

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

## BAKALÁŘSKÁ PRÁCE



Barbora Kučerová

## Vztah k druhému a duchovní vzestup

Vedoucí bakalářské práce: Jakub Jirsa, Ph.D.

Studijní obor: Filosofie

Praha 2015



## Poděkování

Děkuji vedoucímu mé práce Jakubu Jirsovi, Ph.D. za cenné rady, připomínky i za veškerou ochotu, trpělivost a vstřícnost při vedení této práce.



# Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V ..... dne .....

Podpis autora



## **Abstrakt**

Cílem této práce je prozkoumat, zda existuje nějaká propojenost mezi rozvíjením vztahu s druhými lidmi a individuálním usilováním o nejvyšší poznání, a jakou má případně taková propojenost sféry společenské a epistemologické (či teologické) podobu. Práce se pokouší skrze rozbor díla *Já a Ty* M. Bubera, pasáží z *Kritiky čistého rozumu* a *Základů metafyziky mravů* I. Kanta tematizovat, jaké druhy vztahů se světem, s druhými lidmi a s duchovní sférou člověk může zaujímat. V rámci celé této oblasti vztahů chce dále vyzdvihnout zejména specifičnost vztahu mezilidského. Na základě zvláštnosti tohoto druhu vztahu by následně mohla být ukázána jeho výsadní vztaženost k určitému typu poznávání, nebo naopak jeho irelevance při duchovním vzestupu jedince, či dokonce bude muset být připuštěna možnost, že je při tomto procesu nutné vzdát se veškeré opory v mezilidských vztazích. Ať už výstup této úvahy bude jakýkoli, platí, že pokud jsme bytostí existující ve světě a pohybující se ve sféře každodenního života, tak se z angažovanosti v mezilidských vztazích nemůžeme vyvázat a z duchovní oblasti se do každodennosti musíme minimálně opakovaně vracet, a proto se dále budu zabývat tím, jaký vliv má ona nejvyšší duchovní oblast, které jsme schopni se podle obou zmíněných autorů dotknout, na náš etický život.

## **Klíčová slova**

vztah k druhému, poznání, nejvyšší poznání, kategorický imperativ, Já-Ty, Já-Ono, postoj

## **Abstract**

The aim of this bachelor's thesis is to investigate the connection between developing relationships with other people and individual effort on the highest knowledge. Its intention is to examine the form of this connection between social and epistemological (or theological) sphere. Through the analysis of M. Buber's work *I and Thou* and I. Kant's *Critique of Pure Reason* and *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, the thesis attempts to present and clarify what kind of relationships can we adopt towards the world, other people, and spiritual sphere. Within the scope of these relationships, the thesis wish to emphasise the specificity of interpersonal relationship. Afterwards, on the grounds of this specificity, it should be shown whether there is any special mutual

dependance between interpersonal relationship and the higher knowledge. However, it might be also shown that there is not such dependance or even that in striving for higher knowledge and spiritual growth, it is necessary to surrender all finite things including interpersonal relationships. Whatever the outcome of this reflection might be, we are still human beings dealing with everyday circumstances of ordinary life. Consequently, we cannot break loose of involvement in interpersonal relationships as we are repeatably forced to return from this highest spiritual realm into the reality of our everydayness. Therefore, I shall pursue the effect of the highest spiritual realm, which we are able to reach according to both authors, on our ethical life.

**Keywords**

interpersonal relationship, epistemology, higher knowledge, categorical imperative, I-Thou, I-It, attitude



# Obsah

Úvod	11
<b>1 Vymezení praktické sféry, kategorický imperativ: <i>Kritika čistého rozumu, Základy metafyziky mravů</i></b>	<b>13</b>
1.1 Teoretický a praktický rozum	13
1.2 Vztah k empirickému světu	14
1.2.1 Transcendentální estetika	14
1.2.2 Empirický charakter	17
1.2.3 Transcendentální logika	19
1.3 Vztah k nadsmyslovému světu	21
1.3.1 Vztah rozumu a idejí, ideje jako regulativy	21
1.3.2 Transcendentální idea svobody	24
1.3.3 Negativita teoretického poznání	25
1.3.4 Praktický rozum a jeho apriorní založení	26
1.3.5 Idea Boha a morální důkaz Boha	27
1.3.6 Inteligibilní charakter	29
1.4 Shrnutí	32
<b>2 Buberovo <i>Já a Ty</i></b>	<b>35</b>
2.1 Dvojí postoj ke světu a pojem vztahu	35
2.2 Základní slovo Já-Ono	37
2.3 Základní slovo Já-Ty	38
2.4 Geneze dvojího postoje ke světu	42
2.5 Věčné Ty	44
2.6 Propojenost postojů Já-Ty a Já-Ono	45
2.7 Řeč a sféra mezilidských vztahů	48
<b>Závěr</b>	<b>53</b>
<b>Seznam použitých zkratk</b>	<b>59</b>



# Úvod

Cílem této práce je prozkoumat, zda existuje nějaká propojenost mezi vztahem s druhými lidmi a usilováním o nejvyšší poznání, a jakou má případně taková propojenost sféry společenské a epistemologické (či teologické) podobu. Chtěla bych se pokusit zejména skrze rozbor díla *Já a ty* Martina Bubera a Kantovy *Kritiky čistého rozumu* a Kantových *Základů metafyziky mravů* tematizovat, jaké druhy vztahů se světem jsme schopni navazovat, a zda v této šíři možných vztahů zaujímá mezilidský vztah nějaké zvláštní postavení – zejména pak s ohledem na duchovní vzestup.

Oba autoři ustanovují dva možné druhy vztahování se ke světu. Zároveň ale nechtějí tvrdit, že jsou jejich pojetí dualistická – oba se proti dualismu přísně vymezují. To je zavazuje ke zdůvodnění toho, jak jsou tyto dva podstatou se lišící vztahy vedle sebe vůbec možné. Výsledek těchto zdůvodnění je též velmi důležitý v rámci této práce, protože umožní pochopit, jak oba autoři propojují sféru empirickou a duchovní. Vztah k druhému přitom náleží do obou těchto oblastí, je proto třeba sledovat, zda v rámci tohoto propojování hraje nějakou význačnou roli, resp. zda nějak dopomáhá k překonání dualistického schématu.

U Kanta tedy bude popsána provázanost teoretického a praktického rozumu – a to v obou směrech. U Bubera je třeba obdobně zachytit propojenost postojů Já-Ty a Já-Ono. V obou případech je však nejdříve potřeba obě oblasti vymezit a určit, v čem se navzájem odlišují. Často jsou tyto oblasti vymezovány negativně (Já-Ty je přesně tím, čím Já-Ono není a nemůže být). Oba autoři však jsou schopni vyšší sféru uchopit i v pozitivních termínech. Empiricky uchopitelný svět je ale u obou dozajista nutným východiskem. U Kanta je navíc funkce praktického rozumu popisována analogicky k činnosti teoretického.

Kromě *Kritiky* v první kapitole využívám též odkazů na *Základy metafyziky mravů*, které rozvíjí praktickou filosofii, kterou Kant načrtl v *Kritice*. Tyto odkazy mají sloužit zejména k lepšímu uchopení autonomie a heteronomie vůle a také k vysvětlení kategorického imperativu, který i s ohledem na to, co je uvedeno už v *Kritice*, chápu jako

určitý vrchol praktického rozumu i vrcholnou formu vztahu k druhému člověku.

U Bubera se zabývám výhradně spisem *Já a ty*, k jehož rozboru do značné míry využívám Theunissenovu interpretaci z díla *The Other; Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*.

Nakonec je cílem této práce komparace obou autorů v rámci daného tématu. Z tohoto srovnání by mělo vzejít porozumění tomu, jaký aspekt vztahu k druhým lidem činí tento vztah specifickým, a zda nám tato jeho specifičnost nějak zajišťuje přístup k oblasti vyššího poznání.

Práce věnuje značný prostor tomu, aby byla popsána východiska obou autorů v jejich zkoumáních. Kantova praktická oblast není v žádném případě ztotožnitelná s oblastí Já-Ty. Avšak domnívám se, že nahlížet Buberovo Já-Ono ve světle Kantova teoretického rozumu, a nároky na postoj Já-Ty ve světle Kantovy snahy o ustavení prostoru pro praktický rozum, Buberovu dílu, které se vyznačuje svébytným a těžko rozluštitelným jazykem, neprotiřečí, a naopak může pomoci lépe formulovat problémy, které Buber vidí například v zaujímání postoje Já-Ono.

# 1. Vymezení praktické sféry, kategorický imperativ: *Kritika čistého rozumu*, *Základy metafyziky mravů*

## 1.1 Teoretický a praktický rozum

Otázku po hranicích možného duchovního vzestupu můžeme v rámci této práce převést na Kantovu otázku po možnostech metafyziky či hranicích lidského rozumu a jeho povaze. Co se týče epistemologie, hledá Kant odpověď na tuto otázku ve sféře tzv. teoretického rozumu. Teoretický rozum je rozum, na základě kterého můžeme tvrdit cokoli ve tvaru „x je y“. Kant ukazuje, že teoretický rozum nemůže sahat dál, než sahá naše zkušenost. To je dáno tím, jak se ke světu jako předmětu naší zkušenosti vztahujeme, a tím, jak se on vztahuje k nám. Z toho tedy nakonec vyplyne, že oblast, kterou běžně chápeme jako oblast poznání, nemůže zahrnovat metafyziku, jelikož metafyzika je disciplína, která je určena právě tím, že zkušenost překračuje.

Metafyzické poznání je tedy vyloučeno ze všedního života, ze světa, který chápeme, ve kterém se orientujeme, o kterém mluvíme. To však zároveň zajišťuje samotnou možnost metafyziky, má-li být druhem poznání, které je nezdůvodnitelné, ale současně neotřesitelné. Pokud bychom se snažili vybudovat metafyziku na poli teoretické racionality, metafyzika by každou chvíli upadala do rozporu sama se sebou. Totéž platí i pro Kantovu etiku, jelikož ta, pokud má stát na pevných základech a opírat se o absolutní hodnoty, které jsou neměnné, pak také musí spadat do jiné sféry než teoretické.

Kromě teoretického rozumu je součástí naší lidské podstaty i rozum praktický.<sup>1</sup> Praktický rozum začíná tam, kde teoretický končí, proto vymezení hranic teoretického rozumu poskytuje možnost praktického rozumu, a tím i možnost jiného vztahu ke světu (už ne jako toho, co se nám jeví), ale jiného druhu „poznání“. Praktický rozum neříká,

---

<sup>1</sup> „Lidský rozum má zvláštní osud, pokud jde o jeden druh poznatků: je zatěžován otázkami, které nemůže odmítnout, neboť jsou mu ukládány jeho vlastní přirozeností, avšak nemůže na ně ani odpovědět, protože překračují veškerou jeho schopnost.“ [5, KČR I., A VII.]

že něco je takové a takové, ale že něco má být takové a takové. Je to rozum, který se z přirozenosti ptá po nejvyšších jsočnosti, po věcech tak, jak jsou o sobě. To je však něco, co nemůže být předmětem teoretického rozumu. Má-li tedy teoretický rozum hranice, objevuje se prostor pro rozum praktický.<sup>2</sup> Praktický rozum je rozum vlastní lidským bytostem (zvířata ho podle Kanta nemají). V rámci praktického rozumu věci neurčujeme, ale jednáním uskutečňujeme<sup>3</sup> – není tedy v tomto ohledu orientován na přítomný stav věcí, ale spíše na budoucí. Díky praktickému rozumu můžeme ve světě uskutečňovat naši představu o tom, jak bychom se ke světu i k sobě navzájem měli chovat. Proto se jím také tato práce z velké části chce zabývat.

Touto dvojí povahou rozumu je tedy zproblematizováno, co pod pojmem rozumu vlastně míníme – rozumem už totiž není jen schopnost logických operací, nýbrž také přirozená touha vyjít za všechno teoretickým rozumem uchopitelné. Rozum je však podle Kanta pouze jeden, má ovšem svou oblast teoretickou a praktickou, které se jedna bez druhé nemohou obejít. K uchopení praktického rozumu je proto také třeba rozumět teoretickému a určit vztah mezi oběma částmi.

## 1.2 Vztah k empirickému světu

### 1.2.1 Transcendentální estetika

Kant musí v *Kritice čistého rozumu* primárně doložit, na základě čeho je vztah k vnější zkušenosti vůbec možný a na základě čeho, můžeme tvrdit o zkušenosti něco jistého – tento typ poznatků pak Kant nazývá transcendentálními. Transcendentální estetika je pouze část tohoto záměru, zabývá se totiž pouze podmínkami možnosti smyslového vnímání. Poznání jako takové je možné jen za té podmínky, že ke světu máme nějaký přístup – tedy podmínka poznání je založena na našem bezprostředním vztahu ke světu (a světu k nám). Svět poskytuje něco, co můžeme pojmut a my máme *a priori* schopnost přijímat to, co nám zkušenost poskytuje.

Pokud chceme mluvit o vnějším světě, musíme předpokládat, že předměty vnějšího světa mohou nějak afikovat naši mysl a že mysl má, jak Kant říká<sup>4</sup>, receptivní schopnost, která mu umožňuje tyto předměty zaznamenat. Tyto podmínky musí být zajištěny ještě předtím, než nějakou zkušenost máme. To, že tu nějaký vnější svět vůbec je, je podle Kanta doloženo tím, že nemůžeme najít jinou věc, díky které by se naše smyslové

---

<sup>2</sup>5, KČR, B XXI.

<sup>3</sup>5, KČR, B X.

<sup>4</sup>5, KČR, B 33.

vnímání mohlo uvést do pohybu, než je vnější svět.

Předměty na nás tedy bezprostředně působí jako podněty, dráždí naše smysly a uvádí je do aktivity – to je první bezprostřední vztah i podmínka veškerého poznání. S tím souvisí další bezprostřední podmínka poznání, kterou je naše schopnost toto působení (aniž bychom potřebovali cokoli dalšího), přijímat – to se děje na základě tzv. názoru.

*„Ať už jsou způsoby a prostředky, jimiž se nějaké poznání vztahuje k předmětům jakékoli, přece jen způsob, jímž se k nim vztahuje bezprostředně a jemuž veškeré myšlení slouží jako prostředek, je názor. Ten se však uskutečňuje... jen tak, že předmět nějakým způsobem afikuje naši mysl.“<sup>5</sup>*

Kantův čistý názor či čistá forma smyslovosti vyjadřuje naši bezprostřední způsobilost ke smyslovému vnímání. Chceme-li zjistit, co touto apriorní formou je, musíme od věcí, které se nám jeví, oddělit vše empirické (počitek). Po této abstrakci nám zůstane podle Kanta prostor – ne jako nějaký konkrétní prostor, ale prostor jako neurčená forma, způsob, jak zachytit předměty vnějšího světa. Věci musíme nutně vnímat jako prostorové ne proto, že prostor náleží jejich esenciálnímu určení, ale proto, že naše mysl je jinak pojímat nemůže. Prostor je tedy tím, co do věcí vkládáme, je subjektivní podmínkou poznání, ne tím, co by ony samy měly v sobě. Proto platí, že i kdybychom si všechny věci odmysleli, prostor si odmyslet nemůžeme. Bezprostřední je tedy způsob vnímání, to jak jsme ustrojeni a také to, že věci na nás působí – je to předpoklad pro všechny další (zprostředkované) vztahy. Že věci chápeme prostorově je podmínka proto, abychom věci chápali tak, že spolu jsou ve vztahu a že jsou ve vztahu k nám, tedy abychom je pojímali jako objekty. I sebe musíme chápat prostorově, abychom mohli mluvit o tom, že předměty zkušenosti jsou nám vnější.<sup>6</sup>

Prostor je formou tzv. vnějšího smyslu, což je smysl vztahující se k vnějšímu světu. Kant ho odlišuje od vnitřního smyslu, který je vztahováním se k sobě samému, tedy ke svému rozumu a jeho obsahům (myšlenkám, emocím, vzpomínkám).<sup>7</sup> Vnitřní smysl tedy také náleží ke smyslovosti, jeho objekty se však nacházejí jinde. Formou tohoto vnitřního smyslu je čas. K formě časovosti dospějeme obdobně jako jsme dospěli k formě prostoru – od všeho, co je obsaženo v rozumu, odmyslíme vše empirické. Čas je podmínkou veškeré změny (stejně jako prostor je zárukou toho, že předměty vnímáme

---

<sup>5</sup>5, KČR I, B 33.

<sup>6</sup>4, Burnham, 42 s.

