

Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Katedra filosofie

K problematice odpovědnosti jedince v současné době

(otázka odpovědnosti a pojetí svobody)

The question of one's responsibility in today's world

Magisterská práce

Autor: Šárka Nemešová

Studijní obor: Husitská teologie v kombinaci s religionistikou

Praha 2006

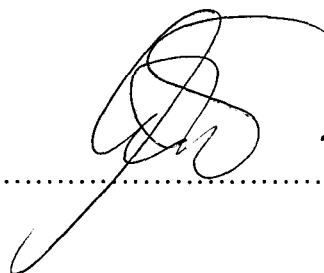
Prohlášení

Prohlašuji, že jsem magisterskou práci zpracovala samostatně a uvedla veškeré použité prameny a literaturu.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním v knihovně Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy.

V Praze, dne.....

19.7.00



Šárka Nemešová

Poděkování

Děkuji Anně Hogenové za její trpělivost a vstřícnost, s níž jsem se setkala při vzniku této práce.

Anotace práce

V prvních dvou kapitolách práce se věnuji koncepcím pojetí odpovědnosti a svobody založené na setkání s tváří ve filosofiích dvou velkých židovských myslitelů současnosti Emmanuela Lévinase a Martina Bubera, z nichž je patrný, výrazněji potom v koncepci Martina Bubera, vliv židovské tradice, která v nemalé míře ovlivňuje jejich celkový přístup k danému tématu. Přesto si myslím, že jejich originální odkrývání pojetí člověka a jeho odpovědnosti ve světě je univerzalistické a otevírá se směrem k lidství založeném na toleranci, zření, přijetí jinakosti jako toho, čím jsem vyzván k tomu, abych slyšel a odpovídal. Snažím se najít hlubší souvislosti, z nichž později odvozují témata pro další části práce, jakými jsou výchova, společnost, příroda.

Třetí část jsem věnovala liberálnímu přístupu k výše uvedené problematice. Pro toto téma z hlediska liberalismu jsem zvolila přístup Friedricha Augusta Hayeka, jednoho z nejvýznamnějších a nejvlivnějších teoretiků vycházejícího z myšlenek rakouské národohospodářské školy. A to především proto, že jeho pohled na skutečnost je velice široký a jeho práce zasahují do různých oborů poznání. Též proto, že kromě svých zkoumání ve sféře ekonomických věd přispěl významnou měrou i k rozvoji v oblasti psychologie, filosofie společnosti, politologie, etiky a historie moderního myšlenkového vývoje vůbec, zejména pak při řešení metodologických problémů společenských věd. Liberalismus jsem si zvolila jako opozici ke koncepcím Lévinase a Bubera, neboť ve svém pojetí svobody a zodpovědnosti zakládá protichůdný směr vztahu.

Ve čtvrté části se pokouším nalézt možnosti vytváření a růstu zodpovědnosti ve vztahu k výchově člověka, ať už na úrovni rodičovské, pedagogické nebo sebezkušenostní. Zmiňuji se o výchově a jejích možnostech vést člověka k odpovědnosti.

Závěr jsem věnovala tématu jinakosti a situaci, v níž se současný člověk díky své (ne)zodpovědnosti nachází a hledání styčných bodů, rozdílností a možných aplikací myšlenkových postojů výše uvedených autorů k odpovědnosti v životě člověka.

Obsah

Úvod	
Být odpovědný tedy odpovídat	strana 8
Osoba	strana 9

Otázka odpovědnosti a pojetí svobody

I. SLOVO, KTERÉ VOLÁ A VYZÝVÁ

➤ Já, utrpení druhého a svoboda – koncepce Emmanuela Lévinase	strana 11
➤ Odpovědnost za druhého	strana 13
➤ Závazek k dobru	strana 15
➤ Druhý, nekonečno a transcedence	strana 15
➤ Setkání s tváří	strana 16
➤ Setkání s druhým jako asymetrie	strana 17
➤ „Láska k bližnímu, to jsi ty sám“	strana 18
➤ Já, druhý, třetí a čtvrtý	strana 18
➤ Ovládání jako totalita	strana 20

I. ZÁKLADNÍ SLOVA, „LIDSKÉ JÁ JE DVOJÍ“, FILOSOFIE

MARTINA BUBERA

➤ Dvojí lidské já	strana 22
➤ Základní slovo Já–Ty – svět vztahu	strana 23
➤ Setkání z milosti – setkání s „Ty“	strana 24
➤ Základní slovo Já-Ono – svět zkušenosti	strana 24
➤ Historie jedince a historie lidského rodu – zkušenost Ono	strana 25
➤ Žítí v duchu	strana 26
➤ Osud vztahové záležitosti	strana 26
➤ Společenství	strana 27
➤ Příčinnost ve světě Ono	strana 28
➤ Osud a svoboda	strana 29
➤ Věřím, tedy setkávám se	strana 29
➤ Plné přijímání skutečnosti	strana 31
➤ Modlitba a obět'	strana 32

➤ City a svět vztahu	strana 33
➤ Poznávám a jsem poznáván	strana 33
➤ Dvojitá samota	strana 34
➤ Bůh nebo modla	strana 35
➤ Jiný způsob služby	strana 36
➤ Jediná skutečnost a zbavení se napětí mezi světem a Bohem	strana 37

III. LIBERÁLNÍ TEORIE A HAYEKOVO POJETÍ ODPOVĚDNOSTI

➤ Svoboda a pravidla jednání	strana 38
➤ Abstraktnost pravidel jednání	strana 39
➤ Odpovědnost	strana 40
➤ Není to jeho vina	strana 41
➤ Člověk jako typ	strana 42
➤ Problém rovnosti	strana 43

IV. VÝCHOVA K ODPOVĚDNOSTI

➤ Výchova	strana 45
➤ Předávání kultury	strana 45
➤ Volba	strana 46
➤ „Smysl“ života – výchova k odpovědnosti?	strana 47
➤ Cíl výchovy	strana 48

V. ZÁVĚR

➤ Protikladné směry	strana 50
➤ Povaha jinakosti	strana 50
➤ Exkluze a inkluze	strana 51
➤ Vymezení se a vnitřní přijetí jinakosti	strana 52
➤ Moc normálnosti	strana 53
➤ Tendence současného člověka – od teorie k praxi	strana 54
➤ Egotismus	strana 56
➤ Od druhého k přírodě	strana 57
➤ ...	strana 57

Poznámky

strana 59

Soupis použité literatury

strana 63

Úvod

Být odpovědný, tedy odpovídat

Jako lidé žijící v postmoderní době, v demokratickém systému státního zřízení, jsme si zvykli na neomezený „přílív“ svobody, kterou chápeme různými způsoby buď jako svobodu slova, svobodu pohybu, svobodu volby, nebo prostě jenom jako jediný „dobrý způsob“ života, v němž se člověk může realizovat a uplatnit svoje schopnosti ve prospěch společnosti, nebo též k uspokojení sebe samého. Slovo svoboda patří neodmyslitelně k našim životům tak, že si zřejmě mnohý neuvědomí život bez ní. Jaká je však hodnota té svobody, o níž neustále slycháme, již se oháníme, kdykoliv je potřeba ji připomenout. Do jaké míry jsme si vědomi jak dalece sahá, jaký je její obsah, s čím je spojená, nebo co od nás žádá?

Kdykoliv proto slyším slovo svoboda, přijde mi na mysl slovo odpovědnost. Ptám se, zda-li můžeme být svobodní v hlubokém světě odpovědnosti, zda-li nás právě tato odpovědnost svobody nezbavuje, nebo ji neomezuje.

Zamýšlím se nad tím, zda-li je vůbec třeba apriori chtít, abychom nutně byli svobodní. Zda-li samovolné vyžadování svobody není jenom klouzání po povrchu rybníka bez hlubšího obsahu a vlastní reflexe? Nepřichází naše svoboda samovolně právě s uměním být a moci být zodpovědný? S uměním nést nekonečnou přítomnost odpovědnosti, která člověku po jejím přijetí a uvědomění může nabídnout, to co nazýváme svobodou?

Položím-li otázku, proč chceme být svobodní? Odkud přichází pocit, že ke svému životu potřebujeme svobodu? A jakou to svobodu vlastně chceme, snažíme se vytvořit? Předpokládá člověk, že pokud bude svobodný, může zaručovat svobody i jiným, nebo si musí stále klást otázku, zda-li svou zvolenou svobodou nebude způsobovat nesvobodu někomu druhému. Může prostě moje svoboda zaručit svobodu někomu jinému?

Učinila však tato touha po svobodě člověka opravdu svobodným? Není toto přemýšlení nad ní nesvobodou samotnou? Jsem určen tím, že nad ní musím uvažovat, že o ní usiluji? Je svoboda odpovědnost?

V průběhu dějin se setkáváme s různými pojetími, s různými dopady. V mýtopoetickém myšlení se nemuselo o pojmu odpovědnosti mnoho uvažovat. Odpovědnost se v něm děje a ukazuje vůči zakoušené moci. Paradoxní povaha zodpovědnosti se zjevila

teprve tehdy, když lidská moudrost otevřela rozumnou řeč. Náhle není odpovědnost nárokována pouze zvenčí, jinými lidmi nebo bytostmi. Ozývá se v člověku ve vztahu k tomu, co nahlíží. Otvírá se cesta k odpovědnosti vůči poznané pravdě. Nelze však vyloučit, že žijeme již bez mýtický založených nároků svobody. Dědictvím tímto je např. vztah k rodičům, státu – odpovědnost za to, co bylo člověku svěřeno. Vědomá zodpovědnost však zakládá něco zcela jiného, zakládá odpovědnost toho, co je nahlíženo.

Není však odpovědnosti vůči nahlédnutému pouze neposlušnou svévolí? Subjektivním rozhodováním podle toho, co si zrovna myslím a jak to vidím?

Může být takováto svoboda odpovědná, nebo zakládá lhostejnost? Mohu být s takovouto svobodou, která není nárokována mocí, skutečně odpovědný?

Svoboda a odpovědnost jsou v určitém smyslu hluboce spjaty, provázány tenkými nitkami i silnými provazy, které si v průběhu života vytváříme. A teprve ten, kdo tuto provázanost vytvoří ví, že není laciného užívání a vystavování na obdiv, že je jenom a pouze vzájemnost, účast a odpovědnost, jež mohou učinit člověka svobodným, aniž by slovo svoboda muselo být použito.

Osoba

Osoba nikdy není jen sama o sobě a hlavně pro sebe, nýbrž vzniká, roste a žije jen ve vztazích s druhými lidmi. Tato skutečnost, v současné době důrazu na individualismus, v mnohé míře opomínána. Jsem-li odpovědný, znamená to tedy, že odpovídám. Odpovídám na tvář s níž se setkávám.

Podle Lévinase je odpovědnost, kterou mám za druhého naprosto závazná a předpřítomná. Předchází i mou vlastní svobodu a hluboce tkví v minulosti. Na tuto minulost se není možné dotázat, neboť je starší než jakékoliv vědomí a poznání. Základním stavebním prvkem je zde má odpověď na volání druhého. Úkolem člověka je probudit se a osvobodit se od sebe směrem k druhému, který je v něm obsažen od samého počátku. V opačném případě žije marný a zbytečný život. Druhý nikdy není jen nějaký alter ego, ale je to zároveň i idea nekonečna. Ty nemůže nikdy být jen doplňkem Já, který je možno kdykoliv odložit. Kvalita já je tedy měřitelná pouze tím, co ze sebe nabídnu druhému a jak velký krok jemu vstříc

učiním. Pouze vzájemná vstřícnost může vytvořit fungující a rovnocenný vztah – na jedné straně stojíš Ty a na druhém Já.

Vztah Já a Ty je i tématem Buberových prací a jeho filosofie. Buber však dále ještě rozvíjí myšlenku Ono, jež završuje trojúhelník Já, Ty a tedy Ono. Vychází z toho, že bez Ono, není vzájemná interakce Já a Ty možná. Ono sehrává úlohu v intersubjektivním vztahu mezi dvěma kladeními svobody. Ono zde zastává roli pravidla. I ten nejosobnější vztah je vždy doprovázen něčím dalším, co není já ani ty, co tento vztah dokresluje, zasazuje a doplňuje. Žádný vztah já a ty nevisí ve vzduchoprázdnu, bez kontextu a bez pravidel. Zcela nutně jsou za každým takovým vztahem v pozadí skryty instituce, společenské a přírodní řády věcí, prostory, ve kterých se vztah naplňuje.

Přestože oba myslitelé zakládají svoji filosofii na podobném tématu, jejich koncepce se v některých bodech rozchází. Zatímco dílo Martina Bubera je charakteristické úsilím pozdvihnout veškerou realitu (přírodní i předmětnou) na rovinu dialogického vztahu, Emmanuel Lévinas soustředěně setrvává u své základní a všechno proměňující otázky, jak skutečně, bezvýhradně a naprosto odevzdat sebe druhému. Z této relativní různosti myšlenkových těžišť obou autorů vyplývá i určitá diference v jejich myšlení samotného vztahového principu. Zatímco Buber vytváří takřka revoluční zvrát svým potvrzováním vzájemnosti vztahu, vzájemnosti vztahu s čímkoli, Lévinas ve své etické perspektivě vytváří jakoby ještě provokativnější impuls svým myšlením vztahu jako zásadní asymetrie ve prospěch druhého. Nosná linie jeho myšlení je primárně etická, na rozdíl od Buberovy orientace k ontologii. Tato ontologie však není sourodá s onou ontologií, nad níž Lévinas „láme hůl“. Etika i ontologie jsou u obou autorů myšleny z radikální meta-roviny náboženského vztahu. Proto také jejich povznesení k Absolutnu neprobíhá jako sebezrcadlící monolog, ale paradoxně jako dialogické snížení se k nejhlubší pokoře a službě, neboť Absolutno přikazuje lásku.

I. SLOVO, KTERÉ VOLÁ A VYZÝVÁ

Já, utrpení druhého a svoboda – koncepce Emmanuela Lévinase

Lévinas ve svém díle popisuje, že pokud člověk trpí, bývá v pokušení uzavřít se do sebe a zapomenout na utrpení druhého. Proti tomu však staví myšlenku, že vzpomínka na pronásledování a na vlastní přežití vede k pocitu provinění. Proč jsem přežil právě já a proč mě ten pocit trápí, taková je častá otázka těch, kteří zažili utrpení v jakékoliv formě. Takový pocit provinění však není destruktivní, nýbrž naopak vede k větší náročnosti k sobě samému. Lévinas ve svém díle Jinak než být píše: „Krutost a naléhavost mého utrpení a úzkost z mé smrti se může proměnit ve starost o druhého.“ Důležitá myšlenka, která z této věty vyplývá tedy zní: „Pomysli na utrpení slabého a pronásledovaného“.

Člověk si též uvědomuje tvář v tvář utrpení druhého, jaké má on právo na život, když je vystaven jeho utrpení.

Ráda bych se zde, ve vztahu k výše uvedenému zastavila nad Lévinasovým pojetím svobody a odpovědnosti.

Lévinas ve svých dílech přistupuje kriticky k tradičnímu pojetí svobody. Říká, že v klasické filosofii je svoboda spjata s konceptem autonomie, tj. autonomie mravní a politické. Člověk je svoboděn, naslouchá-li hlasu svého rozumu, ukládá-li si vlastní mravní zákon. A rovněž národ je svoboděn, podřizuje-li se zákonům vzešlým z obecné vůle. Na tomto místě můžeme připomenout např. Společenskou smlouvu J. J. Rousseaua. Ten ve společenské smlouvě říká: „Poslušnost zákonu, tak jak je psán, znamená svobodu.“ Národ, který sám sobě dává zákon, je svobodným národem, je svým vlastním pánem, je suverénní. Naproti tomu národ podřízený zákonům, jež si sám nestanovil, není svobodný a nezasluhuje si označení národ. Kant tvrdí, že svoboda spočívá v podřízenosti mravnímu zákonu, jenž je diktován rozumem, zatímco naopak podřízenost nějakému cizímu zákonu způsobuje odcizení. To znamená, že heteronomie by se rovnala otroctví. Myšlenková tradice představovaná Kantem a Rousseauem uvažuje o svobodě jako o nejvyšší hodnotě a neodděluje ji od ideje autonomie. Lévinas tento způsob myšlení odmítá. Svoboda je tu zpochybněna pouze v případě prohry, např. narazí-li na svobodu druhého. Teoretikové společenské smlouvy jako Rousseau chápou smlouvu jako omezení možného násilí, jestliže svoboda jinak není omezena.

Lévinas však rehabilituje právě ideu heteronomie. Na následujících řádcích se pokusím ukázat, jak Lévinas, oproti Kantovi zdůrazňuje právě ideu heteronomie.

Pro Lévinase nestačí vědomí možného neúspěchu svobody, tak jak je popsán výše. Svobodu podle něj nezpochybňuje to, že se může zhroutit, nýbrž to, že v ní chybí spravedlnost a že nezaručuje mravnost. V tradiční filosofii jsou tedy meze svobody spojeny s představou její prohry, zatímco u Lévinase jsou hranice svobody spjaty s myšlenkou viny. Mravnost totiž nepramení ve svobodě. Jejím zdrojem je naopak vědomí, že nejsem hoden svobody, ocitám-li se tváří v tvář druhému. Podle Lévinase druhý nestaví svoji svobodu proti mé a nevyzývá mou svobodu tím, že by mě nutil uzavřít nějakou smlouvu, nýbrž zpochybňuje naivní právo mých možností. Přesněji tuto skutečnost formuluje Lévinas následovně: „Mravnost začíná tam, kde svoboda, místo aby se ospravedlňovala sama sebou, pocítuje svou náhodnost a násilnost.“¹ Chceme-li tedy svobodu učinit spravedlivou, musíme na ni být nekonečně nároční. Tuto náročnost však neukládá člověk sám sobě, to by zůstal v rámci autonomie, nýbrž nekonečnou náročnost na svobodu stanovuje ten druhý. Zde se vytváří paradoxní pojetí svobody založené na heteronomii. Takovéto pojetí heteronomie se tak staví proti celé filosofické tradici. Mravnost se již nezakládá na rozumné a svobodné vůli, na autonomii mého Já, nýbrž na možnosti přijmout druhého tak, aby měl přednost přede mnou.

