

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2009

Radka Otčenášková

**UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ
KATEDRA RELIGIONISTIKY A FILOSOFIE**

Problém osoby v dialogu – Buber a Lévinas

Radka Otčenášková

Bakalářská práce

2009

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Radka OTČENÁŠKOVÁ**

Studijní program: **B6101 Filozofie**

Studijní obor: **Filozofie**

Název tématu: **Problém osoby v dialogu - Buber a Lévinas**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Studentka se soustředí na filosofii dialogu a dialogickou výchovu se zvláštním zřetelem k filosofii Martina Bubera. Analyzuje význam dialogu ve filosofické tradici sókratovsko-platónské a provede srovnání s dialogem Buberovým. Odliší formy dialogu (hledisko mluvní, technické a etické) a předvede dialog jako specifickou formu životního pohybu v obou zmiňovaných tradicích. V kontextu personalistické filosofie zváží význam dialogu pro výchovu a vzdělávání.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Buber, Martin: Já a Ty

Buber, Martin: Cesta člověka podle chasidského učení

Lévinas, Emmanuel: Etika a nekonečno

Lévinas, Emmanuel: Existence a ten, který existuje

Poláková, Jolana: Filosofie dialogu

Vedoucí bakalářské práce:

doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2008**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2009**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.

děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampach
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2008

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na mojí práci vztahují autorská práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou, nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 31.3.2009

Radka Otčenášková

Podpis

Poděkování

Ráda bych poděkovala paní docentce PhDr. Naděždě Pelcové, CSc. za cenné rady, připomínky a odborné vedení při zpracovávání této bakalářské práce.

ABSTRAKT

Bakalářská práce vychází z děl dvou významných filosofů Martina Bubera a Emmanuela Lévinase týkajících se problematiky osoby v dialogu. Cílem této práce je provést analýzu těchto děl a porovnat je. Bakalářská práce nastiňuje pojetí dialogu u Martina Bubera, jež zakládá osobu a dochází ke vztahu Já a Ty, který je podmíněn setkáním. Na dílo Bubera navazuje Emmanuel Lévinas, jehož základní filosofickou skutečností je setkání s druhým, s Tváří, jež říká „Nezabiješ“. Přijetím tohoto příkazu začíná etika, která je v tomto smyslu základem a počátkem filosofie.

KLÍČOVÁ SLOVA

Martin Buber, dialog, vztah, Já a Ty, Emmanuel Lévinas, setkání, jinakost, tvář

ABSTRACT

The thesis results from the philosophical works of Martin Buber and Emmanuel Lévinas, which are related to dilemma of the individuals in the dialogue. The object of my thesis is to analyze and compare these works. I also outline the conception of the dialogue of Martin Buber's work that is based on the individual. This leads to the relation between „I“ and „You“, which is conditioned by meeting. Emmanuel Lévinas establishes commerce on Buber's work. His essential philosophical substance is a confluence with the „Other“, with the „Face“, that says: „Don't kill“. By accepting this command begins a morality, which is in this meaning the principal and commencement of philosophy.

KEYWORDS

Martin Buber, dialogue, relation, „I and You“, Emmanuel Lévinas, confluence, difference, the „Face“

Obsah

1 ÚVOD.....	9
2 MARTIN BUBER.....	10
2.1 Vymezení pojmu dialog.....	10
2.2 Sókratovsko-platónský dialog.....	10
2.3 Na cestě k principu dialogu.....	12
2.4 Buberovo pojetí dialogu.....	13
2.5 Vliv chasidismu.....	13
2.6 Já a Ty.....	14
2.6.1 Vztah Já-Ty, Já-Ono	14
2.6.2 Zkušenost a její podstata.....	15
2.6.3 Tři oblasti světa vztahu.....	15
2.6.4 Aktivita a pasivita vztahu.....	16
2.6.5 Časový charakter setkání.....	17
2.6.6 Svět idejí.....	17
2.6.7 Setkání.....	17
2.6.8 Vzájemnost.....	18
2.6.9 Noetika přírodního člověka.....	18
2.6.10 Dialog s Bohem.....	19
2.6.11 Dialog matky s dítětem.....	20
2.6.12 Dialog v řeči.....	21
2.6.13 Dialog v mlčení.....	22
2.6.14 Čas dialogu.....	22
2.6.15 Vznik a povaha historie	23
2.6.16 Duch a život v duchu.....	24
2.6.17 Vznik institucí a citů.....	24
2.6.18 Příčinnost, osud a svoboda.....	26
2.6.19 Sudba a svévole.....	27
2.6.20 Osoba a individualita.....	29
2.6.21 Vznik vnitřního rozporu.....	30
2.6.22 Věčné Ty.....	31
2.6.23 Výlučnost vztahu.....	31
2.6.24 Cit a vztah.....	32
2.6.25 Modlitba a oběť.....	32
2.6.26 Vnitřní dění.....	33
2.6.27 Dynamika vztahu.....	35
2.6.28 Dvojí samota.....	35
2.6.29 Modly a kult.....	36
2.6.30 Náboženský člověk.....	36
2.6.31 Problematika zjevení.....	37
3 ROSENZWEIGOVA KRITIKA BUBEROVA „JÁ A TY“	40
3.1 Kritika zúžení na já-ty.....	40
3.2 Časovost základních slov.....	42
3.3 Bůh.....	44
4 EMMANUEL LÉVINAS.....	47

4.1 „Ono je“.....	47
4.2 Stejný a jiný.....	48
4.3 Rozmluva.....	50
4.4 Rétorika.....	50
4.5 Lévinas k dílu Martina Bubera Já a Ty.....	51
4.6 „Druhý“.....	52
4.7 Tvář.....	54
4.8 Tvář a etika.....	56
4.9 Řeč.....	58
4.10 Druhý a Jiní.....	59
4.11 Asymetrie vztahu.....	60
4.12 Moc a vztah k Druhému.....	60
4.13 Čas a Druhý.....	61
5 KOMENTÁŘ CATHERINE CHALIEROVÉ K FILOSOFII EMMANUELA LÉVINASE.....	63
6 ZÁVĚR.....	67
7 BIBLIOGRAFIE.....	68

1 ÚVOD

Bakalářská práce se zabývá problémem osoby v dialogu v hlavních dílech dvou významných filosofů, a to Martina Bubera a Emmanuela Lévinase.

V dnešní moderní době má problematika dialogu stále aktuální význam. Avšak dialog je dnes redukován pouze na rozhovor, rozmluvu, poradu. Bakalářská práce chce však ukázat, že téma dialogu je mnohem hlubší.

V průběhu dějin filosofie se vyzemily dvě základní pojetí dialogu, a to sókratovsko-platónské a buberovsko-lévinasovské. Sókratovsko-platónský dialog je založen na setkání se u společné věci. Rozmluva mezi partnery má směřovat k hledání pravdy. Buberovsko-lévinasovské pojetí je jiné, má existenciální význam. Buber i Lévinas mají společné východisko, jde o setkání. Avšak nikoli v čase, nýbrž jde o setkání z hlediska lidské existence. U obou těchto filosofů zakládá dialog osobu, avšak u každého jinak.

Záměrem práce je analyzovat stěžejní díla Bubera a Lévinase týkající se této problematiky. Cílem práce je porovnat tato díla a v závěru vyzdvihnout hlavní myšlenky a odlišnosti v jejich pojetích dialogu.

V bakalářské práci jsem čerpala z primární literatury, kterou je Buberův dialog Já a Ty; Lévinasova Totalita a nekonečno a Etika a nekonečno, se zřetelem na sekundární literaturu.

2 MARTIN BUBER

2.1 Vymezení pojmu dialog

Abychom pochopili zvláštnost a specifičnost Buberova pojetí dialogu a mohli se věnovat tomuto tématu, je v první řadě nutné vysvětlit si, co to dialog vůbec je.

Podle Českého etymologického slovníku je dialog rozhovor. Pochází z řeckého slova *diálogos*, jež je odvozeno od slova *dialégomai* neboli rozmlouvám.¹ Protikladem ke slovu dialog je pojem monolog. Monolog je v Českém etymologickém slovníku popsán jako promluva jednoho mluvčího, samomluva, neboť mono- (z řeckého slova *mónos* – jediný, sám) znamená jedno.² Slovník cizích slov definuje dialog jako rozhovor mezi dvěma nebo více osobami.³

Analýze pojmu dialog se věnuje také profesor Radim Palouš. Podle něj je pozoruhodné, že sám výraz *dia-logos* naznačuje úsilí dát logu-smyslu pronikat *dia* – rozhovorem na světlo světa. „I když etymologicky lze dialog odvozovat od slovesa *dialegó* (rozlišit), tak ona předpona *dia*, která v jednom ze svých předložkových významů znamená skrze, řeckým uším jistě připomínala pronikání. Je to *logos*, na němž zá-leží, který vždy leží za, který je vždy transcendentní, je tím, k čemu se účastníci vztahují jako k tomu, oč jde.“⁴

2.2 Sókratovsko-platónský dialog

Profesor Radim Palouš nazývá Platónova Sókrata mistrem dialogické rozpravy. Sókratés bývá často předkládán jako vzor mluvního působení člověka na člověka. „Sókratovské dialogy předvádějí celou škálu účastníků s různým

1. REJZEK, J. *Český etymologický slovník*. Praha: LEDA, 2001, str. 131.

2. REJZEK, J. *Český etymologický slovník*. Praha: LEDA, 2001, str. 387.

3. Slovník cizích slov [online]. Aktualizováno 8.11.2008 [cit. 2008-11-08].

Dostupný na WWW: <http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/dialog>

4. PALOUSH, R. *Heretická škola*. Praha: Oikúmené, 2008, str. 16.

přístupem a předpoklady k rozhovoru: jsou zde lidé vnímaví a otevření, ale také zabeďnění a tvrdohlaví, partneři upřímní i úskoční, skromní i nafoukaní“⁵ V dialogu Sókratovi nejde o to, prosadit svůj názor, aby ho všichni přítomní přijali jako své mínění; nechce útočit na partnery v rozmluvě. To, o co Sókratovi jde, je, aby každý sám nahlédl, jak tomu s předmětem rozmluvy vlastně je. Rozmluva mezi partnery má směřovat k hledání pravdy. Je možné, aby se diskutující stavěli jeden proti druhému, avšak je nutné, aby se společně stavěli proti nepravdě a za pravdivost sdělení. Partneři v diskuzi se mají snažit dozvědět, jaká je situace, o níž se vede diskuze. Vážná, věcná rozmluva vyžaduje vážnost i věcnost od účastníků, kteří se mají navzájem podporovat tím, že upozorňují na chyby, kterých se dopouštějí. Rozhovor je veden za předpokladu jakéhosi přátelství rozmlouvajících. „Všichni účastníci rozmluvy jsou jimi potud, pokud horlivě usilují dozvědět se to, co se skutečně týká předmětu dialogu.“⁶

V dialogickém kontaktu se také často stává, že nás leccos osloví až ve chvíli, kdy sdělujeme něco někomu druhému. Mnohdy si ani nevšimneme, jak moc se toho dozvídáme až při sdělování. Hledání pravdy v dialogickém setkání lze podle profesora Palouše přirovnat nejen k cestování neprošlapanými stezkami, ale také k bloudění. Neboť i bloudění znamená, že se hledající pustil do hledání a opustil své falešné mínění.

Také monologický projev je v jistém smyslu rozmluvou, v níž jeden předkládá svou řeč ostatním. „Vždyť i v monologu jde o vztah k logu, tedy o zpřítomňování toho, nač řečník poukazuje.“⁷

Logos je tím, čím oba partneři v rozhovoru poměřují své výroky. Vztah k vysokému nároku smyslu, o nějž jde, je tím, co utváří dialogickou jednotu. „Teprve zvláštní přítomnost logu – smyslu – řeči jakožto nároku nám umožňuje označit rozpravu za dialog.“⁸

5. PALOUŠ, R. *Heretická škola*. Praha: Oikúmené, 2008, str. 12.

6. PALOUŠ, R. *Heretická škola*. Praha: Oikúmené, 2008, str. 15.

7. PALOUŠ, R. *Heretická škola*. Praha: Oikúmené, 2008, str. 16.

8. PALOUŠ, R. *Heretická škola*. Praha: Oikúmené, 2008, str. 16.

V dialogu i v monologu je podstatné to, co je činí „logickými“, což je přítomnost logu. Logos jakožto nárok na ty, kdo rozmlouvají, nebo na toho, kdo vede monolog. Podle Palouše lze považovat monolog a dialog za navzájem se doplňující. Monologický proslov je místo individuálně omezeného názoru, naproti tomu v otevřeném dialogu lze překonat individuální omezenost.

Sókratovi nejde o čisté vědění. „Jeho dialogickou starostí je starost o duši jako o něco, co je niternou podrobeností člověka logu, či co člověka osvobozuje z pout vnějších vazeb.“⁹

Profesor Palouš si také pokládá otázku, zda se rodí pravda v dialogu. „Nový, pravdivější náhled se nerodí v dialogu jakožto setkání dvou partnerů, nýbrž v nitru toho, kdo se díky dialogickému podrobení logu tomuto logu sám skutečně vydal.“¹⁰

Náhled se rodí vždy uvnitř a dialogická setkání mohou působit jako „porodní asistence“. Tak označoval Sókratés svoje působení, jako maieutické – porodnické. Pomáhá zrodu myšlenky. „Dialog není s to zaručit náhled, je jen pomocí jaksi zvenku.“¹¹ Tím se otevírá nitro a uvolněné nitro je příležitostí pro zrod náhledu.

Sókratovi protivníci jsou šokováni nepolapitelností logu, jsou nejistí. Jejich nejistota pramení ze ztráty suverenity vyplývající z pocitu vlastnictví logu. „Aby logos mohl pronikat ‚dia‘, k tomu je zapotřebí oprostít se od zábran, očistit se.“¹²

Sókratovský dialog je záležitostí veřejnou a uskutečňuje se prostřednictvím rozhovoru, řeči, slova.

2.3 Na cestě k principu dialogu

V první čtvrtině 20. století vstupuje do zorného pole lidského ducha skutečnost,

9. PALOUŠ, R. *Heretická škola*. Praha: Oikúmené, 2008, str. 18.

10. PALOUŠ, R. *K filosofii výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, str. 44.

11. PALOUŠ, R. *K filosofii výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, str. 45.

12. PALOUŠ, R. *K filosofii výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, str. 46.

která byla dlouho očekávaná. Byl objeven, dalo by se spíše říci znovuobjeven, princip dialogu, vztah Já-Ty.

„Martin Buber patří k prvním, jimž se po přelomu století odhalila povaha spojení, Já-Ty‘ jako vztah.“¹³ Martin Buber napsal za svého života nepřeborné množství spisů, které se okolo roku 1960 rozhodl roztrždit do tří základních svazků – Filosofické spisy, Spisy k Bibli, Spisy k chasidismu. Začátek prvního svazku Filosofické spisy tvoří zlomové dílo v Buberově tvorbě, a to Daniel – Rozhovory o uskutečnění. V tomto díle se u Buberova ohlašuje proces nové orientace, především nový postoj ke světu. V úvodu spisu Buber popisuje situaci, kdy poutník stojí na kraji louky a koncem hole se opírá o kmen jasanu. „Tehdy jsem cítil dotek s touto existencí na obou koncích: tam, kde jsem držel hůl, a tam, kde se hůl dotýkala kůry.“¹⁴ Nejdůležitější je cítění odporu, „dotek existence“ a ono „naproti“, z něhož plyne odpor. Buber cituje výrok F. H. Jacobiho: „Vždyť něco je mezi námi a pravou podstatou: pocit, obraz nebo slovo.“ Odtud pak vychází Buberovo pojetí Já, ale je to také základ dialogu.

2.4 Buberovo pojetí dialogu

Buberovo pojetí dialogu není rétorické pojetí dialogu ani sókratovská metoda. Dialog je pro Buberova fundamentální vztahovost, v níž se vyjasňuje vlastní identita a vyjasňuje se svébytná jinakost druhého. Dialog je cestou, která umožňuje a vytváří sebeporozumění a porozumění druhému. U Buberova dialog zakládá osobu. Člověk se stává člověkem teprve díky dialogu. Tento dialog se může uskutečňovat i beze slov, je to něco ryze intimního.