<sup>7</sup>4, Burnham, 41 s.

jako sobě vnější), a umožňuje tedy to, že svět pojmáme dějově. Změna by bez času nebyla vysvětlitelná – jedna a ta samá věc může mít dva kontradiktorní predikáty díky tomu, že existuje čas, časová posloupnost. Časově však nejsou uspořádány jen mé vnitřní obsahy mysli, ale také všechny vnější objekty, protože pro ty vždy musí platit, že jsou vnímatelné i vnitřním smyslem. Čas má tedy větší dosah než prostor – v mysli totiž nejsou představy rozlišitelné prostorově, ale všechny prostorové představy, musíme vnímat zároveň i v čase. Čas je tedy univerzální formou smyslovosti.<sup>8</sup>

Oba tyto čisté názory jsou podmínkou syntetického *a priori*. Věty, které jsou syntetické *a priori* musí splňovat tyto náležitosti – musí rozšiřovat naše poznání, a zároveň musí mít obecnou a nutnou platnost. Takový má být podle Kanta i charakter všeho vědeckého poznání. (Pokud by tedy metafyzika mohla být vědou, musela by být založena na syntetickém *a priori*). Obecnost a nutnost nelze odpozorovat či vyvodit ze zkušenosti – jediné, co zkušenost poskytuje, jsou totiž jevy. Zkušenost jako soubor toho, co se nám jeví, je však možná jen díky čistým formám prostoru a času – ty jediné tedy mohou být zárukou nutnosti i obecnosti. O nutnosti a obecnosti syntetických vět proto také můžeme mluvit jen v rámci empirického. (Ani matematické věty by nemohly být obecné a nutné, kdybychom je nebyli schopni nějak znázornit ve zkušenosti, např. součet předvést na počítadle).

Naše poznání je vždy určeno skrze nějakou síť relací – nepoznáváme věc o sobě, ale věc, která je určena skrze naše subjektivní rámce, která je v časoprostorových vztazích k ostatním věcem – tedy věc, která se nám nějak jeví. Věc o sobě by však nemohla být poznána skrze vztahy k jiným věcem. Formy času a prostoru proto neobsahují nic jiného než vztahy – zejména tedy vztah mezi věcí a naší receptivitou. Naše smyslové vnímání je tedy ve svém základu zaměřeno na vnější svět.<sup>9</sup> Kdyby čisté formy nebyly aplikovány na zkušenost, byly by jen prázdnými a bezobsažnými formami.

*„...vše, co v našem poznání patří k názoru...,neobsahuje nic než pouhé vztahy míst v názoru (rozprostraněnost), změnu těchto míst (pohyb) a zákony, jimiž je změna určována (hybné síly).“<sup>10</sup>*

---

<sup>8</sup>4, Burnham, 51-53 s.

<sup>9</sup>4, Burnham, 56 s.

<sup>10</sup>5, KČR., B 66.



## 1.2.2 Empirický charakter

Z této části se tedy dozvídáme několik pro nás zásadních věcí. Apriorní poznání – tedy takové, kterému nepředchází žádná zkušenost, existuje – je to formální struktura, do které zkušenost uchopujeme. Díky tomu, že existuje apriorní poznání, mohou též existovat syntetické soudy *a priori* – ty jsou však ale vždy vázané na zkušenost. Už v transcendentální estetice se tedy dovídáme, že metafyzika ani etika (ani jiná věda, jejímž předmětem by měla být nějaká jsoucna o sobě) nemůže být oborem teoretického rozumu. Teoretický rozum totiž vždy poskytuje jen částečné a zprostředkované poznání. Dokonce i sami sebe vnímáme jen v síti relací, tedy jako něco, co se jeví. Vnitřním smyslem dokážeme najít to, co leží v naší mysli, a tím mysl přivedeme k vědomí jí samotné.<sup>11</sup> Ale i tak svou činností předem determinujeme veškerou rozmanitost, která se v mysli nachází (představy jsou uspořádány časově). Tedy jsme si sami sebe vědomi jen do té míry, do jaké nás naše vlastní aktivita, která spočívá v tom, že do rozmanitosti vnášíme řád, afikuje.<sup>12</sup>

Výsledky transcendentální estetiky už také přináší některé poznatky, které můžeme využít při popisu toho, jak Kant rozumí lidskému jednání, zejména pak jeho empirického charakteru. Empirický charakter můžeme poznávat jen podle toho, jak se projevuje, je proto také popsateľný v empirických termínech a spadá vždy do oblasti možného – která je prozatím vyznačena časovými a prostorovými rámci. (Zkoumá ho podle Kanta například psychologie a antropologie.) Čas i prostor jsou podmínkou jevů, tedy i projevů našeho jednání. Znamená to tedy například to, že každé naše konání už vždy musí být determinováno předchozím jednáním (stejně jako je každý nový poznatek výsledkem poznatků dřívějších). Proto Kant hovoří o tom, že v rámci empirického charakteru vůbec žádná svoboda neexistuje. Čím více příčin našeho jednání objevujeme, tím více se stává předvídatelným. Veškerá naše činnost je tak dána naším empirickým charakterem, tedy vzorci chování, které se ze zkušenosti dají odpozorovat jako pravidelně se opakující.

V opozici k empirickému charakteru stojí charakter inteligibilní, o kterém budu hovořit později a který záleží naopak v tom, že je schopen formovat cíle a pravidla bez závislosti na tom, v jaké jsme aktuálně situaci a co si žádáme<sup>13</sup>

*„Pokud jde o tento empirický charakter tedy neexistuje žádná svoboda, a jedině podle něj můžeme člověka zkoumat, pokud ho jen pozorujeme – a jak se děje v antropologii –*

<sup>11</sup>5, KČR, B 68.

<sup>12</sup>4, Burnham, 57-61 s.

<sup>13</sup>2, Henry E. Allison, Kant's theory of freedom, 29-35 s.

*snažíme se fyziologicky prozkoumat hybné příčiny jeho jednání.“<sup>14</sup>*

Kant odmítá svobodnou vůli v empirickém charakteru, stejně jako odmítá morálně motivovanou empirickou pohnutku. Má-li být výsledkem naší vůle morální jednání (a má-li být vůle svobodná), princip, jímž se vůle řídí, nemůže vyvěrat ze zkušenosti, nýbrž z apriorního principu rozumu. Mezi takovou empirickou pohnutku se řadí i sebeláska, o které Kant tvrdí, že nikdy nemůžeme s úplnou jistotou říci, zda není skrytou pružinou našeho jednání. Princip morálního jednání musí být naproti tomu něčím nutným a sám o sobě univerzálně platným pro všechny rozumné bytosti. To je tedy onen základ metafyziky mravů, který se Kant ve stejnojmenném díle snaží načrtnout a nazývá ho kategorickým imperativem.<sup>15</sup>

Jak H. Allison podotýká<sup>16</sup>, u empirického charakteru však nejde jen o ryze mechanistický popis jednání (například tvrzení, že naše jednání je jen výsledkem určitých nervových vzruchů v těle). I zde se Kant zajímá o jednání racionálního jedince. V centru zájmu je zde stejně jako *Základech* jednání teleologicky pojaté. V *Základech* toto jednání Kant rozlišuje na autonomní a heteronomní. Empirický charakter by tak mohl být v kontextu tohoto díla vysvětlen jako jednání dané subjektivními maximami – touhami, žádostmi, inklinacemi – tedy jednání na základě hypotetických imperativů. Důležité je, že cíl a důvod heteronomního jednání se nachází mimo nás (zejména mimo náš rozum), a my k němu jen volíme nejlepší prostředky.

Heteronomie se tak objevuje například i u všech příkladových morálek, které tvoří systém morálních pravidel, jak podle reálných, tak podle ideálních příkladů. Pokud princip jednání není *a priori* v pojmech čistého rozumu, pokud není rozumu imanentní, jde vždy o heteronomní jednání. Heteronomní jednání je však to jediné, co můžeme ve světě pozorovat, stejně jako můžeme zkoumat a zakoušet vždy jen empirický svět. Jelikož morální hodnota spočívá na vnitřních principech vůle, nemůžeme si být nikdy jisti, zda, jak Kant říká, není mravnost jen příznakem naší fantazie. Přesto ale můžeme podle Kanta požadovat například čistou poctivost, i kdyby ve skutečnosti dosud žádný poctivý přítel neexistoval. Je to totiž požadavek nepodmíněný a na zkušenosti zcela nezávislý.<sup>17</sup>

Heteronomní jednání samo o sobě neotevívá žádný přístup k „vyššímu poznání“ a ani nemůže být morálně správné. Dokonce i za předpokladu, kdy by účinky tohoto

---

<sup>14</sup>5, KČR., B 578.

<sup>15</sup>6, Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, 55 s.

<sup>16</sup>2, TOF, 40-49 s.

<sup>17</sup>6, ZMM, 71 s.

jednání byly samy dobré. Jednání filantropa, který druhým pomáhá z toho důvodu, že mu tato činnost přináší uspokojení, nemůže být klasifikováno jako dobré, pokud se důvodem takového jednání nestane příkaz rozumu, jednání z povinnosti. Zatím ale zůstává otázkou, zda v sobě člověk může objevit inteligibilní charakter, který by mu takové, i časem nepodmíněné jednání, umožnil – resp. zda empirický charakter rovnou všechno svobodné a morální jednání nevylučuje.

### 1.2.3 Transcendentální logika

Jak bylo řečeno, předešlý popis poznávání se týkal jen smyslového vnímání, jehož výsledkem jsou takzvané názory. Poznání však může být úplné až když názory myslíme – a to se děje prostřednictvím pojmů.<sup>18</sup>

Naše poznání je založeno na dvou schopnostech – receptivitě jako schopnosti přijímat představy a spontaneitě jako schopnosti rozvažování. Názor je vyjádřením toho, jak předmět přijímáme bezprostředně, jak nás afikuje. Pojmy se k těmto představám vztahují na způsob predikátů a určují je. V pojmu je vždy obsažen nějaký soubor neurčených představ, které pojem spojuje a tím se vztahuje k předmětu zkušenosti. Toto spojování představ pod jeden pojem je činností, která se nazývá myšlení. Principy myšlení jsou funkce, kterými vytváříme pojmy tak, že vnášíme do rozmanitosti jednotu. Jedná-li se o jednotný řád, pak bychom měli být sto, pokud naše myšlení dostatečně prozkoumáme, objevit soubor funkcí, jimiž je uskutečňován. Kant je vyjmenovává a nazývá je kategoriemi. Poznání je tedy až výsledkem toho, pod jaké funkce zařadíme ony neurčené časové a prostorové obsahy, které nám poskytuje smyslovost. Prostor, čas i látka jsou principem mnohosti, rozmanitosti a obsahu. Funkce naší mysli jsou principem jednoty, která by však bez smyslových dat nebyla ničím.<sup>19</sup>

Nezdá se tedy, že by nás myšlení mohlo vyvést z naší empirické podmíněnosti, nebo že by nám mohlo dát poznat předmět o sobě. Právě naopak – nejenže zkušenost formujeme čistými formami času a prostoru, ale také ji pojmově uchopujeme pomocí kategorií. To, jak je možné kategoriemi pořádat smyslová data, je předmětem Kantovy transcendentální logiky. Ukáže se, že kategorie nejsou jen něčím, co bychom na zkušenost kladli svrchu, ale že jsou stejně jako čisté názory podmínkou zkušenosti. Kategorie jsou druhem logické podmínky. Vyjadřují transcendentální možnost, která sice nikdy nemůže být logickou nemožností (ve smyslu  $A = \text{non}A$ ), ale vyznačuje pouze část logiky možného. Kategorie se vztahují pouze k apriorní struktuře zkušenosti (např.: levou

---

<sup>18</sup>5, KČR, B 74.

<sup>19</sup>5, KČR, B74–B93.

ruku nemohu propojit s pravou, protože by to odporovalo struktuře prostoru.) Je to tedy logická možnost vztahující se pouze ke sféře apriorní struktury zkušenosti. To je také důvod, proč nemůžeme podat žádný racionální důkaz Boha – i kdybychom došli k závěru, že jeho existenci nemůžeme potvrdit ani vyvrátit, nemohli bychom z toho usoudit na to, že Bůh by skutečně mohl existovat. Zde se totiž jedná o logiku v širším slova smyslu, která míří za oblast zkušenosti.<sup>20</sup> Činnost spontaneity tedy může produkovat nutné poznatky pouze s ohledem na zkušenost.

Pojem podle Kanta nemůže nikdy vzniknout pouze analyticky (tedy deduktivně). Má-li totiž spojovat rozmanitost, musí tu už nějaká rozmanitost být. Analýze vždy musí předcházet syntéza rozmanitosti – tedy představa rozmanitosti jako jednoho celku. Tato syntéza rozmanitosti není dána, nýbrž je také činností spontaneity. Smyslové vnímání je sice původcem rozmanitosti, ale nemůže ji nikdy vyjevit svou vlastní činností. Rozmanitost se totiž může vyjevit jako rozmanitost jen tak, že je obsažena v jednom celku, v jedné představě. To se však neděje samovolně, nýbrž je třeba naší aktivity, je třeba aplikovat kategorie. Čisté formy času a prostoru jsou pouze relacemi, naší způsobilostí být ve styku s vnějším světem a samy o sobě nemohou přinést žádné určení.<sup>21</sup>

Aby bylo možné poznání, jsou nezbytné tři druhy apriorní syntézy, protože poznání má podle Kanta tři zdroje – smyslovost, představivost a apercepce.<sup>22</sup> To, co syntéza přináší je nějaký druh určení. Prostor zde věnuji poslední zmiňované syntéze, protože pro Kanta je sebepoznání důležitým východiskem, jak pro úvahy o možnosti vyššího poznání, tak pro jeho etiku.

Aby bylo možné ve zkušenosti předpokládat nějaké kauzální zákonitosti (když A, pak B), je nutné, abychom tento vztah uměli rozpoznat – tedy naše minulé představy určit jako identické s těmi aktuálními. Záruka této činnosti spočívá ve vědomí vlastní identity – tedy, že to jsem já, komu tyto představy náleží a kdo je uvádí do vztahu. Z toho plyne, že pro poznání je vždy nutný nějaký stupeň vědomí. Abychom tedy mohli aplikovat kategorie, musíme vědět, že to jsme my, kdo je aplikuje. Kategorie samotné jsou mezi sebou propojeny na základě jednoty, jednota však nemůže být jednou z kategorií, protože kategorie teprve umožňuje. Za jednotou kategorií je „Já myslím“ jako činnost jednoho vědomí. Kategorie jsou tedy jednotné proto, že jsou částí jednoho vědomí. Podmínkou rozvažování je tedy identita „Já myslím“, čistá syntéza apercepce. Kdykoli empiricky poznáváme – tedy spojujeme nějaké představy v pojmu, tak zároveň i syntetizujeme

---

<sup>20</sup> 4, Burnham, 74-76 s.

<sup>21</sup> 4, Burnham, 76-80 s.

<sup>22</sup> 4, Burnham, 84 s.

naše vědomí, v němž se tyto představy spojují. Vždy myslíme něco, máme spousty různých představ, kterým je společné to, že jsou naše – vědomí samotné se tedy samo syntetizuje činností spontaneity. Syntéza představ v pojmu i syntéza vědomí probíhají současně – vědomí se sebepoznává jako syntetická jednota těchto představ. Rozmanitost je rozmanitostí, protože je rozmanitostí pro nás – toto je podmínka i všech předešlých syntéz. Jednota vědomí je tedy nejvyšším předpokladem vztahu ke zkušenosti.<sup>23</sup>

Jelikož se nemůžeme poznat jinak než v empirických pojmech – tedy jako syntetickou jednotu představ, je nám přirozeně vlastní i výše popsany empirický charakter. Protože je naše poznání (a i poznání sama sebe jen zprostředkované), nemáme jinou možnost než jednat na základě zkušeností mediovaných poznatků. Podmínkou pro inteligibilní charakter by tak muselo být to, že se poznáme jako bytost, která není pouze syntetickou jednotou svých představ, ale má přístup i k jinému druhu obsahů. Pokud by tato podmínka nebyla splněna, byli bychom právě takovými a etická sféra by vzhledem k usilování o co nejvyšší poznání samozřejmě žádnou zásadní roli nehrála – manifestovala by pouze to, jak světu skrze spekulativní rozum rozumíme, a naopak jednání by přinášelo nové poznání o tom, jak nejlépe dospět ke kýženým cílům. Hodnota jednání by tak patrně spíše spočívala na jeho účincích – a podle Kanta bychom tak vůbec nemohli něco klasifikovat jako morální.

