já a Ty*, str. 16.

¹⁸⁶ „Nenávist je samou svou povahou slepá: můžeme nenávidět jen část bytosti.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 16). Předpoklad, že se nenávist nevztahuje k osobě jako celku, však není zdaleka tak neproblematický, jak by si Buber přál.

kteře jsou objektivně fundovány pokrevní sounáležitostí, nebo takových, které pocházejí z volby, a buď nabírají objektivní, institucionální formu, nebo se, jako přátelství, vymykají jakémukoli institucionálnímu zformování, a přesto se dotýkají hlubiny existence.¹⁸⁷ Péče, jež povstává z lásky, spojuje já s protějškem a náleží do sféry bezprostředního vztahu.

3.8. Strídání aktuality a latence vztahu

Ve světě slova Ty nemůžeme prodlévat dle libosti. Tak jako se protějšek vynořuje nevolán, tak odchází, i když bychom si jej rádi podrželi.¹⁸⁸ „Vystoupí-li však něco, co žije, z věcí a stane-li se pro mne bytostí, která je mi nablízku a hovoří ke mně, jak nevyhnutelně krátký je pak čas, kdy mi není ničím jiným než »Ty«!“¹⁸⁹ Pobývání v říši Ty má pouze epizodický charakter, momenty přítomnosti nevyhnutelně podléhají moci světa Ono, z něhož původně povstaly. Kdykoli mezi mne a protějšek pronikne vědění či účel nebo kdykoli dojde

¹⁸⁷ Buber, M. *Problém člověka*, str. 96. Pod vlivem spisu *Já a Ty* jsme si navykli užívat výrazů „bezprostřední“ a „celostní“ pro samotný vztah Já-Ty. V této pasáži *Problému člověka* však používá Buber obou pojmů přeneseně pro naplněné vztahy přátelství, rodičovství, manželství apod., tj. pro vztahy, jimiž čas od času probleskne ona žitá přítomnost základního slova sepeťi.

¹⁸⁸ Buber, M. *Já a Ty*, str. 28.

¹⁸⁹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 78. Podle svých vlastních zpráv, zakusil Buber nutnou proměnu Ty v Ono nejvýrazněji tváří v tvář domácí kočky. Navzdory svému tvrzení, že pouze ve vztahu k lidskému protějšku se může člověku dostat skutečné odpovědi, a tedy jistoty, že zří a je zřen, rozpoznává autor i u takto domestikovaného zvířete určitou formu odpovědi. Je přesvědčen, že si domestikované zvíře osvojilo schopnost obracet vskutku „hovořící“ pohled na člověka. Popis svých četných setkání s tvorem podal autor v jedné z nejhezčích pasáží *Já a Ty*. Buber a kočka vystoupili z předmětného světa, který je do té doby obklopoval, aby se na okamžik setkali ve světě slova Ty. „Tato kočka na mne začala obracet svůj pohled, rozhořivající se pod dotykem mého pohledu, s nepopíratelnou otázkou: »Je možné, že na mne myslíš? Nechceš mě skutečně jenom pro zábavu? Nejsem ti opravdu lhostejná? Existuji pro tebe? Opravdu existuji? Co to od tebe přichází? Co mě to obklopuje? Co to na mně spočívá? Co to je?«... Tak ve chvíli velce vzešel pohled zvířete, řeč tesklivosti – a tak byl ve chvíli zase ten tam. Můj pohled byl ovšem vytrvalejší; ale nebyl už proudícím lidským pohledem.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 77). Vzájemné dávání se ustoupilo tak náhle předmětnosti, že si autor sám klade otázku, došlo-li vůbec k setkání: „Vyprávím tuto drobnou příhodu, kterou jsem zažil několikrát, kvůli řeči tohoto téměř nepozorovatelného východu a západu duchovního slunce. Na žádné jiné příhodě jsem tak hluboce nepoznal pomíjivou povahu aktuality ve všech vztazích k bytostem, vznešenou melancholii našeho údělu, osudovou proměnu každého jednotlivého Ty v Ono. Neboť u ostatních událostí byl mezi jejich jitem a večerem také den, i když krátký, zde však přešlo jito nemilosrdně ihned do večera, světlé Ty se objevilo a zmizelo: bylo nám, zvířeti i mně, břemeno předmětného světa skutečně na chvíli odňato?“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 78).

k naplnění vztahu, ztrácím svou přítomnost.¹⁹⁰ Tak se stává, že i lidský protějšek upadá zpět do předmětného světa, jakmile je naplněn vztah odpovědnosti. Ocitá se v oblasti věcí, a třebaže mezi ostatními předměty zaujímá privilegované místo, je stále pouze předmětem, který lze opsat, rozebrat, zařadit.