2.5 Vliv chasidismu

Malého Martina Buberova vychovával jeho dědeček Salomon Buber, u něhož

13. WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, str. 5.

14. WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, str. 71.

se poprvé setkává s chasidismem¹⁵, jež ho ovlivnil po zbytek života.

Podle Bubera se ve vztahu Já-Ty uskutečňuje vztah k Bohu, setkání s Bohem. Podle chasidské představy je Bůh přítomen ve světě. Nepostradatelný význam má podle Bubera židovská Bible, neboť představuje velkolepý dokument vzájemného vztahu Boha a člověka. „Bible jako celek je svědectvím o rozhovoru Boha s člověkem a člověka s Bohem, tedy prostředkem komunikace, jejímž nástrojem je slovo, řeč, rozhovor. To jsou vlastní kořeny Buberova dialogického principu.“¹⁶

2.6 *Já a Ty*

Roku 1923 vychází Buberovo stěžejní filosofické dílo *Já a Ty*, na němž pracoval několik let. Podle Gerharda Wehra Buberova základní formule *Já a Ty* není konstrukcí racionálního myšlení ani duchovní milostí bez vlastního přičinění. Nýbrž byla Buberem vysloužena, získána na daleké cestě, neboť z textu je patrné, že zde mluví někdo, kdo prošel různými etapami vnitřního zrání.

2.6.1 *Vztah Já-Ty, Já-Ono*

Bubera nezajímá „já“ pro sebe, nepřemýšlí o *Já* o sobě. „Myslí na spoluexistenci; myslí na to, co je „já“ ve vztahu k nějakému, protějšku“.¹⁷

Základní slovní dvojice jsou *Já-Ty* a *Já-Ono*, z nich vyplývá dvojí svět a dvojí postoj. Existují dva základní postoje člověka, a to postoj *Já k Ty* a postoj *Já k Ono*. Také lidské *já* je dvojí, neboť *já* z dvojice *Já-Ty* je něco jiného než *já* z dvojice *Já-Ono*. „Základní slovo *Já-Ty* lze říkat jen celou bytostí. Základní slovo *Já-Ono* nelze nikdy říkat celou bytostí.“¹⁸ Vztah *Já-Ty* uznává osobní protějšek, ale pro *Já-Ono* platí pouze „ono“, tedy objekt, k němuž se má *Já* jako

15. LINHART, J. a kol. *Slovník cizích slov pro nové století*. Litvínov: Dialog, 2003, str. 158.

Chasidismus byl podle Slovníku cizích slov: „od 2. století před našim letopočtem zvláště nábožensky zanícené judaistické hnutí v Palestině; v 17. století východoevropské židovské náboženské hnutí požadující prostou víru, zbožnost, zrušení rozdílu mezi prostými věřícími a rabíny.“

16. HELLER, J. *Úvodem*. In: BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 26.

17. WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, str. 73.

18. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 37.

subjekt, nikoli jako osoba. Pokud vyslovuji „Ty“, potvrzuji osobu a tím vstupuji do vztahu k tomuto Ty, neboť se já sám jako osoba obracím na osobu. Výsledkem vztahu Já-Ono je poznání, neboť poznání je možné pouze skrze vztah Já-Ono.

Ve vztahu Já-Ty je přítomen skutečný život. Vztah Já-Ty je zaměřený na dialog. Kde se vyslovuje Ty, tam dosahuje člověk plnosti svého lidského bytí.

Cítím něco, myslím na něco, chci něco apod. – to všechno jsou pochody, které zakládají říši slova Ono. Kde je něco, tam je i jiné „něco“, každé Ono hraničí s nějakým jiným Ono, neboť Ono existuje jen proto, že hraničí s jinými. Kde se ovšem vyslovuje „ty“, tam není žádné „něco“. Ty nehraničí s ničím. „Kdo říká ‚ty‘, nemá žádné ‚něco‘, nemá nic. Ale ocitá se vztahu.“¹⁹

2.6.2 Zkušenost a její podstata

Člověk zakouší svůj svět a věci v něm, tím získává zkušenost. Zkušenosti otevírají člověku svět, jehož podstatou je Ono. Zakouším něco. Zakoušející se neúčastní světa, neboť zkušenost je v „něm“. Svět se neúčastní zkušenosti, pouze dovoluje, aby byl zakoušen. Svět je zkušenost patřící k základnímu slovu Já-Ono. Ty ustavuje svět vztahu. Podle Polákové se v neosobním světě Já-Ono pohybuje myšlení, které je teprve v novověku schopno si připustit, že jeho hranice jsou identické s hranicemi zakoušejícího subjektu. Ovšem podle Bubera zůstává skutečný svět tomuto způsobu myšlení uzavřen.

2.6.3 Tři oblasti světa vztahu

Podle Bubera jsou tři oblasti světa vztahu. První oblastí je život s přírodou. Zde je vztah pod prahem řeči. Druhou oblastí je život s lidmi. „Zde je vztah zjevný a má podobu řeči. Můžeme dávat i přijímat slovo Ty.“²⁰ Poslední oblastí je život s duchovními jsoucnostmi. Vztah je mimo řeč, ale plodí ji. „Neslyšíme žádné Ty,

19. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 38.

20. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 39.

ale přece cítíme, že jsme voláni.²¹ V každé sféře zahlížíme lem věčného Ty. Skutečný svět se člověku neotevívá bez jeho vztahu k „věčnému Ty“, ale jen spolu s tímto vztahem.

Nelze přehlédnout, že do zorného pole vstupuje nová dimenze, a to tehdy, když Buber mluví o věčném Ty. Buberův silný antropologický zájem nevrcholí v mezilidské sféře, i když se pro něj to nejdůležitější odehrává tady. „Ve vztahu Já-Ty se podle Bubera uskutečňuje vztah k Bohu, setkání s Bohem.“²²

„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.“²³ Člověk jemuž říkám „ty“, pro mě není v nějakém „někdy“ a „někde“. Takto mohu zacházet jenom s nějakým „Ono“, ale nikdy ne se svým Ty. Člověk, jemuž říkám „ty“, není předmětem mé zkušenosti, neboť se ocitám ve vztahu k němu. Ve chvíli, kdy z tohoto vztahu vystoupím, je tento člověk opět předmětem mé zkušenosti. „Vztah může existovat, i když to člověk, jemuž říkám ‚ty‘, ve své zkušenosti nepostřehuje.“²⁴

2.6.4 Aktivita a pasivita vztahu

Vztah k Ty je pasivitou i aktivitou zároveň, jsem vyvolen i volím. „Ty“ nemohu najít hledáním, ale setkávám se s ním z milosti. Avšak oslovení „Ty“ je můj bytostný čin. Setkávám se s „Ty“ a vstupuji do bezprostředního vztahu k němu. „Stávám se vskutku sebou jen díky svému vztahu k ‚Ty‘; stáváje se sebou říkám ‚ty‘.“²⁵ Skutečný život je setkáním. Zatímco svůj svět slova Ono si budují pouze svou jednosměrnou aktivitou, již konstituují jeho přeměty a pozorují je, sám sebou se stávám jen díky svému vztahu k „Ty“, který je obapolnou vstřícností. Orientace vedená slovem Ono je nutná jen pro přežití a pro pohodlný

21. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 39 – 40.

22. WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, str. 75.

23. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 41.

24. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 42.

25. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 44.

život.

Vztah Já-Ty je bezprostřední, není mezi nimi žádný účel, žádná chtivost a žádné předjímání. Ve chvíli, kdy se všechny překážky hroučí, dochází k setkání.

2.6.5 Časový charakter setkání

Víme, že modlitba není v čase, nýbrž čas v modlitbě. Přítomnost není závěrečná vteřina proběhlého času, nýbrž povstává jen proto, že se zpřítomňuje „Ty“. Já základního slova Já-Ono má jen minulost, nikoli přítomnost. Pokud se člověk spokojuje jen s věcmi, žije v minulosti. Nemá nic než předměty, které patří k tomu, co už bylo. Předmět není trvání, ale zastavení, ustání a ztuhnutí. „Skutečné jsoucnosti jsou prožívány v přítomnosti, předměty v minulosti.“²⁶

2.6.6 Svět idejí

Svět idejí nestojí nad protiklady jako něco, čím lze překonat dvojí povahu světa. Pravá hranice prochází i napříč světem idejí. Avšak lidé, kteří se spokojují pouze s věcmi, jež zakoušejí, si vytvořili stavbu z idejí, v níž nalézají útočiště před nicotou. Lidstvo, které si takový člověk představuje, patří k pouhému „Ono“ a nemá nic společného s živoucím lidstvem, jemuž lze říkat „ty“. Ideje nesídlí nad našimi hlavami ani v nich, nýbrž chodí mezi námi a obracejí se na nás.

26. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 46.

2.6.7 Setkání

Bezprostřední vztah zahrnuje působení na protějšek, což je podle Bubera patrné na třech příkladech. Prvním příkladem je umělecké tvoření, v němž se tvar stává dílem. Protějšek vstupuje do světa věcí, aby se z něho nekonečně stávalo „Ono“ a aby inspiroval „Ty“. Druhým příkladem je vztah k lidskému „Ty“. Bytostný akt je obvykle chápán jako něco citového a zůstává tak nepoznán. Láska se mylně chápe jako věc citu. „City jsou něco, co ‚máme‘; láska se děje. City přebývají v člověku, ale člověk přebývá ve své lásce.“²⁷ Láska je mezi „Já“ a „Ty“. „Láska je působení, jehož oblastí je celý svět.“²⁸ Láska je odpovědnost jednotlivého já za jednotlivé ty, v tom je rovnost, která nemůže být v žádném citu. Ve třetím příkladu je význam působení zahalen tajemstvím. Jde o příklad tvora a našeho přístupu k němu, což Buber definuje jako vyhlížení s „nataženým krkem“, jež je tak příznačné pro tvory. Všude kolem žijí bytosti; vždycky se setkáš s bytostí.

2.6.8 Vzájemnost

Vztah je vzájemnost, neboť „Ty“ působí na mě stejně tak jako já na ně. Láska je vztah k celému „Ty“, vidí celou bytost. „Nenávist je samou svou povahou slepá: můžeme nenávidět jen část bytosti.“²⁹ I přesto je však člověk, který nenávidí, blíže ke vztahu než člověk, který je bez lásky i bez nenávisti.

Každé „Ty“ se v našem světě musí stát pouhým „Ono“ a také z „Ono“ se stává „Ty“. Vztah trvá, ale jen ve střídání aktuálnosti a latence. „Jenomže to nejsou vždycky stavy, které po sobě jasně následují; je to často zmatené dění s hlubokou dvojakostí.“³⁰

27. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 47.

28. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 47.

29. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 49.

30. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 50.

2.6.9 Noetika přírodního člověka

Na počátku je vztah, což je podle Buberova patrné hlavně u domorodých národů. Buber vyzvihuje přednosti řeči „primitivů“, jejichž poměr ke světu je skutečným vztahem, stejně jako poměr dítěte ke světu. Základní prvky jejich řeči označují většinou celistvost nějakého vztahu. Osoby jsou do situace zasazeny jako do reliéfu. Nejde o samostatnost či rozbor, nýbrž o pravou původní jednotu, o žitý vztah. Když potkáme člověka, zdravíme ho tak, že mu přejeme všechno dobré, ujišťujeme ho o své oddanosti nebo ho svěřujeme Bohu. Avšak tyto formule jsou nepřímé. Je otázka, co z původního udělení moci jsme vůbec ještě s to vytušit v pozdravu „Buď zdrav“, pokud ho srovnáme s pozdravem Kafrů „Vidím tě“ nebo s jeho americkou variantou „Čichni si ke mně!“, jež vyjadřují vztah v řeči domorodců.

Elementární dojmy a emoce, které probouzejí ducha „přírodního člověka“, povstávají z příhod, z prožitku určitého protějšku. Příkladem může být měsíc, který začne znepokojovat domorodého člověka teprve tehdy, když se k němu fyzicky přiblíží, očaruje ho a fascinuje ho. Na základě tohoto prožitku není člověk schopen udržet si optickou představu světelného kotouče, nýbrž vnímá tělem proudící emocionální obraz působení. Z něho se vynořuje obraz měsíce jako působící osoby. Z prožitku Ty opakování tvoří zkušenost neboli předmět.

Počáteční vztahová povaha je moc, takzvaná „Mana“. Byla označena jako nadmyslná a nadpřirozená síla. „Mana je právě to, co působí, co činí z měsíce-osoby nahoře na nebi vzrušující ‚Ty‘ a čeho stopa zůstává v paměti i tehdy, když se z emocionálního obrazu vydělil obraz předmětu.“³¹ Je to něco, pomocí čeho může člověk sám, jestliže to vlastní, působit stejným způsobem. Primitivní obraz světa je magický. Kauzalita v tomto obraze světa není kontinuem, ale výbojem síly, pohybem bez souvislostí. Mana je primitivní abstrakce. Paměť řadí velké, vztahem se vyznačující události.

31. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 53.

2.6.10 Dialog s Bohem

„Já povstává z rozštěpení prazážitků, vitálních praslov ‚Já-působící-na-Ty‘ a ‚Ty-působící-na-Já‘; vyvstává základním způsobem teprve tehdy, když bylo zpodstatněno, hypostazováno přičestí.“³² Rozdíl mezi oběma základními slovy je v tom, že základní slovo Já-Ty člověk vyslovuje přirozeným způsobem bez toho, aniž by se poznal jako já. Já-Ono je umožněno teprve tímto poznáním, odlukou já.

Na počátku je vztah. Vztah je dříve než Já, jež pak povstává k Ty. „První základní slovo lze ovšem rozložit v Já a Ty, ono však nepovstalo z jejich složení, ono tu bylo dříve než Já. Druhé základní slovo povstalo ze složení Já a Ono, objevilo se po Já.“³³ „Protiklad obou základních slov má v různých dobách a světech mnohá jména: ale ve své bezejmenné pravdě je vlastní celému stvoření.“³⁴

Duchovní skutečnost základních slov povstává ze skutečnosti přírodní. Duchovní skutečnost Já-Ty povstává z přírodního sepětí, duchovní skutečnost Já-Ono z přírodní oddělenosti.

2.6.11 Dialog matky s dítětem

Život dítěte před narozením je čistým přírodním sepětím. Dítě je spojeno s matkou, jeho životní horizont je zakreslen i nezakreslen do životního horizontu bytosti, která ho v sobě nosí. Ovšem nejde zde jenom o spojení s matkou, sepětí má kosmickou povahu. Život, který se prolomil k duchu, touží po kosmickém sepětí se svým pravým Ty.

Každá vznikající lidská bytost spočívá v lůně velké matky, nerozděleného prasu, který je dříve než vymezené tvary. Také od této matky se oddělujeme a vstupujeme do svého osobního života. Avšak opět se k ní přibližujeme ve

32. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 54.

33. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 54.

34. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 56.

chvích, kdy z něho vyklouzáváme (noc co noc). Toto oddělení nastává pomalu a postupně, aby mělo dítě dostatek času vyměnit přírodní sepětí se světem, které postupně ztrácí, za sepětí duchovní, za vztah. Opouští temnotu chaosu a vstupuje do světla stvoření. Dítě si musí svůj svět nejprve vytvořit.

Všechno se objevuje jenom tak, že na sebe vzájemně působí člověk a jeho protějšek. Dítě žije mezi spánkem a spánkem, jen ve chvíli, kdy přijde setkání. Není to tak, že dítě nejdříve vnímá nějaký předmět a teprve pak s ním vstupuje do vztahu. První je snaha navázat vztah; dlaň, v níž se má usadit protějšek. Druhý je pak sám vztah k tomuto protějšku. Na počátku je vztah, dotek, úsměv; je to apriorita vztahu, je to vrozené Ty. „Vrozené Ty se uskutečňuje v prožívaných vztazích k tomu, s čím se dítě setkává.“³⁵ V pudu navázat styk nabývá vrozené Ty své plné síly; tento pud směřuje ke vzájemnosti, k „něžnosti“. Také pud tvořivý je vrozeným Ty určován, dochází k personifikaci toho, co bylo zhotoveno, k „rozhovoru“. „Vývoj duše v dítěti souvisí nerozlučně s vývojem touhy po ‚Ty‘, s jejím uspokojením a zklamáním, s hrou jeho pokusů a s jeho tragicky vážnou bezradností.“³⁶ Do světa jsme se narodili jako tělesná individua, avšak osobními, aktualizovanými bytostmi se můžeme postupně stát tím, že budeme vstupovat do vztahů.