Myšlenka podřídít svobodu druhému je známa již z hebrejské tradice. Tato tradice umožňuje paradoxní výpověď: „Svobodný člověk je zaslíben bližnímu“. Setkáváme se zde s velmi paradoxním prohlášením, neboť svoboda přece vyžaduje, abych já sám byl počátkem svého konání a svého myšlení. Zatímco ono zaslíbení znamená, že jsem tím druhým povolán k poslání, z něhož se nemohu vyvléci. Lévinas se i přesto domnívá, že svoboda se rovná autonomii, avšak v tom smyslu, že svobodu bychom měli spatřovat v tom, co je určováno slovem druhého. Přičemž pro Lévinase tím může být člověk nebo Bůh.

Nechat se určovat slovem druhého však neznamená žádnou tyranii, neboť toto slovo má pouze rozbít egoistickou povahu mého Já a probudit je k lidskému vnímání. Lévinas tomu říká „nesnadná svoboda“, což je i titul jedné z jeho prací („Difficile liberté“). Je to nesnadná svoboda toho, kdo si uvědomuje, že byl stvořen, aby odpovídal na slovo, jež mu předchází a vyzývá ho. Člověk je tu vnímán ne jako ten, kdo je zdrojem svých myšlenek a činů, ale jako odpověď na slovo. Smysl jedinečnosti každého lidského Já tedy nespočívá v tom, že se samo potvrzuje, nýbrž v tom, že odpovídá na výzvu, jež je zakládá jako jedinečné Já.

Toto je zhruba rámeček, v němž Lévinas rehabilituje pojem heteronomie. Nepochybně je tu obsažen i odkaz na biblickou tradici: Bůh, který člověka povolává jménem („Kde jsi byl Adame?“ Gen 3,9) , mu také nařizuje lásku. To znamená, že u Lévinase není spontánní cit, který se může kdykoli zrodit. Nemá nic společného s romantickou koncepcí lásky. Je to odpověď na přikázání. Lévinas definuje zákon jako výzvu k lásce. Je-li heteronomie nesena láskou, nevede k otroctví, nýbrž k dobrotě.

„Nesnadnou svobodu“ popisuje Lévinas též jako vyvolení. Opět se zde setkáváme s židovskou tradicí, tak jako před tím se zákonem, čímž rozumíme zákon toho druhého. Tato skutečnost však neznamena, že by se Lévinas obracel pouze k Židům. V židovské tradici pouze nachází model obecně platný pro všechny lidské bytosti. Termínem vyvolení má Lévinas na mysli jistotu, že člověk je povolán, aby odpovídal za druhého. I toto je smysl jeho lásky.

Odpovědnost za druhého

Obecně platí, že bere-li člověk na sebe odpovědnost za druhého, činí tak svobodně a souhlasí i se všemi následky, které z toho plynou. Takováto odpovědnost se však omezuje na jeho vlastní svobodnou volbu. Odpovědnost založená na svobodě je vždy omezená v čase a prostoru a nepřekračuje hranice vlastní volby.

U Lévinase však nacházíme jiné pojetí. Přináší pojem nekonečné odpovědnosti. V tomto pojetí se tato odpovědnost nezakládá na svobodě, nýbrž na vyvolení, jež je zmíněno výše. V praxi to znamená: „Jsem vyvolen k tomu, abych byl zodpovědný.“ Odpovědnost je tady postavena na první místo, předchází mým „svobodným“ rozhodnutím. Lévinas tím poukazuje na to, aby člověk myslel odpovědnost jako něco, co předchází jeho svobodě. Odpovědnost si tedy nevolí člověk sám, ona si zvolí jeho. Je to odpovědnost za všechno a za všechny. Takový je smysl vyvolení. Vyvolený náleží zodpovědnosti, aniž by o tom rozhodoval a zároveň „sobě navzdory“, říká Lévinas – navzdory svému Já a kvůli druhému.

Lévinasova koncepce v tomto smyslu obsahuje i jistý prvek trpnosti a pasivity. Vyvolený nemůže před svojí zodpovědností utéct. Tato pasivita však neznamená netečnost, nýbrž náklonnost člověka k dobru, která ho činí citlivým k utrpení druhého. Vyvolení pramení právě z této přirozené pasivity. Člověk je v ní povýšen na strážce svého bratra, a

právě tak, i když to jeho vlastní svoboda odmítá. Lévinas přímo říká, že vyvolení v jeho pojetí činí z člověka rukojmí jeho bratra.

Tato jeho myšlenka je u mnoha „obhájců svobody“ velmi silně kritizována. Lévinasově koncepci přisuzují přílišnou přehnanost, jež klade na lidská bedra veškerou tíhu světa. Kritici této koncepce především zdůrazňují, že v případě zodpovědnosti stačí, že člověk odpovídá za jisté konkrétní zlo, jehož se člověk dopustil sám, za utrpení vyvolané jeho slovy a činy.

V souvislosti s koncepcí vyvolení se musíme nutně zamyslet i nad tím, zda-li se skutečně nejedná pouze o přílišné zatížení člověka (nesnadnou svobodu), bez konkrétního dopadu na společnost jako celek. O tomto se budu snažit podat informace v závěru práce.

Hebrejská tradice, z níž Lévinas vychází, říká: „Jsme všichni odpovědni jeden za druhého“. Není to situace, v níž si lze vybrat – je to tak dáno. Druhý citát praví, že „ten, kdo se nestaví proti zlu, je za ně odpovědný místo toho, kdo zlo způsobil“. V Levinasově filosofii je zřetelné, že skutečně lidské rysy Já jsou neodlučně spjaty s odpovědností, což je možné nalézt v jeho odvolání se na traktát „Avot“: „Neodpovídám-li za sebe, kdo za mne odpoví? Odpovídám-li však jenom za sebe, jsem to ještě já?“ Já tedy není lidské proto, že je svobodné; je lidské proto, že je odpovědné, aniž si tento úděl zvolilo. Tato odpovědnost, založená na vyvolení, tj. na slově, jež předchází a vyzývá Já, zavazuje k tomu, aby se staralo o druhého dřív než o sebe. V úvodu svého hlavního filosofického díla *Jinak než být* (*Autrement qu'etre*) věnuje slova všem, kdo zahynuli během druhé světové války, obětím nenávisti druhých. Dále pak cituje proroka Ezechiela: „Budu po tobě žádat, abys za jeho krev složil účty.“¹ Co to znamená?

Lévinas samozřejmě nenese odpovědnost za válečné oběti, ale chce tím zdůraznit, že navzdory naší svobodě odpovídáme a musíme odpovídat za úděl druhého, neboť on nám byl svěřen. Každý z nás, aby zůstal člověkem, musí odpovídat za toho, koho by třeba ze slabosti nebo nemohoucnosti chtěl nechat zlu na pospas a tvrdit, že se ho to netýká. Smysl vyvolení v Lévinasově podání znamená, že není možné opustit druhého člověka. Bůh nevyvazuje lidi z jejich povinností, naopak je zneklidňuje, jakmile si začnou myslet, že učinili povinnosti zadost.²

Závazek k dobru

V jednom ze svých textů Lévinas píše: „Bůh člověka nezahrnuje dobrem, nýbrž jej k dobru zavazuje. A toto dobro je lepší než všechno jiné dobro, jakého se člověku může dostat.“ V Lévinasově myšlení tedy vztah mezi lidským Já a Bohem není touhou člověka po Bohu, nýbrž povinností vůči druhému. Vyvolený si sám od sebe nezvolil to, že bude dobrý; je k tomu zkrátka dobrem povolán. Dokonce se této odpovědnosti ani nemůže zbavit. Nemůže jí být zbaven ani samým Bohem.

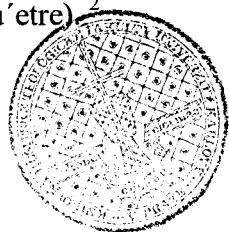
Nestačí však vyvolení několika lidí. Tato myšlenka se musí stát podstatou civilizace, každodenním závazkem pro každého. Neboť každý je vyvolen k tomu, aby byl zodpovědný.

Druhý, nekonečno a transcendence

Od Descartových dob hledají mnozí filosofové lidský subjekt v pojmu „cogito“, v jistotě toho, že „myslím, tedy jsem“. Podle Descarta z tohoto základu vychází celý řád pravdy. Rozum umožňuje rekonstruovat pravdy; dokonce i myšlenku nekonečna, jež Descarta občas přepadá, a použije ji, aby jejím prostřednictvím dokazoval existenci Boha, aby se jí nechal zneklidnit.

Rozdíl vůči klasickému způsobu myšlení spočívá zhruba v tom, že Lévinas nechce utíkat před neklidem, který vyvolává idea nekonečna. Skutečný život ducha pro něho začíná právě tímto neklidem, nesmí se jím však nechat ovládnout. Myšlenka nekonečna není pro Lévinase abstrakcí; setkává se s ní ve velmi konkrétní podobě, a to ve vztahu k druhému. Podle Lévinase je setkání s nekonečnem, jinakostí nebo transcendencí vztah, který vyvádí lidské Já z rovnováhy, na rozdíl od pevného a sebejistého „cogito“. Abychom takovéto setkání mohli popsat musíme se nejdříve tázat, jak lidské Já myslet.¹

Lévinas míní, že lidské Já je neseno pohybem odpovídání, které okamžitě reaguje na volání jinakosti. Toto volání znamená, že skutečným domovem lidského Já není bytost, nýbrž druhá strana bytí. Ta strana, která člověka neustále nutí k vyjití ven, k odpovídání na vyřčené slovo, na odhalenou tvář. Takto velmi stručně popsáno, vystihuje výše uvedené celou Lévinasovu filosofii, jež vychází z koncepce „jinak, než být“ (autrement qu'etre)²



Lidské Já se stává lidským teprve tehdy, když zaslechne volání ponížených a uražených, když je jím zneklidněno a začne se strachovat kvůli zranitelnosti druhého. Nejdůslednější pronásledování není pronásledování někým mocným, kdo mi chce ublížit, nýbrž je stálá obava, že moje bytí přes všechny dobré úmysly může vyvolat utrpení druhého člověka.

Klíčovou myšlenkou je tedy otázka: jaké mám právo na existenci vedle utrpení druhého? Mohu si být jist, že moje bytí není pro druhého zdrojem utrpení? Někteří dnešní filosofové takovéto obviňující břímě odmítají. Z takovéto Lévinasovy myšlenky vyplývá otázka: To tedy nejsem nikdy spravedlivý, nikdy nejsem s druhým vyrovnán? To nemám právo dopřát si trochu odpočinku a musím neustále odpovídat za bídu světa? Na takovouto kritiku však Lévinas odpovídá. Trvá na tom, že štěstí a klid nejsou pravou mírou lidského. Lidské se v subjektu rodí teprve tehdy, když místo tvrzení „já jsem“ subjekt odpovídá na volání druhého „zde jsem“.³

Takové je tedy lidské Já u Lévinase. Je to odpověď na volání, které předchází. V tom spočívá i jeho jedinečnost: nikdo mě nemůže zastoupit, když já mám odpovědět. Je tedy zřejmé, že lidské Já se v tomto pojetí nijak nepodobá sebejistému a pevnému archimédovskému bodu, jako je tomu u Descarta. Je to bod definovatelný svou nezištností maximální odpovědností, což podle Lévinase může vést až k tomu, že člověk obětuje pro druhého svůj život. Nemůžeme se však domnívat, že toto lidské Já bez pevného místa ve světě a nezakořeněné v nějaké zemi je snad ryze altruistické. Altruismus znamená spíše to, že já se přejí být dobrým ve vztahu k druhému. Lévinasova filosofie však není filosofií altruismu, protože podle ní o dobru nerozhodují já, ale právě naopak dobro mě uchvacuje a zmocňuje se mě, vystavuje mě zraněním světa – jako kdyby se mě osobně dotýkalo. Vyvolenost prostřednictvím druhého činí subjekt unikátním a neopakovatelným.

Setkání s tváří

Vnímat tvář podle Lévinase neznamena popisovat ji, hovořit o barvě očí a o tvaru nosu, o jejích výrazných rysech. Vnímání významu tváře vyvolává takové rozrušení a pohnutí, že si barvy očí a dalších podrobností ani nemůžeme všimnout. To co je na tváři důležité není tedy její tvarovost, vnějškovost, nýbrž obsah, který s sebou přináší. Ve svých

úvahách o tváři Lévinas zdůrazňuje především její zranitelnost. Tvář se v Lévinasově pohledu stává tou nejobnaženější částí těla, nejvíce vystavenou možnému násilí.

Ten, kdo bojuje o své vlastní prosazení, bezbrannou cizotu tváře vůbec nevnímá. Snažíme-li se u druhého prosadit svůj vlastní obraz nebo očekáváme-li, že nás druhý uzná, vlastně tvář nevnímáme. Tvář můžeme vnímat teprve tehdy, když odhlédneme od vlastních zájmů a necháme se vtáhnout do jinakosti tváře, která se staví před nás. Téma boje za vlastní prosazení a uznání, jak se objevuje např. u Hegela, je zcela cizí Lévinasovu tématu tváře. Tvář vybízí ke vztahu „tváři v tvář, nikoli ke vzájemnému uznání. Dívat se na tvář znamená uvědomovat si, že je zranitelná a že mě naléhavě volá.“¹

Setkání s tváří vyvolává předem neohlášené rozrušení. Lévinas o něm mluví jako o zjevení, epifanii, je to proniknutí jinakosti do našeho vlastního světa. Dále Lévinas říká: vidím-li tvář, slyším přikázání „Nezabiješ“.² Tento odpor tváře vůči vraždě bohužel nemůže vraždě zabránit. Pojmem „vražda“ zde rozumíme i všechny podoby symbolického zabíjení, jako je pohrdání druhým člověkem, jeho popření myšlenkou, slovem nebo činem. Neboť tímto potíráme existenci druhého jako svobodné nám rovné bytosti.

Rezistence tváře vůči vraždě nevychází z reálné skutečnosti, nýbrž z etiky. Je to jiná odolnost než fyzická. Ruka se může zlomit nárazem na kámen, který chtěla zpracovat. Za daného stavu techniky určité věci nelze uskutečnit. Ale odolnost tváře se neodvolává na moji slabost, nýbrž na moji sílu a moc. Žádá po mně, abych navázal s druhým vztah, který nemá nic společného s mocí a v němž je druhý důležitější než já. Lévinas neváhá nazývat tento vztah posvátným. Vztah k tváři zaujímá v jeho díle privilegované místo. Říká: „při setkání s tváří přichází na mysl Bůh. Bůh mluví skrze tvář.“³

V synagogách naproti sobě stojí přikázání „Já jsem věčný“ a „Nezabiješ“. Pro Lévinase je to vlastně totéž.

Je tedy zřejmé, že setkání s tváří překračuje hranice fenomenologie. Lévinas ostatně říká, že vychází z Husserla, ale že to, k čemu dospívá, už u Husserla není. Můžeme říct, že takovéto vnímání tváře není spontánní, ale že jejímu pochopení napomáhá četba Bible, podle níž Bůh stvořil člověka k obrazu svému a myslet (ne věřit), že člověk je stvořen k obrazu božímu, snad není nehodno filosofie.

Setkání s druhým jako asymetrie

Odpovědět na výzvu tváře neznamena očekávat, že druhý se napříště zachová vůči mně stejně. V tom spočívá podstatný rozdíl mezi Lévinasem a Martinem Buberem. Pro Bubera je vztah mezi mnou a druhým vzájemný, mezi „já“ a „ty“ je reciprocita, rovnost, jeden je odpovědný za druhého. Lévinas tuto vzájemnost a rovnost nepřijímá. Podle Lévinase je setkání s druhým asymetrické. Můj neklid kvůli druhému nezávisí na tom, zda on se zneklidňuje kvůli mně. Kdyby tomu tak bylo, každý by čekal, až se začne starat ten druhý. V Lévinasově koncepci se mě druhý týká a jeho tvář mě volá dokonce i tehdy, když mě vůbec nezná.

„Láska k bližnímu, to jsi ty sám.“

Mnohým se může zdát prvek asymetrie příliš přísný a mohli by se přát více reciprocitu. Názorně lze Lévinasovo pojetí ukázat na příkladu. Ti, kteří na základě biblického „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého“ chápou vzájemný vztah tak, že je třeba napřed milovat sebe sama a potom teprve druhého člověka, nutně zastávají názor, že je třeba více reciprocitu. Podívejme se však na toto „příkázání“ z Lévinasova pohledu. On jej v duchu své filofie interpretuje tento tak, že láska k bližnímu, to je člověk sám. Znamená to, že Já se stává lidským v lásce k druhému, skrze lásku k druhému – a to i v případě, že láska není vzájemná. Láska u Lévinase tedy není cit, nýbrž odpověď na imperativ. Asymetrie spočívá v tom, že mám vždycky více odpovědnosti, než ten druhý.¹

V návaznosti na kritiku této koncepce Lévinas tvrdí, že etika se nezakládá na přirozenosti. Přirozenost by dala přednost něčemu jinému. Etično se zakládá na příkázáních dobra. Etická asymetrie dostává smysl jen v této perspektivě. Samozřejmě, že nezaručuje dobrou psychickou pohodu, ale naopak zakazuje stanovit si „poklid“ jako ideál. Krajní starost o druhého, usazenou v lidské psychice, charakterizuje Lévinas jako „zrnko šílenství“, jako obsesi nedovolující spočinout v klidu. Mám neustále více odpovědnosti než druhý, jsem odpovědný dokonce i za jeho odpovědnost.² Lévinas v tom vidí podmínku, aby na tomto světě existovala aspoň trocha dobra.