Skutečnost, že je Ty nuceno upadnout do předmětného světa, však neznamena, že tím pomíjí i vztah sám. S přeměnou Ty v Ono nezaniká nezbytně vztah, ale pouze „aktualita jeho bezprostřednosti“.¹⁹¹ Vezměme si za příklad Buberovu metafyzickou a metapsychickou lásku. Máme-li v lásce své stanoviště, pak známe okamžiky, kdy nás doslova přepadává a projevuje se ve vzájemném působení Já a Ty, známe však i mnohem stálejší stavy, během nichž láska tiše podřimuje a neprobuzena vyčkává. Láska, či „odpovědnost jednotlivého Já za jednotlivé Ty“ nezaniká s každým jednotlivým pečujícím aktem, trvá, avšak ve stavu latence.¹⁹² Platí pro každý opravdový vztah, že se uskutečňuje za střídání aktuality a latence,¹⁹³ každé jednotlivé Ty s výjimkou Boha se zakukluje v Ono. Ve vztahu k Bohu není latence přechodem protějšku do předmětného světa, ale stavem, v němž k nám nedoléhá Boží „Ty“, stavem vlastní uzavřenosti a nepřítomnosti; Bůh je tu neustále: „V čistém vztahu je však latence jenom něčím, v čem aktualita nabírá dechu, a »Ty« v ní tedy zůstává přítomno.“¹⁹⁴

Kdyby nebylo zařízeno, aby Ty ustavičně přecházelo v Ono, přítomnost by nás strávila.¹⁹⁵ Život v jeho nejzákladnějším smyslu totiž zajišťujeme pouze tváří v tvář světu Ono, v zakoušení a užívání. Ačkoli se tento svět neustále rozšiřuje a proměňuje svou tvář, principy, které stojí v jeho základu (princip kauzality, časové následnosti, prostorového uspořádání

¹⁹⁰ Střídání vztahu a předmětnosti probíhá jen zřídka v přehledném sledu: „»Ono« je věčná kukla, »Ty« věčný motýl. Jenomže to nejsou vždycky stavy, které po sobě jasně následují; je to často zmatené dění s hlubokou dvojakostí.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 18).

¹⁹¹ „Není to vztah, co musí nezbytně ochabnout; je to aktualita jeho bezprostřednosti. (Buber, M. *Já a Ty*, str. 78).

¹⁹² „Láska sama nemůže setrvat v bezprostředním vztahu; trvá, ale tak, že se střídá aktualita a latence.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 78).

¹⁹³ Buber, M. *Já a Ty*, str. 79.

¹⁹⁴ Buber, M. *Já a Ty*, str. 79.

¹⁹⁵ „Nelze žít pouze v přítomnosti: strávila by nás, kdyby nebylo postaráno o to, aby byla rychle a důkladně překonána.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 29). Buber nespécifikuje, jak je zařízeno, aby Ty propadalo předmětnému světu. Možná si pouze všimnul skutečnosti, že životní potřeby člověka zpravidla svou silou přetrhávají epizody skutečného vztahu.

apod.), zůstávají, ba zůstávají konkrétní reprezentace těchto principů. Uspořádanost přehlednost, a především ona spolehlivost předmětného světa umožňují organizovat náš život; to předmětný svět nás udržuje naživu.¹⁹⁶ Z Ono se tedy může stát Ty, ale z Ty se musí stát Ono.