2.6.12 Dialog v řeči

Já povstává díky „Ty“. Jasnějším a silnějším se stává vědomí neměnného partnera, vědomí já. Avšak stále se ještě objevuje pouze v relaci k „Ty“. Jednoho dne je pouto přerвано, oddělené já stojí na okamžik tváří v tvář sobě samému jako nějakému Ty. Dochází k sebeuvědomění já. „Teprve nyní však může vzniknout druhé základní slovo.“³⁷ Oddělené já se scvrká ve funkční bod, v zakoušející a užívající subjekt, který se zmocňuje objektu a tvoří ve spojení

35. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 59.

36. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 59.

37. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 60.

s ním druhé základní slovo. Člověk, který říká „Já-Ono“, se staví před věci, nikoli tváří v tvář věcem. „Teprve nyní zakouší věci jako souhrny vlastností.“³⁸ Nyní klade věci do prosotorové, časové a kauzální souvislosti. „Ty“ se objevuje v prostoru, ale jen jako výlučný protějšek; všechno ostatní může být jenom pozadím, z něhož se vynořuje.

2.6.13 Dialog v mlčení

K základní pravdě lidského světa patří, že jenom „Ono“ může být pořádáno. „Pouze tehdy, když věci přestávají být naším ‚Ty‘ a stávají se naším ‚Ono‘, lze je koordinovat. ‚Ty‘ nezná žádnou koordinační soustavu.“³⁹ Uspořádaný svět není světovým řádem, ale v okamžicích hlubokého mlčení můžeme zahlédnout světový řád jako přítomnost. Paprsky síly těchto okamžiků pronikají do uspořádaného světa a znovu a znovu jej roztavují, což se děje jak v historii jedince, tak v historii lidského rodu.

2.6.14 Čas dialogu

„Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý.“⁴⁰ Vnímá, co existuje kolem něho – pouhé věci a bytosti jako věci; vnímá, co se děje kolem něho – pouhé události a činnosti jako události. Tento svět je poměrně spolehlivý, má hutnost a trvalost, jeho učlenění je přehledné. Je stále zde, spočívá v lidské duši, je předmětem člověka, je mimo člověka i v člověku, člověk ho vnímá, díky němu se může s druhými dorozumět, svět může být společným předmětem pro dva lidi. Ale člověk se v něm nemůže s druhým setkat. Bez světa nemůže člověk zůstat naživu. Jestliže v něm člověk zemře, je pohřben v nicotě.

„Anebo se člověk s bytím a děním setkává – jako se svým protějškem; vždycky pouze s jedinou jsoucností a s každou věcí jako se jsoucností.“⁴¹ Setkání

38. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 61.

39. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 62.

40. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 62.

41. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 63.

nejsou uspořádána a nemohou vytvořit svět, ale každé z nich je znamením světového řádu. Setkání nejsou vzájemně spojena, ale každé z nich člověka ujišťuje o jeho sepětí se světem. Svět, který se takto objevuje, je nespolehlivý, protože se objevuje jako něco neustále nového. Tento svět nemá hutnosti, všechno v něm proniká vším; není trvalý, přichází a mizí, kdy se mu chce; je nepřehledný. Svět nestojí mimo člověka, dotýká se základu lidské bytosti. Člověk si však musí dávat pozor, aby tento svět neumístoval do své duše, neboť tak by jej zničil. Člověk má přítomnost, jenom když má svět. Může si ze světa činit předmět a může ho zakoušet a užívat, ale když to činí, nemá už přítomnost. „Mezi tebou a jím je vzájemné dávání: říkáš mu ‚ty‘ a dáváš se mu, on ti také říká ‚ty‘ a dává se ti.“⁴² O něm se nemůže člověk s druhými dorozumět, je s ním sám. Tento svět však učí člověka setkávat se druhými a mít pro tato setkání připravenou půdu; vede ho k „Ty“, v němž se souběžné linie vztahů protínají. Svět člověku pomáhá jenom tušit věčnost.

Svět slova Ono je souvislý v prostoru a čase, na rozdíl od něj svět slova Ty není takto souvislý. Z jednotlivého Ty se musí stát určité Ono. Z jednotlivého Ono se může stát určité Ty. Na svět slova Ono se lze dívat jako na svět, v němž člověk musí žít a v němž se dá i žít.

Nelze žít pouze v přítomnosti, ale je možné žít v pouhé minulosti; pouze v ní lze organizovat život. Kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít. „Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem.“⁴³

Na tomto půdorysu rozvíjí Buber velmi konzistentním způsobem celou svoji vizi. Buberova apriorita vztahu a nekonečnost vztahu se staly inspirací pro Lévinasovo rozvinutí dialogického myšlení. Tím bylo vybudováno jádro filosofie dialogu jako takové.

42. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 64.

43. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 65.

2.6.15 Vznik a povaha historie

Historie jedince a historie lidského rodu se shodují v tom, že znamenají pokračující růst světa, který označujeme slovem Ono. Kultury začínají vždy primitivním stavem. Tyto kultury nezvětšují svůj předmětný svět pouze vlastní zkušeností, ale také absorpcí cizí zkušenosti. Po základním rozšíření může nastat další rozšíření, rozhodné a objevitelské. Předmětný svět každé kultury je obsáhlejší než svět kultury předcházející. I přes nejrůznější zastávky ve vývoji a zdánlivé kroky zpět lze v dějinách pozorovat pokračující růst předmětného světa.

„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.“⁴⁴ S rozvojem předmětného světa souvisí i růst schopnosti zakoušet jej a užívat.

Rozvoj schopnosti zakoušet a užívat jde většinou ruku v ruce se zmenšením síly k vstupování do vztahu.

2.6.16 Duch a život v duchu

„Duch ve svém lidském projevu je odpovědí člověka jeho protějšku, jeho Ty.“⁴⁵ Duch je jen jeden; odpověď našemu Ty, které se vynořuje a oslovuje nás. Duch je slovo. Řeč nesídlí v člověku, ale člověk má své stanoviště v řeči a hovoří odtud. „Duch není v já, nýbrž mezi já a ‚ty‘.“⁴⁶ Člověk žije v duchu, jestliže je schopen odpovídat svému Ty a je schopen odpovídat pouze tehdy, když vstupuje do vztahu celou svou bytostí. „Každá odpověď vevazuje ‚Ty‘ do světa slova Ono. V tom je melancholie člověka a v tom je i jeho velikost.“⁴⁷ Tak vzniká obraz a symbol, jehož určením je umožnit nový vstup do vztahu. Naplnění tohoto

44. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 70.

45. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 71.

46. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 71.

47. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 71.

smyslu maří takový člověk, který se spokojuje se světem slova Ono, jež má být zakoušen a užíván. To je patrné v oblasti poznání a umění. Dále pak v oblasti, jež převyšuje ducha poznání a ducha umění – v oblasti čistého působení.

2.6.17 Vznik institucí a citů

K rozvoji Ono dochází pro úbytek síly k vstupování do vztahu. Člověk, který si udělal z ducha prostředek požitku, rozdělil svůj život do dvou jasně ohraničených oblastí – do oblasti institucí a do oblasti citů. „Do oblasti slova Ono a do oblasti slova Já.“⁴⁸

Instituce jsou tím, co je „venku“. Jsou světem, v němž se člověk zdržuje, pracuje, smlouvá, organizuje, hospodaří. Instituce jsou uspořádanou a harmonickou strukturou. „City jsou tím, co je „uvnitř“, světem, v němž člověk žije a odpočívá si od institucí.“⁴⁹ Je to spektrum emocí – náklonnost, nenávisť, potěšení a bolest. Zde jsme doma. Instituce jsou komplikované fórum, city jsou intimní pokoj. Hranice mezi institucemi a city je vrtkavá, neboť city občas vtrhují do institucí. Avšak hranice se dá zase obnovit.

Nejtěžší je vést spolehlivou hraniční čáru na území osobního života a naopak velmi dobře ji lze vést na území veřejného života. Ani instituce, ani city neznají člověka. Instituce znají jenom exemplář, city jenom „předmět“. Neznají přítomnost. Instituce znají jenom minulost; to, co je hotové. City znají jenom prchavý okamžik; to, co ještě není. „Přístup ke skutečnému životu je jim uzavřen. Instituce neposkytují veřejný, city osobní život.“⁵⁰

Instituce nelze rozbít samými city a ani je nelze obnovit ze samých citů. Pravé společenství vzniká díky tomu, že všichni mají živoucí vztah k živoucímu Středu a že mají živoucí vztah k sobě navzájem.

„Pravý veřejný a pravý osobní život jsou dvě podoby sepětí.“⁵¹ K tomu,

48. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 74.

49. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 75.

50. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 76.

51. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 77.

aby se ukutečňovaly a trvaly, je třeba citů a institucí. Avšak ani obojí dohromady netvoří ještě lidský život. Ten tvoří centrální „Ty“, které bylo přijato v živé přítomnosti.

Základní slovo Já-Ono není nic zlého, ale snadno se stane něčím zlým, nechá-li ho člověk vládnout až ho přeroste.

Život člověka v moderní společnosti je ponořen do světa slova Ono. Vláda slova Ono probíhá skrze dvě velké oblasti tohoto života – hospodářství a stát.

Život lidského společenství nemůže postrádat svět slova Ono o nic méně než člověk sám; přítomnost slova Ty se vznáší nad tímto světem. Pokud je lidská vůle po moci spojena s vůlí po vztahu, působí přirozeně. Podle Polákové Buber nepožaduje nic jiného, než pochopení tohoto pravidla. Žádnou předmětnou změnou nelze obejít či nahradit toto vnitřní duchovní pravidlo. Vzhledem k tomuto zjištění se pak význam všech revolucí jeví jako prchavý.

Žádný pud není zlý, dokud se neodloučí od podstaty. Pud, který se od podstaty odloučil, rozkládá život ve společenství. Hospodářství a stát se podílejí na životě dokud se podílejí na duchu, který říká „ty“. Pokud se zřeknou ducha, zřeknou se i života.

Zda se instituce státu stávají svobodnějšími a instituce hospodářské spravedlivějšími, to je sice důležité, ale ne rozhodující v otázce po skutečném životě. Nemohou se stát svobodnými a spravedlivými samy ze sebe. Rozhodující je, zda duch, říkající „Ty“, zůstává skutečně naživu, zda není podroben. Není řešením rozdělovat život společenství na nezávislé oblasti, k nimž by patřil i „duchovní život“. „Neboť duch působí samostatně v životě vždycky jenom tak, že je ve vztahu ke světu, nikdy ne sám o sobě: působí v něm svou mocí, která proniká a proměňuje svět slova Ono.“⁵² Duch je „sám u sebe“, může-li se postavit ke světu jako ke svému protějšku.

52. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 81 – 82.

2.6.18 Příčinnost, osud a svoboda

„Ve světě slova Ono vládne neomezeně příčinnost.“⁵³ O každém fyzickém a psychickém procesu platí nutně, že má svou příčinu a že je sám příčinou. To platí i pro pochody s účelovou povahou, protože i ony jsou součástmi kontinua předmětného světa. Kontinuum připouští teleologii, ale jenom jako nepatrnou součást kauzality, která nemá vliv na její úplnost. Vláda příčinnosti ve světě slova Ono netíží člověka, který se neomezuje pouze na tento svět, nýbrž je schopen z něho neustále znovu přecházet do světa vztahu. Já a Ty stojí navzájem svobodně tvář v tvář, ve vzájemném působení, které není spojeno s žádnou příčinností. Zde má člověk jistotu o své svobodě i o svobodě 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.“⁵⁴

Příčinnost netíží pouze člověka, jež si je jist svojí svobodou. Takový člověk ví, že jeho smrtelný život je kyvadlový pohyb mezi „Ty“ a „Ono“; uvědomuje si smysl toho. „Osud a svoboda jsou si navzájem zaslíbeny. S osudem se setkává jenom člověk, který uskutečňuje svobodu.“⁵⁵ Ten, kdo zapomíná na všechnu příčinnost, kdo odkládá majetek i oděv a předstupuje nahý před tvář svého Ty, je svobodný a osud mu hledí vstříc jako protějšek jeho svobody. Svoboda a osud jsou navzájem spjaty ve smyslu.

Každá velká kultura spočívá na velké události, která se vyznačuje vztahem, na odpovědi lidskému protějšku, k níž došlo kdysi v jejím zdroji, na podstatném aktu ducha. Tento akt vytváří zvláštní pojetí kosmu v duchu. Díky němu se stává kosmos znovu a znovu možným. Vzniká svět obydlený člověkem. Pokud ovšem přestává mít kultura svůj střed v živoucí, neustále obnovované události, pro niž je příznačný vztah, pak musí ustrnout a proměnit se v svět slova Ono. V tu chvíli se běžná příčinnost mění v tíživou a utlačující neblahou sudbu. Osud, který vládl nad veškerou příčinností se proměnil v něco démonického

53. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 82.

54. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 82.

55. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 84.

a upadl tak sám do příčinnosti. Je však možné, že dojde k nové události setkání, k nové odpovědi člověka jeho „Ty“ a díky tomu může být určitá kultura buď vystřídána jinou, nebo může být i sama v sobě obrozena.

2.6.19 Sudba a svévole

Ve všech zákonech (životních, psychologických, kulturních) je základem posedlost procesem, tj. neomezenou příčinností. „Dogma o pozvolném procesu je abdikací člověka před bujícím světem slova Ono.“⁵⁶ Dogma o procesu neponechává žádný prostor svobodě. Dogma ponechává člověku pouze tuto volbu: buď zachovávat pravidla, nebo se vyloučit ze hry.

To jediné, co se člověku může stát neuniknutelnou sudbou, je víra v tuto sudbu, která je však bludná od samého počátku. Kdo je přemožen světem slova Ono, musí spatřovat v dogmatu o nezměnitelném procesu pravdu. Toto dogma však člověka činí ještě větším otrokem tohoto světa. Svět slova Ty není uzavřen. „Být osvobozen od víry v nesvobodu znamená dosáhnout svobody.“⁵⁷

Humanistický smysl politiky realizuje podle Bubera veřejný činitel. Celé dějiny se podle Bubera rozhodují v dění mezi dvěma póly, jež lze charakterizovat jako svoboda versus svévole, popřípadě jako osoba versus individualita.

Předmětný svět se musí poddat tomu, kdo jej poznává v jeho podstatě. Podle Bubera také svévole a neuniknutelná sudba patří k sobě. Svévole a sudba, duševní strašidlo a kosmická noční můra, žijí vedle sebe a navzájem se vyhýbají. Není mezi nimi ani spojení, ani konflikt.

„Svobodný člověk je člověk, který chce bez svévole.“⁵⁸ Věří ve skutečnost, věří v reálné sepětí reálné dvojice Já a Ty, věří v určení a v to, že určení ho potřebuje. Buber užívá slova „věří“ ve významu, že se člověk setkává. Člověk musí obětovat svou malou, nesvobodnou vůli své velké vůli, která

56. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 88.

57. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 89.

58. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 90.

opouští určené a jde za určením. „Tak už nezasahuje, ale zároveň ani jenom pasivně nepřihlíží, jak se věci dějí.“⁵⁹

„Svévolný člověk nevěří a nesetkává se.“⁶⁰ Nezná sepětí, zná jenom svět venku a svoji chuť ho užívat. Když říká „ty“, myslí tím „Ty, má schopnosti užívat“. Jeho určení je pouze potvrzení jeho schopnosti užívat. Život takového člověka je určován věcmi a pudy, žije ho s pocitem svrchovanosti, to znamená ve svévoli. Je neschopen oběti, nemá velkou vůli, neustále zasahuje a využívá k tomu všech dosažitelných prostředků. Tak také vidí svobodného člověka. Svobodný člověk však nemá na jedné straně účel a na druhé prostředky. Svobodný člověk má jenom jedno, a to stále opakované rozhodnutí jít za svým určením. Nevěřící, svévolný člověk vnímá jen nevíru, svévoli, stanovení účelu a vymyšlení prostředků. Jeho svět je zprostředkovaný, ovládaný účely. Takový svět se nazývá neuniknutelnou sudbou. Takový člověk je beznadějně zapleten do neskutečnosti. Uvědomuje si to a snaží se na to nemyslet. Avšak toto zamyšlení nad svým poklesnutím by mohlo být počátkem obratu. Na jednom pólu totalitní obrazy veškerenstva stvrzují pohlcenost člověka světem a zároveň redukci světa na lidskou představu. „Na druhém pólu nachází toto bezvztahové Já trpící svou prázdnotou a svou zaplaveností předmětem spásné východisko ve skutečném obrácení.“⁶¹

„Já základního slova Já-Ty je jiné než já základního slova Já-Ono.“⁶² Já základního slova Já-Ono se objevuje jako individualita a uvědomuje si sebe jako subjekt. Já základního slova Já-Ty se objevuje jako osoba a uvědomuje si sebe jako subjektivitu. „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.“⁶³

59. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 90.

60. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 90.

61. POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Ježek, 1995, s. 26.

62. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 93.

63. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 93.

2.6.20 Osoba a individualita

Osoba si uvědomuje sama sebe jako někoho, kdo se účastní bytí. Individualita si uvědomuje sama sebe jako někoho, kdo je takový a takový. Osoba vidí své opravdové bytí; individualita se zabývá tím, co může označit jako „moje“. „Individualita se neúčastní žádné skutečnosti a žádné nenabývá.“⁶⁴ Její dynamika je odlišovat se od všeho ostatního a přivlastňovat si zakoušením a užíváním tolik, kolik může. Pohybuje se v oblasti slova Ono.

Existují dva póly lidství. „Žádný člověk není čistou osobou, žádný čistou individualitou – žádný není zcela skutečný a žádný zcela neskutečný. Každý žije v dvojím já.“⁶⁵ Člověk je o to osobnější, čím silnější je v něm Já z Já-Ty.

„Slovo ‚já‘ je skutečným poznávacím znamením lidstva.“⁶⁶ Podle toho, jak člověk říká „já“, lze poznat, kam člověk patří a kam vede jeho cesta. Martin Buber jako příklad uvádí já Sokratovo, Goethovo a Ježíšovo. Podle Bubera je Sokratovo já živoucí a důrazné. Je to já nekonečného rozhovoru. Věřilo ve skutečnost lidí a vycházelo jim vstříc. Sokratova osamělost nemůže být nikdy opuštěností, neboť je tu hlas daimónia, který říká „ty“. Goethovo já je já čistého styku s přírodou. Příroda s ním hovoří a zjevuje mu svá tajemství. Já Ježíšovo je mocné i samozřejmé zároveň. Člověk sám je v tomto nepodmíněném vztahu Synem, jenom Synem a své Ty nazývá Otcem.

64. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 95.

65. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 95.

66. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 96.

2.6.21 Vznik vnitřního rozporu

Pokud člověk neuskutečňuje Ty v setkání s Já, tak si toto Ty razí cestu dovnitř. Ty se pak rozvíjí na něčem nepřírozeném, na Já. Rozvíjí se tedy tam, kde nemá žádné místo k rozvoji. Tak vzniká protějšek v člověku samém. Ovšem toto nemůže být vztah, ani nic jiného. Toto může být jenom vnitřním rozporem. Člověk se snaží myšlenkou dvojnicí uniknout tím, že si rozpor vykládá jako vztah. Avšak tento výklad je klamný, člověk se ocitá v bludišti a ztrácí se v něm.

Člověk, zděšený odcizením mezi Já a světem, uniká do iluze. Přivolává na pomoc myšlenku, která maluje dvě řady obrazů, na pravou i levou stěnu. Na jedné stěně je nebo spíše se děje vesmír. Je tam napsáno: „Jedno a všechno.“ „Na druhé stěně je zobrazena duše.“⁶⁷ A zde je napsáno: „Jedno a všechno.“

„Kdykoliv se pak člověk napříště zděsí odcizení a svět v něm vzbudí úzkost, vzhledne (vpravo nebo vlevo, jak se to právě hodí) a spatří obraz.“⁶⁸ Uvidí, že já tkví ve světě a svět tkví v já a že vlastně žádné já ani svět není, tudíž mu nemohou nijak ublížit. Uklidní se. Avšak může se stát, že jednou až člověk opět vzhledne, uvidí v jednom záblesku oba obrazy najednou, což povede ještě k hlubšímu zděšení. Není ani svět ani já, není nic.

2.6.22 Věčné Ty

Buber se po mapování lidské situace obrací k „nejvyššímu setkání“. Prodloužené linie vztahů se protínají ve věčném Ty a každé jednotlivé Ty je průhledem k němu. „Prostřednictvím každého jednotlivého Ty oslovuje základní slovo věčné Ty.“⁶⁹ Vrozené Ty se naplňuje pouze ve vztahu k „Ty“, ze kterého se nikdy nemůže stát Ono.

„Věčné Ty má mnoho jmen. Slovo Bůh je nejobtížnější, ale i nejnezbytnější. Vztah k němu zahrnuje všechny vztahy.“⁷⁰

67. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 101.

68. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 101.

69. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 105.

70. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 160.

2.6.23 Výlučnost vztahu

Každý skutečný vztah je výlučný. Jeho „Ty“ je jedinečným protějškem. Všechno ostatní žije v jeho světle. „Ve vztahu k Bohu jsou nepodmíněná výlučnost a nepodmíněná zahrnutí jedno.“⁷¹ Ten, kdo vstupuje do absolutního vztahu, se už nezabývá ničím jednotlivým. Všechno je zahrnuto ve vztahu. Vstoupit do čistého vztahu znamená vidět všechno v „Ty“. Boha nelze nalézt v tomto světě, ani mimo tento svět. Teprve ten, kdo vychází za svým Ty a přináší mu všechno na světě, nalézá ho. Posvěcuje-li člověk život věci a podmíněného jsoucná, setkává se s živým Bohem.

Troskotání vztahů k jednotlivým Ty vede k věčnému Ty. Boha nelze hledat, protože není nic, v čem bychom ho nemohli nalézt. „Znamená to nalézt bez hledání.“⁷²

Bůh nemůže být z ničeho vysouzen, například z přírody jako její původce, nebo z dějin jako někdo, kdo je řídí, nebo ze subjektu jako jeho základ. Bůh není ani z ničeho vyvozován. Bůh je bytí, které je naším protějškem. Bůh je bytí, které lze jenom oslovovat, nelze o něm vypovídat.

2.6.24 Cit a vztah

Pocit závislosti, přesněji řečeno pocit křehkosti je člověku vlastní jako tvor. Cítý jenom doprovázejí fakt vztahu mezi já a ty. Cit zůstává podroben dynamice duše. Cit má své místo v určité škále. Každý cit existuje v polárním napětí a má svůj význam nejenom ze sebe, ale také ze svého protipólu. Absolutní vztah, jež je celkem, se v psychologii relativizuje, pokud se převádí na nějaký ohraničený cit.

Z hlediska duše může být dokonalý vztah pochopen jenom bipolárně, jako jednota citových protikladů. „Dialog mezi Já a ‚věčným Ty‘ je naprosto

71. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 108.

72. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 110.

nezaměnitelně vyznačen zdánlivým paradoxem maximální závislosti a současné maximální svobody.⁷³ V čistém vztahu se člověk cítí naprosto závislý i naprosto svobodný zároveň.

Člověk potřebuje Boha a Bůh potřebuje člověka. „Svět není božskou hrou, je božským osudem.“⁷⁴

2.6.25 Modlitba a oběť

Buber se také věnuje pojmům modlitba a oběť. Člověk, který se modlí, se odevzdává Bohu v bezmezné závislosti, ale zároveň na něj nepochopitelně působí. Člověk, který obětuje, se v minulosti domníval, že Bůh vyžaduje zápalnou oběť. Věděl, že člověk může a má dávat Bohu. Avšak obětí je především obětování vlastní malé vůle Bohu ve prospěch velké vůle, když člověk říká : „Děj se vůle tvá!“ Buber si pokládá otázku, čím se liší oběť a modlitba od magie. Magie chce působit, aniž by vstupovala do vztahu. Oběť a modlitba se staví „před Tvář“ a říkají Bohu „ty“.

Spatřujeme-li podstatný prvek náboženského aktu v pohroužení nebo v proměně v sám základ bytosti, dochází ke dvěma způsobům nazírání. První způsob se domnívá, že Bůh vstupuje do bytosti, která je oproštěna od já, nebo, že se tato bytost v Bohu rozplývá. Tento způsob tvrdí, že bytost přestává říkat „ty“, protože už není dualita. Věří ve sjednocení. Druhý způsob nazírání se domnívá, že bytost existuje bezprostředně v sobě samé jakožto v božském Jednom. Tento způsob tvrdí, že ve skutečnosti není žádné oslovení „ty“, protože ve skutečnosti není žádná dualita. Věří v identitu lidského bytí s božským. Podle obou existuje stav, který překračuje já a ty; buď je to stav, který nastává, nebo je to stav, který je a pouze se zjevuje. „Oba názory ruší vztah, první jakoby dynamicky tím, že já je podle něho pohlceno svým ty, které však nyní už není žádným Ty, nýbrž tím jediným, co je; druhý jakoby staticky tím, že já, které se osvobodilo a stalo se

73. POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Ježek, 1995, s. 26.

74. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 112.

bytostným základem samým, se poznává jako to jediné, co je.⁷⁵

2.6.26 Vnitřní dění

Existují dva druhy vnitřního dění. Prvním druhem je sjednocení duše, jež se odehrává v člověku. Síly se soustřeďují v jádru, bytost dlí jenom sama v sobě. Pro člověka je to rozhodující okamžik, neboť bez něho není schopen duchovního díla. Člověk soustředěný v jednotě může buď vykročit k setkání, nebo může vychutnávat blaženost soustředění.

Druhou vnitřní událostí je druh samotného vztahového aktu, v němž se dva stávají jedním. Objevuje se oslavení, zbožnění, jedinstvo bytí.

Jednota není jednotou. Jen ve vášni zaniká vědomí Já a Ty v pocitu jednoty, která neexistuje a nemůže existovat. Je to uchvacující dynamika vztahu. Vztahový akt překračuje sám sebe. Pro jeho život se zapomíná na „já“ a „ty“, mezi nimiž je založen.

Proti tomu se však staví jiná nauka, která tvrdí, že všebytost a základ naší bytosti jsou totéž a že tedy slovo Ty nemůže nikdy poskytnout poslední skutečnost.

Pokud nauka obsahuje výpověď o pravém bytí, nemá co činit s žitou skutečností. Musí ji tedy prohlásit za zdánlivý svět. Pokud takováto nauka obsahuje návod k ponoření do pravého bytí, nevede k žité skutečnosti, ale ke zničení.

„V žité skutečnosti není žádné jednoty bytí. Nejsilnější a nejhlubší skutečnost je tam, kde všechno vchází do působení, kde působí bez výhrad celý člověk i všeobjímající Bůh, sjednocené já a bezmezné Ty.“⁷⁶ V žité skutečnosti existuje sjednocení duše, soustředění sil do jádra, rozhodující okamžik člověka. Soustředění si žádá celého, nezúženého člověka. Soustředění je zaměřené na skutečnost a je skutečností.

75. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 113.

76. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 118.

Nauka o pohroužení požaduje a slibuje vstup do čistého subjektu. V žité skutečnosti však není nic myslícího bez něčeho myšleného. „Subjekt, který se zbavuje objektu, se zbavuje své skutečnosti.“⁷⁷ Myslíci princip sám pro sebe existuje v myšlení, v předjímající definici smrti, ve výpovědi učení o stavu pohroužení. „To jsou nejvyšší vrcholy řeči, jíž se vyznačuje Ono.“⁷⁸ Musíme je poznávat jako něco, co lze sice prožívat, ale co nelze žít.

„Každá nauka o pohroužení je založena na gigantickém bludu lidského ducha, který se obrací sám k sobě: na představě, že dění, v němž existuje duch, probíhá v člověku.“⁷⁹ Člověk je však jenom výchozím bodem tohoto dění. Dění probíhá mezi člověkem a tím, co jím není. Zřekne-li se duch svého smyslu, musí učinit ze světa a Boha pouhé duševní faktory. „To je bludná představa, kterou má duch o duši.“⁸⁰

„Náboženská“ situace člověka se vyznačuje svou podstatnou a nezrušitelnou antinomikou. Její podstata je v její nezrušitelnosti. Pro lepší pochopení uvádí Buber příklad německého filosofa Immanuela Kanta, který relativizuje rozpor mezi nutností a svobodou tak, že připisuje nutnost světu jevů a svobodu světu skutečného bytí. Pouze za předpokladu, že je závislost a svoboda prožívána najednou, je jedním.

2.6.27 Dynamika vztahu

Aktualita ve všech vztazích k bytostem má pomíjivou povahu. Chvilí nás obklopuje svět slova Ono, pak na okamžik zableskne svět slova Ty, aby se vzápětí vrátil tam, odkud se vynořil. Aktualita bezprostřednosti vztahu ochabuje. Ve vztahu se střídá aktualita a latence.

Pouze v jediném vztahu je latence ještě aktualitou. Ve vztahu k Bohu. I přesto, že je Bůh někdy daleko, nikdy není nepřítomen. „To jenom my tu

77. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 119.

78. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 119.

79. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 122.

80. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 122.

vždycky nejsme.⁸¹

„Vztah k člověku je skutečným podobnostním vztahem k Bohu: v něm se opravdovému oslovení dostává opravdové odpovědi. Jenže v boží odpovědi se nám zjevuje všechno, celý vesmír jako řeč.“⁸²

2.6.28 Dvojitá samota

Existuje dvojitá samota, podle toho, od čeho se odvrací, a dvojitá samota, podle toho, k čemu se obrací. Dobrá samota znamená vyvázat se ze styku s věcmi, vyvázat se z Ono. Zlá samota znamená vyvázat se ze vztahu s „ty“. Je-li samota místem očisty, je něčím, k čemu nás vede naše podstatná přirozenost. Je-li však samota hradem odloučenosti, pak jde o skutečný pád ducha do duchovnosti. Zde vede člověk rozhovor sám se sebou. Pád se může stupňovat až se stane pádem do poslední propasti, v níž člověk klame sám sebe domněnkou, že má v sobě Boha a že s ním hovoří. Avšak Boha nemáme nikdy v sobě.

2.6.29 Modly a kult

Buber ve svém díle rozebírá domněnku jednoho nejmenovaného moderního filozofa, že každý člověk věří buď v Boha, nebo „modly“, tj. v nějaké konečné dobro, které se mu stalo absolutní hodnotou a postavilo se mezi něj a Boha. Je jenom třeba člověku dokázat podmíněnost tohoto dobra, „roztříštit“ modlu a náboženský akt se sám vrátí ke svému předmětu. Pro toho, kdo je ovládán modlou, kdo je posedlý žádostí vlastnit, není jiné cesty k Bohu než obrácení. Posedlého člověka léčíme tím, že ho probouzíme a vychováváme k sepětí. Nejprve je třeba naučit se jinému způsobu služby.

Ten, kdo byl obrácen prostřednictvím substitute, má nyní modlu, kterou nazývá Bohem. Ale Boha nelze mít.

81. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 128.

82. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 131.

2.6.30 Náboženský člověk

Hovoří se o „náboženském“ člověku jako o člověku, který nemusí zaujímat vztah ke světu a k bytostem, protože je určován silou působící zevnitř. Mísí se tu však dvě základně rozdílné věci – společenství, které vyrůstá ze vztahu a život v mase lidí, jež neznají vztah. Vztah mezi člověkem a Bohem je všezahrnující vztah. Život nelze rozdělit mezi skutečný vztah k Bohu a neskutečný poměr ke světu; modlit se k Bohu a užívat světa. Kdo přistupuje ke světu jako k něčemu, z čeho je třeba mít užitek, přistupuje tak i k Bohu.