Uzavřeme tedy tím, že hranice všeho poznatelného v rámci teoretického rozumu vyznačuje takzvaný transcendentální objekt. To je věc, jejíž obsah je určen skrze časovou a prostorovou formu a skrze kategorie. Je to tedy oblast, která může být syntetizována. Cokoli jiného není v možnostech teoretického poznání. Poznání je tedy vždy do značné míry subjektivní – apriorní formy, jimiž uchopujeme látku empirického světa, totiž pochází vždy od nás<sup>24</sup> – poznání je nutné a obecné tehdy, když odporuje přirozenosti našeho rozumu, aby bylo jiné.

## 1.3 Vztah k nadmyslovému světu

### 1.3.1 Vztah rozumu a idejí, ideje jako regulativy

Po tomto stručném úvodu do Kantovy epistemologie se nabízí otázka, jak je tomu s absolutními entitami a možnostmi našeho vztahu k nim. Je možný vztah k něčemu, co by nebylo už předem determinováno povahou našeho rozumu? Kant na tuto otázku v kapitole o transcendentálních idejích odpovídá, že nikoli, protože ideje jsou přirozeným

---

<sup>23</sup>5, KČR, B 132

<sup>24</sup>5, KČR, B XVIII.

vyústěním rozumové aktivity. Kant definuje ideu jako to, co je nepodmíněné, co zahrnuje totalitu všech podmínek. Ideje jsou odvozené z principů spontaneity a prohlašují o sobě, že zahrnují celek zkušenosti jako část svého obsahu, sahají však ještě dále.<sup>25</sup>

*„Ideou rozumím nutný rozumový pojem, kterému nemůže být dán žádný odpovídající předmět ve smyslech.“<sup>26</sup>*

Nutné jsou ideje proto, že jsou nezbytnou podmínkou rozumové činnosti, proto je Kant nazývá transcendentálními. Odpovídající předmět jim nemůže být dán, protože jsou pouze produktem transcendentálních principů, tedy je nemůžeme předvést ve zkušenosti.

Na jednu stranu Kant tvrdí, že idea je mylným pojmem. Naše poznání se skutečnosti může přiblížit jenom tak, jak mu dovolí povaha našeho rozumu – subjekt je tedy tím, kdo určuje, jaké poznání bude. Idea je ale druh objektu, který chce diktovat podmínky svého poznání sám, bez ohledu na náš rozum. Ideje si samy určují, že mají být poznány jako absolutní entity mimo zkušenost – nejsou tedy v žádném případě něčím, co se nám jeví. Pokud se přesto rozumu zdá, že má k idejím přístup, jedná se o iluzi.<sup>27</sup>

Zároveň Kant ale o idejích říká, že jsou transcendentální – mají v teoretickém rozumu pozitivní a nepostradatelnou funkci. Vyjadřují bytostný zájem našeho rozumu, jímž je touha po absolutním poznání veškerenstva jako unifikovaného celku. Ideje jsou tak tím, co říká, že veškeré poznání rozumu má být přivedeno pod syntetickou jednotu. Není v silách našeho rozumu takovou jednotu totality tvrdit, protože svět nám nikdy nemůže být dán jako jednota vší rozmanitosti, rozum se však může chovat jako kdyby taková jednota skutečná byla. Cíl, který regulativní ideje rozumu vytyčují, je tak iluzorní a nesmí být chápán na způsob objektu. Jednota, kterou do zkušenosti vnášíme, je vždy jednotou námi projektovanou. Není to tedy jednota, kterou bychom ze zkušenosti abstrahovali, ale jednota, kterou regulativní ideje nařizují. Přesto jsou ale regulativní ideje nutné jako možnost zkušenosti a mají své místo v čistém rozumu. Umožňují totiž to, na čem se veškerá zkušenost zakládá – derivativní vztahy. Ideje jsou též podmínkou kategorií a všech logických operací. Logický zákon by totiž nikdy nemohl mít svou nutnost a závaznost, kdybychom nepředpokládali jeho princip, jeho založení.<sup>28</sup>

Objekty jsou skrze ideje určovány pouze nepřímo. Klást objekt v ideji vždy znamená

---

<sup>25</sup> 4, Burnham, 140.

<sup>26</sup> 5, KČR I., B 383.

<sup>27</sup> 1, Allison, 424 s.

<sup>28</sup> 1, Allison, 425-427 s.

ideu realizovat – tedy uposlechnout, jak nám náš rozum nařizuje poznávat, tj. *jako kdyby* ideje skutečně existovaly. Konkrétní objekt pak tímto způsobem ideu (která je jinak rozumu nepřístupná), reprezentuje. Objektivita idejí je tedy validní a spočívá v tom, že svět poznáváme, jako kdyby byl takovou absolutní idejí stvořen, a to nám umožňuje získat nejvyšší možnou jednotu empirického poznání.<sup>29</sup>

Kant hovoří o třech transcendentálních idejích – první z nich je jednota subjektu, duše. Druhou je totalita jevů – kosmos. Třetí je podmínkou existence všech věcí, idea Boha. Ještě jednou zrekapitulujme, že funkce těchto idejí je následující:

*„...jsou nutné, abychom dovedli jednotu rozvažování pokud možno až k nepodmíněnému, i když se snad těmto transcendentálním pojmům nedostává jim odpovídajícího použití in concreto, a nemají tudíž žádný jiný účel než dávat našemu rozvažování směr, v němž použití tohoto rozvažování, když je na nejvyšší míru rozšířeno, je zároveň uvedeno zcela v soulad se sebou samým.“<sup>30</sup>*

*„Postupovat od poznání sebe sama (duše) k poznání světa a jeho prostřednictvím k prapůvodní bytosti, je postup tak přirozený, že se podobá logickému postupu rozumu od premis k závěru.“<sup>31</sup>*

Budu se nyní krátce zabývat ideou duše, protože na pozadí výkladu její funkce Kant přímo popisuje, jak poznáváme druhého člověka.

Už bylo řečeno, že sami sebe nemůžeme pojmout jinak než skrze časovou formu, jejímž prostřednictvím jsou v nás pořádaný představy. Tedy i v případě sebepoznání nemůžeme poznat nic jiného než jev. Aposteriorně se poznáváme jako syntetická jednota našich představ. O našem vědomí se dovídáme vždy pouze skrze tyto představy. Vědomí se tak nikdy nemůže stát představou sebe samého.<sup>32</sup>

Ani sebe ani druhého tak nemohu poznat pouze jako myslící bytost. Vždy platí, že potřebuji názor, který skrze jednotu vědomí teprve určuji. Přesto v poznávání lidí (jako bytostí, které jsou podle Kanta jediné rozumové), panuje určitá specifičnost. Nejenže je pro toto poznání nutné sebevědomí, ale je také nutné, abychom jednotu našeho vědomí přenesli na druhého, a pomocí ní ho určili. U druhého člověka tak pravděpodobně předpokládáme stejné apriorní obsahy rozumu jako sami u sebe. Lidé se nám tedy jeví

---

<sup>29</sup>1, Allison, 428.

<sup>30</sup>5, KČR I, B 383.

<sup>31</sup>5, KČR I, B 394-5.

<sup>32</sup>5, KČR, B 404.

a současně předpokládáme, že jim se svět jeví stejným způsobem jako nám. O jednotě vědomí druhého člověka se jinak vůbec nemůžeme přesvědčit – nenahlížíme totiž spojení jeho vnitřních představ. Znamená to snad, že apriorní struktura rozumu je u všech lidí stejná a lišíme se navzájem jen na základě aposteriorních podmínek?

Něco takového chce Kant pravděpodobně tvrdit. Nicméně všem racionálním bytostem bude chtít připsat možnost svobodné vůle. Tím pádem by nás naše apriorní založení spolu s vlekem aposteriorních podmínek ještě neochuzovalo o možnost svobodné vůle a odpovědnosti za své činy. I v praxi u lidí svobodnou vůli předpokládáme. Jako příklad Kant uvádí právní systém, ve kterém platí, že zločiny jsou postihovány trestem. Byl by však trest spravedlivý, kdybychom se domnívali, že jedinec čin spáchal nutně (že k němu byl předurčen například vlivem prostředí či jakýmkoli jinými, ať už apriorními či aposteriorními, podmínkami)? Ve většině případů nemáme sklon předpokládat takovou silnou determinaci a tvrdíme, že jedinec je svobodný a měl možnost svobodné volby – tedy jeho rozum sám, nezávisle na jakýchkoli podmínkách, mohl rozhodnout. Domníváme se tedy (a to nutně, viz další kapitola), že my i ostatní lidé máme svobodnou vůli. Člověka tedy poznáváme stejně jako jakýkoli jiný jev – k tomu do něj ale ještě projektujeme svou vlastní schopnost receptivity a spontaneity a také sílu, která sama o sobě jevem není. Svobodnou vůli nejde nijak určit (jedině jako určující) právě proto, že je svobodná.

### 1.3.2 Transcendentální idea svobody

Kant následně hovoří o čisté transcendentální ideji svobody. Ta je odlišná od přírodní příčiny v tom, že sama už nepředpokládá další příčinu – tedy je schopna způsobit nějaký stav sama od sebe. Tato idea je důsledkem toho, že náš rozum nemůže prostřednictvím přírodní kauzality dojít k absolutní totalitě, ke které směřuje. V praktickém smyslu je svoboda nezávislostí na smyslovosti.<sup>33</sup> Ovšem podmínkou praktické svobody je svoboda teoretická – kdyby totiž ve světě panovala jen přírodní kauzalita, musela by jí být podřízena i naše svoboda – náš rozum by tedy nemohl určovat, co má být v empirickém světě uskutečněno. Pokud by bylo možné, že my jsme ve sféře teoretického tím, kdo umožňuje zkušenost, kdo ji pojmenovává a určuje, aniž by byl nucen, pak by také byla možná svoboda praktická.

Podmínkou zkušenosti je to, že může být inteligibilní. Tedy může být poznána skrze rozum, který si vytváří vlastní řád, jež se v přírodě nenachází, a aplikuje ho na ni.

---

<sup>33</sup>5, KČR, B 562.



Kdyby si však rozum svůj vlastní řád nemohl vytvořit, nebylo by možné nic objektivně poznat. Zkušenost je tedy umožněna tím, co je na zkušenosti nezávislé.

V přírodě můžeme pozorovat jenom to, jak se rozum určuje skrze jevy – nemáme tedy jinou možnost, než popisovat jeho činnost kauzálně. Pokud ale chceme popsat možnosti rozumového poznání, nevystačíme si jen se zákonem kauzality, který říká, že každý jev má svou příčinu. Rozum má vlastní kauzalitu, již ve zkušenosti nemůžeme nalézt – tato kauzalita nám nařizuje, že něco být má. Prostřednictvím regulativních idejí je tak poznání uváděno do jednoty. Skrze jevy se tak rozum určuje jako svébytný typ kauzality. Protože ale v rámci spekulativního rozumu nemůžeme proniknout za zkušenost, nemůžeme ani určit, proč se rozum určuje právě tímto způsobem (zkoumání ideje svobody je až předmětem zkoumání praktického rozumu). Pro Kanta je však zásadní, že příroda této kauzality neodporuje.<sup>34</sup>

### 1.3.3 Negativita teoretického poznání

Teoretické poznání je podle Kanta<sup>35</sup> vždy negativní v tom smyslu, že je založeno na limitování, ohraničování celku v rámci nějaké rozmanitosti. To zároveň implikuje, že takové poznání musí být vždy jenom parciální. Poznání věci (i nás samých) je pokaždé relační – dané tím, jaké místo v rámci celku nějakých vztahů ta či ona věc zaujímá.

Kant se však domnívá, že i rozum, který si je vědom svých hranic, si nemůže přestat klást otázky, na jejichž zodpovězení by musel své hranice překročit, toto tázání totiž patří k jeho vlastní přirozenosti. Spekulativní rozum se zabývá pouze tím, co lze determinovat, čemu lze udat hranice. Zájem o absolutní jsoucna jako je Bůh nebo idea dobra (tedy o pozitivní, ničím neomezené poznání), vykazuje jiná část našeho rozumu – a to rozum, který Kant nazývá praktickým. Praktický rozum nám neudává, že „něco je“, ale že by „něco být mělo“.

Regulativní ideje vyjadřovaly, že pojmy nejsou sjednocovány na základě vyšších pojmů, ale úkolem sjednocovat, který si klade za cíl náš rozum. To umožňuje rozšiřování našeho poznání a ideje, ač jsou nedokazatelné, alespoň nejsou v rozporu s logickými principy rozumu. V praktickém ohledu Kant hovoří o ideálech – ty jsou chápány jako apriorní principy skrze něž se rozum chce určit. Prostřednictvím praktického poznání má být prokázána nutnost ideálu – jako základu a principu všeho.

---

<sup>34</sup>5, KČR, B 579-589.

<sup>35</sup>5, KČR, B 824.

### 1.3.4 Praktický rozum a jeho apriorní založení

Praktický rozum nám odpovídá na otázku, co bychom měli činit, co je správné, co je morální. Naše jednání jako takové je podle Kanta vždy řízeno k nějakému účelu „dělám něco, aby...“ To se samozřejmě týká i spekulativní činnosti rozumu, která je tímto s praktickou oblastí spojena. Praktický rozum je jako nejvyšší účel teoretického poznání teoretickému rozumu nadřazený, řetězec účelů poznání je totiž završen účelem nejvyšším a ten spadá do praktické oblasti.

Předpoklad k tomu, že můžeme jednat podle nějakého účelu či zákona, který si sami stanovíme, je naše svobodná vůle. Svobodná vůle nemůže být dokázána v rámci spekulativního rozumu právě proto, že ji Kant chápe jako moc (svobodně) určovat sama sebe. Nemůže být tedy pojata jako věc, která je determinována nějakým celkem vztahů. Nemůže být závislá na žádném empirickém podnětu (například na naší žádosti). Takto pojatá svoboda je klíčem do sféry praktického – je tím, co umožňuje vztah k pozitivnímu poznání. Kant říká, že vše, co souvisí se svobodnou vůlí, je praktické.<sup>36</sup>

Má-li však být praktický rozum přirozenou částí našeho rozumu, musíme (stejně jako tomu bylo u rozumu spekulativního), nalézt jeho apriorní založení. Toto apriorní založení spočívá v tom, co naše svobodná vůle (jako konečný účel) požaduje.

Bylo sice řečeno, že svobodná vůle nemůže být určena nějakou žádostí, přesto je ale úzce spojena s pojmem blaženosti. Ne tak, že by byla prostředkem k jejímu dosažení, ale tak že *chce* být blaženosti hodná.<sup>37</sup> Obvykle se dovídáme o tom, co nám působí slast a co nás činí šťastnými skrze zkušenost – dosahování těchto empirických dober je však předmětem tzv. pragmatické vůle, která slouží jako prostředek k jejich nabývání a tato dobra jsou pak sama prostředkem naší slasti. Svobodná vůle však musí stát na nejvyšších apriorních principech. Těmi jsou regulativní ideje, jejichž funkce byla objasněna v rámci teoretického rozumu, jejich předmět však zůstal neznámý.<sup>38</sup>

Regulativní ideje byly popsány jako důsledky toho, že se snažíme pro každou věc nalézt její podmínku. V praktickém zkoumání Kant hovoří o tzv. ideálech, které jsou nutnými apriorními principy rozumu.

Konkrétní morální pravidla, podle kterých se lidé reálně řídí, a jejichž formu můžeme popsat „jednám tak, abych...“, mají podle Kanta apriorní základ stejně jako všechno empirické poznání. Tento apriorní základ Kant popisuje jako druh příkazu rozumu, který nařizuje, co všechno se má v lidských dějinách stát. Kdyby každý rozum mohl

---

<sup>36</sup> 5, KČR, B 830.

<sup>37</sup> 5, KČR, B 834.

<sup>38</sup> 5, KČR, B 834.

uposlechnout takový příkaz a uplatnit ho v jednání cele, výsledkem by byl absolutně morální svět, celek morálních principů, které by byly ve vzájemném souladu. Takovýto morální svět můžeme pochopit prostřednictvím analogie s transcendentálním objektem. Transcendentální objekt vyznačuje totalitu všeho, co je poznatelné, celek vědeckého poznání, kterého ale nikdy nemůžeme dosáhnout. Můžeme však poznat konkrétní věc, která je transcendentálním objektem, protože splňuje všechna kritéria poznatelnosti, která transcendentální objekt stanovuje. My však naším jednáním v rámci empirických podmínek ideje uskutečnit nemůžeme, a proto je morální svět pouze ideálem, kterému se pokoušíme aktuální svět připodobnit.<sup>39</sup>

Morální pravidla (stejně jako naše poznatky) tvoří syntetickou jednotu – jinak by nemohla být určena jedním principem. Platí tedy také, že je nemůžeme odvozovat jedno z druhého – jejich jednota spočívá v tom, že jsou propojena skrze nejvyšší účel.