Pouhý přechod z bezprostředního vztahu do předmětného světa tedy nezakládá vinu člověka.¹⁹⁷ Slovo Já - Ono není samo o sobě ničím zlým, zlým se stává teprve tehdy, nechá-li je člověk vládnout.¹⁹⁸ Pohyb obrácení tak nežádá po člověku, aby se zřekl samotného postoje Já-Ono. V obrácení nekončíme se světem slova Ono, spíše bychom měli říci, že jím unikáme *nadvládě* předmětného světa. Zakoušející a užívající přístup není zavrženíhodný, dokud ponechává v životě člověka místo pro epizody přítomnosti a bezprostřednosti. Činí-li si však nárok být jediným postojem, utichá v člověku jeho „Ty“ a vlastní já pro něj pozbývá skutečnosti. „Základní slovo Já-Ono není nic zlého – stejně tak jako hmota není nic zlého. Ale snadno se stává něčím zlým – stejně tak jako hmota, která si činí domyšlivě nárok na to, že je samým jsoucнем. Nechá-li je člověk vládnout, přeroste ho ustavičně se zvětšující, přebujelý svět předmětnosti a vlastní já pro něj pozbude skutečnosti, až upír nad ním a přízrak v něm si budou vzájemně šeptat přiznání, že nejsou vykoupeni.“¹⁹⁹ Jak píše Buber, nelze žít pouze v přítomnosti. Ale je možné žít v pouhé minulosti. Ten však, kdo omezil svůj život na předmětný svět zakoušení a užívání, není skutečným člověkem.²⁰⁰

Člověk by měl vynakládat veškeré úsilí, aby se vyhnul odcizenému, neautentickému způsobu života. Přesto existují v dějinách období, v nichž panuje všeobecné pohlcení předmětností. Vzácné okamžiky živoucího vztahu umlkají a skutečný život v duchu je nahrazen tím, co nazýváme duchovním životem: „Zatímco se člověk zařizuje ve světě předmětů, které se mu

¹⁹⁶ „Základní vztah člověka ke světu slova Ono zahrnuje proces zkušenosti, který stále znovu vytváří tento svět, a proces užívání, díky němuž tento svět plní svůj několikerý účel, jímž je udržovat, usnadňovat a vyzbrojovat lidský život.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 34).

¹⁹⁷ Na nutných návratech do předmětnosti ulpívá současně vznešenost a melancholie (*Schwermut*) lidského života, v žádném případě však skutečnost provinění. „Každá odpověď vevazuje »Ty« do světa slova Ono. V tom je melancholie člověka a v tom je i jeho velikost. Neboť tak vzniká poznání, tak vzniká dílo, tak vzniká obraz a symbol uprostřed živoucího bytí.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 35).

¹⁹⁸ Buber, M. *Já a Ty*, str. 39.

¹⁹⁹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 39.

²⁰⁰ „A ve vši vážnosti pravdy poslyš: kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít. Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 29).

už nestávají živou přítomností, podléhá mu.²⁰¹ Vzpomeňme na Buberovu neblahou diagnózu krize v lidském světě 20. století. V *Já a Ty* však Buber vkládá do svých slov naději - situace moderního člověka, tak jak se ji dotýká i ve *Vině a pocitu viny*, není definitivní. Doby, v nichž se dovršuje ztráta skutečnosti, bývají překonány novou událostí bezprostředního sepětí. Střídání dob vlády slova Ty a hlubokého odcizení mezi já a světem však není prostým koloběhem, nýbrž cestou postupného přibližování se Bohu v dějinách.

„Neblahá sudba se stává v každém novém věku tíživější, obrat tříštivější. A teofánie se stává stále bližší, blíží se stále více sféře mezi bytostmi: blíží se říši, která se skrývá v našem středu, mezi námi. Dějiny jsou tajuplným přibližováním. Každá spirála jejich cesty nás vede k větší zkáze a k základnějšímu obratu zároveň. Ale událost, která se nazývá ze strany světa obrácením, se nazývá ze strany boží vykoupením.“²⁰²