Já, druhý, třetí a čtvrtý

Pokud člověk pohlíží na druhého, nikdy není sám ve vztahu k němu. Nutně je tu ještě třetí a další, kteří jsou vedle něho a je třeba zodpovídat i za ně. Je třeba je také navzájem porovnávat, ptát se, kdo z nich má přednost a co znamená druhý pro třetího, případně, zda-li není třeba třetího bránit. Obecně v souladu s Lévinasem můžeme říci, že přechod k politickému řádu je přechodem od lásky ke spravedlnosti. Přesněji s použitím jeho terminologie je politično “moudrostí lásky“. Z toho vyplývá nutnost nějakým způsobem omezit naši odpovědnost za druhého, abychom mohli vzít v úvahu i všechny ostatní.¹

Podle teorií společenské smlouvy je stát nutný především k tomu, aby omezil násilí. Stát musí omezovat přirozenou agresivitu člověka.

Ze zkušenosti světa, v němž žijeme víme, že téměř každý si přeje zvyšovat svou sílu a moc, i přestože je to na úkor druhého. Je však více jak zřejmé, že násilí škodí všem, tudíž je třeba této hrozbě zabránit. Stručně řečeno, v této perspektivě se dá říci, že k druhému člověka nevede láska, nýbrž rozumná myšlenka zachovat život a práva každého člověka. Umožnit druhému stejný podíl na užívání života, práv a povinností s ním spojených.

Na úplném počátku politické moudrosti je tedy strach z druhého. Tento strach nás nutí k umírněnosti a k sebezapření. Lévinas tvrdí, že stát je nutný proto, aby se lidé, kteří v podstatě touží po moci, při důsledném uskutečňování této touhy, navzájem nezničili.

Nicméně nejdůležitější hodnotou zůstává prosadit sám sebe. Existují četné teorie společenské smlouvy. Obecně se však za nejlepší politický režim považuje ten, který umožňuje co největšímu počtu lidí příznivé podmínky k rozvoji vlastní osobnosti, což se velmi blíží pojetí liberálního státu.

Lévinas však nesouhlasí s tím, že by rozvíjení vlastního bytí bylo prvořadou hodnotou; jeho filosofie se na politično dívá jinak. Jeho úlohou není omezovat násilí, nýbrž omezovat bezmeznost lásky. Politická starost se objevuje ve chvíli, kdy si lidský subjekt, ochotný nést svou odpovědnost za druhého plně uvědomí přítomnost třetího. Lévinasova slova zní: „V blízkosti druhého mě neustále trápí pomyšlení na všechny další bližní, a tato obsese volá po spravedlnosti, vyžaduje míru a svědomí.“² Velkorysost vůči jednomu konkrétnímu bližnímu totiž nestačí, protože by mohla způsobit nespravedlnosti někde jinde. Kdo si může být jist, že daruje-li třeba peníze, cit nebo čas právě tomuto bližnímu, nezpůsobí nespravedlnost někomu

jinému? Kdo si může být jist, že jeho ušlechtilé gesto nezpůsobí škodu někomu třetímu, zvláště takovému, který se nechce nebo neumí dožadovat pomoci, a jehož úděl se zhorší tím, že jsem dal příliš mnoho druhému? Láska k druhému nemůže tedy přehlížet starost o spravedlnost. Spravedlnost znamená srovnávat nesrovnatelné, porovnávat druhého s třetím. U Lévinase právě tento okamžik znamená zrod politična. Rozdíl od teorií společenské smlouvy je myslím zcela zřetelný; je to starost o spravedlnost, protože láska bez spravedlnosti může mít neblahé účinky. Politično odpovídá požadavku omezit neomezenou odpovědnost vůči druhému, protože je v ní skryto nebezpečí nespravedlnosti. Přitom však Lévinas trvá na tom, že jedinou absolutní hodnotou není prosazování vlastního bytí, nýbrž to, že člověk dává přednost druhému.³

Stát nemá poskytovat výhody jednomu nebo druhému kvůli jeho bohatství, moci apod., anebo zase naopak kvůli jeho chudobě. Lévinas k tomu podotýká: jako občané jsme ve vztahu vzájemnosti, ale tato reciprocita nevylučuje asymetrii. Ona asymetrie, o níž jsem se již zmínila, vyplývá z převahy mých povinností nad mými právy. Podstatným úkolem státu je pečovat o spravedlnost, ale přitom ji také kontrolovat, aby se nestala samoúčelnou necitlivou k jedinečnosti každého člověka.⁴

Ovládání jako totalita

Egoistické já se děje jako vlastnění. Rukou, kterou sahá člověk po jsoucnu, uvádí toto jsoucno do vztahu k nějakému účelu. Tedy uvádí jej do vztahu k jeho potřebě, a právě tím dává věci statut majetku. Tento pohyb ven k věcem tedy v žádném případě nelze chápat jako pohyb transcendence, nýbrž vždy je to pohyb k sobě. Ruka ovšem uchopuje věc nikoli proto, že se jí ze všech stran dotýká, nýbrž proto, že věc ovládá a věci disponuje. Je samozřejmé, že toto vše lze říci jen o věcech, které má člověk nějak na dosah ve svém nejbližším okolí – avšak právě tak si osvojuje i věci vzdálené, ba nedostupné. Jakým způsobem? Představou, subsumující pod obecný pojem apod. Ontologie subsumuje jsoucno pod bytí, a právě proto je podle Lévinase i ontologie stále v rovině totality, ovládání. Přesto však má lidský egoismus určité meze. Protože vlastnění jednoho mohou popírat druzí. Druhý, Jiný je ten, kdo prvního problematizuje v jeho neomezeném vlastnění věcí a vládnutím věcmi. Druhý je ten, kým nemůže první disponovat a jehož se nemůže zmocnit (druhého může nanejvýš zabít). To však

prolamuje totalitu. K Jinému, který se ukazuje jako tvář druhého, bližního. Dostaneme-li se k Jinému, který prolamuje totalitu, dostáváme se od ontologie k metafyzice. Jiný s nímž se člověk setkává a jenž se mu ukazuje prostřednictvím tváře je naprosto jiný a jeho jinakost nemůže být zrušena tak, jako se ruší jinakost věcí. Tvář je zkrátka něco, co nemůže být uchopeno. Tváře Jiného se nemohu zmocnit ve smyslu ve smyslu totalizace a osvojování. Tvář nelze obsáhnout, protože odmítá být jako vyčerpateľný obsah. Jiný, jehož tvář se mi ukazuje, je nekonečně Jiný. Distance, jež je podstatou mého vztahu k tváři Jiného, je nezrušitelná (neboť pak by Jiný přestal být jiným, což je nemožné, protože Jiný se nikdy nemůže stát mnou – Jiného tedy mohu – pokud vzdor jeho tváři setrvám ve svém egoismu – pouze zabít, avšak to není ovládnutí, to je pouze znak toho, že odmítám rozumět, je to výraz mé kapitulace). Obsahem tváře je právě její jinakost. Jiný je cizinec, který klepe na mé dveře. A tedy klíčem k tváři, která vchází do mého obydlí, nemůže být vlastnění, nýbrž pohostinnost. Setkání s tváři Jiného tedy umožňuje, aby já překonalo svůj egoismus, a tedy též svou tendenci k izolování, k uzavírání celého světa mezi své čtyři stěny.

II. ZÁKLADNÍ SLOVA, „LIDSKÉ JÁ JE DVOJÍ“, FILOSOFIE MARTINA BUBERA

Dvojí lidské já

Svět je pro člověka dvojí, neboť i základní slova, která může pronést, jsou dvě. Nejsou to ani slova, nýbrž slovní dvojice.¹ Prvním základní slovem je slovní dvojice Já – Ty. Druhým základním slovem je slovní dvojice Já – Ono, přičemž místo Ono lze říci i On nebo Ona, aniž by se tím základní slovo měnilo. Proto je lidské já dvojí, říká Buber, neboť já základního slova Já–Ty je jiné než já základního slova Já–Ono.

Tato základní slova neoznačují věci, nýbrž poměry. Základní slova nevypovídají o něčem, co existuje mimo ně: teprve jejich vyslovení zakládá bytí toho, co vyjadřují. Základní slova jsou vyslovována celou bytostí, což znamená, říkáme-li „ty“ vyslovujeme i já slovní dvojice Já – Ty. Říkáme-li „Ono“ vyslovujeme i já slovní dvojice Já – Ono. Podstatné je to, že říkáme-li slovo Já–Ty, říkáme jej celou bytostí, říkáme-li však základní slovo Já–Ono, nelze jej nikdy říkat celou bytostí.

Ve světě neexistuje žádné já o sobě, nýbrž jen já základního slova Já–Ty a já základního slova Já–Ono.²

Samozřejmosti světa Ono nejsou privilegované jejich případná agresivita se může se světem slova Ty jen míjet. Mluvení „o“ je podle Bubera bytostně zaměřeno k něčemu docela jinému než mluvení „k“. Buber se zabývá nejen filosofickou diagnostikou krize tzv. novověké instrumentální racionality, ale jeho analýza směřuje až k samotným kořenům západní vzdělanosti. V neosobním světě Já–Ono se habituálně pohybuje myšlení původně konstitutivně filosofické, nazíravé, bezkontaktní, nesené antickým předmětně zaměřeným intelektem – myšlení, které teprve v novověku je schopno si připustit, že jeho hranice jsou konec konců identické s hranicemi zakoušejícího subjektu. Podle Bubera zůstává skutečný svět tomuto způsobu myšlení uzavřen: „Ten, kdo zakouší, se neúčastní světa. Vždyť zkušenost je v něm, a ne mezi ním a světem. Svět se neúčastní zkušenosti. Dovoluje, aby byl zakoušen, ale vůbec se ho to nedotýká. Vůči tomuto postoji je Buber schopen zdvihnout dokonce i přednosti myšlení a řeči „primitivů“, jejichž poměr ke světu je skutečným vztahem, stejně tak jako poměr dítěte ke světu. Svět, skutečný svět, se podle Bubera člověku neotevívá

bez jeho vztahu k „věčnému Ty“, ale jen spolu s tímto vztahem. Vztah je přitom bytostně vyznačen jako člověkem nepřisvojitelná „vzájemnost“. Zatímco si člověk buduje svůj svět slova Ono jednosměrnou (z něj vycházející) aktivitou, jíž konstituuje jeho předměty a pozoruje je, vysvětluje a disponuje jimi, aniž by věděl o pravějším způsobu svého bytí, „sám sebou se stává pouze díky vztahu k Ty“, který je obapolnou vstřícností. Orientace ve skutečnosti, která je vedena slovem Ono, je podle Bubera nutná vlastně jen pro přežití, popřípadě pro pohodlný život; jinak „všechn skutečný život je setkáním“.³

Základní slovo Já – Ty – svět vztahu

Skutečný svět se podle Bubera člověku neotevívá bez jeho vztahu k „věčnému Ty“, ale jen spolu s tímto vztahem: „V každé sféře, skrze vše, co nám dává pocítit svou přítomnost, zahlížíme lem věčného Ty, ze všeho toho slyšíme vát jeho dech, v každém Ty oslovujeme i je – v každé sféře tak, jak to odpovídá její povaze“¹. Dále Buber píše existují tři sféry, v nichž se zakládá svět vztahu. První z nich je život s přírodou. Zde se vztah zachvívá v temnotě a je pod prahem řeči. Tvorové s k lidem obracejí, ale nemohou člověka dosáhnout, a říkáme-li „ty“, vážne naše oslovení na prahu řeči. Druhou sférou vztahu je život s lidmi. Zde je vztah zjevný a má podobu řeči. Můžeme dávat i přijímat slovo Ty.² Třetí sférou je život s duchovními jsoucnostmi. V této skutečnosti je vztah zahalen jakoby v oblak, ale zjevuje se, je mimo řeč, ale plodí ji. Neslyšíme žádné Ty a přece cítíme, že jsme voláni. A odpovídáme – ať už vytváříme, nebo myslíme, nebo jednáme, říkáme svou bytostí základní slovo, aniž bychom mohli říci „ty“ svými ústy.

Obracím-li se k nějakému člověku jako ke svému Ty, oslovuji-li ho základním slovem Já-Ty, není věcí mezi věcmi a nesestává z věcí. Není On nebo Ona, nemá mez v jiném „On“ a „Ona“, není bodem umístěným v časoprostorové síti věta. Není vymezenou povahou, něčím, co lze poznat ze zkušenosti popsat to ze zkušenosti a popsat to, není volným svazkem pojmenovaných vlastností. Ale nemaje sousedů, je nedílným Ty a naplňuje celé nebe. Ne že by nebylo nic jiného než On: ale všechno ostatní žije v jeho světle.³

Člověk, jenž je oslovován Ty není, míní dále Buber, stejně tak jako není modlitba v čase, nýbrž čas v modlitbě, v nějakém „někdy a někde“. Člověk, jemuž je říkáno „ty“ není předmětem zkušenosti. Je ve vztahu, ve svatém základním slově. Teprve když z něho

vystoupí, je tento člověk znovu předmětem zkušenosti. Zkušenost vzdaluje Ty. Vztah může existovat, i když to člověk, jenž je osloven „ty“, ve své zkušenosti nepostřehuje. Neboť Ty je víc, než samo ví jakožto Ono.⁴

O „ty“ se tedy ze zkušenosti člověk nemůže dozvědět nic, neboť „ty“ není možno poznat ze zkušenosti. „Ty“ je možné poznat ze zkušenosti.

Setkání z milosti – setkání s „Ty“

Buber dále míní, že s „ty“ se setkáváme z milosti, že jej není možné nalézt hledáním. A to, že je osloveno základním slovem, je čin bytosti – můj bytostný čin.¹ Setkávám se s „Ty“ a vstupuji do bezprostředního vztahu k němu. Podle Bubera tímto vztah znamená, že jsem vyvolen a volím, že vztah je pasivitou i aktivitou zároveň. Každý čin konaný celou bytostí ruší všechny dílčí činy a tím i všechny pocity činnosti – které mají základ pouze v jejich vymezenosti – a musí se tedy podobat pasivitě. Základní slovo Já-Ty lze říkat jen celou bytostí.² K tomu, aby došlo k vzájemnosti, nemůže nikdy dojít pouze díky člověku, ale také ne nikdy bez něj.

Buber dále uvádí, že člověk se stává vskutku sám sebou jen díky svému vztahu k „Ty“. Stává se sebou, říkám „ty“. Všechn skutečný život je setkáním.³ Vztah k „Ty“ je bezprostřední. Mezi „Já“ a „Ty“ není žádná soustava pojmů, žádné předchozí vědění a žádná představivost. Mezi „Já“ a „Ty“ není žádný účel, žádná chtivost a žádné předjímání. Sama touha se proměňuje, protože přechází ze snu ve skutečnost. Každý prostředek je překážkou. Jenom tam, kde se všechny prostředky hroubí, dochází k setkání.⁴

Základní slovo Já – Ono – svět zkušenosti

V Buberově koncepci je svět slova Ono souvislý v prostoru a čase. Naproti tomu svět slova Ty není takto souvislý. Z jednotlivého Ty se musí stát, když skončila událost vyznačující se vztahem, určité Ono. To působí samozřejmě i naopak, že z jednotlivého Ono se může stát, vstoupí-li do události vyznačující se vztahem, určité Ty. Takto Buber charakterizuje dvě základní privilegia světa slova Ono. Ta vedou člověka k tomu, aby se díval na svět slova Ono jako na svět, v němž musí žít a v němž se i dá žít, a který mu dokonce

nabízí všemožná lákadla a vzrušení, všemožné druhy činnosti a poznání. V této pevné a užitečné kronice se momenty „Ty“ jeví jako podivné lyricko-dramatické epizody, které jsou sice svůdné a kouzelné, ale mohou člověka strhnout do nebezpečných krajností, neboť uvolňují vyzkoušenou souvislost, zanechávají po sobě spíše otázku než spokojenost, otrásají naši jistotou – zkrátka jsou povážlivé a tedy postradatelné.¹

Z těchto Buberových vět vyplývá, že nelze pouze žít ve všestravující přítomnosti. Přítomnost musí být překonána. Svět slova Ono je však stejně důležitý, neboť bez něj by Já, které žije ve vztahu, cosi chybělo. Nelze však žít pouze s ním. „Neboť, kdo žije pouze s ním, není člověkem“.²

Historie jedince a historie lidského rodu – zkušenost – Ono

Historie jedince a lidského rodu, které se vždycky mohou v mnohém rozcházet se shodují alespoň v jednom ohledu. A to v tom, že znamenají pokračující růst světa, který označuje Buber slovem Ono.

Jednotlivé kultury nezvětšují svůj předmětný svět pouze vlastní zkušeností, ale také absorpcí cizí zkušenosti. Po tomto rozšíření může nastat rozšíření další, rozhodné a objevitelské (prozatím nebereme v úvahu, jak ohromný podíl na tom mají zření a činy, které patří ke světu slova Ty). A tak je podle Bubera předmětný svět každé kultury všeobecně obsáhlejší než svět kultury předcházející a navzdory různým zastávkám a zdánlivým krokům zpět lze v dějinách jasně rozpoznat pokračující růst předmětného světa. V tomto ohledu není důležité, zda „obraz světa“, vlastní určité kultuře má spíše povahu konečna nebo nekonečna, či správněji nikoli-konečna. Vždyť „konečný“ svět přece může obsahovat více částí, věcí a procesů než „nekonečný“. Je třeba tedy srovnávat nejen rozsah poznání přírody, nýbrž i rozsah společenské diferenciaci technického rozvoje, neboť i jimi se předmětný svět rozšiřuje.¹

Základní vztah člověka ke světu slova Ono zahrnuje proces zkušenosti, který stále znovu vytváří tento svět, a proces užívání, díky němuž tento svět plní svůj několikerý účel, jímž je udržovat, usnadňovat a vyzbrojovat lidský život. S rozsahem předmětného světa musí růst i schopnost jej zakoušet a užívat. Jednotlivec sice může stále více nahrazovat bezprostřední zakoušení nepřímým, tj. „nabýváním znalostí“, může stále více zužovat užívání

na specializované „zžitkovávání“, to však neznamená, že by se tato schopnost musela neustále rozvíjet z generace na generaci. Toto je v našem pojetí rostoucí vývoj ducha.