Přikazuje-li morální zákon, že něco se má v našem světě stát bezpodmínečně, musí také platit, že se to stát může. Tato možnost spočívá v tom, že máme svobodnou vůli – nejsme odkázáni jen na přírodní kauzalitu, ale můžeme přijmout i nějaký jiný, přírodou neurčený bezpodmínečný zákon, podle kterého se budeme řídit.

Praktické poznání je pozitivní, protože rozum nepůsobí na přírodu (jako tomu bylo v teoretické oblasti), ale na vůli. Vůli je na rozdíl od přírody schopen ovlivnit vcelku a vůle se tak stává vlastním vykonavatelem rozumu. (Proto Kant říká<sup>40</sup>, že objektivitu můžeme ve větší míře nacházet v praktické sféře než v teoretické.) Rozum je stále druhem kauzality, která na něco působí, přesto ale svobodnou vůli nikterak neznásilňuje. Svoboda spočívá v tom, že vůle sama ho chce uposlechnout. V teoretické oblasti je rozum druhem kauzality, která determinuje, v praktické oblasti je druhem kauzality, která nařizuje.

To, že mohu nabýt blaženého stavu, pokud budou má jednání ctnostná, nemůže být předmětem spekulativního rozumu – nemůže to být dokazatelné, neboť pak bychom už nemuseli podstupovat žádná nebezpečí, jimiž prokazujeme svou víru. Proto nelze říci, zda za své morální činy budeme úměrně odměněni, lze v to jen doufat.<sup>41</sup>

### 1.3.5 Idea Boha a morální důkaz Boha

*„Ideu takové inteligence – v níž je morálně nejdokonalejší vůle, spojená s nejvyšší velebností, příčinou veškeré blaženosti na světě – nazývám, nakolik má přímý vztah k*

---

<sup>39</sup>5, KČR, B 836-7.

<sup>40</sup>5, KČR, B 836.

<sup>41</sup>5, KČR, B 838.

*mravnosti „jako stavu, kdy jsem hoden být šťastný“, ideálem nejvyššího dobra“<sup>42</sup>*

Princip teoretického i praktického rozumu má podle Kanta apriorní základ. Jakákoli syntetická apriorní věda (jako je například matematika) se musí zakládat na věděni, které je objektivní, nikoli jen na našem subjektivním mínění. To platí i pro morálku jako apriorní vědu – musí taktéž platit nutně a musí být objektivní. Základem teoretického poznání jsou apriorní poznatky, které se týkají uzpůsobení našeho rozumu – ty umožňují tvrdit o věci něco objektivně. Praktické poznání má apriorní základ v ideji Boha a nesmrtelnosti – poskytuje nám přesvědčení o tom, že se něco musí nutně stát. Při aplikování rozumu na zkušenost se řídíme, jak bylo ukázáno, představou účelné jednoty. Nic nás však nenutí, abychom věřili, že Bůh všechno uspořádal podle nejvyšších principů. V teoretickém ohledu nám regulativní idea Boha zajišťuje pouze vodítko k tomu, jak poznávat zkušenost. Z ideje Boha ale nečiníme objekt, jen subjektivní podmínku vědeckého poznání, o Bohu samotném tím tedy neříkáme, zda existuje nebo ne. V praktickém ohledu ovšem ideu Boha potřebujeme vykázat jako naprosto nutnou.

Víru v Boha však podle Kanta zajišťují subjektivní důvody, které jakožto subjektivní nejsou sdělitelné. Tato subjektivita je důsledkem toho, že rozum na vůli působí bezprostředně. Toto působení je pouze inteligibilní, na zkušenosti naprosto nezávislé. To je také dalším důvodem, proč není možný žádný spekulativní důkaz Boha. Jediný důkaz Boha, který Kant považuje za platný, je důkaz morální.

Aby Kant tento důkaz provedl, potřebuje ještě vysvětlit, jakou úlohu má v našem životě blaženost. Bylo sice řečeno, že svobodná vůle nemůže být určena nějakou žádostí, přesto je ale úzce spojena s pojmem blaženosti. Ne tak, že by byla prostředkem k jejímu dosažení, ale tak že *chce* být blaženosti hodná.<sup>43</sup> Obvykle se dovídáme o tom, co nám působí slast a co nás činí šťastnými skrze zkušenost – dosahování těchto empirických dober je však předmětem tzv. pragmatické vůle, která slouží jako prostředek k jejich nabývání a tato dobra jsou pak sama prostředkem naší slasti. Svobodná vůle však musí stát na nejvyšších apriorních principech.<sup>44</sup>

Rozum ze své přirozenosti touží po absolutní blaženosti. Ta mu ale skrze empirický svět nikdy nemůže být dána. Můžeme tedy pouze doufat v blaženost v příštím životě. Nabývání blaženosti je přitom spojeno s naším morálním úsilím. Máme-li propojit náš život s nejvyšším účelem, musíme věřit, že našim morálně motivovaným jednáním tohoto

---

<sup>42</sup>5, KČR I., B 838.

<sup>43</sup>5, KČR, B 834.

<sup>44</sup>5, KČR, B 834.

absolutního účelu dosáhneme. Doufáme, že když když naše jednání bude dobré, budeme za něj odměněni. Abychom mohli věřit v takové propojení morálky a blaženosti, musíme zároveň věřit v existenci Boha i v nesmrtelnost duše, jinak by naše naděje byla planá.

Aby takové spojení blaženosti a „být hodne blažeností“ bylo legitimní, muselo by být založeno čistým rozumem.<sup>45</sup> Že je toto spojení nutné však nelze objektivně dokázat, protože víra je vždy subjektivní – je dána vnitřním podnětem, nikoli vnějším. V našem světě se objevují dva typy kauzality – přírodní a morální – právě takový svět činí toto spojení možným. Blaženost však může být uskutečněna až v budoucím světě. Není tedy objektivně prokazatelné, že Bůh existuje, ale pokaždé, když se rozhodneme na základě principů našeho rozumu jednat morálně, uposlechnout příkaz, činíme existenci Boha i nesmrtelnost duše v tomto našem jednání nutnou. Svobodná vůle je to, co se může vymanit z přírodní kauzality, je příčinou jedinečnosti jednotlivce a umožňuje kauzality morální. Pokud jsme poslušni morálním zákonům, musíme předpokládat, že jsou platné i jejich principy, jimiž je Bůh a nesmrtelnost duše – s nimi pak zároveň musíme předpokládat, že existují nutně.

Takováto víra je umožněna právě tím, že teoretické poznání bylo ukázáno jako parciální. Následně bylo skrze regulativní ideje předvedeno, že spojení teoretického a praktického rozumu je harmonické, postulování idejí tedy není v logickém rozporu s teoretickým rozumem. Náš život nelze založit na žádném konkrétním empirickém cíli, protože náš rozum přirozeně touží po smyslu, po absolutním obsahu svého života. Tento absolutní obsah je vyjádřen ideou Boha, s níž můžeme být ve spojení díky svobodné vůli. Bůh je tedy nutný jako bytostná touha lidského subjektu po slučitelnosti vlastního života s nepodmíněným.<sup>46</sup>

### 1.3.6 Inteligibilní charakter

Toto všechno vysvětluje oprávněnost inteligibilního charakteru – nyní je tedy možné navázat na kapitolu o empirickém charakteru.

Na rozdíl od empirického inteligibilní charakter není uchopitelný skrze empirické termíny a ani nespadá do oblasti poznatelného. Zatímco u empirického může být jednání předpověditelné na způsob přírodní nutnosti, tento charakter otevírá prostor pro to, jak porozumět jednajícimu jako svobodné racionální bytosti. A zatímco v empirickém charakteru je naše jednání motivováno jevem, zde je motivováno pojmem.<sup>47</sup> Kant zde

---

<sup>45</sup>1, Allison, 439.

<sup>46</sup>1, Allison, 439 - 442.

<sup>47</sup>2, TOF, 49 s.

otevřít dveře nové kauzalitě, která se liší od determinující přírodní kauzality a která umožňuje nepodmíněnost. Důležité je ale poznamenat, že stejně jako máme teoretický a praktický rozum, což jsou odlišné sféry téhož rozumu, tak také empirický a inteligibilní charakter nejsou dva odlišné charaktery, a tedy ani dva rozdílné druhy kauzality – jedna determinující a druhá svobodná. Spíše jde jen o různě nahlížené aspekty téže kauzality.<sup>48</sup> Kauzalita panující v inteligibilním charakteru není výsledkem řady určujících jevů, ale je „novým začátkem“, předpokládá nepodmíněnou příčinu. Jelikož inteligibilní charakter stojí v opozici k charakteru empirickému, platí, že jednajícím je v tomto svém charakteru zcela oproštěn od všech časových podmínek a jeho jednání je absolutně empiricky nepodmíněné – a do té míry také nemůže být vědecky popsateľné.

*„Kauzalita rozumu nevzniká v inteligibilním charakteru, nebo snad ani nezačíná v určitém čase, aby vyvolala nějaký účinek. Jinak by totiž byla sama podřízena přírodnímu zákonu jevů, pokud určuje kauzální řady co do času, a kauzalita by pak byla přírodou, ne svobodou.“<sup>49</sup>*

Kant chce naopak ukázat, že překračování empirické podmíněnosti je bytostně lidské:

*„Jedině člověk, který jinak poznává celou přírodu pouze prostřednictvím smyslů, poznává sebe sama i prostřednictvím pouhé apercepce, a sice v činnostech a vnitřních určeních, která nemůže vůbec počítat k smyslovým dojmům, a je ovšem sám sobě jednak fenoménem, jednak ale – totiž s ohledem na jisté mohutnosti – pouze inteligibilním předmětem, poněvadž jeho jednání nelze vůbec počítat k receptivitě smyslovosti.“<sup>50</sup>*

Zajímavé je, že zde Kant hovoří o tom, že se člověk poznává prostřednictvím pouhé apercepce – to však bylo vyloučeno už v rámci transcendentální analytiky, kde bylo jasně řečeno, že i člověk sám sebe může poznat jen jako pouhý jev. Zde se však člověk nemá poznat v rámci teoretického poznávání, ale s ohledem na své činnosti a vnitřní určení. To, co není závislé na smyslové rozmanitosti jsou ideje, které rozum produkuje. Ty totiž nevycházejí z toho, co již je, nýbrž následují to, co být má – jsou tedy navázány na nutnosti, které se v přírodě vůbec nevyskytují.<sup>51</sup> Formování idejí je vlastní sebevědomou aktivitou rozumu, skrze niž rozum projektuje řád sebe sama. Akt spontaneity nám

---

<sup>48</sup> 5, KČR, B 566.

<sup>49</sup> 5, KČR I., B 580.

<sup>50</sup> 5, KČR I., B 574.

<sup>51</sup> 5, KČR I., B 575.

umožňuje brát něco jako něco – umožňuje nám věci si uvědomit. Rámec, ve kterém tyto věci poznáváme a do kterého je klademe, je však už vždy daný. Abychom mohli hovořit o svobodě, musíme mít možnost úmyslné racionality, která je schopná nejen samostatně klást předmět do rámce, ale i tento rámec vytvářet. Toto umožňují ideje, které reflektují na to, co bychom si vybrali, kdybychom byli perfektně racionálními bytostmi.<sup>52</sup>

U maxim nelze jednoduše rozhodnout, zda jsou svobodné nebo nutné, jelikož to záleží na vnitřním důvodu, pro který si je volíme a vytvoříme si z nich pravidlo. Kant říká, že žádný smyslový podnět není schopen ono „má být“ vyvolat.<sup>53</sup> To, co nám umožňuje být v pravém smyslu praktickými je vědomí nepodmíněných důvodů, které nám poskytuje čistý rozum – a tedy vědomí toho, že jsme schopni jednat i jinak, než jak nám velí empirické pohnutky.

Pokud tedy má existovat svobodná vůle (pro niž byl vyznačením hranic teoretického rozumu vytvořen prostor), musí být nalezena v praktické sféře. Ideje jsou ve své podstatě praktické, protože určují ono „má být“. V teoretické sféře řídí ideje funkce rozvažování – kategorie, které mají svůj smysl pouze jako aplikované na smyslovou rozmanitost. Praktická sféra má být naproti tomu na teoretické zcela nezávislá, je to oblast věcí o sobě. Tato oblast se člověku otevírá skrze možnost mravního jednání. Jenom zde Kant nalézá něco zcela nezávislého na zkušenosti, nepodmíněného a vykazujícího kauzalitu, která je neztotožnitelná z kauzalitou přírody. Je to jednání na základě povinnosti, kterou ukládá rozum nezávisle na zkušenosti. Takové povinovávání nacházíme v *Základech* pod popisem kategorického imperativu. (Hypotetické imperativy jsou vždy podmíněné.)

Mravní jednání je tedy, zdá se, závislé na tom, v jaké míře dovedeme být konfrontováni s nepodmíněným „má být“ našeho rozumu a uznáváme ho jako primární důvod našeho jednání. Možná, že nejvíce jsme s ním konfrontováni v momentě, kdy jednáme navzdory naší žádosti – právě proto snad Kant v *Základech* takové jednání vyzdvihuje. Možnost syntézy obou charakterů ale není prosta problémů. Kdykoli má být člověk za své morální jednání odpovědný, musí mít možnost projevit svůj inteligibilní charakter. Kant dokonce tvrdí, že každé jednání je účinkem inteligibilního charakteru.<sup>54</sup> Kant zde vede analogii mezi teoretickým a praktickým světem. Všechno, co můžeme poznat, jsou pouhé jevy – těm ale klademe za základ transcendentální předmět – který sice poznán být nemůže, ale tyto jevy umožňuje, může tedy být s těmito jevy bezrozporně myšlen. Stejně tak má vedle sebe bezrozporně existovat empirický a inteligibilní cha-

---

<sup>52</sup>2, TOF, 30-49 s.

<sup>53</sup>5, KČR I, B 576.

<sup>54</sup>5, KČR I, B 581.

rakter.<sup>55</sup> Výrazem inteligibilního charakteru by tak byl poznatelný a jevící se empirický charakter. Pokud by však příčinou každého jednání byl vždy i inteligibilní charakter, tedy kategorický imperativ, jak by bylo vysvětlitelné nemorální jednání?

V *Základech metafyziky mravů* je jednání klasifikováno buď jako heteronomní nebo autonomní. V kontextu *Kritiky čistého rozumu* by se tak dalo říci, že heteronomní jednání je důsledkem toho, že neprobíhá zmíněná apercepce našich vnitřních určení, která nám dává nahlédnout naše já jako racionální a autonomní – tedy nereflektuje, že rozum poskytuje vůli tak silné důvody k jednání, že je schopna být jimi bezprostředně určena, a místo toho se nechává determinovat důvody vnějškovými. To je důsledek duality, kterou Kant v člověku nachází. Jako obyvatel empirického světa je člověk řízen náklonnostmi, jako obyvatel inteligibilního, povinnostmi.

*„...kategorické imperativy jsou možné proto, že idea svobody tvoří ze mne člena inteligibilního světa. Kdybych byl pouze jím, byla by všechna má jednání vždy přiměřená autonomii vůle, ale poněvadž se zároveň nahlížím jako člen smyslového světa, mají jí být přiměřená.“*<sup>56</sup>

## 1.4 Shrnutí

Bylo tedy ukázáno, že aby byla možná metafyzika, musíme přistoupit k praktické oblasti, mravnímu jednání racionálního jedince. Spekulativní rozum chce proniknout za hranice empiricky poznatelného, což je možné jenom tak, že se spojí s nepodmíněným nárokem praktického rozumu. Z praktické sféry totiž můžeme pojímat perspektivu, která leží za hranicemi empirického světa. Aby tedy metafyzika nebyla prázdnou vědou, musí dojít k propojení teoretického a praktického. K tomuto propojení dochází přirozeně na základě idejí jako regulativů, které v sobě nesou nárok na to, co „má být“.

Praktická oblast je oporou pro epistemologii i etiku. Mravní nárok je však výsadou etiky, která ve svém popisu reflektuje setkávání se praktických bytostí v praktickém rámci. Takovéto setkávání s sebou nese silný apel na nás jako morální bytosti. Předpokládání duše a svobodné vůle je důležité jak pro teoretické poznávání, tak pro etiku. To, že druhé pojímáme jako bytosti s inteligibilním charakterem, autonomní vůli atd., jim dává určitou důstojnost, která s sebou nese požadavek úcty, kterou jim v jednání projevujeme. Morální jednání je jakési potvrzení důstojnosti racionality nejen v nás, ale i v druhých lidech. Však pouze rozumná bytost má podle Kanta schopnost jednat podle

---

<sup>55</sup>5, KČR I., B 568.