Buber věří, že duchovní slovo sepětí předchází v lidském životě odcizený vztah k věcem, věří v původnost snahy navázat vztah, v přirozený, vrozený pud člověka činit ze všeho “Ty”.²⁰³ V této souvislosti poukazuje mimo jiné na životy lidí v primitivních národech. Svět těchto lidí zůstal chudý na předměty, jejich životy jsou však bohaté na momenty přítomnosti a setkání. Dokonce i základní prvky jejich řeči - slova v podobě vět, označují z velké části celistvost nějakého vztahu.²⁰⁴ „My říkáme: »daleko odtud«, Zulu místo toho užívá slova, které má podobu věty a znamená: »tam, kde člověk volá: ó matko, jsem ztracen!«; a domorodec z Ohňové země předstihuje naši analytickou moudrost sedmislabičným slovem, jehož přesný smysl je tento: »Hledí jeden na druhého a každý očekává, že druhý se nabídne a udělá to, co si

²⁰¹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 45.

²⁰² Buber, M. *Já a Ty*, str. 94.

²⁰³ Časovou posloupnost obou základních slov demonstuje Buber především na vývoji dítěte. „Není tomu vůbec tak, že by dítě nejdříve vnímalo nějaký předmět a teprve pak k němu vstupovalo ve vztah. Tím prvním je snaha navázat vztah – rozevřená dlaň, v níž se má usadit protějšek; tím druhým pak vztah k tomuto protějšku, bezeslovný předchůdce oslovení »Ty«.” (Buber, M. *Já a Ty*, str. 24). U dítěte se nejprve objevuje vztah jakožto připravená uchopovací forma. (Buber, M. *Já a Ty*, str. 24). Teprve z ní a ze skutečných momentů setkání může pro člověka povstat předmětný svět. „To, co bude patřit k prostředí dospělého člověka jako navyklý předmět, musí vyrůstající člověk těžce nabývat, o to se musí ucházet namáhavou činností. Žádná věc není prostě danou součástí nějaké zkušenosti, všechno se objevuje jenom tak, že na sebe vzájemně působí člověk a jeho protějšek.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 23).

²⁰⁴ Buber, M. *Já a Ty*, str. 18.

oba přejí, ale co nemohou udělat.«²⁰⁵ Buber však není tím typem filosofa, který by usiloval o návrat k původnímu stavu primitivního člověka, jak podotýká J. Poláková: „Nepožaduje víc než pochopení tohoto pravidla: »Lidská vůle po prospěchu a moci působí přirozeně a řádně, dokud je spojena s vůlí po vztahu a nesena jí.«²⁰⁶

²⁰⁵ Buber, M. *Já a Ty*, str. 18.

²⁰⁶ Poláková, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Ježek, 1995. str. 44.

4. Závěr

4.1. Povaha lidského provinění

Pomocí několika Buberových spisů se nám podařilo objasnit autorův pojem viny. Ve všech Buberových dílech, *Já a Ty* počínaje, *Vinou a pocitem viny* konče, se objevuje totéž chápání vlastního zla, potažmo dobra člověka – oba pojmy jsou odvozeny z představy bytostného určení. Je úkolem každého člověka, aby v sobě naplnil a během života osvědčoval vlastní lidskou podstatu. Situace, v nichž je k tomu vyzýván, mají podobu setkání. Člověk se totiž, jak již bylo mnohokrát zmíněno, nestává člověkem v izolovanosti, nýbrž výhradně ve vztahu ke světu, tváří v tvář protějšku, který si žádá jeho působivé síly. Bytostné určení nachází v každém jednotlivci svou zvláštní podobu, vzpomeňme na Sokratovo já nekonečného rozhovoru, nebo Goethovo já čistého styku s přírodou, to, co však činí člověka člověkem, je vždy totéž - vztah, schopnost vystoupit z předmětnosti v bezprostřednost setkání a celou silou bytosti odpovědět výzvam svého Ty ve světě.²⁰⁷ Nečiníme-li tak, pak se provinujeme jednak na svém bytostném určení, jednak na onom druhém bytí, které před nás v konkrétní moment předstupuje. Absence odpovědi konstituuje vinu člověka.