Přitom se ovšem skutečně řeč prohřešuje proti duchu, neboť onen „duchovní život“ je většinou překážkou pro život v duchu a přinejlepším látkou, kterou musí tento život přemoci a ztvárnit, dříve než do něho může vejít. Je překážkou, neboť rozvoj schopnosti zakoušet a užívat jde většinou ruku v ruce se zmenšením síly, která člověku umožňuje vstupovat ve vztah – oné síly, díky níž je člověk s to žít v duchu.² Svět zkušenosti – svět základního slova Ono, nemá sílu a možnost prohlubovat lidskost a podporovat vztahovou záležitost Já – Ty. Naopak, dá se říci ze zkušenosti, že ji o ni připravuje.

Žití v duchu

Duch ve svém lidském projevu je odpovědí člověka jeho protějšku, jeho Ty. Člověk hovoří mnoha jazyky, jazyky řeči, umění a činu, ale duch je jeden. Je to odpověď našemu Ty, které se vynořuje a oslovuje nás z tajemností. Duch je podle Bubera slovo. Duch není v já, nýbrž mezi já a „ty“. Buber přesně říká: „Není jako krev, která v člověku krouží, nýbrž jako vzduch, který dýchá“.¹

Člověk žije v duchu, je-li s to odpovídat svému Ty. A zároveň je s to odpovídat, vstupuje-li do vztahu svou celou bytostí. Jenom díky síle, která mu umožňuje vstupovat do vztahu, je člověk s to žít v duchu.

Osud vztahové záležitosti

Čím silnější je odpověď, o to silněji spoutává „Ty“ a zaklíná je v předmět. Jenom mlčení před „Ty“, mlčení všech jazyků, mlčící prodlévání v nerozděleném slově, které předchází všem jazykovým formám, ponechává „Ty“ svobodným, má sním své místo v utajenosti, kde se duch neprojevuje, nýbrž je. Každá odpověď vevazuje „Ty“ do světa slova Ono. Smyslem však a určením toho, co se takto proměnilo v „Ono“, co ztuhlo ve věc, je, aby se znovu a znovu zase měnilo v „Ty“. Naplnění tohoto určení a smyslu máří ten člověk, který se spokojuje světem slova Ono, světem, který má být zakoušen a užíván. Neboť on

neuvolňuje to, co je do tohoto světa vevázáno, nýbrž to naopak potlačuje, a místo aby se k tomu obracel, to pozoruje, místo aby to přijímal, toho používá.

K rozvoji funkce zakoušení a užívání dochází většinou pro úbytek síly, která člověku umožňuje vstupovat ve vztah. Jak se pak chová člověk, který si udělal z ducha prostředek požitku, k bytostem, které žijí kolem něho, ptá se Buber.

Podléhaje moci základního slova odluky, které od sebe vzájemně odděluje Já a Ono, rozdělil svůj život do dvou jasně ohraničených oblastí. Do oblasti institucí a do oblasti citů. Do oblasti slova Ono a do oblasti slova Já. Instituce je tím, co je venku. Jsou poměrně uspořádanou a do jisté míry harmonickou strukturou, v níž se za účasti mnoha lidských hlav a rukou vyřizují nejrozmanitější záležitosti. City jsou tím, co je „uvnitř“, světem v němž člověk žije a odpočívá si od institucí. Hraniční čára je ovšem stále ohrožena, neboť svévolné city vtrhují občas i do nejvěcnějších institucí, ale dá se při troše dobré vůle zase obnovit.

Ani instituce, ani city neznají člověka. Instituce znají jenom exemplář, city jenom „předmět“ – nikoli osobu, nikoli společenství. Neznají přítomnost. Instituce, i ty nejmodernější, znají jen strnulou minulost, to, co je hotové. City, i ty nejvytrvalejší, jenom míhavý okamžik, to, co ještě není. Přístup ke skutečnému životu je jim uzavřen. Instituce neposkytují veřejný, city osobní život.¹

Společenství

Buber v souvislosti s problematikou společenství zmiňuje pojem „společenství lásky“. V otázce společenství se Buber ptá, co by zbylo, kdybychom odečetli od erotiky vše, co se vztahuje k já, tedy každý poměr, v němž jeden není druhému vůbec přítomný, v němž jeden si vůbec nezpřítomňuje, nýbrž jej užívá jako prostředku vlastního potěšení. Jeho řešení je vyjádřeno v následujících slovech. „Společenství povstane právě tehdy, budou-li se lidé k sobě přibližovat ze svobodného, překypujícího citu a budou-li chtít spolu žít. Dále uvádí: „Pravé společenství lásky nepovstává proto, že lidé k sobě navzájem chovají city, nýbrž díky tomuto dvojímu: díky tomu, že všichni mají živoucí vztah k živoucímu Středu, a díky tomu, že mají živoucí vztah k sobě navzájem. To druhé vyvěrá z toho prvního, ale není dáno pouze jím. Živoucí vzájemný vztah zahrnuje city, ale nemá v nich svůj původ. Společenství se buduje na základě živoucího vzájemného vztahu, ale stavitelem je živoucí, působící Střed“.¹

Buber dále píše, že ani instituce takzvaného osobního života nelze obrodit svobodným citem (i když ne ovšem bez něho). Tak například manželství se nikdy neobrodí ničím jiným než tím, z čeho právě manželství vždycky povstává: tím že si dva lidé vzájemně zjevují „Ty“. Z toho buduje „Ty“, které není žádným z obou já. To je metafyzický a metapsychický fakt lásky, jež city lásky pouze doprovázejí. Ten, kdo chce vztah obnovit z jiného zdroje, se v podstatě neliší od toho, kdo je chce zrušit. Oba vlastně říkají, že už neznají onen podstatný fakt.²

Mohlo by se zdát, že základní slovo Já-Ono je něco zlého, něco, co je třeba odvrhnout. Není tomu však tak, tvrdí Buber – stejně tak jako hmota není nic zlého. Snadno se však něčím zlým může stát, nechá-li se jím člověk ovládnout. Obrovský, přebujelý svět předmětnosti jej přeroste a jeho já ztratí svou skutečnost.

Stejně tak je dobré připomenout, že i lidská vůle nemůže postrádat svět slova Ono o nic méně, než-li člověk sám. Lidská vůle je dobrá pokud je spojena s vůlí po vztahu.

Žádný pud není zlý, pokud se neodloučí od podstaty. Pud, který je spjat s podstatou a je jí určován, je plazmatem života ve společenství, pud, který se od ní odloučil, tento život rozkládá. Útvary, lidského života ve společenství žijí z plné lidské schopnosti vstupovat do vztahu, která je silou pronikající jejich různé části, a čerpají svou živoucí formu z duchovního pouta, které tato síla vytváří.³

Přítomnost ducha znamená jeho samostatnou působnost, ale pouze v případě, že je ve vztahu ke světu a nepůsobí sám o sobě. Takto má sílu a možnost proměňovat svět slova Ono. Skepticky píše Buber o duchovnosti jeho doby: „Tohoto by byla dnešní rozptýlená, oslabená a zkažená, protimluvů plná duchovnost schopna teprve tehdy, kdyby znovu dospěla k podstatě ducha, tzn. k možnosti říkat „ty“.“⁴

Příčinnost ve světě Ono

Ve světě Ono vládne neomezeně příčinnost. O každém „fyzickém“ procesu, který lze vnímat smysly, ale také o každém procesu „psychickém“, který existuje nebo je objeven ve zkušenosti vlastního já, platí nutně, že má svou příčinu a že je sám příčinou. Neomezená vláda příčinnosti ve světě slova Ono, která je základně důležitá pro vědecké pořádání přírody, netíží toho člověka, který není omezen na svět slova Ono, nýbrž může z něho stále znovu přecházet do světa vztahu. Zde stojí Já a Ty navzájem svobodně tváří v tvář, ve vzájemném

působení, které není spojen s žádnou příčinností. Zde se člověku dostává jistoty o svobodě nejenom jeho, nýbrž všeho podstatného bytí. Jenom ten, kdo zná vztah a ví o přítomnosti „Ty“, je schopen se rozhodovat. Kdo se rozhoduje je svobodný, protože předstoupil před tvář svého Ty. Jenom ten, kdo dává do vykonávaného úkolu i všechnu sílu druhé možnosti, kdo nechá vniknout do uskutečňování svoleného cíle plnou vášň toho, co zamítl, jenom ten, kdo „slouží Bohu zlým pudem“, se rozhoduje a rozhoduje o dění.¹

Buber říká, že toto je třeba nazývat přímostí, on ví, že jeho smrtelný život je samou svou podstatou kyvadlovým pohybem mezi „Ty“ a „Ono“, a uvědomuje si smysl toho.

Osud a svoboda

Osud a svoboda si jsou navzájem zaslíbeny. Svobodný je ten, kdo zapomíná na všechnu příčinnost a rozhoduje se z hloubi, kdo odkládá majetek i oděv a předstupuje nahý před tvář svého Ty.¹ Člověk má možnost se setkat s osudem, pokud uskutečňuje svobodu a to tak, že objevuje vztah, oddává se mu a žije v něm. Takto jsou svoboda a osud spojeny ve smyslu. Buber dokonce podotýká, že osud je v tomto světle milostí samotnou.²

Věřím - setkávám se

Jak již bylo výše popsáno, řečeno Buberovými slovy „celý život je setkáním“. Na následujících řádcích se pokusím spolu s autorem pohlédnout na obsah této věty.

Svobodný člověk je člověk, který žije bez svévole, věří ve skutečnosti. To znamená, že věří v reálné sepětí reálné dvojice Já a Ty. Věřící v určení a v to, že určení ho potřebuje. Věřící, tedy setkává se.

Svévolný člověk nevěří a nesetkává se. Nezná sepětí, nýbrž jenom horečný svět venku a svou horečnou chuť jej užívat.

Často se setkáváme s tím, že říká-li svévolný člověk „ty“, má povětšinou na mysli „Ty, má schopnosti užívat“; a to, co nazývá svým určením, je pouze vybavením a potvrzením jeho schopnosti užívat.¹ Takový člověk nezná ve skutečnosti určení, nýbrž jenom určenosti. Jeho život je určován věcmi a pudy a on jej žije s pocitem svrchovanosti, tj. ve svévoli. Nemá velkou vůli, má jen svévoli, kterou za ni vydává. Je zcela neschopen oběti, třebaže může mít

plná ústa hovoru o ní. Neustále zasahuje, a to proto, aby „nechal věci se dít“. Žije tak, že určení podává pomocnou ruku, používá všech dosažitelných prostředků, kterých se účel žádá. Podle tohoto vidí i svobodného člověka. Ale svobodný člověk nemá na jedné straně účel a na druhé prostředky, které kvůli němu vyhledává. Má jenom jedno: stále opakované rozhodnutí jít za svým určením.

Svévolný člověk nemůže vnímat nic jiného než nevíru a svévoli, stanovení účelu a vymyšlení prostředků. Postrádaje oběti a milosti, setkání a přítomnosti, je jeho svět zprostředkovaný a ovládaný účely, nemůže být jiný. Takový svět Buber nazývá neuniknutelnou sudbou.

Já základního slova Já-Ty je jiné než já základního slova Já-Ono. Já základního slova Já-Ono se objevuje jako individualita a uvědomuje si sebe jako subjekt (zakoušení a užívání). Já základního slova Já-Ty se objevuje jako osoba a uvědomuje si sebe jako subjektivitu (bez závislého genitivu). Individualita se objevuje, protože se odlišuje od jiných Individualit. Osoba se objevuje, protože vstupuje do vztahu k jiným osobám. Jedna je duchovní formou přírodní oddělenosti, druhá duchovní formou přírodního sepětí. Účelem sebeodlišení je zakoušet a užívat, a účelem těchto dvou funkcí je „život“, tj. umírání, které trvá po celou dobu lidského života. Účelem vztahu je jeho vlastní podstata, tj. styk s „Ty“. Neboť skrze styk s každým Ty se člověka dotýká dech slova Ty, tj. dech věčného života.²

Vztah a setkání je pro Bubera posvátným místem, v němž je člověk zakotven, kde se účastní skutečnosti – tedy bytí, které není ani pouze uvnitř a jeho, ale ani zcela mimo něj. Tohoto působení se člověk účastní, aniž by si jej musel přivlastňovat. Jakmile si člověk začne přivlastňovat, upozorňuje Buber, vynaňuje se z účasti a kde není účasti tam není skutečnosti. Účast je o to dokonalejší, oč bezprostřednější je styk s „Ty“. Já je skutečné díky své účasti na skutečnosti. Stává se o to skutečnějším, oč dokonalejší je účast.³

Zároveň však poukazuje na to, že já, které vystupuje ze vztahové události a ocitá se v oddělenosti a ve vědomí oddělenosti, neztrácí svou skutečnost, jak by se mohl někdo domnívat. Dokládá to větou: „semeno v něm zůstává“.⁴

Přibližujeme se zde oblasti subjektivity, v níž si já uvědomuje své sepětí i svou oddělenost zároveň. Ryzí subjektivitu lze chápat jenom dynamicky, jako kyvadlový pohyb já v jeho osamělé pravdě.⁵ V takovémto prostoru se vytváří a roste touha po nepodmíněném vztahu, po dokonalé účasti.

Zajímavý pohled v kontextu s výše uvedeným nabízí Buber v názoru na rozdílnost osoby a individuality.

Osoba si uvědomuje sama sebe jako někoho, kdo se účastní bytí, kdo koexistuje a kdo tedy je. Individualita se uvědomuje sama sebe jako někoho, kdo je takový a takový, a nejiný. Osoba říká: „Já jsem“, individualita říká: „Já jsem takováto“. „Poznej sám sebe!“ znamená pro osobu: poznej se jako bytí, pro individualitu: poznej, jaký jsi.⁶ Názorně je zde vyjádřeno, kdo se více vzdaluje bytí a účasti na něm. Vzdalující se individualita se svojí „zvláštností bytí“, na níž si libuje a zakládá, žije s největší pravděpodobností jenom ve fikci bytí, které si sama vytvořila. Neboť poznat sebe pro individualitu v podstatě většinou znamená: vytvořit si svou autoritativní zdánlivou podobu, která je s to stále základněji ji klamat.⁷

Z výše uvedeného vyplývá, že osoba je schopna nahlédnout své opravdové bytí, individualita se vymezuje tím, co lze označit jako „moje“: můj způsob, moje rasa, moje konání, můj génus. Individualita se neúčastní žádné skutečnosti a žádné nenabývá. Odlišuje se, vyčleňuje se odděluje se. Čímž zároveň vyděluje i ostatní jako ty, kterých je třeba se zbavit, zavrhnout. Na druhé straně si však snaží přivlastnit tolik, kolik může.

V tomto prostoru přivlastnit a odlišit-oddělit pulsuje její život. Stále v oblasti slova Ono, v oblasti neskutečna. Subjekt – jak se individualita poznává – si může sebevíce přivlastňovat. Nevyrůstá mu z toho nic substanciálního, zůstává funkčním bodem, tím, co zakouší a užívá, ničím více.⁸

Jak by se mohlo z výše uvedeného zdát, neexistují absolutně dva druhy lidí, dodává Buber, pouze dva póly lidství. Není možné aby tyto dva póly žily v lidech odděleně. Vždy jsou oba tyto póly v člověku smíchány v různých poměrech. Existují však lidé, v nichž individualita hraje natolik silnou stránku, že je Buber nazývá jednotlivci. A vnitřní dynamika těchto dvou pólů vytváří a rozhoduje dějiny.

Plné přijímání skutečnosti

Všechno, co lidský duch vymyslel a vynalezl, pokud jde o předpisy, sdělitelnou přípravu, cvičení, pohroužení, nemá co činit s prajednoduchým faktem setkání. Jakékoli jsou výhody, za než lze v oblasti poznání nebo moci děkovat tomu či onomu cvičení, žádná z nich

se netýká toho, o čem je hovořeno. Toto všechno má své místo ve světě slova Ono a nevyvádí člověka z něho ani o krok, nevykračuje z něho.

Jak vykročit ke vztahu, tomu nelze učit ve smyslu předpisů. Lze to jenom naznačovat, a to tak, že nakreslíme kruh, píše Buber, který vylučuje všechno, co není tímto vykročením.

Pak se může stát viditelným to jediné, oč běží: plné přijímání živé přítomnosti. Buber zde zaujímá jiný postoj, než-li mystika, které jde často o přísný asketismus – vzdání se svého já. Já je pro Buberu velmi důležité, nepostradatelné pro nejvyšší vztah.

Nejde tedy o to, vzdávat se já, nýbrž o to, vzdát se onoho falešného pudu po sebeuplatnění, který způsobuje, že člověk prchá před nespolehlivým, nebezpečným světem vztahu, který je nepřehledný a postrádá hutnosti a trvalosti, a spokojuje se úplně tím, že má věci. Každý skutečný vztah k nějaké bytosti nebo jsoucnosti ve světě je výlučný. Jeho „Ty“ se vyprošťuje a vystupuje, je jedinečným protějškem. Jakmile se však z určitého Ty stane Ono, jeví se světová šíře vztahu jako ukřivdění světu, jeho výlučnost jako vyloučení vesmíru.¹

Modlitba a oběť

Buberův postoj k oběti a modlitbě vyjadřuje jeho vztah k magii. Magie působí a chce působit, aniž by vstupovala do vztahu, který může v tomto případě být vyjádřen i větou: „Děj se vůle Tvá skrze mne, kterého potřebuješ“. Tím se dostává k tomu, že své konání provádí kdesi v prázdnu.. Oběť a modlitba se staví „před Tvář“, aby tak dosáhly základního slova Já a Ty, které znamená vzájemné působení. Dívají se, říkají „ty“ a slyší.