Říká se také, že „náboženský“ člověk předstupuje před Boha jako jednotlivce. „Náboženský“ člověk se vymanil z napětí mezi tím, co je, a tím, co má být, aby žil v napětí mezi světem a Bohem. Zde se člověk jenom podrobuje božímu řízení. Člověk, který předstupuje před Tvář se opravdu přiblížil světu. „Tomu, kdo předstupuje před Tvář se teprve v plnosti boží přítomnosti stává svět zcela přítomným.“⁸³ Člověk může oslovit Boha „Ty“, a tím i všechny bytosti, které v něm mají své bytí. V tu chvíli už není žádné napětí mezi světem a Bohem, je tu jenom jediná skutečnost.

2.6.31 Problematika zjevení

Zjevení je skutečnost, že člověk nevychází z okamžiku nejvyššího setkání stejný, jako byl, když do něho vstupoval. S člověkem se něco stává. Může to být jako lehký nádech nebo jako zápas, ale vždy se něco stane. Člověk, který vystupuje z bytostného aktu čistého vztahu, si s sebou vždy něco odnáší. „Skutečností je, že přijímáme, co jsme předtím neměli, a že to přijímáme tak, že víme: bylo nám to dáno.“⁸⁴ Člověk přijímá přítomnost jako sílu. Tato přítomnost a síla zahrnuje tři činitele. Za prvé: naprostou plnost skutečné vzájemnosti, přijetí a sepětí. Druhým

83. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 136.

84. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 137.

činitelem je nevýslovné potvrzení smyslu. Smysl je zaručen, a proto nic nemůže být nesmyslné. Otázka po smyslu života už neexistuje, ale i kdyby existovala, nebylo by možné na ni odpovědět. Třetí činitel: smysl našeho života a světa. Tento smysl lze přijmout a uskutečňovat, ale nelze jej zakoušet.

Tajemství zůstalo tím, čím bylo, ale zpřítomnilo a zjevilo se nám ve své přítomnosti jako spása. Člověk se přiblížil Bohu, pocítil vykoupení, ale hádanku bytí nerozluštil a žádné „rozřešení“ nenašel. „Slovo zjevení je: ‚Jsem, který jsem‘“⁸⁵

Z věčného Ty se samou jeho podstatou nemůže stát Ono. Svou podstatou se nevejde do žádných hranic, není ve světě ani mimo něj, nelze je zakoušet ani učinit předmětem myšlení. Podstatná povaha našeho života nás nutí činit z Boha věc. „Člověk si přeje mít Boha; přeje si ho mít v časové a prostorové kontinuitě.“⁸⁶ Chce ho chápat jako časové a prostorové kontinuum bez mezer, které by zajišťovalo jeho život. „Člověk touží po tom, aby Bůh byl rozprostřen v čase, aby trval. Tak se Bůh stává objektem víry.“⁸⁷ Člověk spočívá ve víře v božské Ono a je si jist, že se mu nemůže nic stát. Lidská žízeň po kontinuitě rozprostírá Boha v prostoru, a tak se Bůh stává objektem kultu. Jediná pravá záruka trvání je v tom, že můžeme naplňovat čistý vztah. Buberovým ústředním bodem je podle Polákové fenomenologie nejvyššího setkání a zkoumání záruk udržení kontinuity takto navázaného vztahu. „Skutečná záruka nespočívá podle Bubera jen v předmětné kontinuitě pravidel víry a kultu, ale v tom, že se čistý vztah uskuteční v celé své šíři a ‚ztělesní v celé látce života‘.“⁸⁸

Vzniká-li časová spojitost v životě spásy proniknutém vztahem, a spojitost prostorová v obci sjednocené svým Středem, vzniká a existuje lidský kosmos s hranicemi a formou.

K setkání s Bohem dochází proto, aby člověk osvědčoval smysl ve svém

85. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 139.

86. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 140.

87. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 141.

88. POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Ježek, 1995, s. 28.

vztahu ke světu. „Všechno zjevení je výzvou a posláním.“⁸⁹ Pokud byl člověk vyslán, zůstává mu Bůh přítomností, naproti tomu reflexe činí z Boha předmět.

Základní pohyby světa jsou dva – expanze do vlastního bytí a obrat k sepětí. V obratu se rodí slovo na zemi, v expanzi se zakukluje do podoby náboženství, aby pak mohlo dojít k novému obratu. Nevládne tu libovůle.

„Ve skutečné modlitbě se kult a víra sjednocují a očišťují, aby vstoupily v živoucí vztah.“⁹⁰

Slovo má své bytí ve zjevení; v životě tvaru působí. Bůh a tvar patří k sobě. Pokud je člověk od sebe oddělí, dochází k rozkladu Slova. Doby v nichž se objevuje a vládne jsoucí a působící Slovo, jsou dobami sepětí já a světa. V dobách, v nichž je slovo jenom něčím, co platí, nastává odcizení mezi já a světem, naplňuje se neblahá sudba. Událost, která se nazývá ze strany světa obrácením, se nazývá ze strany boží vykoupením.

Buberových závěrečných myšlenkách je patrné vědomí nedělitelnosti vztahu. Vztah k Bohu a ke světu nestojí proti sobě.

89. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 143.

90. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 145.

3 ROSENZWEIGOVA KRITIKA BUBEROVA „JÁ A TY“

Martina Bubera a Franze Rosenzweiga pojilo hluboké přátelství, jež však nebránilo tomu, aby se v něm zároveň neodehrával zápas názorů, jemuž šlo o stále větší pravdu. Rosenzweig proto Buberovo dílo *Já a Ty* podrobil sice přátelské, ale určité kritice. Kritika se týkala nejvnitřnější myšlenky Buberova díla. Bernhard Casper, jež se snažil tuto kritiku vyložit, se inspiruje zejména dílem *Já a Ty*, ale zároveň také Rosenzweigovým dopisem, v němž se kriticky vyjadřuje.

3.1 *Kritika zúžení na já-ty*

Rozhodující Rosenzweigova teze tvrdí, že Buberovo chápání skutečnosti je zúžené, protože nakonec každou pravou, naplněnou skutečnost převádí na já-ty.

Po pozorném prozkoumání Buberovy myšlenky se skutečně ukáže, že pro Bubera je vztah já-ty tím vlastním a výlučným, tj. veškerou skutečnost zahrnujícím vztahem. „Nebot' ty má nekonečný význam. Když jsem u ‚ty‘, jsem u ‚všeho‘.“⁹¹ Toto bytí-u ustavuje svět já-ty. V něm se já představuje jako takové já, které si nechává všechno dát v aktu ryziho přijímání.

Casper také uvádí názor Michala Theunissena, jež tvrdí, že Buber tím nechce říci, že by já ustavovalo svět já-ty. „Buberovi se naopak jedná o čisté vzcházení světa já-ty z onoho ‚mezi‘.“⁹² Konstituci světa z ego cogito se Buber snaží překonat tím, že dává já i ty teprve vzejít ze vztahu samého. Setkání jako takové činí z člověka jako subjektu objektivního držení světa „subjektivitu“, to znamená činí ho „já“ základního slova já-ty. V setkání se spojuje aktivita s pasivitou, vůle s milostí.

Faktičnost takového setkání Rosenzweig nezpochybňuje, avšak

91. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 121.

92. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 121.

zpochybňuje, že by kromě této skutečnosti už pro člověka žádná jiná pravá a původní skutečnost nebyla. Rosenzweig připouští Buberovo rozdělení já-ono, kdy já konstituuje předmětný svět. Ono je podle Rosenzweiga právě jen to myšlené, tj. z ego cogito ustavené „ono“. Rosenzweig sám se ve svých spisech zabývá vysloveným ono. Toto jiné samostatné „ono“ přichází ke slovu ve větě vyslovené ve třetí osobě. Na jedné straně se toto „ono“ nedá zahrnout ani do oblasti základního slova já-ty, protože jde o mluvení o něčem; na druhé straně se nedá redukovat ani na nějaký předmět.

Toto „ono“ má svoji suverenitu a nezbytnost. Rosenzweig argumentuje tím, že ani Buber se nemůže obejít bez řeči ve třetí osobě, jestliže chce přivést ke slovu svět já-ty. Je to mluvení o já a ty.

Casper vychází z Buberovy myšlenky, a tím se mu ukazuje, že ono „mezi“, z něhož se čistý vztah já-ty dává, lze řečí popsat jen z mé strany, z mého stanoviska. Buber vztah já-ty nejprve verbálně uchopuje v „postoji“ já. Tento postoj však vzápětí destruuje, aby mohl ono „mezi“ jako zakládající negativně vyslovit. Buber postuluje pro toto „mezi“ ovšem právě také „bytí“.

Toto „bytí“, o něž „já“ ve vztahu já-ty jde, není vlastním výkonem já. „Ani já, ani ten druhý nemůžeme vztah ustavit sami ze sebe.“⁹³ Oběma nám jde o to, aby došlo k setkání, a to není dáno jenom do našich rukou a nedá se to přivodit ani společnou vůlí. Vůle by událost vztahu neustále falšovala do nějaké konstituce subjektu. Proto se Buber snaží událost setkání zakotvit ve věčném Ty.

„Toto věčné Ty se u Bubera ukazuje jako zvláště dvojznačné.“⁹⁴ Na jedné straně je ode mne a tebe odlišeno, na druhé straně vystupuje jako identické s oním „mezi“ samým.

Ono „mezi“ jakožto původ mne i tebe nemohu ustavit ani já, ani ty sám. Ovšem mně samému se jedná jen o ten počátek, který nás nechá být. Počátek je vůči mně i vůči tobě právě to jiné.

93. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 123.

94. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 123.

Kdyby mi šlo jenom o mne nebo jen o tebe a tobě šlo jenom o tebe a jen o mne, zůstalo by toto jít-o samo o sobě prázdné. „Kdybych já byl ustaven jen tebou a ty jen mnou, byli bychom oba stejně já-osamělí a sami se sebou samotní, stejně jako je subjekt předmětné zkušenosti se sebou sám. Kdyby nebylo nic než já a ty, museli bychom bytí světa i Boha dokázat ustavit sami.“⁹⁵

3.2 Časovost základních slov

Zajímavý je vztah Buberových základních slov k času. Podle Caspera je Rosenzweigovým úmyslem korektura tohoto vztahu.

Vlastním tématem Já a ty je v zásadě přítomnost Nekonečného. „Setkání uvádí setkávajícího se do takové přítomnosti, o níž lze říci, že koneckonců teprve dělá fenomenality vztahu já-ty.“⁹⁶ „Ty je zde to prostě přítomné, stejně jako je ‚já‘ vztahu já-ty tím, čím je, protože žije výlučně v přítomnosti.“⁹⁷ Rozdíl mezi já-ty a já-ono je stejný jako mezi přítomností a předmětem, ale k předmětu patří minulost.

Přítomnost není bodovou přítomností průchodu pouhého běhu času z budoucnosti do minulosti. Přítomnost je přítomností chvíle, jež žádnou minulost ani budoucnost nemá. Podle Bubera se přítomnost na jedné straně děje, neboť já a ty se v ní stáváme mnou a tebou; na druhé straně je apriorně dána, což je patrné na vrozeném Ty.

Buberovy myšlenky můžeme chápat tak, že chce ukázat přítomnost danou ve všech věcech, která je také přítomností Boží. Určitý skrytý ráj, do něhož se ve všech věcech můžeme vrátit. Tím by ovšem byla Buberova myšlenka v zajetí řeckého myšlení.

Podle Caspera musel Franz Rosenzweig protestovat proti tomuto zahrnutí všeho do jedné věčné přítomnosti. Rosenzweig myslí dějinně v jiné míře než

95. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 123.

96. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 124.

97. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 124.

Buber. Pro Rosenzweiga nemůže být přítomnost přítomností „jediné skutečnosti“, v níž se mi v zásadě cokoli může stát „ty“. Rosenzweig myslí dějinně daleko ostřeji a konkrétněji. Buber i Rosenzweig chápou já a ty a přítomnost, jež nechává být, rozdílně. „U Rosenzweiga je tato přítomnost vždy jen ta určitá dějinná přítomnost mezi určitým já a určitým ty.“⁹⁸ Rosenzweig přijímá Buberovo já-ty jako abstraktní formuli, ale zároveň si je vědom konkrétně se dějící události setkání, neboť v dopise píše jednou JÁ a jednou TY velkými písmeny.

Rosenzweig také hájí svébytnost dalších základních slov ON-ono a my-ONO. Základní slovo ON-ono vyjadřuje skutečnost stvoření, ale patří do neuzavřené minulosti. Buberovu minulost „ono“ ustavuje já, Rosenzweigovu minulost já neustavuje, nýbrž vnímá. Je to minulost jež pro mne trvá, s níž nemohu být hotov, která mne upozorňuje, že já jako konečné dějinné já závisím na předpokladech. „Ono“ ze základního slova ON-ono je „už zde“. „Je to to, co se stalo v nepaměti, takže s tím právě proto nejsem hotov.“⁹⁹

Minulost je třeba brát vážně. V Buberově myšlení pro ni není místo, naopak Rosenzweig jí dvojicí ON-ono jakožto skutečnosti stvoření vrací její práva.

Rosenzweig zná také slovo budoucnost, jež jako taková není ještě v konkrétním dějinném setkání já-ty přítomna. V Buberově díle Já a ty slovo budoucnost úplně chybí. Nepamětná minulost je minulost Božího stvořitelství, nepamětná budoucnost je budoucnost Vykoupení, již nelze nijak předjímat. „Tato budoucnost se však dostává ke slovu ve dvojici my-ONO.“¹⁰⁰

Nikoli já, nýbrž teprve my ustavujeme svět. Existující svět, v němž se lze dorozumět řečí ve třetí osobě, je vždy „společný svět“. To, co v každé dané chvíli „platí“ je to, o čem můžeme společně hovořit. To je dějinně již zde. Je to zde proto, že v to, o čem můžeme společně mluvit, nakonec společně doufáme jako

98. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 126.

99. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 126.

100. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 127.

ve vykoupené, tj. zcela svobodné a skutečně platné ONO.

Já a ty jako takové se na této budoucnosti podílejí. Tuto budoucnost však nelze plně zahrnout do přítomnosti konkrétního dějinného já-ty. Budoucnost do žádné přítomnosti zahrnout nelze.

„Přítomnost, jež se v konkrétním dějinném dialogu přihází, je sama jen časovou, smrtelnou přítomností, rozhodně ne věčností v čase.“¹⁰¹

3.3 Bůh

Podle Caspera zde Rosenzweig vyjadřuje svou nejvážnější námitku proti Buberovi. Rosenzweig Buberovi vytýká, že Boha rozpouští v životě lidu a stává se tak „atheistickou theologií“. Bůh není totožný s oním mezi, jež se v jednotlivém případě přihází a nechává já i ty být. Bůh není pro Bubera „Bůh okamžiku“, nýbrž spíše „věčné Ty“. „Věčné Ty nepodléhá střídání aktuality a latence. Proto je to ono Ty, z jehož přítomnosti mohu říkat ‚ty‘ bytosti všech bytostí.“¹⁰² Na rozdíl od přítomnosti lidského ty, jež se vynořuje a zase mizí, je to přítomnost trvalá. Do této jedné trvalé přítomnosti se v každém dějícím se setkání usazují.

Podle Buberova chápání Boha lze Boha objevit jedině takto. V setkání mezi mnou a druhým ty je setkání s čistým, bezčase přítomným Ty vždy již zahrnuto jako jeho umožnění. Věčný střed se v každém „mezi“ rozplývá jako důvod a základ jeho možnosti. „Bůh není nic jiného než to ‚mezi‘ všech bytostí, než věčné Ty.“¹⁰³

Casper věnuje pozornost i výroku Michaela Theunissena, který tvrdí, že problematičnost Buberova pochopení Boha tkví v tom, že „klade Ty jako Boha“.

Bůh rozhodně není jen věčné Ty. Opět to vyplývá z toho, že se bere vážně časová povaha myšlení jakožto mluvení. K Bohu mohu mluvit ve druhé osobě

101. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 127.

102. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 128.

103. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 129.

jen v okamžiku Zjevení, například v modlitbě, ale ve chvíli, kdy Zjevení dosvědčuji, musím už mluvit o něm. Také bohoslužba je mluvení ve třetí osobě. Těm, kteří bohoslužbu slaví, je Bůh tím Třetím. Takové mluvení vyžaduje souhlas těch, kdo společně vyznávají, neboť to, co společně vyznáváme, lze vyznávat jako společné, tj. všemi přijaté. Může to být jakási vazba řeči ve třetí osobě na já-ty. Co se zde vyznává, stalo se mně a tobě, a proto se o tom dá mluvit ve třetí osobě.