Je třeba ještě zdůraznit, že to, co se od člověka očekává, není, aby nepřetržitě prodléval v přítomnosti setkání. Jednak to není možné a jednak to autentičnost lidského života nevyžaduje. Sestupem do předmětného světa neztrácí člověk nic ze své skutečnosti, momenty setkání v něm zůstávají obsaženy: „Ale já, které vystupuje ze vztahové události a ocitá se v oddělenosti a ve vědomí oddělenosti, neztrácí svou skutečnost. Účast, která v něm byla založena, v něm zůstává uchována živoucím způsobem.“²⁰⁸ Člověk by měl dbát pouze o to, aby jej předmětný svět svou rozpínavostí neovládl, tj. aby dokázal opustit zpředměťující

²⁰⁷ V *Obrazech dobra a zla* nepracuje Buber výslovně s protikladností postojů Ty – Ono, ani přímo netvrdí, že jít za svým určením znamená odpovídat protějšku. A přeci nám dává mnoho důvodů, proč i v *Obrazech dobra a zla* považovat odpověď protějšku za bytostný lidský čin. Jednak jsme viděli, že to lidsky správné, „směr a vše, co se činí v zaměření“, charakterizuje Buber rovněž jako „zaměření na osobu, s níž se ztotožňuji“. (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 102; Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 117, 118). Pro osobu je však typické, že zná žitou přítomnost, skutečnost vztahu Já-Ty. A za druhé, společným rysem konání, jež obětujeme ve skutečném rozhodnutí, je zmocňovací a užívací přístup. (Buber, M. *Obrazy dobra a zla*, str. 95, 96). Užívání a zmocňování se však, jak víme, vyznačují postojem Já-Ono.

²⁰⁸ Buber, M. *Já a Ty*, str. 52.

přístup, kdykoli si to situace vyžaduje. V opačném případě zavládne v lidském světě chaos bezesmyslných činů a rozezná se otázka, kterou Buber formuluje ve *Vině a pocitu viny*: „Existuje vůbec ještě souvislost mezi smyslem a řádem světa a touto nesmyslností a chaotičností lidského světa?“²⁰⁹ Stačí však, aby lidé naslouchali svému vyššímu svědomí, a řád bude opět panovat a smysl opět vstoupí do lidského života.

Na začátku práce jsme zmínili, že v souvislosti s lidskou vinou hovoří Buber o porušení řádu lidského světa nebo řádu lidského života. Nyní je nám již zřejmé, že při tom nemá na mysli žádný konkrétní pojem světa – ani svět slova Ono, ani svět slova Ty.

4.2. Pohyb od Ty k Ono

Kdyby měl Buber ve výrazu „řád lidského světa“ na mysli svět slova Ty, pak by vina musela nevyhnutelně náležet k lidskému životu: řád světa slova Ty by spočíval v trvajícím přítomnosti, v nepřetržitě zjevovaném Ty. Nepřetržitě setrvávání v bezprostřednosti vztahu ovšem není ze zcela elementárního důvodu potřeby přežití možné - je to svět slova Ono, který zajišťuje a usnadňuje náš život. Viděli jsme, že právě odmítnutí *nutnosti* lidského provinění tvoří stabilní bod v celé šíři theologicko-filosofického myšlení autora. Na nutných návratech do předmětnosti tedy ulpívá současně vznešenost a melancholie lidského údělu, v žádném případě však skutečnost provinění. „Každá odpověď vevazuje »Ty« do světa slova Ono. V tom je melancholie člověka a v tom je i jeho velikost. Neboť tak vzniká poznání, tak vzniká dílo, tak vzniká obraz a symbol uprostřed živoucího bytí.“²¹⁰

4.3. Pohyb od Ono k Ty

Je nejspíš jen pouhou formalitou zdůvodňovat, proč ani svět slova Ono není oním světem, jehož řád je v provinění porušován. V jakém morálním systému by upadl do nemilosti člověk, který se v láskyplné péči snaží pomoci příteli?

²⁰⁹ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejí o osobním zrání*, str. 182.

²¹⁰ Buber, M. *Já a Ty*, str. 35.