V souvislosti s problematikou modlitby a oběti postavené do opozice k magii, se Buber též zmiňuje o Buddhovi. Říká: „Buddha nečiní žádnou výpověď. Zdráhá se tvrdit, že jednota existuje, nebo že jí není. V uzavřeném tajemství, stejně jako v žité skutečnosti, nevládne tvrzení „Tak je tomu“ ani tvrzení „Tak tomu není“, nevládne bytí ani nebytí nýbrž bytí i nebytí, „tak i jinak“ zároveň.“¹

Vznik světa a zánik světa nejsou v člověku, nejsou však ani mimo něj. Ony vůbec nejsou, ony se ustavičně dějí a jejich dění souvisí i s životem člověka, s jeho rozhodnutími, s jeho prací a jeho službou, a závisí na něm, na jeho životě, na jeho rozhodnutí, na jeho práci a na jeho službě. Ne však na tom, jestli ve své duši svět člověk „potvrdí“ nebo „popře“, nýbrž

na tom, jak promění svůj duševní postoj ke světu v život. V život, který působí na svět, ve skutečný život. Ve skutečném životě se mohou cesty velmi různých duševních postojů vzájemně protínat. Ten, kdo svůj postoj jenom „prožívá“, kdo jej uskutečňuje jenom v duši, je bez světa, i kdyby jeho myšlenky byly sebebohatší, nedotýkají se ani pokožky světa. Pokud někdo nalézá vykoupení jenom sám v sobě, nemůže světu ani prospět, ani ublížit, je světu lhostejný. Jenom ten, kdo ve svět věří, nabývá schopnosti mít co činit se světem samým. Oddá-li se tomu, pak nemůže zůstat ani bez Boha.

Bůh obsahuje vesmír, ale není jím. Stejně tak obsahuje Bůh sám základ lidské bytosti, ale není jím. Vzhledem k této skutečnosti, která se vymyká jakékoli řeči, mohu říkat „ty“, užívaje své vlastní řeči, stejně tak jako všichni ostatní existují „já“ a „ty“, existuje rozhovor, existuje řeč, existuje duch, jehož praaktém řeč je. Vzhledem k této skutečnosti existuje navěky Slovo.

Svět slova Ono je souvislý v prostoru a čase. Svět slova Ty nemá souvislosti ani v prostoru ani v čase. Má svou minulost ve Středu, v němž se protínají prodloužené linie vztahů: ve věčném Ty. Ve velkém privilegii čistého vztahu jsou privilegia předmětného světa zrušena. Díky němu existuje kontinuum světa, který je vlastní slovu Ty. Izolované momenty vztahů se spojují a vytvářejí tak život světového sepětí. Díky tomu má svět slova Ty utvářející moc. Duch může pronikat a proměňovat svět slova Ono. Díky němu není člověk vydán na pospas procesu, který by jej odcizil světu a zbavil naše já skutečnosti, a který by vedl k tomu, že bychom byli přemožení přízračnem. Obrácení znamená poznat Střed, znovu s k němu obrátit. V tomto bytostném činu obživuje zasutá schopnost člověka vstupovat do vztahu.

City a svět vztahu

Z Buberova pohledu může být dokonalý vztah pochopen pouze bipolárně, jenom jako *coincidentia oppositorum*, tedy jako jednota citových protikladů. Znamená to, že člověk pokud je v absolutním vztahu, cítí se jednak závislý, ale zároveň i svobodný. Ani jeden z těchto pocitů však neomezuje ten druhý, oba jsou bez mezí a oba jsou zároveň. City jenom doprovázejí metafyzický a metapsychický fakt vztahu, který se neuskutečňuje v duši, nýbrž mezi já a ty. Člověk může chápat nějaký cit sebezpodstatněji, ale cit přesto zůstává podroben dynamice duše, kde jedno předhání druhé, předstihuje a ruší je. Cit má na rozdíl od vztahu své

místo v určité škále. Vztah se tedy neutváří kdesi uvnitř, nýbrž vně mezi dvěma subjekty, jež tím, že nahlízejí své protějšky, vytvářejí dynamiku vztahu.

Poznávám a jsem poznáván

V řeči nachází Buber momenty, při nichž vzniká vztah. Dovršuje se tím, že po slovech vycházejících z jedné úst, přicházejí slova z úst druhých. Je to jistá vzájemnost, při níž se slovo pohybuje z jedné strany na druhou. Jedině takto a v této situaci 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. Jazyk tak vytváří momenty vztahu a tento vztah je do jazyka ponořen. Tím je umožněno zažít plnou skutečnost „Ty“. Jedině zde tedy také existuje něco, co nelze ztratit, tato skutečnost: že zřím a jsem zřen, že poznávám a jsem poznáván, že miluji a jsem milován.

Buber se domnívá, že vztah k člověku je skutečným podobenstvím vztahu k Bohu, a to proto, že se opravdovému oslovení dostává opravdové odpovědi, s tím rozdílem, že v boží odpovědi se zjevuje všechno, celý vesmír jako řeč.¹

Dvojitá samota

V otázce samoty se vymezuje proti jednomu druhu samoty, která vztah nevytváří, která se zavírá sama do sebe, aby tak žádný vztah nevytvořila. Samota je tedy pro Buberu dvojitá. Rozděluje je fakt od čeho se odvracejí. Znamená-li samota vyvázat se z takového styku s věcmi, při němž je zakoušíme a užíváme, je jí třeba stále, abychom dospívali k aktu vztahu vůbec, a ne jen vztahu nejvyššího.

Samotu je možno nahlédnout také tak, že člověk zůstane úplně bez vztahu. Pokud však člověk opustil bytosti a skutečně je oslovoval „ty“, žil ve vztahu, bude podle Buberu Bohem přijat. Kdo však opustil bytosti a nežil vztah, Bohem přijat nebude. Pouze ten lpí na některých z nich, kdo je chtivý toho, aby je mohl užívat. Ten, kdo žije v síle zpřítomnění, s nimi může být jenom spjat. Ale jedině ten, kdo je spjat, je připraven ke vztahu k Bohu. Neboť jedině on jde vstříc boží skutečnosti skutečností lidskou.¹

Též existuje dvojí samota, podle toho, k čemu se obrací. Je-li samota místem očisty, která je nezbytná i pro toho, kdo zná sepětí, a to jak před jeho vstupem do nejsvětější svatyně, tak i uprostřed jeho zkoušek, mezi nevyhnutelným selháním a vzestupem k dosvědčení, je něčím, k čemu nás vede naše podstatná přirozenost. Je-li však hradem odloučenosti, kde člověk vede rozhovor sám se sebou – ne proto, aby se vyzkoušel a stal se pánem sebe sama připravil se tak na to, co ho očekává, nýbrž proto, aby měl požitek ze samoučelného utváření vlastní duše, pak jde o skutečný pád ducha do duchovnosti. Tento pád se může stupňovat tak, že se stane pádem do poslední propasti. Člověk se ve svém sebeklamu domnívá, že v sobě má Boha a že s ním hovoří. Ale třebaže je pravda, že jsme v bohu obsažení a že Bůh v nás přebývá, nemáme ho nikdy v sobě. A hovoříme s ním jenom tehdy, když to už není hovor v nás samých.² Samotu tedy Buber nezamítá, ale ani nevyzdvihuje. I v samotě je třeba najít způsob, jak vytvářet vztah, jak se otevírat směrem ven. Nelze se jen samoučelně zavítat do vlastního požitku ze samoty.

Bůh nebo modla

Lidé se často domnívají, že každý člověk věří nutně buď v Boha, nebo v „modly“, tj. v nějaké konečné dobro – ve svůj národ, ve své umění, v moc nebo vědění, ve vydělávání peněz nebo úspěchy v zaměstnání. Buber se domnívá, že se takto vnímané „konečné dobro“ často postaví mezi člověka a Boha. Je velmi důležité poukázat na podmíněnost tohoto dobra a vrátit člověka k vytváření opravdového vztahu. Buber přímo píše, že toto je odchýlení se náboženského aktu od správného směru.

Toto pojetí předpokládá, že poměr člověka ke konečným statkům, z nichž učinil modly, je v podstatě stejný jako jeho poměr k Bohu a liší se od něho jenom svým předmětem. Neboť jenom za tohoto předpokladu by mohla pouhá substituce pravého předmětu za falešný zachránit bloudícího člověka. Ale poměr člověka k onomu „zvláštnímu předmětu“, který si osobuje sedět na nejvyšším trůně jeho životních hodnot a zapuzuje věčnosti, je stále zaměřen k tomu, aby člověk zakoušel a užíval nějaké Ono, nějakou věc, nějaký objekt požitku. Ulpíváním ve světě slova Ono se člověk vzdaluje Bohu. Uzavírá si výhled na něj, neboť tento svět je velmi neproniknutelný. Avšak vztah, který říká „ty“, má sílu a moc jej znovu a znovu otvírat.¹ Pro Buberu tedy není uzavření se do světa Ono konečným pádem, je možné, pokud

člověk začne nahlížet a zažívat vztah, se z tohoto špatně prostupitelného světa vyvázat. Pro lidi, kteří jsou ovládáni modlou, kteří chtějí mít, vlastnit, získávat, je cesta k Bohu uzavřená. Buber navrhuje obrácení. A to obrácení ne takové, které je pouze změnou cíle, tedy dosazení Boha, na místo modly, ale takové, které spočívá v povaze pohybu. Tedy v tom, že člověka vychováváme k sepětí, učíme vztahu, v němž jako jediném je možné poznat člověka i Boha zároveň.

Jiný způsob služby

„Běda tomu, kdo je tak posedlý, že se domnívá, že má Boha!“, říká Buber. Boha – věčnou přítomnost prostě nelze mít.¹ Toto je Buberova reakce na způsob, kdy je člověk obrácen od světa slova Ono, prostřednictvím substituce. Namísto modly člověk pouze dosadí Boha, jehož chce – samozřejmě též, jako vše ostatní předtím, vlastnit. Člověk tak „má“ fantóm, kterému říká Bůh.

V pojmu sociálního života se mísí dvě základní rozdílné věci: společenství, které vyrůstá ze vztahu, a život v mase lidských jednotek, jež neznají vztah – očividná nepřítomnost vztahu. A právě ta se ukazuje jako vlastní modernímu člověku.

Stejně síly, které vytvářejí vztah člověka k člověku, utvářejí a působí ve vztahu člověk k Bohu. Buber však vztah člověk k Bohu nezahrnuje do škály ostatních vztahů, nýbrž jej vyzdvihuje jako všezahrnující vztah, do něhož se vlévají všechny proudy, aniž by proto vyschly.² Skutečný život je jedině tam, kde proudění od „já“ k „ty“ je nekonečné, kde nacházíme neskomírající dynamiku, která před námi pulsuje a otevírá se životu.

Zároveň, podle Bubera není možné, aby člověk rozdělil svůj život mezi skutečný vztah k Bohu a neskutečný poměr ke světu v rámci základního slova Já-Ono. Zkrátka není možné modlit se vskutku k bohu a zároveň užívat světa. Člověk, pokud vnímá svět tak, že je třeba z něj mít užitek, nemůže ani Boha znát jinak. Jeho modlitba je procedurou, jíž se zbavuje břemene; ucho, které ji slyší, je ucho prázdnoty. On – a nikoli „ateista“, který se obrací k Bezejmennému z noci a touhy, vyhlížeje oknem své komůrky – je člověkem bez Boha.³

Lidé často upadají do pocitu, že povinnosti a závazky mají jenom vůči tomu, kdo je jim cizí: důvěrnému příteli je člověk nakloněn a je vůči němu pln lásky. Avšak ten, kdo

předstupuje před tvář, by měl být láskou naplněn i přesto, že tvář vyjevující se jeho oku, je cizí.

Jediná skutečnost a zbavení se napětí mezi světem a Bohem

Člověk se ve vztahu zásadně a hlavně nezbavuje zodpovědnosti, jak by se mohlo zdát. Vyměňuje pouze tu konečnou, která pátrá po účincích, za hybnou sílu nekonečné láskyplné zodpovědnosti za celé světové dění. Buber si je samozřejmě vědom nemožnosti být zodpovědný za každé konání, za každý skutek, který je zpřítomněn ve světě. Větou, být láskyplně zodpovědný za celé světové dění, je spíše zamýšleno být hluboce příslušen ke světu, být v něm ukotven. Nepřestávat se účastnit jeho pulsující dynamiky vycházející z absolutních vztahů mezi „já“ a „ty“ .

Je možné učinit konec mravním soudům. Přesto se člověk v hloubce své spontaneity bude muset o správnosti svého konání znovu a znovu rozhodovat až do smrti.

III. LIBERÁLNÍ TEORIE A HAYEKOVO POJETÍ ODPOVĚDNOSTI

Svoboda a pravidla jednání

Též v liberální teorii, jež zahrnuje široké pole pojmového porozumění společnosti, od filosofických zřetelů přes sociologická hlediska a etická stanoviska až po politologické koncepty, má též své místo pojem odpovědnosti, nahlížený napříč tradičními společensko-vědními obory.

Podle Hayeka svoboda neznamena jenom to, že jedinec má jak příležitost, tak i tíhu volby; značí to rovněž, že musí nést důsledky svých činů a dostane se mu za to ocenění nebo ponese vinu. V tomto smyslu jsou svoboda a odpovědnost od sebe neoddělitelné. Proto požadavek svobody platí jen pro ty, kdo jsou s to být odpovědnými. Výchova ke svobodě a vymezení konkrétního rámce odpovědnosti, to je cesta, jíž je, podle Hayeka, možno se ubírat.

Abstraktní pojem svobody, jeho různé významy interpretace posuzuje Hayek v práci „The Constitution of Liberty“ (Ústava svobody). Původním významem slova „svoboda“ byla nezávislost člověka a otroka a evropské dějiny jsou také historií svobodných a nesvobodných lidí. V této rovině se svoboda jako nezávislost lidské bytosti může lišit ve své míře, avšak, „vždy znamená možnosti člověka jednat podle svého rozhodnutí a vlastních plánů na rozdíl od postavení, ve kterém je někdo neodvolatelně objektem vůle někoho jiného, jenž jej může na základě svého libovolného rozhodnutí donutit jednat nebo nejednat jistým způsobem. V tomto smyslu je podle Hayeka svoboda jedna, nedělitelná a nelze ji rozměňovat v různých „svobodách k“ nebo „svobodách od“, tyto různé „svobody“ nejsou rozličnými druhy téhož rodu, ale pouze rozdílnými stavy či okolnostmi, jež jsou často navzájem v rozporu, a proto je třeba je jasně rozlišovat.

Svoboda v pravém slova smyslu podle Hayeka musí být vždy svobodou jednotlivce. I v případě, že mluvíme o svobodném národu a svobodném jednotlivci, jsou tyto pojmy sice analogické, nelze však jeden redukovat na druhý nebo jeden z druhého odvozovat. Svoboda národa je svobodou politickou, svobodou na úrovni skupin. Nicméně svobodný národ nemusí ještě být také národem svobodných lidí. Individualismus, požadovaný Hayekem za nutné východisko moderní společenské vědy, chápe svobodu jednotlivce jako nevyhnutelnou podmínku dobře fungující otevřené společnosti. Etika však pro něj není věcí volby, nýbrž její

principy a pravidla jednání mají evoluční charakter, objektivizující se a upevňují se praktickou historickou zkušeností mnoha generací, jsou jedním z výsledků kulturního vývoje.

Abstraktnost pravidel jednání

Obecná pravidla nelze vyvodit z celku známých skutečností, tvrdí Hayek. Ta jsou nutně abstraktní, neredukovatelná pouze na ty nebo ony konkrétní případy. Neboť člověk vyvinul pravidla chování ne proto, že ví, nýbrž proto, že neví, jaké budou všechny důsledky konkrétního jednání. Nejcharakterističtějším rysem morálky, jak ji známe, je tudíž to, že sestávají z pravidel, kterým je třeba se podřizovat bez ohledu na známe účinky jednotlivého jednání.

Zásady chování nejsou tedy založeny na známých účincích našeho jednání, nýbrž pouze na účincích pravděpodobných, jež zdaleka nemusí jednotlivci předvídat. Nejde o adaptaci na jednotlivé okolnosti, nýbrž na jejich druhy, na typy událostí. Liší se pak podle toho, v jakém společenském systému fungují. Jestliže se původní kmenová organizace malého sociálního útvaru vyznačovala účelově organizačním myšlením, pak „otevřená společnost“, utvářející se „spontánním řádem“, je svobodné pluralitní společenství „bez společné hierarchie konkrétních cílů“.¹ Z historických sociálních útvarů se osvědčila nejlépe, neboť z hlediska liberalismu je dobrou společností „ta, v níž je pravděpodobné, že šance kohokoliv náhodně vybraného budou co možná největší“.²

Svobodu tudíž Hayek neodvozuje a priori z nějakých absolutních mravních hodnot, ale především z jejího funkčního významu pro vzájemnou kooperaci lidí, z její užitečnosti pro člověka. Svoboda jednotlivců je nezbytným předpokladem tvořivosti. Hayekovo vymezení svobody je určením negativním – svoboda je nepřítomnost donucování. Při tom zdůrazňuje, že liberalismus není individualistický ve smyslu „každý pro sebe“, nýbrž říká, že veřejný život vy se měl co nejvíce realizovat prostřednictvím dobrovolných sdružení. K morálce liberála patří starost o veřejné záležitosti.