<sup>56</sup>6, ZMM., 116 s.



představy o zákonech – tzn. má vůli. A aby vůle mohla nějaké zákony odvozovat, je zapotřebí rozumu. Kant proto říká, že vůle je praktickým rozumem.<sup>57</sup> Toto jednání se může nejlépe ozřejmit právě skrze kategorický imperativ – protože ten jediný je nezávislý na veškeré empirické podmíněnosti. Nejlépe to vyjadřuje formulace kategorického imperativu – *„jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“*.

Vztah k druhému jako k účelu a nikdy ne jako prostředku je důležitým momentem Kantovy etiky. Na druhou stranu zde vyvstává námitka, zda kategorický imperativ nezapomíná právě na druhého člověka, k němuž takto neprokazujeme žádnou náklonnost ani jakoukoli starost o jeho osud. To, o co Kantovy jde, je vnitřní důvod jednání, ne druhý člověk. Druhý člověk zde vystupuje jako jistý druh objektu, na nějž kategorický imperativ aplikujeme, čímž jednáme v zájmu rozumnosti a obecnosti vůle. Rozhodnutí pomáhat druhým ze soucitu není morální. Morální je, pokud svou inklinaci nepomáhat vyhodnotím jako nezobecnitelnou maximu (tedy protiřečící imperativu – jednej tak jako by se tvá maxima měla stát obecným zákonem), z čehož vyvstane má povinnost pomoci druhému v nesnázi.

Vztah k druhému jako takový tedy z tohoto pohledu pro Kanta nehraje zásadní roli. Zásadní roli v komplexu jeho filosofie však hraje praktická sféra, která se ze zvláštním (mravním) nárokem objevuje právě v etické oblasti, kde jedině člověk může jednat jako plně autonomní a uskutečňovat ono „má být“.

---

<sup>57</sup>6, ZMM., 76 s.



## 2. Buberovo *Já a Ty*

### 2.1 Dvojitý postoj ke světu a pojem vztahu

*„Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý. Postoj člověka je dvojitý, neboť i základní slova, která může pronést, jsou dvě.“<sup>1</sup>*

Těmito dvěma větami začíná první díl *Já a ty*. Buber vnímá lidské já ne jako samostatnou, izolovanou podstatu, ne jako nějaké já o sobě, ale jako něco, v jehož základu samotném je vztah. Já je fundamentálně vztahem. Vztahovat se ke světu může však dvojitým diametrálně odlišným způsobem. Buber to vyjadřuje tím, že říká, že člověk vždy může pronést dvě základní slova – základní slovo Já-Ty nebo základní slovo Já-Ono. Buber bývá často řazen mezi tzv. filosofy dialogu, jeho pojetí dialogu je však odlišné od toho, jak toto slovo běžně užíváme. Už zde vidíme výraz „základní slovo“ – to slouží k oslovování světa, nebo-li zaujetí určitého postoje ke světu. Aniž by tomu teď bylo bezesbytku rozumět, můžeme si všimnout, že nemůžeme pronést žádné základní slovo Já, ale vždy jen tyto slovní dvojice, které tvoří dohromady jedno slovo.

Chceme-li tedy popisovat naše já, konfrontujeme ho s různými podvojnými strukturami. Je však velice nejasné, co se tím chce vlastně říci. Jednak ho konfrontujeme s tím, že je vztahem — to je ale vágní, a možná i chybné vyjádření. Narážíme zde totiž na problém s definováním toho, co vztah je. Jen těžko můžeme říci, že vztah je nějaké „něco“. Nezdá se mi totiž, že by celé záležitosti nějak pomohlo, kdybychom definovali slovo vztah tím, že ho uvedeme ve vztah s jiným pojmem. Řekneme-li o něčem „toto je kočka“, pak tím patrně odkazujeme k nějakému celku toho, čemu se společnost rozhodla říkat „kočka“, a říkáme, že tento konkrétní živočich je kočkou, protože je nějak podstatně svými vlastnostmi vztažen k tomuto celku. Můžeme si tedy vytvořit alespoň jakousi předběžnou definici vztahu, která se zdá být alespoň na první pohled samozřejmá. Vztah

---

<sup>1</sup>Buber[37 s.]

<sup>2</sup>Spis je rozdělen dohromady na tři díly. V prvním díle se rozebírá zejména struktura já. V druhém díle pak náš vztah ke světu. A třetí díl je jakýmsi vrcholem díla, Buber se zde nejvíce soustředí na náš duchovní postoj a vztah k věčnému Ty, vztah k Bohu.

se týká v nějakém ohledu dvou odlišných věcí, (nebo jedné z různých pohledů), o kterých můžeme říci, že mají něco společného. Vztahem přitom není toto společné, protože to je do vztahu uvádí. Vztah není ničím třetím, co se nachází v průniku dvou věcí, nebo mezi danou konkrétní věcí a celkem skrze který je určena. K této úvaze se ale ještě později vrátím. Také se obvykle neptáme, co je vztahem dvou věcí, ale spíše jaký je vztah mezi věcmi. Předběžně tedy můžeme říci, že na otázku, co je vztah, by bylo možné odpovědět skrze to co je naším způsobem myšlení, protože bez něj bychom žádné takové vztahy mezi věcmi neviděli. (Když se však ptáme na naše myšlení, neptáme se stejně tak čím je, ale jaké je.) Naše myšlení se však zdá být relační. (Buber tak ve svém postoji Já-Ty nenabízí jen pojetí nového vztahu, ale i pojetí nového druhu myšlení.<sup>3</sup> Z tohoto pohledu jsou tedy všechny věci, které jsme schopni pojmut, určeny vztahem k nějakému celku, a není tedy až tak zvláštní říci, že naše já je určeno nějakými vztahy. Buber však tvrdí, že samotným jádrem našeho já je vztah.

Dále se z Buberova popisu zdá, že naše já je jakousi syntézou dvou od sebe odlišných Já. Jednak tu máme Já, které pochází ze základního slova Já-Ty, a pak Já, které pochází ze základního slova Já-Ono. Buber trvá na tom, že jde o dvě jiná já.<sup>4</sup> Je tedy také otázkou, do jaké míry jsou tyto dvě já jiná, a zda spolu mohou být také v nějakém vzájemném vztahu, a co by to znamenalo.

V každém případě Buber chce říci, že já je bytostně spjato se světem, a nemůže proto smysluplně existovat bez angažovanosti v něm, protože pak by nenaplnovalo svou podstatu, která má relační charakter. Proto se Buber také staví záporně k jakýmkoli pojetím „meditujícího já“, které je pohrouženo do sebe a skrze svou hlubokou niternost nachází nejvyšší pravdy. (To může být dáno do protikladu s Kierkegaardovým názorem, že pro duchovní vzestup je nezbytné vzdání se všech opor ve světě i v druhých lidech a dospět k duchovní oblasti výhradně prostřednictvím vlastní subjektivity. Brzy však uvidíme, že i Buber se v jistém smyslu bude vzdávat všem opor, akorát ne absolutně.)

Kantův kategorický imperativ byl také výsledkem oproštění se od všeho empirického, na druhou stranu ale kategorický imperativ má své opodstatnění jen jako vnitřní důvod jednání – a jednání je (stejně jako poznávání) smysluplné jen jako druh vztahu k vnějšimu světu.

---

<sup>3</sup>10, Theunissen, 269 s.

<sup>4</sup>3, Buber, 37 s.

## 2.2 Základní slovo Já-Ono

Pronášíme-li základní slovo Já-Ono, neděláme vlastně nic tak tajemného, jak by se z tohoto záhadného úsloví mohlo zdát. Je to postoj ke světu, ve kterém se cítíme nejistěji, je to naše zkušenost. Říše slova Ono v sobě zahrnuje takové vztahy, které skutečně i v našem smyslu slova chápeme jako vztahy – říkám něco, myslím na něco, představuji si něco, vidím něco, cítím něco, miluji něco... Gramatickým vyjádřením tohoto typu vztahu je sloveso a podstatné jméno v genitivním tvaru. Místo slova „vztah“ je zde možná lepší užívat slovo „postoj“. Nepokoušíme se zde totiž o nějaké nezávislé pozorování vztahu dvou věcí, ale zkoumáme náš postoj k nim. Z toho také plyne, že postoj Já-Ono má vždy povahu nějakého intencionálního konání. K pojmu jednání se váže pojem příčiny a účinku, při vymezení postoje, (alespoň postoje Já-Ono), se proto vždy nacházíme v oblasti kauzality.<sup>5</sup>

Svět základního slova Já-Ono je smysluplným světem. Je to svět, kde věci můžeme vymezit, uchopit, popsat. . . Jedna věc zde hraničí s druhou a jejich hranice jsou dány jejich vzájemnou odlišností. Individualita v tomto světě znamená, že něco je „jiné než“. Je to svět každodenního života, ve kterém si zakládáme na tom, že věci vlastníme, že jasně uchopujeme jednotlivé pojmy, že umíme identifikovat charakter druhých lidí i náš, je to svět, ve kterém se dovedeme orientovat. Je pro nás také srozumitelný, a proto vše, co v něm zakoušíme, může být vyjádřeno v řeči.

Svět, který poznáváme, dovoluje, aby byl zakoušen, ale jeho poznávání je podle Bubera spíše jednostranným vztahem. Svět z tohoto našeho poznávání nic nemá, nijak se ho nedotýká, nechává se pouze pasivně zpředmětňovat. My jsme naproti tomu aktivním zpředmětňujícím činitelem, jakými si konzumenty, kteří svět pohlcují do svých rámců, zakoušejí ho a užívají a násilně ho uchvacují tak, aby si z něj vytvářeli časoprostorovou síť, v níž se dovedou pohybovat. (Svět Já-Ono tedy můžeme také popsat jako časoprostor.) Sféra subjektivity je tak umístěna nade vše poznávané a já jako poznávající subjekt se dostává do popředí.<sup>6</sup> Všechny jsoucí věci jsou zde orientovány na nás jako na středobod světa. Vnímáme tak svět zejména skrze sebe.<sup>7</sup> Tento asymetrický vztah mezi námi a světem má podle Bubera za následek to, že se naše já žádného světa ve skutečnosti plně neúčastní. Říká, že zkušenost je při takovém postoji v nás, ne mezi námi a světem.<sup>8</sup> I když jsme, jak se ještě později více ukáže, podle Bubera vždy již u světa,

---

<sup>5</sup>Buber [3, 37-65 s.]

<sup>6</sup>Theunissen [10, 271 s.]

<sup>7</sup>Theunissen [10, 273-275 s.]

<sup>8</sup>Buber [3, 39 s.]

a zdálo by se tedy, že nemusíme překonávat propast mezi subjektivním a objektivním, jakási propast zde pořád zůstává ve formě propasti mezi aktivním a pasivním.

Neúčast věcí v poznávacím aktu je pro Bubera zcela zásadní. Jelikož k nám aktivně nepřístupují samy, musí být jejich poznání zprostředkované námi skrze řád, který vytváříme. Základní charakteristikou světa Já-Ono je tedy jeho zprostředkovanost. To je také důvodem, proč o něm Buber hovoří jako o v jistém smyslu podřadnějším v porovnání se světem Já-Ty. Ve světě Já-Ty se totiž s věcmi setkáváme bezprostředně. Platí však, že postoj Já-Ono je pro naši existenci nutný. Je našim útočištěm, prostorem, ve kterém se orientujeme, a který nikdy nezmizí, je tu stále, a pokud by nebyl, nemohli bychom tu být ani my.

Zde se samozřejmě nabízí srovnání s Kantovým empirickým světem a teoretickým rozumem. To, že jsme vždy již u světa pro Kanta znamená, že jsme vůbec schopni díky apriorní struktuře našeho rozumu, formám prostoru a času, nějaké vztahy s vnějším světem navazovat. Toto vztahování se by však u Kanta nemohlo fungovat, pokud by na nás věci nepůsobily, pokud by zde také neexistoval jejich bezprostřední vztah k nám. I u Kanta však věc jako věc nevystupuje bezprostředně, ale jako námi uchopená a nám se jevící. Ono znásilňování světa, které Buber popisuje Kant v *Kritice* vnímá pozitivně – umožňuje nám poznání, a ba co víc – umožňuje nutné a obecné poznatky. Buber už, zdá se, na této rovině pociťuje určitou nemorálnost v tomto teoretickém postoji, ačkoli je nevyhnutelný. Kant si je těchto problémů také vědom, ale omezujícího dosahu teoretického rozumu využívá k ustanovení rozumu praktického, který už ovšem teoretický rozum sám předpokládá. Buberův vzestup od empirického světa k duchovnímu vypadá jinak.

## 2.3 Základní slovo Já-Ty

Kromě výše popsaného druhu postoje ke světu, máme ještě jeden způsob vztahování se — a to vztahování se k duchovní oblasti. Tato oblast se však kryje s oblastí světa Já-Ono. Jde tedy o stejný svět, ale změněný postoj k němu. Spadá do něj (stejně jako do světa Ono) vztah k přírodě, k druhým lidem a k duchovním jsoucnostem.<sup>9</sup>

Buber samozřejmě vychází ze svého přesvědčení, že tu nějaká duchovní oblast vůbec je. Nesouhlasí však s tím, jak je s ní v některých pojetích nakládáno. Není podle něj možné klást duchovní oblast jako oddělenou vedle oblasti empirické. Nevyjadřovali bychom tím totiž žádnou pokoru a stav své podřízenosti vůči duchovnímu, protože

---

<sup>9</sup>Buber [3, 12 s.]

bychom s ním nakládali stejně jako se světem empirickým — umisťovali bychom ho jenom vedle něj a přisoudili bychom mu všechny pozitivní superlativy. Tato oblast by pak byla přístupná pouze malé skupině zasvěcených, kteří jsou schopni zvláštního náhledu, který přemosťuje propast mezi mým světem a světem duchovním. Podle Bubera je každý schopen vztahovat se k „nejvyššímu“, ba dokonce se k němu vztahovat musí, pokud chce plně realizovat své já, které je bytostně dvojí. Není proto žádné objektivní překážky, která by mu v tomto postoji bránila. Kdybychom chtěli duchovní oblast stát mimo náš svět, potýkali bychom se zde pak s problémem, který je podobný tomu, co Buber charakterizoval jako nedostatek našeho empirického postoje — neschopnost účastnit se světa. Neúčastnili bychom se tedy nakonec ani světa empirického ani světa duchovního, nevymanili bychom se ze svého polovičatého zaujetí. Stále bychom vycházeli z postoje, který chce pouze uchvacovat a vlastnit, tedy postoje Já-Ono. Duchovní sféra není něčím nedosažitelným, s čím bychom sami měli jen pramálo společného, je to oblast, která spoluvytváří naše já. Problém tedy není v její nedostupnosti, ale v naší neochotě zaujímat jiný než samozřejmý postoj Já-Ono a vrhat se dobrovolně do chaotické a znepokojující temnoty Já-Ty.

Buber vymezuje postoj Já-Ty do značné míry v opozici s postojem Já-Ono. Z postoje Já-Ono se nám jeví jako paradoxní. Není zde totiž nic, co by bylo možné myšlenkově uchopit ani jazykově vyjádřit, jsme tedy v oblasti nesmyslnosti. Je to celek sám, nemůžeme tedy nalézt nějaké „jiné než“, pomocí kterého bychom ho mohli vymezit. Zahrnuje naši časoprostorovou síť, její jednotlivé body se v něm však nechovají jako body — nevyčnívají ani se v jednotě celku neztrácejí. Individualita věci již nespočívá v jejím „jiné než“, v její ohraničitelnosti, ale ve zjevení její nekonečné mimořádnosti. To Buber vyjadřuje tak, že je pocíťována jako výlučná. Zároveň je však zahrnuta do celku své „smysluplnosti“, s kterým je v harmonické jednotě. Pokud věci oslovujeme jako Ty, nevnímáme je jako objekty. Vlastně nic, co bychom mohli popsat jako intencionální vztah k věci, nekonáme, a v tomto ohledu se naše aktivita podobá pasivitě. Gramatickým vyjádřením tohoto vztahu tedy již není sloveso se svým genitivem. Podle Bubera svět netvoří jen slovesa, tedy naše intencionálně zaměřené jednání, ale jeho struktura je bohatší. Aby Buber podtrhl to, že se nesetkáváme s předmětem, neříká oslovit „něco“, ale oslovit „někoho“. Jde o oslovování Ty nikoli Ono.