Buber uvádí, že se základní slovo Já-Ono stává zlým tehdy, nechá-li jej člověk vládnout.²¹¹ Jinými slovy to znamená, že zakoušející a užívající přístup není zavrženíhodný, dokud ponechává v životě člověka místo pro epizody přítomnosti a bezprostřednosti. A jak bychom mohli nazývat zlým něco, co přistoupiví k druhému činí jej lepším? Kdybychom vinili člověka z toho, že v momentech setkání narušuje řád předmětného světa, byli bychom nuceni zavrhnout i toho, kdo zná Boha, což je absurdní. Boha, toto věčné Ty, nelze mít, nýbrž lze se s ním pouze setkat, a to na základě života prodchnutého vztahem. Každý bezprostřední vztah je průhledem k božskému Ty, zatímco setrvalé zakoušení a užívání uzavírá výhled na Boha²¹²: „Pro toho, kdo je ovládán modlou, kterou chce získat, mít a podržet, pro toho, kdo je posedlý žádostí vlastnit, není jiné cesty k Bohu než obrácení, které není jenom změnou cíle, nýbrž i povahy pohybu. Léčíme posedlého člověka tím, že ho probouzíme a vychováváme k sepětí, nikoli tím, že obracíme jeho posedlost k Bohu.“²¹³

4.4. Řád lidského života

Ve *Vině a pocitu viny* nepojednává Buber o konkrétním pojmu světa, píše o obecně platném řádu, jež by měli lidé zachovávat ve svých životech. Proto považuji pojem „řád lidského života“ za výstižnější než „řád lidského světa“. Řád, jenž panuje, resp. by měl panovat mezi lidmi, spočívá v tom, že dle potřeb každého dne vystupují z postoje Ono do bezprostředního vztahu ke svému Ty. Takový řád je přirozený v tom smysl, že vyplývá ze samotné podstaty člověka. Když před člověkem vyvstane přítomnost bytí, musí vystoupit ze své uzavřenosti a náležitě jí odvětit. Respektováním tohoto řádu dostává svému bytostnému určení, stává se tím, kým má být, osobou, k níž ho předurčují jeho nejlepší vlastnosti.²¹⁴ Když jsem se poprvé setkala s pojmem bytostného určení, kladla jsem si otázku, zdali odkazuje na podobu, již by měl člověk sám v sobě uskutečnit, nebo na vliv, který by měl vnést do světa. V průběhu studia Buberových textů se však ukázalo, že Buber rozumí člověku jako bytosti žijící ve vztazích k druhému bytí a mající vliv na okolní svět. Tím, že v sobě uskutečňujeme podobu, pro niž nás Bůh stvořil, tedy slibujeme, že ve vztahu ke světu naplníme smysl svého života.

²¹¹ Buber, M. *Já a Ty*, str. 39.

²¹² „Neboť jenom tento poměr může uzavřít výhled na Boha – prostřednictvím neproniknutelného světa slova Ono; vztah, který říká »ty« jej znovu otevírá.“ (Buber, M. *Já a Ty*, str. 83).

²¹³ Buber, M. *Já a Ty*, str. 83.

²¹⁴ Buber, M. *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*, str. 172.

Ačkoli Buber v eseji *Vina a pocit viny* nepojednává výslovně o domovském duchovním světě ze spisu *Já a Ty*, byl by duchovní kosmos dokonalým ztělesněním řádu lidského života. Tento duchovní svět popisuje Buber jako dům světa vystavěný kolem Božího oltáře, na nějž lidé přinášejí oběti svou malou vůli neboli svévoli; to, co žádá Bůh od lidí, je, aby silou sjednocené vůle a dle míry každého dne odpovídali výzvám svého Ty ve světě. Dokud to lidé činí, tento duchovní domovský svět trvá.

Je velkým přínosem Buberovy filosofie, že navrátila hodnotné momenty lidského života zpět z Božích chrámů do všedního dne. Buber odrazuje od nečinného rozjímání nad samotnou povahou Boha i od prázdných ritualizovaných modliteb a vyzývá ke skutečným s pravdou celé bytosti vykonaným lidským činům. Jeho filosofie je filosofií ryziho činu, který má člověk vykonávat v tomto světě a vůči tomuto světu. Skutečný lidský život se neodehrává za zdmi církevních staveb, do nichž vstupuje jen hrstka z nás, ale tváří v tvář světu, v němž se každý denně pohybuje. Buber tak dává možnost prožít autentický život všem, kteří znovu a znovu objevují ve světě svůj protějšek.