Odpovědnost

Víra v individuální odpovědnost je silná tehdy, když lidé věří také v oprávněnou existenci svobody každého jednotlivce, a klesá spolu s úpadkem této víry v individuální svobodu.

Pozice, jíž Hayek zaujímá, se vydává cestou, v níž se staví proti determinismu ve smyslu toho, že existují pouze okolnosti, jež se vymykají naší kontrole a determinují každé místo v lidském životě i jakoukoli činnost. Připomíná význam lidské nevědomosti a varuje před pýchou rozumu, jenž se domnívá vše poznávat a chce vše řídit i předpovídat. Tento silný filosofický motiv principiální lidské neznalosti a myšlenka spontánního řádu, jenž se vymyká racionální kontrole lidské mysli, však nevede u Hayeka k popření principu odpovědnosti.

K úpadku prestiže oněch dvou fundamentálních individuálních hodnot (svobody a odpovědnosti) významnou měrou přispěla reakce na starý voluntaristický princip „svobody vůle“, představované jako zcela nedeterminovaný útok vůči realitě. Z Hayekova pohledu došlo v onom klasickém sporu mezi deterministy a voluntaristy k vyšínutí pojmu „svobodný“ (aplikovaného na vůli) z běžného významu, jenž značí jednání podle vlastní vůle namísto podle vůle někoho jiného. Takovéto sporné užití pojmu pak již předem zavrhuje představu, že jednání je vůbec nějak podmíněno. Voluntaristé se uplatňují se svým tvrzením, že člověk má v sobě faktor, jenž se vymyká vnějšímu kauzálnímu řetězu, a v tomto faktoru spatřovali nositele odpovědnosti. Liberální filosof však jejich pojetí vytýká, že ve skutečnosti přijali za své deterministické stanovisko, pouze s tím rozdílem od vlastních deterministů, že postupovali konstrukci metafyzického Já, jež stojí mimo řetěz příčinných souvislostí či nad ním.

Oproti tomu deterministé počítali se zděděnou konstitucí a akumulovanými zkušenostmi, v jejichž světle je vždy interpretována aktuální empirie, a ve jménu těchto faktů popírali existenci onoho Já, povzneseného nad vnější vlivy. Tato Hayekova interpretace deterministických názorů, konkrétnější, než bývá obvyklá charakteristika tohoto typu myšlení, ve větší míře odkrývá zpravidla utajené propojení mezi vnitřním a vnějším: internalizované vlivy, v osobnostní modifikaci přítomné v rozhodujícím se a aktivním subjektu, jsou vlastně vnějšího původu. Co pokládat za hranici, dělící niternou stránku lidského subjektu od

vnějšího světa, když vnější svět se internalizuje ve zkušenosti, v níž se prostupuje minulé i přítomné? Každopádně v deterministickém pojetí, jak je vystihuje Hayek, funguje lidské já vůči vnějšímu prostředí jen jako filtr.

Není to jeho vina

„Není to jeho vina, že je takový, jaký je“, je možné často slyšet v běžných úvahách. Předpokládá se tak, že kdyby byl nebo mohl být jiným, bylo by mu možno také připsat odpovědnost za jeho činy. Hayek proti takovému chápání protestuje a tvrdí, že uijeme-li slovo jako „mohl“ v tomto spojení, nemyslíme tím, že v momentě rozhodování něco v něm jedná jinak, než jaký byl nutný efekt kauzálních zákonů za daných okolností. Tvrzení, že člověk je odpovědný za to, co činí, usiluje o to, aby se jeho činy lišily od toho, co by udělal, kdyby nevěřil, že jsou správné. „Připisujeme člověku odpovědnosti ne proto, abychom řekli, že měl jednat jinak, ale abychom jej učinili jiným“.¹ Hayek tudíž tvrdí: jestliže jsem někomu způsobil škodu svou nedbalostí nebo zapomnětlivostí, nezbavuje mne to odpovědnosti, ale naopak ji na mne uvaluje ještě silněji, než když jsem ještě nepotřeboval mít takovou možnost a její důsledky na paměti. V jádru jde o to, jak se určité úvahy mohou stát co možná nejúčinnějším vodítkem našeho jednání. Takto je odpovědnost traktována nikoliv v rovině deskriptivní, nýbrž v poloze normativní. Řekněme, že za deskriptivní, popisné ve smyslu konstatace faktické skutečnosti, lze pokládat dosti ve filosofickém povědomí rozšířené existenciální pojetí odpovědnosti. I to je vnitřně propojeno s chápáním člověka jako svobodné bytosti: člověk je podle nejznámější, sartróvské verse dokonce odsouzen ke svobodě, tj. k volbě mezi možnostmi. Sartre též říká: „jestliže opravdu existence je před podstatou, člověk je zodpovědný, za to, co je... a když říkáme, že člověk je odpovědný sám za sebe, nechceme tím říci, že člověk je odpovědný výlučně za svou individualitu, ale že je zodpovědný za všechny lidi.“²

Existencialista Sartre si tedy myslí, že každý svou volbou volí to, co považuje pro sebe za dobré, a zároveň to, co pro sebe pokládá za dobré, chápe jako dobré i pro všechny. Svou osobní volbou volí tedy zároveň i obraz člověka obecně. Z druhé strany to znamená, že je každý odpovědný za celé lidstvo. Sartre tudíž říká: vším, co individuum dělá, činí obecnou normu. Oproti tomuto deskriptivnímu pojetí svobody a odpovědnosti je v evropské filosofické

tradici zakořeněn silný kantovský koncept normativní. Ve formulaci tzv. kategorického imperativu Kant nabádá: „jednej jen podle té maximy, o níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem“.³ Na tomto místě je odpovědnost vyznačena jako normativní požadavek. Zatímco Sartre tvrdí, že tak, jak jednáš, vytváříš normu, Kant vyzývá, abychom jednali podle normy, tj. podle obecně přijatelného chování.

Jak patrně, Hayekova koncepce odpovědnosti je návratem k normativnosti: podle ní je třeba, aby člověk zaujal ke svým činům odpovědný postoj. „V tomto smyslu připisování odpovědnosti není tvrzením faktu“.⁴ Vyplývá spíše z povahy dohody nárokujející jednat podle určitých pravidel. Podle toho je odpovědnost chápána v právním i morálním smyslu. Znamená to vykonávat činy pod racionální kontrolou. V tomto ohledu se filosof tolikrát varující před pýchou rozumu, tj. před přílišným nadsazením role racionality, obrací k střizlivému, prakticky účelnému užití rozumové kapacity člověka. Racionalita v dané spojitosti je myšlena jen jako „určitý stupeň koherence a konsistence osobní akce.“⁵ S tím pak nutně souvisí, že individuální odpovědnost nepředstavuje, že jsme za své činy odpovědni nějakým určitým osobám.⁶ Je-li takto pojatá odpovědnost komplementární se svobodou ve smyslu navzájem se doplňujících a propojených pólů, má to za následek, že princip svobody lze uplatňovat jen pro ty, kdo jsou schopni být odpovědnými. Hayek výslovně vyjímá z tohoto okruhu děti, idioty a duševně nemocné. Můžeme dodat, že jistě zůstává otázka konvenční hranice: v některých zemích jsou děti právně odpovědné už od dvanácti let, k čemuž vede jejich jednání (případy mladistvých zločinů); také určení někoho za idiota nebo duševně chorého se může pohybovat zejména v našem dnešním světě na nejistém území klasifikace. Hayek ovšem k tomuto problému jen okrajově podotýká, že je speciální a přesahuje základní zvažování principiálních společenských souvislostí. Jestliže v soukromém životě vystupujeme jako výlučná individua, ve veřejném životě jsme zvažováni jako typy.

Člověk jako typ

Pro typ člověka schopného odpovědnosti se pak upřesňují požadavky: opět se vynořuje Hayekem vždy poznovu argumentovaná omezenost lidského poznání. Proto je nutné ujasnit, že odpovědnosti není založena na tom, že bychom mohli znát, co je správné v jednotlivých případech. Nýbrž záleží v tom, v co věříme, že povede k racionálnímu a

uvážlivému jednání. Při tom vzniká další problém, o němž liberální filosof podotýká, že kolem něj existuje mnoho nedorozumění a zmatků. Je to idea, že každý svobodný člověk má mít možnost sledovat své vlastní cíle, což někdy zavádí k představě, že by měl či mohl jít jenom za oněmi vlastními cíli. Také však je ve společnosti zdatelná tendence činit z druhých své přátele a jejich zájmy považovat i za své. Její směřování může dovést až do obecného altruismu, jež však Hayek označuje za významově prázdnou koncepci. Ve skutečném životě jsme nuceni rozpoznat, jakým hodnotám dáváme přednost, ba je to ve svobodném společenství dokonce základní právo svobodné bytosti rozhodnout se, co je pro ni důležité.

Z toho vyplývá i hodnocení: jak hodnotíme druhého nutně závisí na tom, jaké jsou jeho hodnoty. Nicméně na tomto místě Hayekova výkladu pojetí svobodné společnosti se objevuje zvláště důležité stanovisko, jež zdůrazňuje nutnou toleranci a respekt k těm, kdo vyznávají odlišná hodnotová měřítka: „Ale víra ve svobodu znamená, že se nepovažujeme za konečné soudce hodnot druhých osob, že se necítíme oprávněni zabraňovat jim ve sledování jejich cílů, s nimiž nesouhlasíme, pokud nenarušují stejně tak chráněné sféry ostatních lidí.“¹

Mnohdy panuje názor, že tvrzení o odpovědnosti za vlastní život je prohlašována jen těmi úspěšnými. Hayek soudí, že je to spíše naopak: úspěšnými se stali ti, kdo věřili, že jsou za své žití odpovědny. Odpovědnost je zároveň nezbytné chápat v její konkrétnosti, tj. v kontextu s reálně akčním dopadem v rámci životních možností individua. Právě v tomto směru v moderní společnosti dochází k oslabení zodpovědnosti následkem přílišného rozšíření jejího dosahu. Je tím míněna paradoxní vazba mezi poukazy k nebývalému rozsahu důsledků jednotlivých činností lidí při planetárním propojení pozemského světa na jedné straně a k aktuálnímu vědomí a pocitu odpovědnosti na straně druhé. Odkaz na rozsah, jenž se vymyká přímé kontrole jednajících osoby, se stává neúčinným, nemobilizujícím pro příliš abstraktní a obsahově vyprázdněnou představu, již vyvolává. Proto Hayek trvá na tom, že odpovědnost, má-li být efektivní, musí být přesně definována a vymezena jasnými hranicemi a spolu s tím adaptována na intelektuální i emocionální kapacitu konkrétních lidí.

Problém rovnosti

Úvahy o vztazích svobody a odpovědnosti k jednotlivci a kolektivitě vedou k zvažování jednoho z klasických témat společenských věd, jímž je problém rovnosti.

Liberalismus vychází ze stanoviska uznávajícího rozmanitost lidských individuí, jak bylo patrné už u Hayekova posouzení nutného respektu a tolerance k vynavačům odlišných hodnotových hierarchií. Proto liberál prohlašuje, že rovnost obecných právních a etických pravidel je jediným druhem rovnosti, který je pro jeho hledisko přijatelný. Uznávání jiné podoby rovnosti by vedlo přímo k destrukci svobody.

Hayek se dále domnívá, že posuzování hodnoty probíhá v rovině tržní: hodnotou je to, co je požadováno, zatímco zásluhy představují osobnostní vklad do vykonávané činnosti. V tomto smyslu se jaksí přírodopisně, totiž popisně, věcně, bez morálních kritérií vyjadřuje o vztazích, které ve společnosti vznikají a jež spolu s jmenovanými stránkami procesu (myšlenými v příslušných pojmech svobody, nejistoty, hodnoty a zásluh) se týkají i odpovědnosti: „To, co určuje naši odpovědnost (závazky), je prospěch z toho, co nám druzí nabízejí, nikoliv jejich zásluhy, které mají za vytvoření těchto věcí.“¹ Hayek přímo uvádí, že stane-li se pro lidi mimořádně užitečnou nějaká speciální dovednost na způsob našich zálib, potom fakt, že k jejímu vykonávání netřeba nějaké námahy, že tedy není docilována za cenu nějakých zásluh, ji nečiní méně hodnotnou, než je nějaký výsledek dosažený jen bolestným úsilím. Jde tu o stanovisko, že společnost je při hodnocení objektů svých potřeb lhostejná k subjektivním morálním okolnostem vzniku těchto objektů. Uvedené interpretace společenských souvztahností, vyjádřené z hlediska liberální teorie, poukazují i k povaze liberalismu jako celku.

IV. VÝCHOVA K ODPOVĚDNOSTI

Výchova

Člověka charakterizuje zejména skutečnost, že není pro žádný způsob života v určitém prostředí specificky vybaven či přizpůsoben. Své prostředí si musí hledat sám a sám si s ním musí také nějak poradit. Příroda mu žádné neurčila a vybavila ho právě jen k tomu, aby si je nacházel, popřípadě přizpůsoboval a tvořil. To ale nemůže být všechno. Kdyby se člověk měl nejdřív sám v sobě a pak ve svém okolí vyznat úplně sám, kdyby každý lidský život začínal úplně od začátku, zřejmě by tu nikdo z nás nebyl. Ostatně ani úkol hledat a vynalézat si svůj způsob obživy není uložen člověku jako jednotlivci. V každé lidské skupině, chce-li přežít, se sice tu a tam musí najít někdo, kdo si s jejími nesnáze dokáže poradit nějak jinak a nově, ale velká většina lidí řeší tento problém jednodušším a účinnějším způsobem; žije tak, jak to odkoukala od rodičů nebo vrstevníků. Ostatně ani biologický vývoj neprobíhá v přírodě pokaždé znovu od začátku, nýbrž opatrně a pečlivě navazuje na to, co je už k dispozici – a tedy se více méně osvědčilo.

Předávání kultury

Strukturní podobnost mezi instinktem a výchovou, skutečnosti, že předávání kultury má pro člověka podobný význam jako instinkty pro živočicha, je dobře vyjádřeno v následujícím. Ve všech starých společnostech, jimž se ne náhodou říká „tradiční“, je obsah toho, co se mladý člověk má a musí naučit, resp. co má převzít zvláštním způsobem chráněn před poškozením a změnou. Stejně pečlivě, byť úplně jinými prostředky, je chráněn i buněčný zápis jeho dědičnosti. Jazyk, zvyky a obyčeje, pravidla chování a jednání, autorita rodičů a starších – to všechno se chápe jako „posvátné“, tj. vyňaté z libovolného nakládání. Pěkné doklady poskytuje zejména stará latinská kultura, která na přesném opakování neměnných formulí lpěla nejen při bohoslužbě, ale i v právu: právní nárok platí jen tehdy, pokud byl vyjádřen zcela přesnou formulí a k platnosti smlouvy je třeba vyslovit kouzelné slovo slibují. Jen velice váhavě se pak lidé odvažovali přenášet důraz od přesných formulí k významu a smyslu. S jistými výhradami bychom mohli dokonce říci, že jedním

z dlouhodobých trendů lidského a společenského vývoje, zejména v západní společnosti, je právě povolované omezování této zprvu nesmírně široké „zakázané“ oblasti, v níž není člověku dovoleno dělat, co si vzpomene, zejména něco měnit.

Francouzský filosof Henri Bergson ukázal, jak dokonce i ty nejpodivnější zákazy a příkazy primitivních náboženství představují nutnou ochranu základních pravidel a institucí, na nichž lidský život spočívá – a které by přitom fakticky mohl zničit. Dlouhodobý vývoj lidských společností si lze představit také tak, že se jedná o pozvolné uvolňování těchto pseudo-instinktivních vazeb, postupné přebírání stále širší odpovědnosti za život vůbec. Jak se společnost postupně zbavuje kulturně daných zábran a omezení, roste naopak objem toho, co musí každý jednotlivý člověk umět a znát, aby rizika spojená s jeho svobodou, byla vůbec únosná. Překotně rostoucí nároky na objem kulturní tradice odpovídají nejen rostoucí složitosti lidských společností, způsobů obživy a reprodukce, ale také stále větší moci člověka nad sebou samým. Smysl výchovy a vzdělání spočívá tedy v tom, že každého mladého člověka je třeba poměrně dlouho vést, aby se dokázal postarat o sebe a své potomky, aby obstál ve společnosti, aby dovedl převzít odpovědnost za sebe i za své okolí.

Volba

Jaké jsou předpoklady svobody pochybování, tázání a rozhodování? Ať jsou historické podmínky ve své konkrétnosti jakékoliv – a to je otázka speciálně vědního bádání – je zřejmé, že zvířatům je řád fungování jejich species přírodou „dán“ (předepsán), člověku je předepsána volba. Člověk je tedy bytost, která sice funguje podle zákonů, její provoz jí však není předem jednoznačně vymezen, naopak je vybavena svobodnou vůlí, darem a údělem volby při neznalosti všech předpokladů, nutností rozhodovat se ze svého dopuštění a nést za svá rozhodnutí odpovědnost.