Hlavní charakteristikou vztahu Já-Ty je vzájemnost, vztah Já-Ty musí být naprosto symetrickým. Náš protějšek je ve vztahu stejně aktivní jako my sami, není pouze něčím poznávaným. Oslovujeme-li ho, oslovujeme ho v jeho neurčenosti, není pro nás věcí mezi

věcmi. Buber to také vyjadřuje tak, že základní slovo Ty lze říkat jen celou bytostí.<sup>10</sup> To pravděpodobně znamená, že sami sebe musíme usebrat a oprostít se od všech vlastních určení i určení našeho protějšku. Zároveň Buber říká, že při setkání nemizí úplně všechno kolem tak, že bychom byli ve vztahu pouze z Ty, ale všechno jaksi vidíme na pozadí v jeho světle. Skrze Ty dokonce nahlížíme i Boha, věčné Ty. Nenahlížíme ho však jako nějakého původce Já a Ty. Jsme totiž zároveň i mimo kauzální oblast, kde na sebe vše působí ve vzájemné jednotě.

Setkání s Ty neprobíhá ve mně ani v Ty, ale v oblasti „mezi“, která je též nazývána duchem nebo živoucí řečí. Zde se jakoby schází moje část cesty s cestou druhého. Jakmile bychom si chtěli „obsah“ tohoto setkání přivlastnit tím, že ho uchopíme, upadl by do světa Já-Ono. Tato oblast „mezi“ nemůže náležet ani jednomu z partnerů. Oba jsou aktivní i pasivní zároveň. Vykonání naší aktivity není závislé jen na naší vůli, ale také na tom, zda k nám náš protějšek přistoupí. Zároveň tento čin musíme vykonávat celou svou bytostí, což znamená i rušit sama sebe, nerušíme však celé Já, jen sebeuplatňující se a majetnický postoj Já. Bez toho, aniž by ke mně protějšek vykročil, nemohu přistoupit Já k němu. Volíme si tedy to, že k němu vykročíme, ale jsme odsouzeni čekat, jestli si on zvolí nás. Vztah je dokonalá vzájemnost a vzájemnost je vyjádřena touto oblastí „mezi“. Když však říkáme, že vztah je tím místem „mezi“, nemůžeme tím myslet, že je nějakou třetí oblastí mezi Já a Ty. Tedy i zde platí to, co bylo načrtnuto v úvodní kapitole – vztah není tím, co je v jednom nebo v druhém partnerovi, ale ani v tom, co je jim společné. Kdyby tomu tak bylo, neplatilo by zde, že je vztah Já-Ty bezprostřední, což je ale jeho nutnou podmínkou. Byl by mediován skrze tuto oblast „mezi“. Dvě odlišné bytosti se díky setkání tedy nezestejnují. Oba mají jen podíl na něčem, co je přesahuje a proměňuje.

Vztah Já-Ty je něčím nevědomým, nemusíme ho podle Bubera dokonce ani nijak pociťovat. To opět můžeme vyjádřit paradoxem, že víme už vše, ale přitom nevíme nic. Tedy známe celek, ale nemůžeme o něm říci nic konkrétního. Skutečnost je něčím víc, než můžeme doopravdy poznat a říci. Jelikož je však naše já svojí podstatou dvojitá, nemůže trvale setrvávat ve vztahu Já-Ty, a je jeho údělem neustále se navracet zpět do světa Já-Ono, kde je Ty odsouzeno ke zmizení. Čím více bychom se tedy zdržovali v postoji Já-Ono, tím více bychom se vzdalovali svému Ty.<sup>11</sup>

Moment setkání Buber ilustruje například na umění. V umění se umělec setkává s určitým tvarem, který je svou podstatou nevyjádřitelný a nelze ho zakoušet. Přesto

---

<sup>10</sup>Buber [3, 37 s.]

<sup>11</sup>Buber [3, 44-45 s.]



se však prostřednictvím umělce může stát dílem a být ztělesněn. Tento tvar však není něčím, co je v umělcově mysli, ale setkává se s ním „mezi“ svým vykročením k tomuto tvaru a vykročením tvaru směrem k jeho osobě. Když ho uchopuje skrze tvorbu, vyslovuje základní slovo Já-Ty, tedy setkává se s ním jako s výlučným a vesmírným někde v oblasti „mezi“. Jakmile je však z tvaru předmětné dílo, Ty se mění v pouhé Ono. Může se však stát, že až k tomuto hotovému dílu přistoupí nějaký člověk, zaujme k němu znovu postoj Já-Ty a uzří opět onu původní formu, z níž dílo vzešlo.<sup>12</sup>

Ty také není ničím, na co bychom se mohli ve vzpomínce obrátit. Proto není protějškem, který se nám zobrazuje prostřednictvím minulosti. Objevuje se mimo časoprostorovou síť světa, tedy bezčasově, v trvání, v tom, co se děje. To s sebou nese i to, že si ho v paměti nemůžeme vybavit. Je to jakési náhlé vytržení ze světa, ale přesto je umožněno jedině skrze svět. Je to postoj, ve kterém se vzdáváme všeho jistého, co tvoří pilíře naší existence. Nevzdáváme se toho ale tak, že bychom to absolutně zavrhlí, přestáváme se na to jen dívat jako na vymezení a ponecháváme si to jako něco, s čím jsme spjati. Jelikož Buber trvá na tom, že tento postoj zaujímáme v rámci našeho každodenního života, s Bohem se vždy setkáváme ve vztahu ke světu. Právě díky tomu, že jsme schopni zaujmout takový postoj, získává náš svět nějaký duchovní rozměr.

Pravý vztah je sice mimo časoprostorovou síť, ale jeho vyjádřením je přítomnost. Přítomnost je totiž také „nečasová“. Z našeho postoje Já-Ono je přítomnost vždy už minulostí. Zachycujeme vždy jen určitý bod již proběhnuvší události. Přítomnost proto náleží postoji Já-Ty, vyjadřuje pravou skutečnost a je naplněna právě v oblasti „mezi“, v setkání. Jsme tedy sice stále v tom samém světě, ale vzhledem k našim postojům se mění i naše vnímání času. Přítomnost je neomezená. Setkání s Já-Ty je sice z pohledu Já-Ono pouhým okamžikem, charakterem tohoto okamžiku je však trvalost a neměnnost. Tedy setkání nás jaksi vytrhává z času, do oblasti trvalosti a nepřetržitosti, kde ale paradoxně nemůžeme setrvat, můžeme se k této trvalosti pouze na chvíli vztáhnout a prožít ji.

Shrňme tedy, že skutečnost není to, co poznáváme na základě našeho empirického styku s okolím. Není ani nikde mimo nás, ale je to oblast mezi námi a něčím druhým, kde se nemůžeme a ani nechceme orientovat. Nejde zde totiž už o žádnou činnost zaměřenou na naše objekty zájmu, jen o harmonické proudění od jednoho k druhému. Podmínkou skutečnosti a pravého vztahu jsou tedy dva účastníci, kteří se na sebe vzájemně obracejí.

Kant i Buber tak kritizují dualistické pojetí světa jako empirického a nadempirického-

---

<sup>12</sup>Buber [3, 39 s.]

ho. Jejich pojetí jsou taktéž v nějakém ohledu dualistická, ale u Bubera v rámci jednoho jediného světa a u Kanta v rámci jednoho univerzálního rozumu. Kant se ve své kritice soustředí zejména na epistemologické problémy spojené s postulováním takových dvou světů. Buber vyzdvihuje zejména „morální problémy“ spojené s uchvacovacím postojem Já-Ono, kterých bychom se tímto nevzdali. Oba přichází na to, že to, co musí být podstatně změněno a co existenci duchovní sféry umožňuje, je právě náš vztah či postoj ke světu. Kant akcentuje autonomní jednání jedince, Buber se jedince i jeho rozumu do nějaké míry vzdává. Dualismus smyslového a duchovního či racionálního ale u Bubera nehraje stejnou roli jako u Kanta. Buber nechává racionální i empirické na svém místě a mění pouze postoj, z jakého je možné k obojímu přistoupit. A který je tím pádem na obojím nezávislý.

## 2.4 Geneze dvojího postoje ke světu

Ačkoli se zdá, že svět Já-Ono je nám něčím naprosto nejbližším a nejpůvodnějším, v Buberově pojetí je původnější postoj Já-Ty. Na počátku nebylo Já ani Já-Ono, nýbrž pravý vztah Já-Ty.

Příkladem a zároveň nalezeným původem tohoto vztahu je pobývání lidského zárodku v těle matky. Zde je dítě čistým přírodním sepětím, což pro něj znamená, že je zde v postoji Já-Ty. Toto přírodní sepětí je přerušeno až narozením. Přírodní sepětí je druhem spjatosti, která i v budoucnu (v samostatném životě jedince) umožňuje navrácení se k duchovní skutečnosti. Duchovní oblast se vždy vynořuje právě skrze svět. (Svět však duchovní skutečnost nevytváří, Buber říká, že duchovní skutečnost svět „bezčasově objímá.“) To, že rozdíl mezi duchovním a předmětným není rozdíl mezi myšleným a tělesným, se ukazuje i v tom, že přírodní sepětí zde má charakter tělesného spojení jednoho těla s druhým, které Buber popisuje jako vzájemné proudění od jednoho těla k druhému, a naopak. Zde je zárodek postupně připravován na to, aby byl vržen do světa tvoření. I v těle matky probíhají určité, i když v porovnání s vnějším světem minimální, změny. Možná, že také jimi jsme připravováni na budoucí oddělení. Zárodek je však stále ve spojení s jedním Ty, v němž tyto změny probíhají, které je tu od začátku, a na kterém aktuálně závisí.

Po zrození se však ztrácí Ty i spjatost s ním. Ve světě tvoření se tedy zpočátku neustále snažíme nabýt původní jednoty tak, že se stavíme postojem Já-Ty k věcem, které se nám zde ukazují. Tuto svou touhu po původním přírodním sepětí dítě vyjadřuje například tak, že nevědomky natahuje ruce do prostoru, ulpívá zrakem na barevných

předmětech, uchopuje různé věci apod. Žije „mezi spánkem a spánkem“, v probuzení se setkává, navazuje přirozený kontakt se světem a svět zároveň navazuje kontakt s ním tak, že k němu přichází ještě jako zcela neurčený. Není to tedy tak, že dítě vnímá nějaký předmět, a potom s ním vstupuje ve vztah, ale vždy už je primárně ve vztahovém postoji. Všechny předměty i my sami vznikají vždy až sekundárně po tom, co je něčím přerušen původní stav sepětí, co jsou nějak oddělení původní partneři vztahu. To, co je tu tedy na počátku není naše já, ale jakási forma uchopování, primární vztahový postoj, který s sebou nese i emocionální charakter touhy. Jenom díky rozvíjení této touhy, je možné, aby se rozvíjela naše bytost. Dokud dítě toto vše dělá nevědomky, jde o vyjadřování postoje Já-Ty, který je charakterizován právě tím, že je nevědomý. Přesto však má toto bezděčné setkávání se s věcmi moc náš život proměňovat. Vyjadřováním postoje Já-Ty se naše bytost vyvíjí.

Svět je však stále něčím, co nemáme, co si teprve musíme osvojit. Lidská bytost nakonec spěje k duchovnímu sepětí, kterého může být dosaženo jen skrze svět a se světem, který nás nějak fundamentálně určuje, a který je v jistém ohledu námi. Obrazem toho je ono původní přírodní sepětí dítěte s matkou, Buber říká: „*Životní horizont vznikající bytosti je jedinečně zakreslen i nezakreslen do životního horizontu bytosti, která ji v sobě nosí.*“<sup>13</sup> Je to bytost naprosto propojená a obklopená tělem matky, přesto však do jisté míry samostatně fungující, ačkoli je částí celku. Je v ní tedy zakreslená jako určitá nesamostatná část, zároveň však v pravém slova smyslu částí není.

Jak bylo řečeno, po narození je dítě touhou po svém Ty, určitou uchopovací formou. Vypořádává se vůbec s tím, že bylo odděleno od svého Ty. Ve světě změn se setkává s mnoha různorodými Ty, ale je nemožné, aby v nějakém takovém vztahu setrvalo, protože před jeho zrakem se neustále objevují nová Ty a mizí stará, jeho vlastní situace je proměnlivá. Já se tak s uvědoměním si této proměnlivosti pomalu začíná oddělovat od Ty a přecházet pozvolna v nový postoj Já-Ono. Nejprve však musí vzniknout sebeuvědomělé Já, odlišné od Já z Já-Ty, které se až následně spojuje s Ono. Aby se ovšem k nějakému Ono mohlo vztáhnout, musí tu už předtím nějaké být. Proto Buber před toto spojení staví určité „Ono o sobě“, jakýsi chaos, který je v potenci předmětným světem. Já se k němu může začít vztahovat teprve jako samostatně existující a uvědomělé, jako takové, které už nadobro ztratilo svou původní harmonickou jednotu, a v novém postoji hledá své útočiště. V postoji Já-Ono si pak začínáme ještě více uvědomovat sami sebe jako neměnného partnera, který zůstává, ačkoli vnější svět je proměnlivý, a každou

---

<sup>13</sup>Buber [3, 57 s.]

chvíli zakoušíme něco nového, začínáme sami sebe pojímat jako samostatný poznávající subjekt. S předměty našeho poznávání se můžeme potkávat díky paměti, vynořují se teprve skrze vzpomínku. Proto Buber říká, že předmět je zastavením a náleží minulosti.<sup>14</sup> Náš nový vymezený svět si chceme přivlastnit a uchvátit ho v důsledku toho, že se chceme vrátit ke svému původnímu jednotnému světu.

To se nám však podaří teprve tehdy, když se znovu ze své životní situace, ve které jsme zároveň i já z Já-Ono, začneme obracet k Ty. Je tedy třeba, aby bytost opustila nerozdělený chaotický prasevět, vešla do světa Já-Ono jako tělesné individuum a seberealizovala se zde. Není tedy už rovnou aktualizovanou bytostí. Jak bylo řečeno, dokud vystupuje pouze ve vztahu Já-Ty jsou jeho činy ještě nevědomými. Jakmile však ve světě tvoření začne vystupovat jako vnímající subjekt, je vytvořen nový postoj ke světu Já-Ono, a následně je možné, aby se Ty vynořovalo z věcí. Věci však netvoří míru tohoto věčného Ty, jsou pouze pozadím, z kterého věčné Ty může vyvěrat. Setkání se s duchem, s věčným Ty, probíhá mimo časoprostorový svět. Nemůžeme si z takového setkání nic zapamatovat, je naprosto nevědomé. Přesto ale Buber tvrdí, že sféra Já-Ty má vždy dopad i na náš předmětný život a naše poznání.<sup>15</sup>

## 2.5 Věčné Ty

Buberův motiv dialogu s Bohem je zejména výsledkem Buberova výkladu Písma.<sup>16</sup> Bibli chápe jako rozhovor mezi Bohem a člověkem. Popsat tento dialog by znamenalo vymezení pojmu vztahu, jelikož z tohoto vztahu všechny ostatní vztahy vyvěrají. Není však pravdou, že my bychom v našem vztahu k Ty pouze napodobovali dialog s Bohem, ale platí, že každé naše uskutečňování vztahu Já-Ty již dialogem s Bohem je. Údělem každého Ty však je, že upadá zpět do světa Ono. Z věčného Ty, Boha, naopak nikdy nelze učinit předmět, ani ho tedy nelze myslet. Kdyby se nám podařilo zaujmout postoj Já-Ty přímo k Bohu, znamenalo by to, že jsme zároveň ve vztahu se všemi ostatními Ty, a u každého pocítujeme jeho výlučnost i vesmírnost. „*Prodloužené linie vztahů se protínají ve věčném Ty; každé Ty je průhledem k němu...*“<sup>17</sup> Neviděli bychom už Ty jako něco, v jehož světle všechno žije, ale byli bychom ve vztahu s tímto světlem samotným. Jenom ve vztahu k věčnému Ty se však podle Buberova naše bytost může plně uskutečnit. Není to však prostřednictvím ryze svobodného aktu, důležitou roli zde sehrává milost

---

<sup>14</sup>Buber [3, 45-46 s.]

<sup>15</sup>Buber [3, 56-62 s.]

<sup>16</sup>Buber [3, 30 s.]