5. Bibliografie

Primární literatura:

- Augustinus, Aurelius. *Vyznání*. Praha: Kalich, 1992. 562 s.
- Buber, M. *Bilder von Gut und Böse*. 3. Auflage. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1964. 75 s.
- Buber, M. *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1948. 169 s.
- Buber, M. *Ich und Du*. Zürich: Buchclub ex libris, 1962. 159 s.
- Buber, M. *Já a Ty*. Olomouc: Votobia, 1995. 120 s. ISBN 80-7198-042-1
- Buber, M. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994. 129 s. ISBN 80-85885-17-4
- Buber, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. 158 s. ISBN 80-7017-109-X
- Buber, M. Vina a pocit viny. In *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zranění*. Vyd. J. Němec. Praha: Vyšehrad, 1971 (přetisk 1990). 167-192 s. ISBN 80-702-1056-7
- Buber, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor Vitae, 1994. 42 s.
- Freud, S. *O člověku a kultuře*. Uspořádal Jiří Stromšík. 1.vyd. Praha: Odeon, 1990. 460 s. ISBN 80-207-0109-5
- Kafka, F. *Proces*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965. 275 s.

Sekundární literatura:

- Poláková, J. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*. Praha: Ježek, 1995. 106 s. ISBN 80-85996-01-4
- Wehr, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. 149 s. ISBN 80-85885-31-X
- Krejčí, R. www.jolana-polakova.cz. 16.5.2012
- Nadační fond Martina Bubera. www.buberfund.cz. 16.5.2012

6. Résumé

Cílem práce bylo objasnit Buberův pojem viny. Motiv pro toto pojednání vzešel z krátké eseje *Vina a pocit viny*, za účelem objasnění problému jsme však využili i jiných Buberových spisů, jmenovitě spisu *Já a Ty*, *Problém člověka* a *Obrazy dobra a zla*. Zjistili jsme, že navzdory svému náboženskému založení nemá Buber v pojmu viny na mysli dědičnou vinu lidského pokolení, ale vinu, již na sebe každý jednotlivec uvaluje sám, svým postojem v konkrétní životní situaci. To, co činí člověka člověkem, je dle Buberova mínění schopnost opustit zpředměťující postoj ke světu, který běžně zaujímá v zakoušení a užívání, a vstoupit silou celé své bytosti do vzájemného vztahu k protějšku, jenž před něj z tohoto světa nečekaně vystupuje. Je úkolem člověka, aby tváří v tvář světu uskutečňoval své bytostné určení. Nečiní-li tak, provinuje se nejen na sobě, ale i na onom druhém bytí, jež si žádá jeho působivé síly. Tímto druhým bytím nemusí být nutně jiný člověk, ale například idea či živá i neživá část přírody. Buberova koncepce viny v sobě zahrnuje představu Boha jako původce lidské jedinečnosti. Bůh sice stvořil člověka, potřebuje jej však k tomu, aby svým životem naplnil záruku, již do něj při stvoření vložil – aby naplnil smysl svého života. V Buberově koncepci je člověk pro Boha svobodným partnerem.

We decided to explore Buber's concept of guilt. Our paper was inspired by the short essay 'Guilt and Guilt Feelings', but to clarify the issue we also used other Buber's papers, namely 'I and Thou', 'The Problem of Man' and 'Images of Good and Evil'. We came to the conclusion that despite his religious nature Buber doesn't understand the notion of guilt as the so-called inherited guilt of the human race, but as the guilt every human being imposes on himself through his attitude in particular life situations. According to Buber, what constitutes human personality is the ability of man to leave the common attitude to the world as a thing, commonly taken in experiencing and using, and to enter with his whole power into the mutual relationship with his counterpart that appears in front of him unexpectedly from this world. It is the task of every human being to develop and fulfill his essential determination face to face with the world. If he doesn't do so, he offends not only against himself, but also against the other being that requires his acting force. The other being doesn't have to be another man, but for example an idea or a living or non-living part of nature. Buber's concept of guilt contains the notion of God as the creator of human uniqueness. Although God created man,

He needs man to realize the meaning of his life, to fulfill the guarantee God put in him during the creation process. In Buber's theory, man is a free partner of God.