Mluvení o Bohu ve třetí osobě znamená také uznání, že „bytí Boží“ se nerozpouští ve vztahu já-ty. Řeč o Bohu, kterou Rosenzweig podporuje, nevychází z toho, že by Bůh mohl být přímo objeven ze vztahu já-ty. Naopak dochází k oddělení Boha, člověka a světa, jež jsou jako myšlené fenomény právě jen fenomény. Bůh zůstává Bohem, člověk člověkem a svět světem. Navzájem však spolu mají co činit v konkrétní dějinné události setkání. V této události se Bůh stává z věčného Ty tím jiným, jenž klade na člověka dějinný nárok a jenž se stává skrytým, ale ne neznámým. Člověk se stává člověkem vyvolaným konkrétním příkázáním, člověkem nechaným být jako člověk s člověkem, člověkem zakoušejícím vykoupení. Svět se stává světem, který má být v lásce k bližnímu zahrnut do světla budoucího Vykoupení.

Z pozice takového myšlení kritizuje Rosenzweig Buberovo já a ty, jež podle jeho názoru všechno pohlcuje. „Poslední jednota není jednota já a ty, nýbrž jednota Stvořitele, Zjevujícího a Vykupitele, jakou si člověk sám nemůže opatřit.“¹⁰⁴ Podle Rosenzweiga Bůh není všechno, nýbrž všechno je od něho a k němu, je se vším ve vztahu.

Otázkou zůstává zda Rosenzweigova přátelská kritika Buberovo dílo Já a ty prostě jen zpochybňuje, nebo zda díky Rosenzweigově kritice spíše jasněji nevystupuje ústřední záměr Buberova myšlení samého, jenž byl v napsaném textu zkreslen. Avšak Buber Rosenzweigovu kritiku přijal zčásti za svou, o čemž svědčí to, že v pozdějších vydáních svého díla změnil Boží jméno.

104. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 130.

„V souladu se svým východiskem musel Buber v Já a ty jmenování Boha zájmenem On jako nevlastní odmítnout. Toto zájmeno muselo pro něj spadat do oblasti základního slova já-ono.“¹⁰⁵ Při překladu Písma Buber přijal Rosenzweigovy argumenty a tam, kde se mluví o Bohu, přeložil Boží jméno jako ON. Ovšem nyní už nespadá pod základní slovo já-ono.

105. CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998, s. 132.

4 EMMANUEL LÉVINAS

Zpočátku byl Lévinas pod vlivem Husserlovy fenomenologie a filosofie Martina Heideggera, později se však od těchto filosofů odklonil. Během druhé světové války byl jako Žid v německém zajateckém táboře. Tato událost ho významně ovlivnila. Po válce pro něho začíná období nového a vlastního myšlení. Jádrem Lévinasovy filosofie se stává zvláštní etika, jež vychází ze zkušenosti setkání s druhým člověkem a tváří. Lévinasova etika není jen etikou všeodpouštějící lásky, ale etikou spravedlnosti, která je podle něj zakotvena v židovství. Sepětí s judaismem je neodmyslitelným aspektem Lévinasovy osobnosti.

4.1 „Ono je“

V Lévinasově díle *Existence a ten, kdo existuje* je ústředním tématem pojem „ono je“, jež později podrobně rozebírá v díle *Etika a nekonečno*. Lévinas toto „ono je“ chápe jako fenomén neosobního bytí: „ono“. „Ono je, které odmítá přijmout jakoukoli osobní formu, je ‚bytím vůbec‘.¹⁰⁶ „Anonymní proud bytí přepadá a zaplavuje každý subjekt, každou osobu nebo věc.“¹⁰⁷

Vychází ze vzpomínek z dětství, kdy dítě, jež o samotě usíná, má pocit, jako by ticho v pokoji „šumělo“. „Něco podobného můžeme pocítit také při pomyšlení, že i kdyby nebylo nic, nelze popřít fakt, že ‚ono je‘.“¹⁰⁸ „I v absolutním prázdnu, jaké si lze pomyslet, v prázdnu před stvořením – ono je.“¹⁰⁹ „Ono je“ je podle Lévinase neosobní jako „ono prší“. Je to šum, který se vrací, i když je člověkem zcela popřen. Lévinas někdy užívá výrazu „vyloučené třetí“. Není to ani nicota, ani bytí. Lévinas to popisuje jako hrůzu a poplašení. Když dítě v posteli cítí, jak trvá noc, prožívá hrůzu, nikoli však úzkost.

106. LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 48.

107. LÉVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 48.

108. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 167.

109. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 167.

Zkušeností s „ono je“ může být i nespavost. Při nespavosti člověk může i nemůže říci, že je tu jakési „já“, které nemůže usnout, neboť neschopnost přestat bdít je něco „objektivního“, na mě nezávislého. Mé vědomí je odosobněno. Nebdím já, bdí „ono“. V poplašné zkušenosti s „ono je“ má člověk pocit absolutní nemožnosti dostat se z toho ven.

Lévinas se pokouší najít řešení, jak se od „ono je“ osvobodit. Aby se člověk vymkl z „ono je“, nesmí se usadit, ale sesadit. „Takovým sesazením svrchovaného já s trůnu je společenský vztah k druhému, vztah ne-interesovaný.“¹¹⁰ Jde o vymknutí se z bytí. Odpovědnost za druhé, bytí pro druhého je cesta, jak zastavit anonymní a nesmyslný šum bytí.

4.2 *Stejný a jiný*

Lévinas často užívá pojem metafyzika, jež je v jeho podání chápána jako etika. Metafyzika je obrácena směrem k „jinde“, „jinak“, k jinému. Ukazuje se jako pohyb vycházející z důvěrně známého světa, z nějakého „doma“ k nějakému cizímu mimo sebe, k nějakému tam.

„Cíli tohoto pohybu – jinde nebo druhému – říkáme jiný v mimořádně silném smyslu.“¹¹¹ Ten Jiný, po němž metafyzicky toužíme, není „jiný“ jako jsem občas já sám pro sebe. „Metafyzická touha míří k něčemu úplně jinému, k absolutně jinému.“¹¹² Touhu po Jiném nelze podrobit běžné analýze, neboť jejím kořenem by v tom případě musela být potřeba, jež je třeba uspokojit. Metafyzická touha se nedá uspokojit. Metafyzická touha touží po tom, co přesahuje všechno, co by ji mohlo naplnit. Lévinas se snaží tuto myšlenku přiblížit na příkladu dobroty, kterou vytoužené nenaplnuje, nýbrž prohlubuje. Je to touha po absolutně Jiném.

„Jinakost, radikální různorodost Jiného, je možná jen tehdy, je-li Jiný

110. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 168.

111. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 19.

112. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 19.

jiným ve vztahu vůči nějakému členu, jehož podstatou je, že zůstává výchozím bodem, že slouží jako vstup do vztahu.¹¹³ „Člen může absolutně zůstat ve výchozím bodu vztahu jen jako Já.“¹¹⁴

Být Já znamená mít svým obsahem identitu. Já je bytost, jejíž existování spočívá v tom, že se ztotožňuje, že stále znovu nachází svou totožnost. Já je původním dílem identifikace. Já je identické i ve svých proměnách, jež si představuje a myslí je. Univerzální identita do sebe může pojmout různorodé. „Jako univerzální myšlení je nějakým ‚já myslím‘.“¹¹⁵

Já je totožné i v jiném smyslu. Já, jež myslí, si naslouchá, jak myslí a samo sobě je někým jiným. Já je Stejné i vůči této jinakosti, splývá se sebou.

Lévinas si pokládá otázku, zda může Stejný vstoupit do vztahu s Jiným, aniž by ho připravil o jeho jinakost. Ptá se po povaze tohoto vztahu. Metafyzický vztah nemůže být reprezentací, představováním v pravém smyslu, neboť tam by se Jiný rozplynul ve Stejném. Jiný není na jiném místě. „Moc Já nepřekročí vzdálenost, již naznačuje jinakost Jiného.“¹¹⁶ Metafyzický Jiný je jiný jinakostí, jež tvoří sám obsah Jiného; je jiný jinakostí, která neomezuje Stejného.

„Absolutně jiné je Druhý. Já a on nejdeme do žádného společného počtu.“¹¹⁷ S druhým mne nespojuje ani vlastnictví, ani společný počet, ani společný pojem. Chybí nám společná vlast, což z Druhého činí cizince, který ruší domov. Být cizinec znamená být svobodný, tudíž nad ním nemohu mít moc. Vymyká se mému uchopení, neboť není úplně celý v mém místě. „Jsme stejný a Jiný.“¹¹⁸ Vztah stejného a Jiného je jazyk. Metafyzický vztah Stejného a Jiného se odehrává původně jako rozmluva, v níž Stejný vychází ze sebe.

Vztah nemůže vzniknout jinak, než jako jdoucí od Já k Jinému, jako „tváří v tvář“. Já není nahodilý útvar, díky němuž se Stejné a Jiné mohou obrážet

113. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 22.

114. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 22.

115. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 22.

116. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 24.

117. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 24.

118. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 24.

v myšlení. „Aby vznikla jinakost v bytí, musí tu být nějaké ‚myšlení‘ a musí tu být nějaké Já.“¹¹⁹ Nevratnost vztahu vzniká ve chvíli, kdy ho jeden z členů vykonává jako pohyb transcendence. Tento vztah můžeme poznat jen v té míře, v jaké ho vykonáváme. Jinakost je možná jen tehdy, vychází-li ze mne.

Rozmluva, právě tím, že udržuje vzdálenost mezi mnou a Druhým, se nemůže vzdát egoismu své existence. Avšak, když se ocitáme v rozmluvě, znamená to, že druhému přiznáváme právo nad tímto egoismem.

4.3 Rozmluva

Způsob představování se jako Jiný znamená značit čili mít smysl. „Prezentovat se značením znamená mluvit.“¹²⁰ Tato přítomnost je přítomnost řečená. Je to přítomnost exteriority. Mluvení je původní vztah k vnějšímu bytí. Mluvení je dění smyslu, jež se neděje jako ideální esence, nýbrž je řečen a učen přítomností.

Řeč je možné chápat jako jednání, jako gesto spjaté s chováním. „Ale pak opomíjíme to, co je na řeči podstatné: to, že ve tváři se kryje zjevující a zjevované, což se děje tím, že tvář je vzhledem k nám ve výši – že učí.“¹²¹ Naopak gesta, vykonaná jednání, se mohou stát slovy, tj. učením.

Pouze partner v rozhovoru je moment čisté zkušenosti, v níž druhý vstupuje do vztahu. „To, co se prezentuje jako nezávislé na všech subjektivních hnutích, je partner v rozhovoru, jehož způsob záleží v tom, že je ze sebe, že je cizincem a přitom se mi zpřítomňuje.“¹²²

4.4 Rétorika

Každá rozmluva není vztahem k exterioritě. V našich rozmluvách se nejčastěji stýkáme s nějakým předmětem či s člověkem z davu. Naše rozmluva je rétorikou,

119. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 25.

120. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 50.

121. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 51.

122. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 51 - 52.

jsme v postavení toho, kdo chce přelstít bližního. Rétorika, jež nechybí v žádné rozmluvě, se vzpírá rozmluvě, nebo k ní vede. Filosofická rozprava se jí snaží překročit. Rétorika nepřístupuje k Jinému čelem, ale oklikou, nikoli jako k věci, nýbrž jako k Druhému. Specifická povaha rétoriky záleží v tom, že svobodu Jiného korumpuje. Proto je násilím, tj. bezprávím. Je to násilí proti svobodě, jež by měla být nezkorumpovatelná.

Vzdát se obsahu rétoriky, znamená přistoupit k druhému tváří v opravdové rozmluvě. Bytost pak není objektem. Oproštění od objektivitu znamená, že bytost se zpřítomňuje v tváři, znamená její výraz, její řeč. „Jiný jakožto jiný je Druhý.“¹²³ Spravedlností nazýváme oslovení tváří v tvář, které se děje v rozmluvě. Pravda vzchází v absolutní zkušenosti; pravda se děje pouze ve skutečné rozmluvě neboli ve spravedlnosti.

4.5 Lévinas k dílu Martina Bubera *Já a Ty*

Díky celé řadě myšlenek, jež se objevily v knize Martina Bubera *Já a Ty*, přestal být vztah k Druhému jakožto neredukovatelný na objektivní poznání něčím neslýchaným. „Buber rozlišil vztah k Předmětu, jenž je řízen praktickými ohledy, a dialogický vztah, jenž dospívá k Druhému jako k Ty, k Druhému jako k partneru a příteli.“¹²⁴ Podle Lévinase si lze klást otázku, zda toto tykání nezasazuje Jiného do vzájemného vztahu a zda je tato vzájemnost původní. Na druhé straně Buberův vztah Já-Ty může spojovat člověka s věcmi stejně jako člověka s člověkem. „Formální struktura Já-Ty nevymezuje žádnou konkrétní strukturu.“¹²⁵ Já-Ty je událost, ale nedovoluje vyložit jiný život než přátelství. Podle Lévinase jsou ostatní záležitosti stranou, například ekonomie, hledání štěstí a vztah k věcem. Ty jsou neprobádané a nevysvětlené. Lévinas nechce Buberu v tomto směru nijak korigovat, ale dívá se na problematiku z jiné perspektivy.

123. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 55.

124. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 53.

125. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 53.

Lévinas vychází z ideje nekonečna.

„Úmysl poznat a dosáhnout Druhého se uskutečňuje ve vztahu k druhému, který se rozvíjí ve vztahu řeči, jejímž bytostným momentem je oslovení, vokativ.“¹²⁶ Jiný trvá ve své heterogenitě a potvrzuje ji, jakmile je osloven. K čemu se obracím není to, čemu rozumím. Je to ten, k němuž mluvím; odkazuje pouze sám k sobě.

Oslovený je povoláván ke slovu a jeho promluva spočívá v tom, že je přítomen. Tato přítomnost je ustavičné přejímání plynoucích okamžiků nějakou přítomností, jež za ně odpovídá. „Tato ustavičnost tvoří přítomnost, je prezentací přítomnosti – je to život.“¹²⁷ Přítomnost převrací pohyb vedoucí vyslovené slovo k minulosti slova psaného. Výraz je aktualizace aktuálního. Přítomnost se děje v zápase proti minulosti. Jedinečná aktualita mluvy vytrhuje mluvu ze situace, v níž se jeví. Přináší panství, čehož je psané slovo zbaveno. Promluva poučuje. Učí tomuto učení, díky němuž vůbec může učit. „Zproblematizování věcí v dialogu není nějaká modifikace jejich vnímání, kryje se s jejich objektivací. Předmět se dává, jakmile jsme přijali nějakého partnera v rozmluvě.“¹²⁸

„Exteriorita, kterou řeč vyznačuje – vztah k Druhému – se nepodobá exterioritě díla, protože objektivní exteriorita díla je již situována ve světě, ježž ustavuje řeč, tj. transcendence.“¹²⁹

4.6 „Druhý“

Lévinas rozpoznává dysymetrickou vztahovost lidského já, na primát „druhého“. Jinakost „druhého“ je první pravdou člověka. Druhý naléhá a žádá, aby byl uznán ve světě a také aby mu bylo přiznáno právo na existenci v lidském společenství. Druhý je ve své vlastní podstatě bytostí ohroženou.

Druhý se zjevuje sám, vystupuje ze své zahalenosti. Ukazuje reálnou

126. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 53.

127. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 54.

128. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 54.

129. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 54.

přítomnost své existence a své existující jinakosti. Jeho přítomnost je jiná než přítomnost předmětů. Předměty nám vydávají své skrytosti jen v té míře, v jaké jsou odhalovány naším zpředměťujícím rozumem. Poznávat věci znamená odhalovat.

Druhý zde není přede mnou, není přítomen pro mne jen proto, že já ho „myslím“. Druhý se doslova prolamuje a vpadá do prostoru mé existence, do mého „já“. Prosazuje se sám od sebe a sám sebou jako skutečně „druhý“. „Jinakost toho druhého je nepřevoditelná, původní, sebe sama prosazující.“¹³⁰ Není v mé moci neuznat její přítomnost. Tvář je živá přítomnost, je to výraz. Manifestace spočívá v tom, že druhý vyslovuje sám sebe do nás a pro nás. Bytí druhého stojí před námi samo ve svém vlastním světle. Svou vlastní zjevností, jež ho zpřítomňuje, vchází na území naší existence. Epifanie tváře znamená podle Lévinase bezprostřední přítomnost druhého jakožto druhého. Bezprostřední přítomnost druhého se vyznačuje nahotou tváře. Lévinas vnímá tvář druhého jako nahotu, obnaženost, bezbrannost; jako vystavenost smrti. Nahotou tváře vstupuje druhý do naší existence a vede nás k tomu, kdo nás přesahuje. „Činí tak mocí a silou svého sebebytí.“¹³¹

Neosvojitelnost a svébytnost druhého v jeho jinakosti se nejzřejměji ohlašuje v nahotě lidské tváře a v etickém dysymetrickém vztahu k druhému člověku. Nahota tváře volá a vyzývá osloveného k odpovědi, a tím také k odpovědnosti. „Vtiskuje do nás nezaměnitelnou stopu.“¹³² Vyzývá nás, abychom ji neopouštěli v její smrtelnosti. Tím nás povolává k odpovědnosti za druhého, přičemž se stáváme jeho „rukojmím“. Ručím za život druhého svým životem. Svoboda rukojmího se zakládá na heteronomním vztahu k druhému. Jeho svoboda je pravá, úplná a dialogická, osvobozující, protože je eticky

130. LÉVINAS, E. Být pro druhého [online]. Aktualizováno 15.9.2003 [cit. 2009-03-16].

Dostupný na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/levinas.htm>

131. LÉVINAS, E. Být pro druhého [online]. Aktualizováno 15.9.2003 [cit. 2009-03-16].

Dostupný na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/levinas.htm>

132. LÉVINAS, E. Být pro druhého [online]. Aktualizováno 15.9.2003 [cit. 2009-03-16].

Dostupný na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/levinas.htm>

odpovědná.

Meziosobní vztah vytváří také náboženský prostor, v němž se zjevuje „ten absolutně Druhý a zcela Jiný“, tj. Bůh. Nárok druhého člověka na uznání a přijetí ve světě, jeho oslovující přítomnost vyzývající k odpovědi a odpovědnosti přesahují nahodilost lidských setkání. Postihujeme v nich něco absolutního. Setkat se tváří v tvář s bližním znamená také stát před tváří Nejvyššího, který v požadavku uznání druhého vyžaduje být uznán a přijat. „Boží dimenze se nám otvírá, vycházíme-li z lidské tváře.“¹³³

4.7 Tvář

„Tvář je přítomná ve svém odmítání být obsahem.“¹³⁴ Není možné ji uchopit, obsáhnout. Nelze ji ani vidět, ani se jí dotknout. Druhý není jiný relativní jinakostí. Jinakost Druhého nezávisí na nějaké kvalitě, jež by ho odlišovala od já. Druhý není čistým a jednoduchým popíráním Já. Vztah mezi Druhým a mnou nemá svým výsledkem ani pojem, ani číslo. Druhý je nekonečně transcendentní, nekonečně cizí. Avšak jeho tvář prolamuje svět, jenž by nám mohl být společný.

Neuchopitelný ráz přítomnosti Druhého neznámá negativní popis. Do vztahu k tomu, co setrvává ve své absolutní transcendenci, uvádí rozmluva. Řeč je vztah mezi oddělenými stranami. „Mluva, jež se týká druhého jakožto tématu, druhého jakoby obsahuje.“¹³⁵ Mluva je vyslovena, i kdyby mluvčí mlčel. „Poznání, jež pohlcuje druhého, je vzápětí situováno v promluvě, s níž se na něj obracím.“¹³⁶ Mluvení vyzývá druhého. V rozhovoru je rozpor mezi Druhým jako mým tématem a Druhým jako mým partnerem, osvobozeným od tématu. Tento rozpor popírá smysl, který mému partneru připisuji. Formální struktura řeči vyjevuje etickou nedotknutelnost Druhého.

133. LÉVINAS, E. Být pro druhého [online]. Aktualizováno 15.9.2003 [cit. 2009-03-16].

Dostupný na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/levinas.htm>

134. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 170.

135. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 171.

136. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 171.

Tvář je prostřednictvím rozhovoru ve vztahu ke mně, ale tím se neřadí mezi Stejné. Tvář setrvává ve vztahu jako absolutní. Etický vztah, jenž je podkladem rozhovoru, není varianta vědomí vycházejícího z Já. „Etický vztah toto já problematizuje, přičemž tato problematizace vychází od druhého.“¹³⁷

Přítomnost bytí, jež nepatří do oblasti Stejného a která tento okruh přesahuje, stvrzuje jeho statut nekonečna. Přesahující přítomnost se děje jako postavení tváří v tvář Stejnému. Postavení tváří v tvář je možné jen jako mravní uvedení v pochybnost. „Tento pohyb vychází z Druhého.“¹³⁸ Idea nekonečna se děje jakožto vztah k tváři. Pouze idea nekonečna je schopná podržet exterioritu Druhého ve vztahu ke Stejnému, i navzdory tomuto vztahu. Metafyzická touha po absolutně jiném se uskutečňuje ve vidění tváře neboli v ideji nekonečna. Idea nekonečna přesahuje mé schopnosti. Je to zkušenost.

Jiný, absolutně jiný, Druhý, neomezuje svobodu Stejného. „Protože ho volá k odpovědnosti, zakládá ji a ospravedlňuje.“¹³⁹ Vztah k jinému jakožto tváři je touha, přijaté učení a mírová opozice rozmluvy. „Idea nekonečna se děje v opozici rozmluvy, v socialitě. Vztah k tváři, k absolutně jinému, které nemohu obsáhnout, k jinému, který je v tomto smyslu nekonečný, je však přesto moje Idea, je to styk.“¹⁴⁰ Vztah se děje v míru s absolutní jinakostí. „Vzpírání se“ Jiného není negativní jednání, má pozitivní etickou strukturu.

„Tvář je vystavená, ohrožená, jakoby přímo vyzývající k aktu násilí. A přitom právě tvář je to, co nám brání zabít.“¹⁴¹ Tvář je význam bez kontextu. Druhý v přítomnosti své tváře není osobou v kontextu. Tvář má smysl sama o sobě. Tvář není vlastně „viděna“. Tvář je neobsažitelná, vede nás „za“. Vztah k tváři je etický. Tvář je to, co nelze zabít, nebo čeho smysl spočívá v příkazu: „Nezabiješ“. „Tvář a rozhovor jsou navzájem spjaté. Tvář hovoří.“¹⁴² Tvář

137. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 172.

138. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 172.

139. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 173.

140. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 173.

141. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 178.

142. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 179.

umožňuje a začíná každý rozhovor. Řeč je skutečnost, že tvář jen nepozorují, nýbrž, že jí odpovídám. „Řeč je způsob, jímž druhého zdravím, ale zdravít už znamená být za něj odpovědný.“¹⁴³ První, co tvář říká je: „Nezabiješ“, což je příkaz, tvář jako by mi velela, ale zároveň je obnažená; je to chudák, pro kterého mohu a jemuž jsem vším povinen. Já jsem ten, kdo v sobě nachází zdroje, aby na výzvu odpověděl.

„Týž meziosobní vztah, jak ho nastoluji s druhým, musím nastolit i se všemi ostatními lidmi; privilegovanost druhého je proto třeba zmírnit; tak vzniká spravedlnost.“¹⁴⁴ Spravedlnost však musí být vždy pod kontrolou původního meziosobního vztahu.

Při setkání s tváří se také setkáváme s myšlenkou Boha. Lévinas se domnívá, že vztah k Nekonečnu není vědění, ale Touha. Touha, jež nemůže být uspokojena.

4.8 Tvář a etika

„Tvář se vzpírá vlastnění, mé moci.“¹⁴⁵ To ještě uchopitelné se obrací v naprosté odpírání vůči uchopení. Tato proměna přichází až s otevřením nového rozměru. Výraz, který tvář uvádí do světa odolává moci mé moci. „Tvář, jež je stále věc mezi věcmi, proráží formu, která ji nicméně vymezuje.“¹⁴⁶ Tvář ke mně mluví a tím mě vybízí ke vztahu, jenž je nesouměřitelný s vykonávanou mocí.

Nový rozměr se rozevírá ve smyslovém jevu tváře. Ve smyslovosti se otavírá hloubka, která modifikuje povahu schopnosti; nemůže brát, avšak může zabít. „Pouze vražda usiluje o totální negaci.“¹⁴⁷ Zabít znamená zničit, absolutně se vzdát pochopení. „Vražda je výkonem moci nad tím, co se moci vymyká. Je to stále moc, protože tvář se vyjadřuje ve smyslovém, ale je to již také bezmoc, protože tvář je protržení smyslového.“¹⁴⁸ Zabít mohu chtít pouze to jsoucno, které

143. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 179.

144. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 180.

145. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 174.

146. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 174.

147. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 174.

148. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 174.

nekonečně přesahuje moji moc, z čehož vyplývá, že Druhý je jediná bytost, kterou mohu chtít zabít.

Druhý je v tkáni světa jakoby ničím. Může mi čelit zápasem. Proti síle může postavit nepředvídatelnost své reakce. Staví se proti mně samou transcencí svého bytí. Není to superlativ moci, ale je to nekonečno jeho transcendence. „Toto nekonečno, silnější než vražda, se nám již vzpírá v jeho tváři a jeho tvář je původní výraz, je to první slovo: „Nezabiješ“.¹⁴⁹ Nekonečno ochromuje moc svým nekonečným vzdorem vůči smrti, který vysvitá v tváři druhého, v jeho naprosté nahotě. Zde je vztah k něčemu absolutně Jinému, vzdor toho, v čem není odpor – etické odporování. „Epifanie tváře je etická. Zápas, kterým tato tvář může hrozit, předpokládá transcendenci výrazu.“¹⁵⁰ Tvář hrozí zápasem jako eventualitou. Válka předpokládá mír. Válka nepředstavuje prvotní událost setkání.

Nekonečno se zpřítomňuje jakožto tvář v etické rezistenci, ochromující moji moc. „Ve výrazu se bytost zpřítomňuje jako ona sama.“¹⁵¹ Bytost se manifestuje, asistuje u své vlastní manifestace, a tím se mne dovolává. Je to žádost, která se mne týká svou nouzí a svou Vysokostí. Manifestovat se jakožto tvář znamená prosazovat se mimo formu. „Manifestovat se a asistovat při své manifestaci znamená dovolávat se partnera a vystavovat se jeho odpovědi i jeho otázce.“¹⁵² Bytost je stálá možnost jevení. Svět, který na mě dotírá, nezmůže nic proti „svobodné myšlence“. Bytost, jež se vyjadřuje, se prosazuje. Dovolává se mě svou bídou a nahotou a já nemohu být k této výzvě hluchý. Bytost svým výrazem moji svobodu neomezuje, nýbrž ji rozvíjí tím, že podněcuje mou dobrotu. Vazba mezi výrazem a odpovědností je etická situace.

Prezentace tváře není pravdivá, protože pravdivé odkazuje k nepravdivému, ke svému věčnému průvodci. Prezentace bytosti ve tváři nenechává

149. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 175.

150. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 175.

151. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 176.

152. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 176.

prostor svému protikladu. Rozhovoru, který otvírá epifanie jakožto tvář, se nemohu vyhnout mlčením. „Tvář otvírá původní rozhovor, jehož prvním slovem je závazek, a žádná ‚interiorita‘ nedovoluje tomuto závazku se vyhnout.“¹⁵³

Etický vztah, vztah tváří v tvář, se odlišuje od každého vztahu, který by se mohl nazývat mystickým. Etický vztah a řeč mají racionální ráz. Vztah k Druhému jako vztah k jeho transcendenci do mě vnáší něco, co ve mně nebylo.

Působení na moji svobodu zakládá Rozum. Jiný je pro rozum první učení. „Myslet znamená mít ideu nekonečna neboli být vyučován. Racionální myšlení se vztahuje k tomuto učení.“¹⁵⁴ Nekonečno poukazuje k „poznávání“ s jinou strukturou. Tato struktura je zde chápána jako vztah k tváři.

Podmínkou racionálního myšlení je řeč. Řeč chápeme jakožto postoj Stejného vzhledem k druhému, jenž je neredukovatelný. Jde o vztah k nekonečnu Druhého. Řeč ke mně přichází od druhého.

4.9 Řeč

Význam, jehož původní událostí je vztah tváří v tvář, umožňuje znakovou funkci. Původní podstatu řeči lze hledat v prezentaci smyslu. „Bytí významu záleží v tom, že v etickém vztahu uvádí v pochybnost samu konstituující svobodu.“¹⁵⁵ Smysl je tvář druhého. Odkaz ke slovu se nachází uvnitř vztahu tváří v tvář, jež náleží k řeči. Význam je Nekonečno. Nekonečno se mi zpřítomňuje v Druhém. Druhý mi čelí svou tváří, problematizuje mne a svou podstatou mne jakožto nekonečno zavazuje. Podstatou řeči je vztah k Druhému. „Význam je nekonečno, to jest Druhý.“¹⁵⁶

Etický požadavek tváře problematizuje vědomí, které jí vychází vstříc. „Vědomí závazku již není vědomím, protože závazek vytrhuje vědomí z jeho

153. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 177.

154. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 180.

155. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 182.

156. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 183.

středu tím, že je podřizuje Druhému.¹⁵⁷ Jestliže vztah tváří v tvář zakládá řeč a přináší první význam, pak řeč je rozum.

4.10 Druhý a Jiní

Prezentace tváře mě uvádí do vztahu k bytí. Existování tohoto bytí se uskutečňuje v neodkladné naléhavosti, na níž vyžaduje odpověď. Všechno, co se „mezi námi“ odehrává, se týká každého a tvář, která to pozoruje, stojí v plném světle veřejného řádu. Řeč jakožto přítomnost tváře není výzvou k nějakému spolčení s bytostí, k nějakému soběstačnému vztahu „já-ty“. Řeč je spravedlnost. „Epifanie tváře jakožto tváře otevírá lidství.“¹⁵⁸ Tvář mi ve své nahotě tváře zpřítomňuje nuznost chudáka a cizince. Avšak oni se nedávají mé moci jako nějak danosti, jsou stále výrazem tváře. Chudák i cizinec je mi roven. Jeho rovnost spočívá v tom, odkazuje ke třetímu, jenž je přítomen v setkání. To třetí je celé lidstvo, které se na nás dívá. „Přidružuje se ke mně.“¹⁵⁹ Ty se staví před my a být my znamená bok po boku sledovat společný cíl. Vztah k druhému neboli rozmluva je také kázání, napomínání, prorocké slovo. Prorocké slovo odpovídá na epifanii tváře, provází každou mluvu. Všechny společenské vztahy se odvozují z prezentace Jiného Stejnému výhradně výrazem tváře. „Chápeme-li společnost jako něco podobného rodu, spojujícího podobná individua, pak nám její podstata uniká.“¹⁶⁰ Lidské společenství založené řečí nevytváří jednotu rodu. Je to příbuzenství lidí. Bratrství nevyplývá z podobnosti lidí, otcovství nevyplývá z kauzality. Bratrství je dáno mou odpovědností vůči tváři, která na mne hledí jako absolutní cizinec. Otcovství je ustavení jedinečnosti. Ve vstřícném přijímání tváře se ustavuje rovnost.

„Sám statut lidství v sobě zahrnuje bratrství a ideu lidského rodu.“¹⁶¹

157. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 183.

158. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 188.

159. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 189.

160. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 189.

161. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 190.

Lidské bratrství má dvojí aspekt – implikuje individuality a implikuje společenství otce. Je třeba, aby společnost byla bratrským obecenstvím, aby byla schopna přimosti, ve které se tvář prezentuje mému vstřícnému přijetí.

4.11 Asymetrie vztahu

„Být ve vztahu tak, že jsem od tohoto vztahu absolvován a jsem v něm tedy absolutní, znamená mluvit.“¹⁶² Druhý se pouze nezjevuje ve své tváři, ale od počátku se tu zpřítomňuje jako absolutní. Slyšet bídu druhého, která se dovolává spravedlnosti, znamená klást se jako odpovědný. Tvář mi připomíná mé závazky a soudí mne. Moje postavení jakožto já spočívá v tom, že mohu odpovědět na tuto podstatnou bídu druhého, najít si k tomu prostředky.

Rozdíl mezi Druhým a mnou nezávisí na odlišných vlastnostech ani na odlišných psychologických dispozicích. „Vyplývají ze sdružení Já-Druhý, z nevyhnutelné orientace bytosti, která ‚vychází ze sebe‘ k ‚Druhému‘.“¹⁶³

4.12 Moc a vztah k Druhému

Já je tváří v tvář smrti naprosto bez iniciativy. „Zvítězit nad smrtí znamená udržovat s jinakostí události vztah, který musí být ještě osobní.“¹⁶⁴ Lévinas si pokládá otázku, jaký je tento osobní vztah. Tento vztah je vztahem k druhému. Lévinas nedefinuje jiného budoucností, ale budoucnost jiným. Vztah k jinému je komplikací našeho prvotního vztahu.

Jeden je pro druhého tím, čím je druhý pro něho. „Jiný je poznán skrze sympatii, jako druhé já, jako alter ego.“¹⁶⁵ Uprostřed vztahu k jinému, který charakterizuje náš společenský život, se zjevuje jinakost jako nereciproční vztah, to znamená jako vztah, který se nad současností jednoznačně prosazuje. „Druhý

162. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 190.

163. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 191.

164. LÉVINAS, E. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 135.

165. LÉVINAS, E. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 137.

jakožto druhý není pouze alter ego; je tím, kdo nejsem já.¹⁶⁶ Je jím vzhledem ke své samotné jinakosti. Je to například chudák, zatímco já jsem bohatý. Intersubjektivní prostor není symetrický. „Jsem za druhého odpovědný, aniž od něho čekám totéž, i kdyby mě to mělo stát život.“¹⁶⁷ Jsem vůči druhému ve služebném postavení, neboť to já nesu vše na svých bedrech. Má odpovědnost je totální. Odpovídám za všechny ostatní a za všechno, co se jich týká. „Já má ve srovnání s druhými vždy určitou odpovědnost navíc.“¹⁶⁸ Má odpovědnost je zastupitelná, nikdo mě nemůže nahradit. Na odpovědnosti je ve skutečnosti založena sama identita lidského já. „Odpovědnost je to, co připadá výhradně mně a co lidsky nemohu odmítnout.“¹⁶⁹ Já jsem tímto já do té míry, pokud jsem odpovědný. Já mohu zastoupit všechny, ale nikdo nemůže zastoupit mne a v tom spočívá má nezcizitelná identita subjektu.

4.13 Čas a Druhý

Vztah k druhému je vztah probíhající v čase. Čas se Lévinasovi jeví jako transcendence, jako brána k druhému a k Jinému.

Smrt se ohlašuje v utrpení, což pro subjekt představuje zkušenost s pasivitou. Smrt ohlašuje událost, nad níž subjekt nemá vládu, událost, vzhledem k níž subjekt už není subjektem. V utrpení subjekt dospívá na hranici možného. Je spoután, přesahován, pasivní, což znamená, že smrt je v tomto smyslu hranicí idealismu. Smrt nikdy není nějaká přítomnost. Vztah ke smrti je jediným vztahem k budoucnosti. Smrt je neuchopitelná a nepochopitelná. „Když se dostaví smrt, už tady nejsem já, ale vůbec ne proto, že jsem nicota, nýbrž proto, že už nejsem s to uchopit i pochopit.“¹⁷⁰ Zvrat aktivity subjektu v pasivitu nastává v utrpení, uprostřed něž jsme postřehli blízkost smrti.

166. LÉVINAS, E. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 139.

167. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 183.

168. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 183.

169. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 184.

170. LÉVINAS, E. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 107.

Sám čas odkazuje k situaci tváří v tvář druhému. „Budoucnost, kterou dává smrt, budoucnost události ještě není čas. Neboť tato budoucnost, kterou člověk nemůže vzít na sebe, stejně musí navázat styk s přítomností, aby se stala elementem času.“¹⁷¹ Vztah není založený na pouhém sousedství, není to ani elán dynamismu a trvání. „Jako by se vztah k budoucnosti, přítomnost budoucnosti v přítomnosti, zase uskutečňoval v situaci tváří v tvář druhého.“¹⁷² Situace tváří v tvář by pak byla samotným uskutečněním času.

„Odejme-li přítomnosti jakoukoli anticipaci, budoucnost ztrácí jakoukoli spolupřirozenost s přítomností.“¹⁷³ V přítomnosti chybí moc nad budoucností.

171. LÉVINAS, E. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 125.

172. LÉVINAS, E. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 125.

173. LÉVINAS, E. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 131.

5 KOMENTÁŘ CATHERINE CHALIEROVÉ K FILOSOFII EMMANUELA LÉVINASE

Podle Chalierové Lévinas ve své knize *Totalita a nekonečno* nově pokládá otázku pro fenomenologii. Je to otázka týkající se druhého. Lévinas formuluje otázku novým způsobem. Podle Lévinase metafyzická touha směřuje k druhému, ale pojem touha má obvykle negativní konotace, protože člověk si přeje to, co postrádá. Chalierová chce na dvou příkladech ukázat tradiční kladení metafyzické otázky v souvislosti s podstatným nedostatkem. První příklad je patrný u Platóna, kdy je touha vyvolaná oddělením a metafyzická otázka spočívá ve znovunalezení. Duše si přeje nalézt ideu dobra, od níž byla odloučena po svém pádu do tělesnosti. Druhý příklad nacházíme u Pascala, kdy v člověku po ztrátě opravdového štěstí zůstala prázdnota, kterou se snaží vyplnit vším, co ho obklopuje. Podle Chalierové jde u Pascala o nekonečnou propast, jež může být naplněna jen nekonečným objektem, tj. Bohem. Jak poznamenává Chalierová touha je u něj znamením pádu a ztráty, za niž nese vinu prvotní hřích. Metafyzická touha se tedy jeví jako přání znovu nalézt něco, co by nás naplnilo.

Avšak Lévinasova perspektiva je odlišná, neboť metafyzická touha směřuje k absolutní jinakosti. Chalierová vychází z Lévinasovy myšlenky: „Metafyzická touha netouží po návratu, neboť je touhou po zemi, kde jsme se vůbec nenarodili.“¹⁷⁴ Podle Chalierové je to touha po světě, který není naším rodištěm, po světě jiném, odlišném. Chalierová chápe z Lévinasových úvah to, že čím déle směřujeme k této zemi, tím více si uvědomujeme, jak jsme od ní vzdáleni. Metafyzická touha tudíž vyplývá jako paradox.

Objektem naší touhy je buď Bůh, nebo druhý člověk, avšak čím více se k němu přibližujeme, tím naléhavěji si uvědomujeme jeho nedostupnost. Kdybychom přestali vnímat vzdálenost, ocitli bychom se v zajetí iluze.

„Prvním zdůvodněním Lévinasových úvah je tedy snaha zabránit

174. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 20.

modloslužebnictví.¹⁷⁵ Tento způsob uvažování nám nedovoluje spokojit se s vidinou, že jsme dospěli cíle.

Druhý důvod je to, že narůstání touhy nás vede k velkorysosti. To, po čem toužím, mě podle Chalierové nutí k ušlechtilosti. To, po čem toužím, vyvolává velkodušnost. Čím blíže jsme předmětu své touhy, tím více si uvědomujeme, že jde o dávání, nikoli o přijímání.

Lévinasovo ono žádoucí je neviditelné, čemuž se dále věnuje Chalierová. „Výraz ‚neviditelné‘ u Lévinase znamená, že to, po čem toužím, se nikdy ke mně nevztahuje.“¹⁷⁶ Člověk nevidí objekt své touhy, ale ví o jeho vzdálenosti. Podle Chalierové Lévinas mluví také o slovu. O slovu jako o zásadní podobě vztahu mezi tím, kdo touží, a objektem jeho touhy. Z Lévinasových myšlenek je možné také vyčíst to, že jinakost má dva významy – jinakost Druhého a jinakost Nejvyššího, tj. Boha. Neviditelnost tváře nebo Boha je něco, co nutí můj pohled dívat se dál a hlouběji. „Metafyzika je pro Lévinase právě toto hledání neviditelného.“¹⁷⁷

Chalierová se také zabývá problematikou smrti u Lévinase, neboť podle něj zemřít pro druhého je krajním, nejvyšším lidským posláním.

Ve svém díle *Totalita a nekonečno* se Lévinas také zabývá obsahem metafyziky. Tím je jinakost. Podle Chalierové Lévinas uvažuje o lidském Já, jež není bytost, která by zůstávala stále stejná. Je to bytost, jejíž existence spočívá v hledání a nacházení své identity skrze to, co se s ní děje. Z dalších myšlenek pro Chalierovou vyplývá, že Já se vždy pokouší nalézt se a uvědomit si, kde je. Život já je egoistický. Celé Lévinasovo dílo je pokusem dokázat, že právě setkání s druhým vyvolává rozpad tohoto Já. Podle Chalierové nikdy nemáme chápat Druhého, protože to, co přitom získáme, je pouhá iluze. Musíme si uvědomit, že

175. CHALIEROVÁ, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995, s. 38.

176. CHALIEROVÁ, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995, s. 39.

177. CHALIEROVÁ, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995, s. 39.

navazujeme vztah s Druhým, aniž bychom si ho uměli představit a aniž bychom nad ním měli jakoukoli moc, protože Druhý něčemu takovému odolává.

Dále Chalierová poznamenává, že jinakost Druhého není jinakostí věcí, neboť jinakost Druhého není ke mně vztažena. „Tato jinakost se ke mně nevztahuje proto, že je prvotní a podstatná.“¹⁷⁸ Na počátku je pluralita, jež je dána v samých základech našeho vztahu, neboť Druhého nemohu počítat k sobě; nemohu s Druhým splynout ve stejnost.

Chalierová se zabývá také dalším Lévinasovým poznatkem: „Chybí nám společná vlast, což z Druhého činí - cizince. Cizince, který ruší domov.“¹⁷⁹ Podle Chalierové ke mně Druhý přichází jako Cizinec, jako ten, kdo mě doma zneklidňuje. Je to cosi, co nutí lidské Já usazené v pohodlí svého domova, aby se otevřelo Cizincovu volání. „Setkání s Druhým, tj. s Cizincem, narušuje mou dosavadní bezstarostnost: vím, že dál už nebudu moci žít v poklidu.“¹⁸⁰ Cizinec, který mě volá, nade mnou nemá žádnou moc, nemůže mě nutit násilím a lze dokonce hovořit, podle Chalierové, o jeho „slabosti“. Avšak právě Cizinec se svou slabostí v nás vyvolává metafyzickou touhu. Je to vztah, který jsme hledali.

Podle domněnky Chalierové vyplývá z Lévinasovy práce to, že metafyzický vztah se odehrává především ve slovech, v jazyce: Druhý ke mně promlouvá, a jeho slova způsobují, že vycházím ze svého Já. Slova Druhého se obracejí ke mně a já na ně mám odpovědět. To je vztah „tváří v tvář“. Právě díky tomuto vztahu vnímám volání Druhého a mohu na něj odpovědět. Ve vztahu tváří v tvář nemohu mít nikdy zcela čisté svědomí. V lidském Já se probouzejí ohledy, jež musí vůči Druhému zachovávat.

Chalierová zdůrazňuje, že vztah je podle Lévinase asymetrický. „V Lévinasově pojetí se vztah odehrává tak, že Druhý mě volá a něco po mně požaduje, což mě vytrhuje z mého klidu a sebejistoty, a pocit povinnosti mě nutí

178. CHALIEROVÁ, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995, s. 42.

179. LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 24.

180. CHALIEROVÁ, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995, s. 42.

dávat, aniž by si třeba Druhý na mne vzpomněl. V tomto bodě se Lévinas rozchází s Martinem Buberem. Podle Lévinase je požadavek asymetrie nezbytně nutný k zachování jinakosti.¹⁸¹«

181. CHALIEROVÁ, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995, s. 46.

6 ZÁVĚR

Z bakalářské práce vyplývá, že Buberovo a Lévinasovo pojetí dialogu stojí na stejných základech. Obě pojetí vycházejí z toho, že dialog zakládá osobu. Pro oba filosofy je také důležitá událost setkání. V dalších myšlenkách se již Buber a Lévinas rozcházejí.

Bakalářská práce analyzuje Buberovo pojetí dialogu v jeho stěžejním díle *Já a Ty*. Dialog je pro Bubera vztahovost, v níž se vyjasňuje vlastní identita a vyjasňuje se svébytná jinakost druhého. Dialog je cestou, která umožňuje a vytváří sebezporozumění a porozumění druhému. U Bubera dialog zakládá osobu. Člověk se stává člověkem teprve díky dialogu. Tento dialog se může uskutečňovat i beze slov. Pokud vyslovuji „Ty“, potvrzují osobu a tím vstupuji do vztahu k tomuto Ty, neboť se já sám jako osoba obracím na osobu. Kde se vyslovuje Ty, tam dosahuje člověk plnosti svého lidského bytí.

Jádrem Lévinasovy filosofie se stává zvláštní etika, jež vychází ze zkušenosti setkání s druhým člověkem a tváří. Vztah nemůže vzniknout jinak, než jako jdoucí od Já k Jinému, jako „tváří v tvář“. Tvář je prostřednictvím rozhovoru ve vztahu ke mně. Vztah k tváři je etický. Tvář je to, co nelze zabít, nebo čeho smysl spočívá v příkazu: „Nezabiješ“. Já jsem ten, kdo v sobě nachází zdroje, aby na výzvu odpověděl.

Vztah se v Lévinasově pojetí odehrává tak, že Druhý mě volá a něco po mně požaduje, což mě vytrhuje z mého klidu a sebejistoty. Pocit povinnosti mě nutí dávat, aniž by si třeba na mě Druhý vzpomněl. Lévinas se s Martinem Buberem rozchází právě v tomto bodě. Buber rozlišil vztah k Předmětu, jenž je řízen praktickými ohledy, a dialogický vztah, jenž dospívá k Druhému jako k Ty, k Druhému jako k partneru a příteli.

7 BIBLIOGRAFIE

I. Primární literatura:

[1.] BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. 164 s. ISBN 80-7017-020-4.

[2.] LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997. 274 s. ISBN 80-86005-20-8.

[3.] LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1994. 197 s. ISBN 80-85241-67-6.

II. Sekundární literatura:

[1.] BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. ISBN 80-85844-25-7.

[2.] CASPER, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikúmené, 1998. 165 s. ISBN 80-86005-62-3

[3.] CHALIEROVÁ, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995. 46 s. ISBN 80-901625-6-8.

[4.] LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997. 174 s. ISBN 80-86019-33-0.

[5.] LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikúmené, 1997. 85 s. ISBN 80-86005-36-4.

[6.] LINHART, Jiří a kolektiv. *Slovník cizích slov pro nové století*. Litvínov: Dialog, 2003. 412 s. ISBN 80-85843-61-7

[7.] PALOUŠ, Radim. *Heretická škola*. Praha: Oikúmené, 2008. 95 s.
ISBN 978-80-7298-302-5

[8.] PALOUŠ, Radim. *K filosofii výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. 119 s. ISBN 80-04-25390-3

[9.] POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha: Ježek, 1995. 106 s.
ISBN 80-85996-01-4

[10.] REJZEK, Jiří. *Český etymologický slovník*. Praha: Leda, 2001. 752 s. ISBN 80-85927-85-3

[11.] WEHR, Gerhard. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. 149 s.
ISBN 80-85885-31-X

III. Internetové zdroje:

[1.] Slovník cizích slov [online]. Aktualizováno 8.11.2008 [cit. 2008-11-08].
Dostupný na WWW: <http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/dialog>

[2.] LÉVINAS, E. Být pro druhého [online]. Aktualizováno 15.9.2003
[cit. 2009-03-16].

Dostupný na WWW: <http://klubslunicko.cz/slunce/levinas.htm>