<sup>17</sup>Buber [3, 105 s.]

jako něco, co dostáváme, aniž bychom si to zasloužili – my musíme být pouze otevření pro bezprostřednost vztahu. Svobodný člověk je pro Buber ten, který se z víry odevzdává tomu, co nemůže mít pod kontrolou, aby mohl lépe uchopit a poznat svět.<sup>18</sup>

Je však problematické říci, jak by náš vztah k věčnému Ty mohl být absolutně vzájemný. Podobný problém můžeme pocítovat i u zaujímání vztahu Já-Ty ke zvířatům nebo neživé přírodě, kde si vzájemnost můžeme představit jen těžko. Hilary Putnam se tuto problematiku snaží objasnit tím, že s celou přírodou jsme spojeni intencionalitou – všechno jako by říkalo „chci žít“ a na pozadí tohoto společného cíle by snad vzájemnost byla vysvětlitelná. Bůh je však počátek naší intencionality, původ všeho bytí, tudíž naše vzájemnost nemůže pramenit ani ze společného zájmu na „chci žít“. Těžko si tedy můžeme představit symetrický vztah s Bohem.<sup>19</sup>

## 2.6 Propojenost postojů Já–Ty a Já–Ono

Jak už začíná být zřejmé, ani jeden model vztahu, který Buber nabízí, není tak úplně samozřejmý. Ani vztah Já-Ono nemůžeme totiž zkoumat samostatně a bez přesahů do vztahu Já-Ty. Postoj Já-Ono však z části slovy popsat můžeme, a proto snad bude možné poukázat alespoň na to, ve kterém místě se naše popisy zastavují, a kde se svět Já-Ono proměňuje ve vztah Já-Ty.

Buberova vlastní definice vztahu zní, že vztah je vzájemnost.<sup>20</sup> Je tedy již jasné, že vztah Já-Ono je z hlediska této definice vztahem deficientním. V postoji Já-Ono klademe sami sebe jako subjekt. To, že se tak můžeme klást, je však důsledkem toho, že zde už máme nějaký předmětný svět. Svě já tak přiřazujeme ke všem objektům tím, že ho jako předmětné vymezujeme. Jeho „jiné než“ spočívá v tom, že je subjektem -- tzn. že od něj vychází veškeré intencionální akty, utváří všechny objekty a mezi nimi i samo sebe. Zdá se tedy, že já jako subjekt muselo vzniknout ve stejný okamžik jako nějaký jeho objekt. Zde bychom potom mohli spatřovat symetrii ve vztahu Já-Ono. Tomu však nenapovídá tato Buberova pasáž:

*„První základní slovo lze ovšem rozložit v Já a Ty, ono však nepovstalo z jejich složení, ono tu bylo dříve než Já. Druhé základní slovo povstalo ze složení Já a Ono, objevilo se po Já.“<sup>21</sup>*

---

<sup>18</sup>Buber [3, 100 s.]

<sup>19</sup>Putnam [9, 60-65 s.]

<sup>20</sup>Buber [3, 44 s.]

<sup>21</sup>Buber, 54 s.

Původně jsme v těle matky ve stavu přírodního sepětí. Dalo by se tedy říci, že se setkáváme stále se stejným Ty. Už zde jsme však spojením tělesného i duchovního, jsme v oblasti tvoření, kde probíhají určité změny. Tyto změny jsou však minimální a my jsme jimi postupně připravováni na oddělení od tohoto našeho původního Ty. Skrze odloučení pak vzniká potřeba nového sblížení. Dítě se nachází v jiné situaci, kde už je vše proměnlivé, a kde dochází k setkání s mnoha různými Ty, z nichž s žádným nemůže navazovat setkání opakovaně v libovolný okamžik. Je to právě tento svět změn, který ho nějakým způsobem postupně přivádí k nutnosti rozlišovat. Neměnného partnera začne Já nacházet samo v sobě. Toto oddělené Já pak začne „škatulkovat“ a vytvářet si nějaký jiný druh trvalosti, který má charakter řádu. Aby však mohlo vědět, že se setkává s více různými Ty, muselo by mít pravděpodobně paměť. To by však Ty muselo nabýt v paměti předmětného charakteru, což není možné. Navíc platí, že myšlenka nějakého odděleného Já je pro Buberu nepřijatelná. Není tedy vůbec jasné, jak je možné, že Já se odděluje od Já-Ty, a na základě čeho se může jeho původní bezstarostný postoj překloupat ve druhý. Buber však tvrdí, že svět Já-Ty má vždy nějaký dopad na svět Já-Ono. Bylo by tedy možné říci, že svět Já-Ty je sice původní, ale zároveň s ním tu už vždy je potenciálně svět Já-Ono. Je však těžké popsat, jaká by mezi těmito světy mohla vládnout dialektika.

Zde tedy nabízím jednu předběžnou interpretaci toho, jak se svět Já-Ty může proměňovat ve svět Já-Ono. Předěl podle mě tvoří právě ona snaha navázat ztracený původní vztah, touha po našem Ty. (Theunissen ve své interpretaci poukazuje na to, že vztah Já-Ty je také vždy vztahem intencionálním, musíme se pro něj totiž vždy nejdříve rozhodnout.)<sup>22</sup> Už to, že dítě natahuje ruce, drží se různých předmětů, vyjadřuje částečně postoj Já-Ono, ačkoli setkání má pořád charakter Já-Ty. Chybí nám sice přítomnost našeho Ty, ale tím, že se k němu vztahujeme toužením, tím, že jsme vůbec nuceni toužit, abychom znovu mohli vejít ve vztah, tím už z něj (alespoň potenciálně) činíme Ono. Toto Ono tedy pořád ještě vystupuje jako Ty, ale vzhledem k naší „toužící situaci“ už je pro nás tento postoj nedostatečný. Ty, se kterými jsme ve vztahu, se totiž proměňují a mizí, a tím pádem naši touhu nenaplnují. To, že nám Ty začalo chybět zároveň zpochybnilo jeho původní charakter, kterým byla trvalost, v níž jsme neměnně setrvali. Ani kdyby Já mohlo vědět, po čem touží, nebylo by si už jisté, co tím je. Z těchto nenaplněných tužeb však vzniká sebevědomé Já. (Už v momentě, kdy se stalo toužícím, odchýlilo se od Ty. A to i přesto, že toužilo právě po Ty.) Je tedy něčím, co je stále Já-Ty, ale zároveň je toužící. Vytržení z bezprostřednosti je tedy nutné, protože naše

---

<sup>22</sup>Theunissen [10, 281-300 s.]

Já je bytostně dvojím už od začátku, ačkoliv Já-Ty předchází Já-Ono. Ono Já, které se odděluje od Já-Ty není tedy tak úplně samostatným Já. Je to Já, které chce uskutečnit postoj Já-Ty, tedy už je zbaveno naprosté bezprostřednosti k postoji Já-Ty, přestože tento postoj je tím, co zůstává stále bezprostředním. Toto chtění bylo zapříčiněno změnou zvenku i zevnitř zároveň. To Já postupně překlápí k Já-Ono, protože pouze skrze Já-Ono může nyní autenticky hledat Já-Ty. Touha je vždy to, co chce být naplněno, tedy je intencionální. Já-Ty tedy zůstává bezprostředním setkáním, ale je uskutečněno skrze svět Já-Ono, který je již zprostředkovaný. (Touha se také objevuje jako něco, co je výrazem naší duše, ne těla. Prvotní však byla přírodní spjatost. Jelikož zde ale vzniklo něco nového, něco, co už je snad také počátkem naší mysli, musí si najít nějakou novou cestu, jak k původní jednotě prorazit. A to tedy skrze svět Já-Ono, který je stanovištěm naší mysli.)

Motiv odloučení připomíná trochu Aristofanův obraz lásky z Platónova Symposion. Aristofanés zde vypráví, jak byli původní androgynové potrestáni za svou zpupnost a rozseknuti Diem vedví. Nešťastně pak bloudili jako nenaplněné podstaty po světě ve snaze najít svoji pravou polovičku a nabýt původní jednoty. Sókratés se poté, co na hostině promluvila většina účastníků, ujal slova sám a přednesl určité námitky i proti Aristofanovu pojetí lásky. Sókratés vytýkal Aristofanovi zejména to, že po předmětu své touhy netoužíme z toho důvodu, že by byl dobrý.<sup>23</sup>

To by bylo možno vytknout i Buberovi, pokud bychom byli stále neuvědomělým já, které přirozeně navazuje vztah Já-Ty. Kdyby to byl pouze bezprostřední vztah navazovaný bezprostředně, nebylo by v tomto procesu žádného úsilí a žádných hodnot, kvůli kterým jednáme. Jednali bychom spontánně vždy správně. Potom, co já získává svůj intencionální charakter, naše osoba vystupuje do popředí v novém postoji, protože je to právě její touha. V postoji Já-Ono však často zapomíná, že její touha není libovolná, že je určena svým původem a je do té míry závislá. Touhou se, i když třeba tiše, dostává do světa Já-Ono Ty. Já-Ty se tak mění v Já-Ono právě proto, aby Ty mohlo být znovu a autenticky nalezeno v uvědomění si toho, že nejsme pouze my a naše intencionální akty, ale že naše svoboda je vytvořena nutností, skrze niž jedině může existovat. To již však vyžaduje nějaké úsilí, protože postoj Já-Ty je vzhledem k Já-Ono pouze pomíjivý. Hledání těch správných hodnot probíhá ve světě Já-Ono, musí se však nechat vést světem Já-Ty, který ale do světa Já-Ono přenáší pouze nesrozumitelná sdělení, která jsou interpretována až naším jednáním.

---

<sup>23</sup>Platón [8, Symposion, 189c2–193e2.]

Setrváváme-li tedy pouze ve vztahu Já-Ono, zapomněli jsme, co hledáme a vedeme neautentický život, protože veškeré naše úsilí je vedeno touhou, která je ovšem pouze automatickou tendencí, která neví, k čemu je vedena, nebo zaměňuje původ za něco jiného. To, co v Já-Ono nacházíme, nenacházíme pro Já-Ono, ale pro Já-Ty. A to, s čím se setkáváme v Já-Ty nás vede ve světě Já-Ono. Budeme-li tedy skutečnost pouze uchvacovat pro naše Já, nebudeme plně žít, naše existence se bude vyvíjet směrem k něčemu, co samo o sobě vůbec není. Tato touha pak bude věčně nenaplněnou, protože touha mizí jako Erós, až když je naplněna.

## 2.7 Řeč a sféra mezilidských vztahů

Řeč nám stejně jako svět Já-Ono poskytuje oblast, která je tu stále a nikdy nemizí. Pokud by zmizel diskurz, zmizela by srozumitelnost, a my bychom nebyli schopni dále existovat, protože věci jako předměty by pro nás nic neznamenal. Jisté je proto i dorozumění se s druhým člověkem, protože se vždy týká toho, co nemizí, co je tu stále. Ke skutečnému setkání však nemůže podle Bubera dojít na rovině světa Ono, tudíž ani na rovině diskurzu.

Skutečnost, že k setkání nemůže dojít skrze postoj Já-Ono, se však jeví zvláštní právě ve sféře mezilidských vztahů. Obvykle si totiž myslíme, že druhé milujeme na základě toho, jaký mají charakter, co si myslí, co říkají, atd... Buber však tvrdí, že kdykoli chápeme druhého pouze jako předmět, představuje to etický problém. Přistupujeme k němu totiž jako k ucelené vymezenosti, uzavíráme jeho podstatu do pevných hranic a milujeme toto vymezené „něco“, které ale ve skutečnosti není pouze touto vymezeností. Kdybychom se však druhého nesnažili takto uchopovat, nedovedli bychom si potom představit, jak bychom s ním mohli vůbec nějaký vztah navázat. Máme pocit, že pak by před námi bylo jen prázdno.

Svět Ono však sám o sobě není nic zlého, pouze se, jak Buber říká, může stávat zlým, začne-li vládnout. Tedy i láska, která je založena intencionálně, není ničím zlým. Musí se ale neustále osvědčovat vzhledem k tomu, z čeho pochází, vzhledem ke své pravé perspektivě, odkud se rodí i naše touha jako taková. Proto také Buber tvrdí, že láska nespočívá v citech, ty jsou totiž něčím, co máme, ale je něčím, co se děje — tzn. je přítomná až v oblasti „mezi“, kde už nejde jen o mně nebo o druhého, ale o osvědčení mé lásky jako takové vzhledem k tomu, z čeho pochází. (To si však bohužel protirečí s výše nastíněnou interpretací, podle které by city pravděpodobně nebyly jen tím, co „máme“. Všechny by totiž vycházely z původní touhy, která není tak docela naší.)



Z toho, co Buber tvrdil o třech sférách vztahu – život s přírodou, život s lidmi a život s duchovními jšoucnostmi<sup>24</sup> – by se dalo usuzovat, že oblast vztahu s lidmi pro nás nemá při našem duchovním obratu větší význam než obě dvě zbývající oblasti. Ono totiž může být kromě předmětů i idea nebo člověk. Stejně tak všechno z těchto sfér může být Ty. Hraniční čára zde nevede mezi tím, co existuje, a tím, co může být pouze zamýšleno. Já a Ono nejsou žádné separované oblasti reality, ale jsou totalitou toho, co svět je, a svět není nikdy jenom Ono nebo jenom Ty.<sup>25</sup> V díle se však objevuje odstavec, z kterého vyplývá, že nějaké specifikum vztahu s lidmi zde přeci jen existuje.

*„Z těchto tří sfér má jedna zvláštní postavení: život s lidmi. Zde se řeč dovršuje, neboť po slovech z jedné strany následují slova z druhé strany. Jedině zde se setkává slovo, které má formu jazyka, se svou odpovědí. 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... Zde vzkvetl protějšek v plnou skutečnost „Ty“. Jedině zde tedy také existuje jako něco, co nelze ztratit...“<sup>26</sup>*

Pokusím se teď za pomoci Theunissenovy interpretace popsat, co zde Buber chce pravděpodobně vyjádřit. Člověk ke světu zaujímá dva postoje, a to vzhledem ke dvěma základním slovům, které může pronést. Svět má svůj dvojitý charakter díky člověku, ale člověk zaujímá dva postoje díky dvojitému způsobu oslovování, kterými ze své podstaty disponuje, tedy díky dvojitému jazyku.<sup>27</sup> Je to proto právě jazyk, který nás vede do hlubin tajemného „mezi“. Je však jazyk totožný s artikulovatelným diskursem, nebo zahrnuje i rozmanitější způsoby komunikace?

Základní slova, která můžeme pronést jsou dvě, a proto musí být i dva jiné jazyky. Jazyk ve světě Já-Ty se musí vyznačovat bezprostředností a vzájemností. Theunissen ho charakterizuje jako „mluvení k“. Jazyk ve světě Já-Ono se zase vyznačuje určitou pasivitou poznávaných předmětů, to se Theunissen snaží podtrhnout pojmem „mluvení o“. Pokud „mluvím o“ popisuji a ohraničuji věci, jak se mi zlíbí. Daná věc se mi pouze odevzdala, aby mohla být uchopena, ale při procesu uchopování vůbec nemusí být přítomna, ani mu nemůže nijak zabránit. (Je to jako když nás někdo pomlouvá za našimi

---

<sup>24</sup>Buber [3, 39-40 s.]

<sup>25</sup>Theunissen [10, 292 s.]

<sup>26</sup>3, Buber, 131 s.

<sup>27</sup>10, Theunissen, 295 s.

zády.)<sup>28</sup> „Mluvení k“ naproti tomu vyžaduje aktivního partnera v komunikaci, můžeme si tedy představit společný rozhovor dvou lidí. I tak to však není zcela vzájemné a bezprostřední mluvení, protože slova, která pronáší druhý, musí být slyšena a uchopena tím, kdo poslouchá. Nerozumí jim tedy rovnou tak, jak se k němu dostávají. Navíc jsem to pořád já, kdo mluvím, takže jsem jako mluvící stále středobodem, ze kterého mluvení vychází. Platí také, že odpověď následuje až popořadě za otázkou. My ale hledáme absolutní vzájemnost, tajemné setkání Já-Ty, které se nachází za všemi intencionálními akty.