Je mnoho rozborů a úvah o tom, co je základem a předpokladem lidské odpovědnosti. Odpovědnost souvisí s „odpovědí“. Na co odpovídáme? Lidský tvor má pozoruhodnou schopnost přesáhnout dané a ptát se „proč“, ptát se na předpoklady „daného“ v nazírání a představě, na samé základy bytí ve světě a porozumění tomu, co je jako fakticita dáno. Tato schopnost souvisí s univerzalitou lidské bytosti, s jejím životem v distanci, v „ontologické diferenci“ (M. Heidegger). Člověk ví že je přesahován tím, co už není on,

obzorem, horizontem, který umožňuje nejen percipovat, ale nahlížet smysl percipovaného, klást si teoretickou otázku „co něco jest“. Podíváme-li se letmo do dějin, vidíme, že toto vědomí se realizuje jako koncepce „arché“- pralátky, jako Platonův „svět idejí“ (svět typů, „negativní“ co do svého vztahu k jevové skutečnosti), svět idejí myslí Boží u sv. Augustina, v moderní době pak zejména jako téma světa co „horizontu smyslu“ u Husserla a jeho pokračovatelů. Lidská odpovědnost vyplývá pak z toho, že člověk, který má dar či úděl přesahovat dané, má tento dar respektovat a „odpovídat“ mu svým jednáním. Ten, kdo ztratí smysl pro horizont porozumění, pro vztah k celkovosti poukazů, rezignuje na podstatnou složku svého lidství. (Tento motiv najdeme u V. E. Frankla v jeho logoterapii – terapii smyslu, kde jde nejen o terapii ztráty individuálního smyslu jedinečného života, ale i o terapii ztráty smyslu pro přesah vlastní osoby, pro transcendenci v jakékoliv podobě).

„Smysl“ života – výchova k odpovědnosti?

Co je smyslem života, smyslem dějin, člověka? Můžeme říci, že tato otázka je se zdá být jedinečným, zásadním filozofickým tématem. A přesto tak, jak jej chápeme dnes, jej začali chápat teprve filozofové 19. století. Člověk se ptá „proč žiji“, „jaký má můj život smysl“. Nějak hluboce tušíme, že naše bytí musí být smysluplné, neboť připuštění nesmyslnosti existence přivádí pocit neexistence, nebytí, zbytečnosti v souvislosti s danou bytostí nebo společenstvím, v němž se vyskytuje. Člověk, bytost směřuje vždy k bytosti druhé, je to cesta od někud někam. Žádná věc není oddělitelná od toho, jak se promítá do druhé, tedy i člověk. Člověk je orientován, zaměřen k druhým bytostem tak, aby věci mohly přicházet k němu.

Cílem lidského života podle některých je ctnost. Avšak co je ctnost? Ctnost je rozumnost, pravé vědění o dobru, říkali Sokrates a Platón; ctnost je nezávislost na vnějších věcech, soběstačnost osobnosti, bezpotřebnost, hlásali kynikové; ctnost je sebeovládání, neochvějnost a statečnosti, učili stoikové. Cílem života je rozkoš, slast, tvrdili hedonikové, člověk má vyhledávat příjemné počitky a vyhýbat se počítkům nepříjemným. Cílem lidského života je blaženost, příjemný život v kruhu dobrých přátel a v duševní činnosti, mínili epikurejci.

Nejstarší člověk se pramálo podobal moderní kultivované, individuálně vyhraněné a od ostatních značně diferencované osobnosti. Cítil se mnohem více členem své skupiny než jedincem. Nelze si představit sebeprimitivnější společnost, v níž by chování jedince nebylo řízeno jistými pravidly v zájmu celku. Čím byla společnost primitivnější, tím více byl člověk ovládán kolektivními představami, děděnými z generace na generaci. Za těchto podmínek si člověk nemohl „vymyslet“ morálku jako pravidla solidárního jednání. Byl ještě příliš málo schopen reflexe, úvahy. Úlohou vychovávajícího je tedy pouze předávat tradici a zvyky.

S rozpadem rodové společenské soustavy se uvolňují i pouta morálních tradic. Vznik soukromého vlastnictví, vzrůst sebevědomí jednotlivců, rozmach vědění rozumových schopností otřásají tisíciletými zvyky. Morální představy se oprostí od výstředností a pověr, zbavují se víry v nadpřirozené původce, v jejich odměny a tresty. Formuje se morálka reflektovaná, reflexivní. Ideály mravnosti, ideály dobra se vyvozují kriticky z existujících společenských vztahů.

Jedinec náhle zápasí o svobodu uvědoměle řídit svůj život. A čím více svobody pro uskutečňování jeho možností se mu dostává, tím více odpovědnosti zároveň na sebe bere. Břemeno kultury, které spočívá na člověku dneška, je břemenem větší svobody a větší odpovědnosti.

Pocit trvalé odpovědnosti je tíživý a úloha vždy znovu si ozřejmovat smysl vlastní existence je nepohodlná. Nejvlastnější morální problematika, nejpalcivější nejbolestnější zároveň, se otevírá tam, kde je člověk postaven před protikladné alternativy svého jednání s možností volby, s pocitem svobody a odpovědnosti za své rozhodnutí. Situace je tím ožehavější, čím jasněji jsme si vědomi toho, že člověk sám je tvůrcem pravidel, která ho ovládají.

S vědomím této skutečnosti by výchova měla směřovat k uvědomování si této tíživé skutečnosti možnosti vlastní volby a nekonečné odpovědnosti za své chování, za svět a druhého s nímž se setkávám.

Cíl výchovy

Vychováváme-li, musí někde nutně být někdo, kdo vychovává, tedy člověk-vychovatel. Říkám-li vychovatel, nemíním tím někoho, kdo má za úkol vytvořit z člověka

nějaký výsledný „produkt“ opracovaný v rámci a podle možností, či daností. Během výchovy nikdo ze zúčastněných stran neví, jak výchova dopadne. Výsledky jsou takřka nezaručitelné. Události se zkrátka neobejdou bez interakce a zodpovědnosti vychovávaného, bez souhlasu jeho svobody. Působí zde spousta vnějších vlivů jako společnost, události, nebo lidská omezenost vychovávajícího. Při výchově je třeba počítat s nevypočitatelným, což do výchovy samé může vnášet dech nejistoty. Přesto však, jak se ukazuje, se děje dál.

V české slově „výchova“ slyšíme cítíme dvě možnosti svobodu a odevzdanost. Kmen tohoto slova „chov“ míří svým významem na ochraňující péči: chovat, uchovat, schovat, zachovat. Předpona vý- však naznačuje, že uchovávavé starání, mající na zřeteli zachování habitu a podstatné určenosti chovaného, jeho nenahraditelně jedinečné životní přítomnosti, šetření jeho neopakovatelné svobody, zároveň orientuje jeho odpovědnost výš, vy-vádí jej z uzavřenosti do sebe sama.¹

Při výchově by mělo být dbáno na to, aby vychovávaný nebyl výchovou lámán, aby bylo dbáno na jeho jedinečnost jako osoby, na jeho jedinečný životní příběh. V českém významu, jak již bylo výše napsáno, s péčí a zájmem. Člověk by měl být při výchově otevřený a vnímavý. Být průvodcem, který rozsvěcí světlo, je-li třeba, stará se, je-li nutno, ale ponechává maximální možnost rozvinutí vlastní osobnosti a zodpovědnosti.

Výchova člověka směřuje k tomu, aby se stal bytostí celistvou. Úplnost lidské osobnosti by neuspokojovala bez celistvosti, vyrovnanosti. Staří autoři postulovali harmonii. Dnes můžeme říci integritu, neporušenost. Člověk nemůže být roztržštěný hráč rozmanitých rolí, snůška nesourodých nebo dokonce protikladných cílů a hodnot. Musí najít sám sebe, vnitřní jádro své osobnosti, vnitřní uvědomělý řád, který překračuje animálně instinktivní homeostázu i polovědomou adaptaci společenskému systému a jeho regulím. Celistvá osobnosti je integrována sama v sobě i se svou společností díky autonomní autoregulaci, kterou jí umožňují svobodně zvolené principy, s nimiž se plně identifikuje. Integrovaná osobnosti je v produktivní rovnováze se světem, má odstup od sebe i světa, je schopna objektivního pohledu na sebe, dovede zaujmout pozici druhého, dovede zaujmout pozice věcnou. I taková osobnost se samozřejmě může zmýlit, může zakolísat. Může selhat její myšlení, hodnocení, vůle. Ale integrovaná osobnost dovede na sebe vzít vinu a lítost, vždycky sama sebe znovu najít. Zralá osobnost, která je za všech okolností sama sebou, znamená i hodnotu kulturní a společenskou; může být někým před tvářmi světa i druhého člověka.²

V. ZÁVĚR

Protikladné směry

U Emmanuela Lévinase jsme se setkali s nekonečnou odpovědností, kterou jsme zaujati při setkání s tváří druhého, který nás svou existencí vyzývá a volá, jehož tvář nám nedovolí spočinout v klidu. Nutnost žít v neustálé krajní starosti o druhého, nemožnost spočinout v lhostejnosti. Upřednostnění druhého. Na prvním místě je vždy ten druhý, říká Lévinas. Liberální pojetí se neodvozuje z nutnosti, ke které jsem vyzýván ze setkání s tváří, ani z nějakých absolutních mravních hodnot, nýbrž z funkčního významu pro vzájemnou kooperaci lidí. Z uplatňování vlastních možností daných volbou s ohledem na druhého, s vědomím starosti o veřejné záležitosti. V podstatě se jedná o takové chování, aby má svoboda nezasahovala do svobody druhého; na základě mého osobního blaha mohu být prospěšný a dobrý též pro druhého a naopak. Jak to ale mohu vědět, pokud nenahlížím jeho tvář, zní otázka, kterou si můžeme položit s Lévinasem.

V obou zmíněných myšlenkových směrech se setkáváme se zájmem o druhého, s uvědoměním si odpovědnosti, kterou ve společnosti neseme s přihlédnutím k dodržování vzájemných svobod. V obou je zmiňováno egoistické já, které se děje jako vlastnění. Rozdílnost však tkví ve směru. U Lévinase se děje směrem od Jiného, tedy od Ty k Já. U Hayeka se děje od já k ty. Právě tento směr sehrává podstatnou roli ve způsobu chování jednotlivce ve vztahu ke společnosti. V době, ve které žijeme převládá směr od já k ty.

Povaha jinakosti

Zlo a barbarství je v naší „západní“ modernistické kultuře vnímáno jako problém těch druhých a dobro a civilizovanost naopak jako naše vlastní devíza.¹ Moderní liberální demokracie s sebou přinesly roztržnění vlády privilegované elity, jež mělo za následek nárůst stejných práv pro všechny; tj. pro střední třídu, pracující muže, následně ženy a rasové menšiny. Všichni výše uvedení v demokracii získávají stejná práva ekonomická, politická i sociální. Společnosti, které byly kdysi „hierarchicky rozdělené“, ustoupily společností, jež

sociologové nazývají „funkcionálně diferencované“, v nichž se obecnou normou stala inkluze – zahrnutí druhých.²

Takovéto zahrnutí druhých tedy znamená nárok jednoho na stejná práva, která ve společnosti vyplývají pro každého dalšího. Můžeme tedy říci, že dějiny moderních demokracií jsou dějinami rostoucí inkluze. Pokrok „inkluze“ je tím, za co je třeba moderní dobu chválit.³

V souvislosti s tímto tvrzením však existuje tvrzení, že moderní je nepřímo konstituováno skrze vyloučení jiných (Foucault 1988b, 146). Zároveň však je poukázáno na to, že v předmoderním světě tomu nebylo jinak; i ten byl budován jako řetězec exkluzí. Setkáváme se zde s upozorněním na skutečnost, že naše moderní, civilizované já, oproti tendencím uvedeným výše, se rodí z poznání jinakosti. Exkluze a inkluze, vyloučení a zahrnutí.

Exkluze a inkluze

Z toho, co bylo napsáno o moderní společnosti vyplývá, že „zahrnutí“ tedy inkluze je vnímána jako něco, co je chvályhodné a dobré. Naopak vyloučení – exkluze jako něco, co sice naši západní kulturu utvářelo, avšak je třeba ji zamítnout jako nežádoucí. Neboť jde o jakési vystavění plotu, ochranného valu, jenž nutně vede k vyřazení těch, kteří se pohybují za ním. Moderní společnost jde přeci směrem k otevírání, snižování valů, plotů a hradeb, ba dokonce směrem možného „útoků“. To co je za nimi zákonitě vnucuje druhým (jiným) uvědomění jejich jinakosti – vyloučenosti. V souvislosti s tímto je třeba si přiznat, že přes obecné snahy zpochybnit hranice oddělující různé skupiny, stále nacházíme, i v naší západní společnosti, skutečnosti vykazující prvky odmítnutí, vyloučení.

Snaha o inkluzi se vyznačuje důsledným trváním na srovnání všech dělících valů, plotů, hradeb, jež spoluutvářejí moderní lidské já. Při této představě však uchvátí myšlenka, zda-li se bez ohraničujících a vymežujících čar nedostaneme k tomu, že se přestaneme orientovat ve „svém prostoru“, že upadneme v čirý, abstraktní ne-řád?

Miroslav Volf z tohoto napětí vyvozuje závěr, že důsledné hledání inkluze staví člověka před nemožnou volbu mezi chaosem bez hranic a útlakem s hranicemi.¹

Uspokojivou odpověď snad můžeme nalézt ve Foucaultově pojetí dekonstrukce hranic. A to tak, že ji pojmem jako společenskou strategii (Foucault 1979, 304). Není tedy

třeba bojovat proti všem hranicím, jen proti hranicím zcela specifickým, tzn. proti těm zbytečným a tyranským.

Vymezení se a vnitřní přijetí jinakosti

V souvislosti s výše uvedeným je nutno uvést, že v křesťanském příběhu o stvoření Bůh začíná tím, že věci od sebe tvořivě odděluje: oddělí světlo od tmy, den od noci, vody od země atd. Následně však k sobě některé věci sváže: lidské bytosti připoutává k ostatnímu stvoření jako jeho správce a opatrovníky, k sobě je poutá jako svůj obraz, svazuje jednu s druhou.¹

I zde se tedy, tak jako při vývoji moderních společností setkáváme s tendencí „oddělování“ a „připoutávání“. Naznačuje tedy tento vztah něco jiného, než to, co bychom nazvali vyloučením – odlukou? Zřejmě ano.

Odluka znamená izolovanost, uzavření, totožnost sama se sebou. Nemožnost vystoupit za vystavěné hradby. Neschopnost přetvoření hradeb v padající mosty, jimiž by bylo možné přijímat „venkovost“, ale též vymezovat svůj vlastní prostor, ukazovat svoji identitu. Miroslav Volf takovýto vztah oddělování – připoutávání nazývá diferenciací. Není žádoucí, abychom propadli bezbřehému rozmělnění se v jinakosti druhých, ani o ulpívání na „identitě“, která spočívá na již uvedené odluce, spíše jde o to, abychom nepotlačovali vztahy k druhým, ani rozdíly ve vlastním já (Weir 1996). Z tohoto tvrzení nemusí nutně plynout, jak by možná někteří namítali, nemožnost zažít komplexněji vlastní identitu při současném zahrnování jiných. A to hned z několika důvodů. K formování lidského já nedochází skrze prosté odmítání druhých – nějakou binární logikou opozice a negace -, ale prostřednictvím složitého procesu „přijímání k sobě“ a „udržování vně“. Jsme tím, kým jsme, ne proto, že se oddělujeme od druhých, kteří jsou vedle nás, ale protože jsme jak oddělení, tak spojení, jak samostatní, tak ve vzájemném vztahu.²

Znamená to že pan A je tím, kým je, jak proto, že se liší od pana B, tak i proto, že je spoluutvářen vztahem k panu B a naopak. Na tomto místě můžeme připomenout Lévinasovu koncepci „jsem ten, který odpovídá na volání“. Tvář je to, co vykazuje značnou, povšimnutelnou jinakost v takové míře, že se vymezuje našemu já. Na druhé straně však není

možné myslet sebe bez myšlení o tom druhém. Volfova diferenciacie však nemá jen jednu stranu „přijímání“, ale zároveň i druhou stranu „odmítnutí“.

Jestliže přijímání je vystoupením ze sebe, či, byť dočasné, překročení hranic vymezujících vlastní já, odmítnutí – oddělení se, je krokem zvnitřnění, vymezení se vůči jinakosti proto, aby zůstala zachována autonomie a nedošlo k rozmělnění se ve světě „bez hranic“. Toto odmítnutí může být přínosným pulsuje-li společně s přijutím, s otevřením mostů a bouráním hradeb. Nevzniká-li však tato vzájemnost založená na otevírání se ven a setrvávání uvnitř a funguje-li formování identity sebou samým, nutně dochází k tomu, že člověk je vytržen ze vzájemného „setkávání“ a závislosti a osobuje si pozici svrchované nezávislosti. Znamená to, že z druhého se stává nepřítel, jehož je třeba z prostoru tohoto já odstranit, popř. asimilovat, nebo z něj učinit bytost tomuto já podřízenou. Těchto skutečností jsme v posledních letech v Evropě byli, a stále jsme, svědky a nemůže s jistotou říci, že se nebude moci nic takového opakovat. Spíše se obáváme, přes veškeré snahy o inkluzi, rostoucích tendencí k vylučování – odluce, namísto vytváření dynamiky přijetí k sobě a ponechání vně.

Tento termín Miroslava Volfa „ponechání vně“ neuvěřitelně rozkrývá a ukazuje na možnost, jak si „ponechat své“, bez manipulace, osobování a podřizování si druhých k obrazu svému. Setkáváme se zde s tichým usebráním se s vnímáním „těch druhých“.

Přesto hranice zůstávají součástí tvůrčího procesu diferenciacie. Bez hranic by nebylo žádné vnímatelné totožnosti a bez této vnímatelné totožnosti by nemohly vzniknout ani vzájemné vztahy.³ Řečeno slovy Elieho Wiesela: setkání s cizincem může být tvořivé jen tam, „kde člověk ví, kdy ustoupit“.⁴

Moc normálnosti

Doba, v níž žijeme, uznává, prezentuje a vymezuje určitý druh normálnosti, jenž má své základy v kulturně-historické paměti jejích účastníků. Zvykli jsme si tak uznávat normálnost jako normu pro „dobrý způsob“ života bez ohledu na jiné kulturně-historické společnosti. V tomto by z několika důvodů, které již byly různými autory popsány, nebylo nic zvlášť výjimečného. Člověk si však velmi často stanovuje normálnost ze svého já-vidění se snahou přinutit ty druhé, aby byli účastni na jeho verzi normálnosti. Dochází tak k manifestaci

já-normálnosti s důrazem na osobování si tohoto způsobu vidění jako normy dosažitelné a uznatelné ostatními. Takto vyjádřený soud je exkluzivistickým činem. Richard Rorty říká, že „vládu soudu“ by mělo nahradit vyjádření „ironie“. Tímto výrokem je vyjádřena myšlenka, že by si člověk neměl naivně myslet, že může vědět, co je dobré a co špatné, měl by se spíš, opět vyjádřeno slovy Rotryho, v nahodilosti, ironii a solidaritě smířit s tím, „že i jeho nejústřednější přesvědčení a touhy jsou nahodilé“ a „neodkazují k ničemu, co by nebylo jen věci náhody a času“ (Rotry 1989, xv).

Miroslav Volf však zastává jiný názor. Píše, že rozlišení mezi „diferenciací“ a „vyloučením“ má podtrhnout, že nahodilost „nesahá až na dno“, že jsou hodnoty, které čas a náhoda změnit nemohou, protože plodem „času a náhody“ nejsou.¹ Vylučování odmítá proto, že je to špatný způsob, jak zacházet s lidskými bytostmi, a to se všemi, ať jsou kdekoliv. Volf dále píše, že „odmítnutí-vyloučení“ neoznačuje v jeho slovníku nějakou preferenci, nýbrž objektivní zlo.² Zároveň vylučuje, že by soud, který odmítání označuje za zlo a diferenciaci za pozitivní přístup, není sám o sobě žádným exkluzivismem. Výsledek je spíše opačný, takový soud je počátkem boje proti odmítnutí. Musíme si však připustit, že často sami pronášíme exkluzivistické soudy. Potřebují-li si bohatší obyvatelé části města ospravedlnit svoji nadvládu nad těmi méně movitými, aby mohli sami rozhodovat, označí je za hlupáky, potřebují-li muži ospravedlnit svoji vládu nad ženami, označí je za iracionální a nestálé v názorech. Takovýto soud vede k vylučování a začíná být projevem exkluzivismu. Měli bychom usilovat o takové soudy, které se vzdalují vylučování a přibližují se „diferenciaci“, které jsou pokorné a nahlížejí snadnou náchylnost k chybnému úsudku, protože přes všechny naše snahy, stále tíhneme k vylučování.

Tendence současného člověka – od teorie k praxi

V západních společnostech došlo v posledních letech ke skoku kupředu v subjektivní nezávislosti. Individualistická logika se rozšířila jak v oblasti soukromého, tak veřejného života. Přestože se dnes neustále mluví o návratu k tradici, o duchovnosti a morálce, kaleidoskopičnost postmoderního člověka je dnes na pořadu více než kdy předtím.

Masově konzumní a komunikační revoluce způsobila historický zlom. Objevily se nové hodnoty, které zcela změnily způsob života, vztah k soukromým i veřejným institucím,

rozpadly se velké společenské záměry, setřely se společenské identity, zanikly donucovací normy. Hrdinský, moralizující a aktivistický individualismus byl vystřídán hédonickým a psychologickým individualismem „podle vlastní volby“, který z nejnějnějšího naplnění činí hlavní účel naší existence.

Historický zlom nového individualismu v hloubi znamenal zevšeobecnění a explozi touhy po subjektivní autonomii ve všech sociálních vrstvách, v nejrůznějších věkových kategoriích i u obou pohlaví. Tak vznikla forma postmoderního individualismu vymaněného z vlivu kolektivních ideálů i z výchovného, rodinného či sexuálního rigorismu.

Nový individualistický věk je „korektní“, protože se nevyznačuje ani tak požadavky na bezpodmínečnou represi, jako spíše požadavkem různých regulačních opatření, asymetrických norem vůči různým věkovým kategoriím a ustanovení na ochranu dětí a žen. Liberální individualismus nezemřel, jen se pustil cestou přebírání odpovědnosti, i když občas s moralizující příchutí. Po individualismu porušujícím pravidla přišla doba individualismu nepoddávajícího se žádnému odsuzování něčích přání, nicméně stále pečujícího pouze o „vlastní prostor“. Budování vlastní identity nyní probíhá chladně, ale nevyhnutelně, rozčarovane, ale všeobecně bez předem dané kolektivní orientace. Žijeme v době nástupu subjektivních práv žít a nebýt ohrožován druhým, v době nástupu narcistického zesoukromování. Zaměřujeme se na karieristické motivace a žijeme ideologií zaměřenou na povolání. Na druhé straně se však vyvíjí, a to velmi výrazně, i aspirace zaměřené na volný čas, na materiální blahoby, na sport pro radost, vašeň pro hudbu či péči o tělo. A to především proto, že jsme ze všech stran podněcováni k sebelásce, k tělesným rozkoším, ke „kvalitě“ života vůbec. Konec „užívání si bez zábran“ neznamená obnovení puritánství, nýbrž společenské rozšíření normalizovaného a uvážlivého, hygienického a racionálního hédonismu. Bezuzdný hédonismus let šedesátých a sedmdesátých byl vystřídán hédonismem opatrným „čistotným“.

Na jedné straně individualistický hédonismus vede lidi k tomu, aby na sobě neustále pracovali, udržovali se, pečovali o sebe. Na druhé straně podkopává smysl úsilí a práce, urychluje zhroucení tradičních instancí ve společnosti (rodina, škola, tradice). Narcis má totiž dvě tváře; většinou je integrovaný, mobilní, odpovědný, v případě nových chudých menšin to však bývá bezprizorní delikvent, nepocitující žádnou odpovědnost.

Stále více se ukazuje, že čím výraznější je subjektivní právo žít svobodně, tím více se společensky prosazují otázky hodnot a odpovědnosti. Mezi rozmachem individualismu a

novými etickými aspiracemi není žádný rozpor. Jedná se totiž o bezbolestnou morálku, bez povinnosti a postihu, přizpůsobenou nadvládou Ega, schválené značnou většinou. Televizní dobročinnost není vzkříšením smyslu srdcervoucího úkolu, nýbrž důkazem emocionální a nárazové etiky bez úsilí. Šíří se ekologické uvědomění bez pojmu sebezapření; jako pouhý požadavek lepší kvality života, možnosti konzumovat lépe a jinak. Obětavost není většinou uznávána a zaujatost pro Ego, pro blahobyt a pro zdraví sílí. Přestože etika byla opět vzata na milost, kultura obětí zanikla. Přestali jsme uznávat povinnost žít pro něco jiného než sami pro sebe.

Egotismus

Egotismus, jako přesvědčení, že člověk může najít své sebenaplnění v úsilí o vlastní uspokojení, je jednou z nejzákladnějších lidských mylných představ, jež je v současné době hojně uplatňována. Možná ani ne zcela z uvědomělého přesvědčení, jako z neschopnosti odmítnout způsob života, který je v podmínkách, v nichž žijeme hojně nabízen. Médii nabízená nutnost vlastnit čím dál větší množství věcí, jež zaručí kvalitnější, smysluplnější a bohatší život je nepřehlédnutelná. Avšak, co její význam? Ústí do egotismu. Člověk se se zálibou obklopuje věcmi, které může vlastnit, které může ovládat a jimiž může manipulovat. Vlastnění není však, jak se ukazuje, tím, co člověka na majetku vzrušuje a uspokojuje. Vzrušuje jej a přechodně uspokojuje proces získávání. Skupinový egotismus vykazuje stejnou dynamiku jako egotismus individuální.

Problematika chamtivosti a služby či hledání sebe v sebepřekračování je stále stejná. Nejzákladnějším lidským poznáním zkrátka je, že člověk může dosáhnout naplnění svého života jen tím, že se o ně nestará přímo, ale že svůj život zasvětil úsilí o to, co je dobré. Člověk se zkrátka nenachází tím, že získává, nýbrž tím, že se sebe dává. Že si stále připomíná a uvědomuje sebe jako pomocníka a průvodce druhým.

Egotismus prostě nefunguje, přesto, že o jeho fungování je přesvědčeno nemalé množství lidí. Funguje však odpovědnost a svědomitost, láska a péče.

A protože my lidé máme možnost v mezích své svobody být dobří nebo ne, není lhostejné co si předsevzeme. Jsme totiž odpovědní za dobro – za svět lidí, za svět přírody.

Od druhého k přírodě

Po celá tisíciletí žil člověk v závislosti na přírodě a mohl se na ni spolehnout. V našem století došlo k obratu v tomto vztahu. Populační explozí a explozí konzumu se změnil poměr mezi přírodou a lidstvem. Dnes spotřebováváme a znečišťujeme rychleji než se příroda stačí obnovovat a tempo spotřeby se prudce stupňuje. Nemůžeme se již spolehnout na přírodu. Příroda se stala závislá na nás; my jsme se stali odpovědni za ni.

Nejen to, v čem poškozujeme své lidské bližní, nýbrž všechno naše konání má dnes svůj morální dopad. Není komu předat zodpovědnost, není proti komu se bouřit. Ve svém samozvaném „boji s přírodou“ jsme zvítězili na celé čáře a odpovědnost za poraženou přírodu padla na nás. Už nestačí starat se jen sami o sebe. Musíme se starat o celý svět, a to ve všem svém konání. A tato odpovědnost doléhá obzvláště na nás, na lidi privilegovaného světa.

Dlouho jsme se my lidé chovali, tak, že jsme především vyhledávali vlastní uspokojení, to, co nás baví, co se nám líbí a veškerou odpovědnost přenechávali někomu jinému. Nezodpovědnost už neznamena, že to necháme na přírodě. Znamená katastrofu.

Když však převezmeme nabízenou odpovědnost, může se tak stát svobodou. Ekologická krize představuje kopernikánskou kontrarevoluci. Kantova kopernikánská revoluce umístila člověka do středu bytí jako jediný zdroj vší hodnoty a smyslu. Tradiční „dobro člověka“ už zkrátka není středem všeho. Ekologická krize posouvá člověka znovu na periférii zájmu. Jeho přežití a „dobro“ závisí na přežití celého světa přírody, jehož je člověk jen jednou, velmi ničivou částí. Člověk nalezne své místo a oprávnění ve světě, když svůj úkol v tomto životě pochopí jako službu nejen „dobru“ člověka, nýbrž vší přírodě, všemu bytí.

...

Pokud nahlížím druhého a mohu prosazovat jeho zájmy mohu skrze něho docházet k sobě. Otevírá se mi tím prostor. Nahlížím-li ven ze sebe, slyším a tím mohu i odpovídat na to, co se ve světě kolem mě děje. Vycházím-li však z vlastních potřeb, nutně je musím přisuzovat i druhému, neboť jej nahlížím skrze sebe. Takového člověka mohu přes své přesvědčení o jeho svobodě hnát do nesvobody a skrze své představy jej utvářet, bez ohledu na jeho skutečné potřeby (volání).

Budeme-li však nahlížet tvář druhého, tvář skutečností, tvář jinakosti, která se kolem nás děje, budeme mít větší možnost najít sebe mezi existujícími vztahy. Budeme moci být více nápomocni a připraveni pro život s druhými, jejichž potřeby nám nebudou skrze toto nahlédnutí nerozpoznatelné a lhostejné. Všechn svět je setkáním, můžeme říci společně s Martinem Guberen. A pokud budeme schopni nahlédnout a zažít každé setkání, budeme schopni s maximální odpovědností být svobodní ve svém rozhodování.

Poznámky

Já, utrpení druhého a svoboda – koncepce Emmanuela Lévinase

1 Lévinas, Emmanuel: Totalita a nekonečno, OIKKOYMENH, Praha 1997

Odpovědnost za druhého

1 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 21

2 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 21

Druhý, nekonečno a transcendence

1 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 24

2 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 25

3 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 27

Setkání s tváří

1 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 28

2 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 29

3 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 29

„Láska k bližnímu, to jsi ty sám.“

1 Lévinas, Emmanuel: Etika a nekonečno, OIKKOMENG, Praha 1994, str. 182

2 Lévinas, Emmanuel: Etika a nekonečno, OIKKOMENG, Praha 1994, str. 182

Já, druhý, třetí a čtvrtý

1 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 32

2 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 33

3 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 34

4 Chalierová, C.: O filosofii Emmanuela Levinase. Praha 1993, str. 35

Dvojí lidské já

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 7

2 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 7

3 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 13

Základní slovo Já – Ty – svět vztahu

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 9

2 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 9

3 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 13

4 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 11

Setkání z milosti - setkání s „Ty“

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 13

2 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 13

3 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 13

4 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 13

Základní slovo Já – Ono – svět zkušenosti

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 29

2 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 29

Historie jedince a historie lidského rodu – zkušenost - Ono

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 33

2 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 35

Žítí v duchu

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 36

Osud vztahové záležitosti

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 38

Společenství

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 39

2 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 39

3 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 41

4 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 43

Příčinnost ve světě Ono

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 44

Osud a svoboda

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 44

2 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 44

Věřím – setkávám se

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 49

2 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 51

3 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 52

4 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 52

5 podobně pojmenované nacházíme u M. Volfa

6 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 52

7 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 52

8 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 53

Plné přijímání skutečnosti

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 63

Modlitba a oběť

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 72

City a svět vztahu

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 70

Poznávám a jsem poznáván

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 81

Dvojí samota

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 82

2 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 83

Bůh nebo modla

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 83

Jiný způsob služby

1 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 89

2 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 92

3 Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc 1995, str. 88

Abstraktnost pravidel jednání

1 Hayek, F. A. : Právo, zákonodárství a svoboda (Nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie), 2. Díl, Praha, Academia 1991, str. 105

2 Hayek, F. A. : Právo, zákonodárství a svoboda (Nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie), 2. Díl, Praha, Academia 1991, str. 121

Není to jeho vina

- 1 Hayek, F. A. : The Constitution of Liberty, cit. vyd., str. 75
- 2 Sartre, J.-P.: Existencialismus je humanismem, Listy pro umění a kritiku, Melantrich 1947, str. 421
- 3 Kant, Immanuel: Základy metafyziky mravů, Svoboda, Praha 1976, str. 62
- 4 Hayek, F. A. : The Constitution of Liberty, cit. vyd., str. 75
- 5 Hayek, F. A. : The Constitution of Liberty, cit. vyd., str. 77
- 6 Hayek, F. A. : The Constitution of Liberty, cit. vyd., str. 79 – 80

Člověk jako typ

- 1 Hayek, F. A. : The Constitution of Liberty, cit. vyd., str. 79

Problém rovnosti

- 1 Hayek, F. A. : The Constitution of Liberty, cit. vyd., str. 97

Cíl výchovy

- 1 Palouš, Radim: Čas výchovy, Křesťanská akademie v Římě 1987, str. 269
- 2 Fromm, E: Umění milovat, Praha 1966, str. 118

Povaha jinakosti

- 1 Volf, Miroslav: Odmítnout nebo obejmout?, Vyšehrad, Praha 2005, str. 69
- 2 Volf, Miroslav: Odmítnout nebo obejmout?, Vyšehrad, Praha 2005, str. 69
- 3 Volf, Miroslav: Odmítnout nebo obejmout?, Vyšehrad, Praha 2005, str. 70

Exkluze a inkluze

- 1 Volf, Miroslav: Odmítnout nebo obejmout?, Vyšehrad, Praha 2005, str. 75

Vymezení a vnitřní přijetí jinakosti

- 1 První Mojžíšova (Genesis) 1,2
- 2 Volf, Miroslav: Odmítnout nebo obejmout?, Vyšehrad, Praha 2005, str. 79
- 3 Wiesel, Elie: Královské paměti, 1990, str. 73

Moc normálnosti

- 1 Volf, Miroslav: Odmítnout nebo obejmout?, Vyšehrad, Praha 2005, str. 80
- 2 Volf, Miroslav: Odmítnout nebo obejmout?, Vyšehrad, Praha 2005, str. 80

Soupis použité literatury

Buber, Martin. Já a Ty. Kalich, Praha 2005. ISBN 80-7017-020-4

Hayek, Friedrich, August. Constitution of Liberty, 1960, 0-226-32084-7 části překladu

Chalier, Catherine. O filosofii Emmanuela Lévinase, Nakladatelství Ježek, Praha 1993.

Kohák, Erazim. Člověk, dobro a zlo – O smyslu života v zrcadle dějin (kapitoly z dějin morální filosofie). Nakladatelství Ježek, Praha 1993. ISBN 80-901625-3-3

Kratochvíl, Zdeněk. Výchova, zřejmost, vědomí. Hermann a synové, Praha 1995.

Kučerová, Stanislava. Člověk, hodnoty, výchova. Vydáno vlastním nákladem, Prešov 1996.
ISBN 80-85668-34-3

Lévinas, Emmanuel. Totalita a nekonečno, OIKKOYMENH, Praha 1997.
ISBN 80-86005-20-8

Lévinas, Emmanuel. Existence a ten, kdo existuje. OIKOYMENH, Praha 1997.
ISBN 80-86005-36-4

Lévinas, Emmanuel. Etika a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1997.
ISBN 80-85241-67-6

Lipovetsky, Gilles. Éra prázdnoty – úvahy o současném individualismu. Prostor, Praha 2001.
ISBN 80-7260-044-3

Petříček, Miroslav. Úvod do (současné) filosofie. Hermann a synové, Praha 1997.

Poláková, Jolana. Filosofie dialogu. Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993.

ISBN 80-70007-035-8

Sokol, Jan. Filosofická antropologie – člověk jako osoba. Portál, Praha 2002.

ISBN 80-7178-627-6

Vaněk, Jiří, Danica Slouková. Hayekova obrana svobody. ALEKO a Centrum liberálních studií, Praha 1995. ISBN 80-85341-47-6

Volf, Miroslav. Odmítnout nebo obejmout? Vyšehrad, Praha 2005. ISBN 80-7021-764-2