Ve světě Já-Ty tedy musíme nacházet takový jazyk, který nepotřebuje výrazy nebo artikulovaná slova. Ty nemůže být podle Bubera nalezeno v diskurzu, ale v mlčení. Na třech výše zmiňovaných sférách vztahu se nám ukazují jakési stupně jazyka. V lidské sféře jsme na úrovni řeči, na úrovni artikulovatelnosti a diskurzu. Duchovní sféra je nad tímto artikulovatelným jazykem, je tím, co řeč teprve plodí. Příroda je naopak pod prahem řeči. V mezilidské sféře si partneři komunikace jsou schopni odpovídat stejným způsobem — základní slovo se pohybuje ve stejné podobě tam i zpět. V duchovní sféře jsme oslovováni něčím, co není možné artikulovat, a sami to neartikulovaným způsobem následujeme. Příroda se zase naopak nechává jaksí vést námi, když ji oslovujeme. Mezilidská sféra se tedy vyznačuje tím, že se zde oba partneři komunikace setkávají na stejné jazykové úrovni. Dokud se však setkávají v řeči, jde o vztah jednoho Já-Ono k druhému Já-Ono. Není tedy pořád zřejmé, jak z tohoto vztahu může „vzkvést protějšek v plnou skutečnost Ty“.<sup>29</sup>

Když s druhým člověkem mluvíme, dorozumíváme se o smysluplném řádu. Pohybujeme se v diskurzu, ve kterém žijeme. To s sebou nese předpoklad, že se musíme být schopni společně dorozumět. To je zaručeno tím, že se vztahujeme ke stejnému řádu. Ten však není něčím nadzemským, je to řád, který jsme si sami ustanovili na principu „jiné než“. Tento řád je řádem všech těch, kdo jsou schopni mluvit, a spolupracují i na jeho vytváření. Když však kladu otázku, jak Theunissen podotýká, neptám se na něco, co už vím, pak by bylo zbytečné se na druhého člověka vůbec obracet. Odpověď na otázku nám má přinést něco nového, co nejsme schopni utvořit prostřednictvím svého řádu, co nejsme schopni předvídat, ale co je nám přesto nějak srozumitelné, a máme tedy v plánu to do svého řádu zařadit. Ani toto „nové“ není tedy ničím zcela bezprostředním. To, že se však lidé mohou o svých světech dorozumět, plyne z toho, že jim všem je vlastní intencionálně se vztahovat, že jim na jejich světech záleží. V momentě,

---

<sup>28</sup> 10, Theunissen, 297-298 s.

<sup>29</sup> 10, Theunissen, 280-301 s.

kdy je naše otázka adekvátně zodpovězena, ustává dotazování a odpovídání a my před sebou máme něco vymezeného, co zařazujeme do celku, a o čem jsme dál schopni mluvit, bez toho, abychom se o tom museli dorozumívat. Stává se z toho spíše to, na základě čeho se spolu můžeme dorozumívat. Zdá se tedy jakoby náš diskurz byl jakýmsi místem „mezi“ námi.

V tomto celku se dozajista můžeme potkat jako dva subjekty, kterým náleží určité vlastnosti i vnější vzhled. Můžeme se zde však setkávat i na jiné úrovni. Je nám totiž společné, že máme nějakou intenci k vytváření diskursu. Když se otázka adekvátně spojí s odpovědí, je to zároveň výrazem toho, že se shodují i naše záměry. To nám možná také může dát na chvíli pocítit naši společnou spjatost jako bytostí, které s sebou nesou svou podstatu tak, že ji neustále uskutečňují svým jednáním. Setkávali bychom se tedy na základě spjatosti našich postojů Já-Ono, která se vynořuje při procesu vytváření našich diskurzů. A do prostoru „za intencionalitou“ bychom se dostávali právě skrze intencionalitu. Já-Ty a Já-Ono by pak, jak to vyjadřuje Theunissen, sjednocovaly bytostně rozdělené Já za scénou.<sup>30</sup> Za scénou Ty, protože v ní žádnou intencionalitu najít nemůžeme a za scénou Ono, protože zde zas nenalzáme žádný ne-intencionální vztah.

---

<sup>30</sup>10, Theunissen, 292 s.



## Závěr

Jak bylo ukázáno, Kantovi i Buberovi je vlastní snaha o propojení empirického a duchovního světa. Domnívám se, že u obou ve snaze o toto propojení hraje vztah k druhému význačnou roli – ačkoli každý z autorů ji vidí v něčem jiném.

Oblast věcí o sobě, idejí, hraje u Kanta důležitou úlohu jak v praktické, tak v teoretické rovině – pro obě oblasti lze jejich funkci shrnout jako regulativní. Nicméně pouze v praktické sféře platí, že s ideály jako s tím, „co má být“, může náš rozum být spojen bezprostředně – bez jakýchkoli empirických podmínek – a to skrze kategorický imperativ. Kategorický imperativ je nejzávažnějším principem našeho jednání. Skrze kategorický imperativ se tak můžeme projevovat jako bytost s inteligibilním charakterem – a to samozřejmě ve sféře mezilidských vztahů, kde lze etické zákony aplikovat. Ustanovením praktické sféry se tak vztahy k druhým lidem automaticky dostávají do popředí.

V praktickém ohledu se prokazuje jako nutná i idea Boha a nesmrtelnosti duše. V etice nejde o to vyhledávat dílčí dobra, ale být blaženosti hodný. Nelze však prokázat, že stavem „být hoden blaženosti“ skutečně blaženosti nabudeme. O tomto spojení (blaženosti a být hoden blaženosti) se dovídáme z účinku rozumu na vůli – Kant jej nazývá morální kauzalitou. Jedině v rozhodnutí jednat podle tohoto příkazu rozumu, nabývá idea Boha a nesmrtelnosti duše nutnosti. Tedy v rozhodnutí morálním.

U Bubera je tematizace vztahu k druhému o něco méně explicitní. Zprvu se totiž vůbec nezdá, že by v rámci třech oblastí – vztah k přírodě, k druhým lidem, k duchovním jsoucnostem – měl vztah k lidem nějaké zvláštní postavení. Nadřazen je pouze vztah k věčnému Ty, který je však problematicky vysvětlitelný, a ani se nezdá, že by byl nějak silně propojen se vztahem k druhým lidem. Podstatné pro tuto práci však je, že pokaždé, když zaujmeme postoj Já-Ty, nacházíme se ve výhledu k věčnému Ty. Ve třetím díle *Já a ty* ale přeci jen Buber vztahu s druhými zvláštní postavení připisuje. Tato zvláštnost spočívá ve společné řeči. Téma dialogu protíná celý Buberův spis a je už obsaženo v postojích Já-Ty a Já-Ono, které jsou popisovány také jako různé druhy

oslovování. Skrze oslovování Já-Ty dochází k setkání „mezi“. Na úrovni Já-Ono se nejlépe dorozumíme s lidmi právě díky řeči, v rámci společného diskurzu. Dialog s druhými lidmi odráží náš bytostný zájem o společný diskurz i o společný svět. Tento diskurz je zároveň i podmínkou pro to, abychom se dorozuměli – je tedy jakousi nepravou oblastí „mezi“, kde se můžeme vzájemně setkávat. Jak bylo popsáno v poslední kapitole, v dialektice otázek a odpovědí je díky schopnosti dorozumět se zpřítomněn náš intencionální postoj ke světu. Na základě intencionality, která nám je společná pak můžeme pocítit bytostnou spjatost s druhým člověkem, která nás vyzdvihuje do sféry Já-Ty, kde jsme vždy s partnerem dialogu spojeni právě na základě spjatosti.

U Kanta ale není celá praktická oblast ztotožněna s etickou oblastí. Stejně tak u Buberu lze postoj Já-Ty zaujímat i k výše zmíněným entitám. U Kanta je však morální jednání vrcholným výkonem inteligibilní bytosti – jedině zde se může realizovat jako plně autonomní. U Buberu lze interakci s druhými patrně nejsnáze uskutečnit postoj Já-Ty. Specifičnost vztahu k druhým lidem (či jiným racionálním bytostem) u prvního z autorů tedy tkví v možnosti zaujetí morálního postoje, který se liší od teoretického poznávání, a navíc v podobě kategorického imperativu skýtá možnost jednání naprosto nezávislého na všech empirických podmínkách. Domnívám se, že Buber se ve svém díle pokouší o popsání morálního postoje k vnějšímu světu jako takovému. Specifičnost vztahu k druhým lidem v souvislosti s možností zaujetí postoje Já-Ty, ale jednoznačně tkví ve schopnosti vzájemného dialogu, který tam i zpět proudí na stejné, tedy řečové, úrovni.

Oběma autorům je společná snaha o hledání bezprostředně založeného vztahu ke světu. V jádru Kantovy *Kritiky* leží otázka, jak je možná metafyzika. Ukáže se, že věci o sobě nelze vnímat zprostředkovaně, naše poznání světa však může být vždy jen zprostředkované. Vztah k metafyzice tedy nemůže vést přes zkušenost a je vyloučeno, že nějakou věc o sobě bychom mohli teoreticky poznat. Praktická oblast tak musí být nalezena za empirickým světem, za světem, který je – a to jako svět, který být má. Podmínkou tohoto světa je jeho uskutečnitelnost, která není možná jinak než skrze svobodnou vůli. Jedině v jednání může být praktická sféra potvrzena. Není to přitom sféra ležící mimo nás a mimo rozum, ale právě naopak *a priori* v čistém rozumu zakotvená. Naše vůle tak smí být ovlivněna skrze povinnost, kterou si sama sobě bezprostředně ukládá. To pro Kanta znamená možnost morálního jednání, které není určeno žádným vnějším cílem. Znamená to také, že v jednání s druhým člověkem nemusíme s druhým nakládat jako s pouhým prostředkem k cíli – motiv jednání je totiž obsahem kategoric-

kého imperativu.

Kategorický imperativ přitom tak, jak je popsán v *Základech*, vůli nenutí na způsob přírodních zákonů. Vůle je nucena jenom příkazem, který říká, co „má být“, nikoli příkazem, který determinuje, co „musí být“. A to zcela bez ohledu na účinek a předmět vůle. Povinnost být morální je kategorickým imperativem dána v čistém rozumu – kdykoli ho vůle následuje, následuje něco sobě vlastní, tedy i svůj zájem. Jednání směrem k druhému řízené kategorickým imperativem tak také znamená bezprostřední vztah k druhému jako účelu o sobě v jeho obecnosti.

Kdyby toto bezprostřední působení rozumu na vůli neexistovalo, nebyl by ani jiný druh kauzality než ten, který Kant popisuje jako přírodní. Rozum by byl jen reakcí na vnější podněty. To by nám znemožnilo o sobě uvažovat jako o jednajících, ale i jako o poznávajících.

U Bubera bezprostřední vztah netkví v autonomnosti vůle, není vztahem v rámci subjektu, ale mezi mnou a vnějším partnerem. Buber zde v tomto ohledu předkládá opačné schéma – jde o to vyjít ze světa určitelnosti a dovolit mu vyjevit se ve vzájemném působení – tedy vesmírně a výlučně. Bezprostřednost není v určení vůle rozumem, ale spočívá ve zvláštním druhu aktivity, ve kterém se vzdáváme všeho, co bychom mohli jakkoli ohraničit. Ustavičné setrvávání v postoji Já-Ono by totiž znamenalo jakousi amorálnost vůči světu a existenciální prázdnotu našeho já, které by se nemohlo cele uskutečnit.

Vztah k věcem o sobě (ať už se na ně dívají jako na ideje nebo jako na výlučné a vesmírné entity), je podle obou autorů dán naší podstatou. Nemusíme proto tento vztah složitě hledat mimo nás, vždy už je k dispozici. Buber apeluje na snahu omezit v účinnosti postoj Já-Ono, to však ještě nezaručuje postoj Já-Ty – v něm se totiž objevujeme jako závislí na tom, zda k nám druhý partner přistoupí. My se můžeme pouze rozhodnout tento vztah umožnit. Pro Kanta bezprostřednost vztahu spočívá už v rozhodnutí se, v určení vůle zákony jí vlastními. To je něco, co Buber na Kantovi explicitně kritizuje. Já se totiž nachází vždy buď v postoji Já-Ty nebo Já-Ono, tedy vždy ve vztahu ke světu, nikoli ke svému rozumu a jeho obecným strukturám.<sup>31</sup> Svoboda se musí prokázat jako svoboda ve vztahu k determinujícím podmínkám vnějšího světa skrze aktuálně zaujímaný postoj. Buber říká: „*Kant je s to relativizovat filosofický spor mezi nutností a svobodou tím, že připisuje nutnost světu jevů a svobodu světu skutečného bytí, takže obě teze vlastně už proti sobě nestojí, nýbrž se spíše vzájemně snášejí, stejně*

---

<sup>31</sup>7, Perlman, L.: Buber's Anti-Kantianism, 101 s.

*jako světy, o nichž tyto teze platí. Ale nemám-li na mysli nutnost a svobodu v myšlených světech, ale ve skutečnosti..., pak se nesmím snažit uniknout paradoxu, který musím žít...“<sup>32</sup>*

Touto kritikou Buber Kantovi patrně vytýká přílišnou subjektivitu, kterou chápe jako omezení našeho vztahu s vnějším světem, a tím pádem jako zábranu v bezprostředním vztahu s ním. Na to, že tady nějaké takové omezení skutečně je, bylo poukázáno již v námitce, že druhý člověk se aplikováním kategorického imperativu jako konkrétní individuum úplně ztrácí z dohledu. Nestává se tak sice prostředkem, ale je účelem jen jako část naprosto zobecněného pravidla, jímž prokazujeme úctu racionalitě jako takové.

Bubera zasazujícího bezprostřední vztah do žité přítomnosti se tato námitka netýká. V popisu vesmírnosti a výlučnosti Buber stvrzuje, že tato bezprostřednost má umožnit se s druhým setkávat na zcela „obecné“ rovině (tak, že všechno žije v jeho světle), a zároveň neztrácet z dohledu jakousi jeho jedinečnost, která však nespočívá v tom, že je určitou věcí mezi věcmi. Problematické zde už není to, jaký význam má postoj Já-Ono pro postoj Já-Ty, ale spíše to, jaký význam má oblast Já-Ty pro sféru Já-Ono. Přitom víme, že oblast Já-Ty vždy nějaký dopad na oblast Já-Ono má. Tato práce se do značné míry držela Theunissenovy interpretace, ve které byl dán do popředí motiv touhy. (Tato interpretace pak byla ještě více rozvedena v kapitole o genezi dvojího postoje.) Skrze ni byl postoj Já-Ono ukázán jako nutný pro autentické hledání naplnění naší bytostné touhy. Výsledkem postoje Já-Ty však nemůže být žádné artikulovatelné sdělení pro sféru Já-Ono – nic vesmírného a výlučného totiž v této oblasti nelze najít. Hledáním těchto dvou kritérií v oblasti Já-Ono se ale můžeme stát otevřenými pro oblast Já-Ty, aniž bychom se od světa odvraceli, ale právě naopak – tím, že budeme ve světě tvůrčími. Na rozdíl od Kantova kategorického imperativu nám však postoj Já-Ty není schopen zajistit neměnné vodítko pro jednání v oblasti Já-Ono ani nám v rámci této oblasti, která je pro oba autory nutným východiskem, nezaručí možnost morálního jednání vůči druhému. Omezujícím kritériem pro takové jednání totiž zůstává vzájemnost a bezprostřednost – ta se však nachází pouze v oblasti Já-Ty.

---

<sup>32</sup>3, Buber, 125 s.



# Literatura

- [1] ALISSON, H. E. *Transcendental Idealism*. New Haven and London : Yale University Press, 1984. ISBN 0-300-10266-6.
- [2] ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990. ISBN 0-521-38270-X.
- [3] BUBER, M. *Já a Ty*. Kalich, 2005. Přel. Jiří Navrátil. ISBN 80-7017-020-4.
- [4] BURNHAM, D. – YOUNG, H. *Kant's Critique of Pure Reason*. Edinburgh University Press, 2008. ISBN 9780748631476.
- [5] KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha : OIKOYMENH, 2001. přeložil. ISBN 0-123-52620-5.
- [6] KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha : Svoboda, 1990. přeložil Ladislav Menzel. ISBN 80-205-0152-5.
- [7] PERLMAN, L. *Buber's Anti-kantianism*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990. AJS Review, Vol. 15, No. 1.
- [8] PLATÓN. *Symposium*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. přel. František Novotný. ISBN 80-85241-31-5.
- [9] PUTNAM, H. *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington : Indiana University Press, 2008. ISBN 13-978-0-253-35133-3.
- [10] THEUNISSEN, M. *The Othher; Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*. Massachusetts : Massachusetts Institute of Technology, 1984. přel. Christopher Macann. ISBN 0-262-70029-8.



# Seznam použitých zkratek

<b>Buber</b>	Já a ty
<b>KČR</b>	Kritika čistého rozumu
<b>ZMM</b>	Základy metafyziky mravů
<b>Burnham</b>	Kant's Critique of Pure Reason
<b>Theunissen</b>	The Other; Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber
<b>TOF</b>	Kant's theory of freedom
<b>Allison</b>	Transcendental Idealism
<b>Putnam</b>	Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein

