

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

DIALOGICKÝ PERSONALISMUS

Vedoucí práce: **PhDr. Jan Samohýl, Th.D**

Autor práce: Martina Chalupská

Studijní obor: Humanistika

Forma studia: Prezenční

Ročník: 4. roč.

2009

Prohlašuji, že svoji bakalářskou – diplomovou práci jsem vypracoval/a samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

23. dubna 2009

.....
Martina Chalupská

Děkuji vedoucímu bakalářské práce PhDr. Janu Samohýlovi, Th.D za cenné rady,
připomínky a metodické vedení práce.

1.0 ÚVOD.....	5
2.0 CO TO JE DIALOGICKÝ PERSONALISMUS	7
3.0 VSTUP DIALOGICKÉHO PRINCIPU NA POLE FILOSOFIE.....	9
4.0 DALŠÍ VÝVOJ DIALOGICKÉHO PERSONALISMU	13
5.0 BIBLE A TALMUD JAKO ZDROJE DIALOGISMU A JEHO HORIZONTÁLNÍ A VERTIKÁLNÍ DIMENZE	15
6.0 HLAVNÍ PŘEDSTAVITELÉ FILOSOFIE DIALOGU	17
6.1 SVĚTOVÁ FILOSOFIE DIALOGU	17
6.1.1 <i>Franz Rosenzweig a dílo Hvězda vykoupení.....</i>	<i>17</i>
6.1.2 <i>Ferdinand Ebner a dílo Slovo a duchovní reality. Pneumatologické fragmenty.....</i>	<i>24</i>
6.1.3 <i>Martin Buber a dílo Já a Ty.....</i>	<i>27</i>
6.1.4 <i>Emmanuel Lévinas a dílo Totalita a nekonečno: esej o exterioritě</i>	<i>35</i>
6.2 ČESKÁ FILOSOFIE DIALOGU	46
6.2.1 <i>Karel Vrána a dílo Dialogický personalismus</i>	<i>46</i>
6.2.2 <i>Jolana Poláková a dílo Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)</i>	<i>53</i>
6.2.3 <i>Milan Machovec a dílo Smysl lidské existence.....</i>	<i>58</i>
7.0 ZÁVĚR	66
8.0 BIBLIOGRAFIE	68
9.0 SEZNAM PŘÍLOH.....	69
10.0 PŘÍLOHY	70
11.0 ABSTRAKT	71

1.0 ÚVOD

Téma dialogického personalismu jsem si vybrala z důvodu, který pramení z mého zájmu o psychologii. A když jsem ve třetím ročníku měla možnost, seznámit se s existencialismem a personalismem, bylo o tématu mé bakalářské práce prakticky rozhodnuto.

Dialogický personalismus nastoluje ve filosofii převrat v interpretaci lidské existence. Personalistické myšlenky se začaly silně rozvíjet teprve v 19. století, kdy se prudce mění společenské podmínky. Přichází socialismus s jeho důrazem na kolektivismus. To má za následek popření důležitosti lidské individuality a rozvoj přírodních věd, ve kterých racionalismus vyzdvihuje lidský rozum a popírá platnost náboženských dogmat. Marxismus pak ukazuje spojení obého – kolektivismus a vědy a vytvářejí ateistický celek. Personalismus tedy představuje protiklad k tomuto kolektivistickému myšlení, ať už v podobě socialismu či nacionalismu. Toto myšlení má své filosofické, antropologické a můžeme říci i psychologické zdroje. Filosofická antropologie v sobě spojuje jak filosofii, tak antropologii. Immanuel Kant, jako jeden ze zakladatelů antropologie, formuloval tři Kantovy otázky, které pak shrnuje v jednu – „Co je člověk?“ Mezi zakladatele filosofické antropologie patří Henri Bergson, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, ale také Martin Buber a Franz Rosenzweig. Zakladateli filosofické antropologie jako takové však byli němečtí fenomenologové Max Scheler, Helmuth Plessner a Arnold Gehlen. Dále se k ní hlásí H. -G. Gadamer, francouzští personalisté jako Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, taktéž Paul Ricoeur, Maurice Merleau-Ponty.

Nyní si můžeme nastínit strukturu celé této práce. Po úvodu následuje objasnění pojmu *dialogický personalismus*, jeho vstup do filosofického myšlení, další vývoj a zdroje. Dále se podíváme na hlavní představitele jak světové, tak české personalistické filosofie. Mezi hlavní představitele světového personalismu patří **Franz Rosenzweig** jako oponent idealismu a s ním spjaté myšlenky identity hlásá potřebu odlišnosti a individuality. Na Rosenzweiga navazuje **Ferdinand Ebner**, který vidí každé lidské Já existenciálně osamocené v důsledku jeho odloučení od věčného Ty. Pro **Martina Bubera** není vztah k Ty jeden mezi

mnohými, ale vztah par excellence, primum cognitum, vztah v pravém slova smyslu. Je prvotním znakem každé antropologie i filosofie. **Emmanuel Lévinas** rozvíjí distinkci mezi totalizujícím pojetím světa – snažící se o celkovostní náhled skutečnosti a transcedenci, exterioritou vztahu. Řazení jednotlivých autorů k dialogickému proudu v českém prostředí je obtížné. Já jsem jako hlavní představitele vybrala **Karla Vrána**, pro něhož je lidská socialita zdrojem sebenaplnění člověka a **Jolanu Polákovou**, navazující na tradici dialogické filosofie „filosofii transcedence“. K poznání absolutní transcedence vede vztah k ní, nikoli monologické přemýšlení o ní. Dále jsem do české filosofie dialogu zařadila **Milana Machovce**. V závěru shrnuji celý svůj postup v této práci, kterým je nyní zmapovat genezi dialogického personalismu, hlavní myšlenkové osy jednotlivých představitelů. Závěr taktéž zahrnuje myšlenky a názory, ke kterým jsem dospěla.

2.0 CO TO JE DIALOGICKÝ PERSONALISMUS

Pokud máme říci, co je to dialogický personalismus, je potřeba si nejprve objasnit význam slova **dialog**. Jolana Poláková staví skutečný význam slova dialog do kontrastu k jeho od antiky tradovanému pojetí, kdy byl chápán jako pojmově logická konfrontace myšlenek, názorů či stanovisek. Zde vidíme spíše než dialogický jeho dialektický charakter. „Nejde v něm primárně o samu skutečnost duchovního vztahu (mezi Já a Ty, mezi mnou a druhým), ale vždy spíše o něco „třetího“ – o hermeneutický proces postupného vyzrávání komunikovaného smyslu, o imanentně filosoficky prohloubené porozumění nějakému obsahu.“¹ Můžeme tedy říci, že takto označujeme slovem dialog jakoukoli diskusi, debatu, rozhovor a dokonce tak bývá označován i jednostranný nátlak.

Ale nám půjde o něco zcela jiného. V centru našeho zájmu bude jeho vlastní a nejhlubší význam. „Míru dialogičnosti charakterizuje především stupeň celkové, tedy i vnitřní spoluúčasti – stupeň bytostné vzájemné otevřenosti. Dialog je vztahovým děním, jehož smysl se nevyčerpává přenášením informací nebo vytvářením konsenzu; týká se lidí ne jako zpředměnitelných a zastupitelných jednotek, ale jako jedinečných osob s vlastní svobodou a odpovědností. Jejich vzájemné porozumění je cílem dialogu.“² Podle Polákové má ovšem dialog i své překážky, kterými jsou ničení druhých, ovládnání druhých, parazitování na druhých a lhostejnost k druhým. Všechny tyto překážky mají společný jmenovatel – osobní bezvztahovost, která má podobu obrovské propasti mezi mnou a druhým člověkem, jež se mezi námi vine jako tenká nit povrchní komunikace. Často až hluboké lidské krize vedou k odvaze rozvinout klubko opravdového dialogického kontaktu. I pro ten však platí jisté podmínky jako je svoboda, odpovědnost a tolerance.

Člověk jakožto konečný, vtělený duch dochází svého sebenaplnění prostřednictvím světa materiálního i duchovního. Své potřeby uspokojuje pomocí

¹ POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: JEŽEK, 1993, s. 7.

² POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: VYŠEHRAD, spol. s.r.o., 2008, s. 8.

světa materiálního a jeho Touha směřuje do světa duchovního, který před nás staví Druhého, jenž nás vyzývá k lásce a odpovědnosti. Jedině v lidském společenství je člověk schopen plně uskutečnit svou realizaci, stát se jedinečnou a neopakovatelnou bytostí. Primární roli v tomto procesu hraje **slovo**. Komunikací se člověk začleňuje do společnosti, jejím prostřednictvím rozvíjí své myšlení. Slovo vždy předchází myšlenku. Myšlení se tedy formuje ve společenství lidí, které stojí na skutečnosti, „...že osobní poznání toho druhého je nejhlubším, nejbohatším, nejplnějším a v určitém smyslu prvním způsobem poznání.“³ Člověk ale ve vztahu pouze nepoznává, ale také žádá, je schopen milovat a tím nanejvýše dosáhnout sebe sama.

Nyní si dokážeme odpovědět na otázku: „Co je to dialogický personalismus“. Druhý je zde pro nás skutečností, která transcenduje všechny ostatní skutečnosti, jde o vztah, kdy Druhý před námi stojí ve své nahotě a vyzývá nás k lásce a nekonečné odpovědnosti.

³ VRÁNA, K. *Dialogický personalismus*. Praha: ZVON, 1996, s. 10.

3.0 VSTUP DIALOGICKÉHO PRINCIPU NA POLE FILOSOFIE

Než přistoupíme k tematizaci současného filosofického personalismu, můžeme si zde uvést stručné dějiny pojmu **osoba**.

Pojem osoby je pojmem filosofickým, postihuje jedince jako celek s jeho vlastnostmi. Je základním pojmem psychologie, kulturní antropologie, sociologie, teologie a práva. Celá západní filosofie přejala pojem osoby z latinského *persona*, resp. řeckého *prosópon* – to je spojeno s představou masky, kterou nosili herci v řeckém antickém divadle. V prvních staletích křesťanské tradice se pojmu osoby využívalo při diskuzích o Boží přirozenosti, ovšem již v pozdní antice se objevují první pokusy o definici osoby. Prvním byl **Boëthius**, který definoval osobu jako *Individuální substanci rozumové přirozenosti (naturae rationalis individua substantia)*. Osoba je tedy v tomto pojetí bytost nadaná rozumovými a duchovními schopnostmi, existuje v sobě jakožto subjekt. **Tomáš Akvinský** tuto definici přejímá, ale zároveň ji rozšiřuje. Statut rozumové přirozenosti, který přisoudil osobě Boëthius je pro něj nedostačující, je to pouze nutný statický základ pro to, být osobou. Chybí zde vztahovost. To nedůležitější je totiž „vlastnictví“ aktu bytí. Osoba tedy existuje in se, sama o sobě a per se, prostřednictvím sebe. Tomášovu metafyziku, konkrétně otázku bytí, rozpracovává William Norris Clarke. Ten se zabývá dynamickým a vztahovým pojmem osoby, který je v Tomášově metafyzice bytí sice čitelný, ale není explicitně vyčleněn. Právě pro tuto implicitu si Tomáš vysloužil kritiku od kardinála Josepha Ratzingera i papeže Jana Pavla II. – „...totiž že křesťanští myslitelé vypracovali vztahový pojem osoby pro teologii, aby vysvětlili Trojici Osob, která je jedním Bohem, ale nedomysleli úplně (jestli vůbec) filosofickou analýzu osoby.“⁴ Tehdy bylo hlavním úkolem popsat rozdíl mezi osobou, která je jedinečná a obecnou přirozeností, kterou osoby sdílejí. Na jedné straně zde tedy máme metafyzicky podepřenou tradici osoby, ovšem bez plně rozvinuté vztahové linie a na druhé straně fenomenologicky postavenou tradici osoby s rozvinutou vztahovou linií, ovšem bez metafyzického základu. Tohoto se chápe právě Clarke a pokouší se

⁴ CLARKE, W. N. *Osoba a bytí*. Praha: KRYSTAL OP a Kostelní Vydří: KARMELITÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ, 2007, s. 8.

integrovat tyto dva směry do filosofie osoby. „...výsledkem budou charakteristiky osoby jako sebe-vlastnictví, sebe-sdílení a sebe-transcendence.“⁵ **Descartes** ovšem personální linii opouští tím, že hovoří o *res cogitans* – *myslící věci*. Rozděluje člověka na dvě nezávislé podstaty – *res cogitans* a *res extensa* a pouze *res cogitans* je osobou. Představitel empirismu **John Locke** identifikuje osobu s vědomím. **Německý idealismus** považuje Já za podobu absolutního ducha. Na Descarta navazuje **Edmund Husserl**. Jeho *ego cogito* (označené Descartem za věc) zredukoval pomocí fenomenologické redukce – epoché - na absolutně transcendentální ego. Pouze toto transcendentální ego lze klást jako jsoucí. Tím se ovšem dostává do nebezpečných vod solipsismu. **Max Scheler** se dívá na osobu jako na „vztah se světem“. Svět je zde tedy „...objektivním korelátem osoby. Každé individuální osobě odpovídá určitý individuální svět.“⁶ Podle Schelera osoba nesmí být chápána jako duše nebo „já“. Takto totiž můžeme pojmut otroka – ten ale není osoba, protože nemá právo svobodně disponovat svým tělem. Scheler prostřednictvím svých úvah ovlivnil Heideggerovy existenciální analýzy. **Heidegger** vidí člověka jako „Da-Sein“, bytí tu, člověk tedy „...existuje ve vztahu je světu, což znamená: jeho bytí je strukturálně vztaženo k „da“ (zde).“⁷

Descartes i Husserl jsou představiteli monologicky pojaté filosofie. V dialogismu jde však o něco zcela odlišného – o vztah mezi Já a Ty přičemž Druhý není chápán jako analogie mé osoby, ale je naprosto jiný. **Franz Rosenzweig**, který jako jeden z prvních formuloval myšlenku dialogu, odmítá snahu evropské filosofické tradice o sjednocení všeho do jednoho blíže nespecifikovaného celku a zaměření se na podstatu postavenou mimo čas. Dialog je v jeho pojetí zasazený v čase a na čase závislý.

Můžeme říci, že řecký pohled na člověka jako na pouhého jedince a náhodnou bytost překonalo křesťanské myšlení a potvrdilo „...posvátnou, univerzální

⁵ CLARKE, W. N. *Osoba a bytí*. Praha: KRYSTAL OP a Kostelní Vydří: KARMELITÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ, 2007, s. 11.

⁶ VRÁNA, K. *Dialogický personalismus*. Praha: ZVON, 1996, s. 16.

⁷ Tamtéž, s. 17.

a transcendentální hodnotu lidské osoby⁸ a ta je pojmána z hlediska dvou základních ontologických kategorií: podstaty a vztahu.

Je nepochybné, že filosofický personalismus je vždy a pouze dialogický a také, že vychází z existencialismu. Ten ovšem zůstává u substanciality a autogenního vztahu osoby. Dialogický princip pracuje s intersubjektivním heterogenním vztahem, čímž člověka vymaňuje ze sítí egocentrismu a indiferentismu vůči ostatním. Hlavní pojmy, se kterými se nyní budeme potkávat, jsou pojmy komunikace a setkání. **Scholastická filosofie** popisovala člověka jakožto bytost společnou, **Aristoteles** mluví o člověku jako o „zoon politikon“, ale interpersonální vztah zde nebyl interpretován dostatečně, tak jak je tomu ve filosofickém personalismu zapotřebí. Sociální vztah můžeme charakterizovat prvenstvím věcí, funkcí a sociálních úloh. O druhém člověku se vyjadřujeme ve třetí osobě, je zde v podstatě nahlížen jako prostředek pro uskutečnění našich potřeb a zájmů. Oproti tomu v dialogickém vztahu je ten druhý oslovován „ty“. Osoba je naším partnerem v dialogu a rozhodně není prostředkem ale cílem. Jako první poukázal na rozdíl mezi sociálním a dialogickým vztahem G. Marcel a následně po něm se touto tematikou zabýval K. Jaspers. Klasická křesťanská filosofie nepocítovala přílišnou potřebu se tímto problémem zabývat do hloubky. Především proto, že před ní leželo dědictví řecké intelektuální tradice a tím bylo téma dialogického vztahu jaksí odloženo. Teprve rostoucí socializace lidského života vytěšňuje dialogický vztah a ten tím vstupuje do zorného pole filosofů.

Kořeny filosofie dialogu můžeme hledat v 18. století ve filosofii řeči – zde jsou důležitá tato jména: F. G. Hamann, F. G. Herder, F. Grimm a W. Von Humboldt. Další důležité podklady objevíme v dílech S. Kierkegaard, F. H. Jacobiho a L. Feuerbacha. Byl to patrně Fichte, který, jako první moderní filosof, soustředil svou pozornost na osobní poznání. Od té doby filosofie dialogu vstupuje na pole téměř neorané.

⁸ VRÁNA, K. *Dialogický personalismus*. Praha: ZVON, 1996, s. 17.

Objev dialogického principu můžeme zařadit do období po první světové válce. V evropské filosofii se tehdy objevila takzvaná „nekauzální synchronicita“. „Téměř současně a nezávisle na sobě se v nejrůznějších oblastech evropského myšlení objevuje dialogický princip“⁹. **Franz Rosenzweig** se pouští na pole dialogismu po přečtení rukopisu posledního díla svého učitele Hermanna Cohena *Náboženství rozumu z pramenů judaismu*, kde stojí: „jen Ty, objevení Ty, přivádí mne samého k poznání mého Já“¹⁰. **Ferdinand Ebner** vydává v roce 1921 dílo *Slovo a duchovní reality. Pneumatologické fragmenty*. Následně se roku 1923 objevuje programový spis **Martina Bubera** *Já a Ty*. Buber připouští, že třetí a poslední část tohoto spisu vznikaly pod vlivem F. Ebnera. Pro **Emmanuela Lévinase** filosofie začíná etickým příkazem „Nezabiješ“, který čteme v tváři Druhého.

A právě tito čtyři myslitelé – Rosenzweig, Ebner, Buber a Lévinas představují nosnou základnu současné dialogické filosofie.

⁹ VRÁNA, K. *Dialogický personalismus*. Praha: ZVON, 1996, s. 25.

¹⁰ Tamtéž, s. 26.

4.0 DALŠÍ VÝVOJ DIALOGICKÉHO PERSONALISMU

Na Emmanuela Lévinase navazuje **Philip Nemo**. Sám Lévinas cituje z jeho díla *Job a přebytek zla*, ve kterém se Nemo zabývá fenomenologií zla. Podle Nema, se právě díky dialogu proměňuje negativní vnímání zla a jeví se jako čekání na dobro, jako láska k Bohu.

Další cesty filosofie dialogu vedou přes křesťanského filosofa **Romana Guardiniho** a jeho knihu *Svět a osoba*, ve které se snaží dopátrat podstaty člověka. Tato otázka se ve 20. století opět dostává na pole filosofie, kdy byly první světovou válkou otřeseny veškeré jistoty člověka. Guardini si všímá především toho, co je na lidské existenci a celkově na lidském životě zahaleno do roušky tajemného, záhadného a nejistého. A právě v individualitě spatřuje specificky lidskou stránku člověka – ve vztahu Já-Ty, v lásce a ve vztahu k transcendentnu. Mezi další křesťanské myslitele, kteří významně přispěli k rozvoji dialogického myšlení, patří **Dietrich von Hildebrand**, **August Brunner** nebo **Emmanuel Mounier** - francouzský katolický publicista a filosof, zakladatel personalistického hnutí. To stavělo na myšlenkách Maurice Blondela a Charlese Péguyho, významně přispělo k revitalizaci poválečného světa. Ve svém *Manifestu personalismu* z roku 1936 vyzdvihuje skutečnost, že člověk má brát ohled na prospěch druhé osoby, kritizuje zde bezohlednost kapitalismu, socialismus a fašistický kolektivismus. Mounier vychází z přesvědčení, že uznání svrchované hodnoty každé lidské bytosti je naprosto nezbytné. Ta pro svůj život potřebuje nezbytně lidské společenství, lásku a lidské vztahy. Velmi významným křesťanským myslitelem je **Jean-Luc Marion**. Jeho dílo *Idol a odstup* představuje pokus, nemyslet Boha jako „boha filosofů“ ale jako absolutní lásku. Pro pochopení jeho filosofie je důležitá jeho fenomenologie srovnání „ikony“ a „idolu“. Společné odkazují k božskému, ale odlišným způsobem. Idol představuje to, co chceme vidět, a vylučuje vše, co našim představám neodpovídá. Naopak ikona není tvořena našimi představami, ale vyvolává je. Nezatemňuje to, co nemůže vidět, ale směřuje náš pohled k transcendentnu.

Z německých autorů jsou filosofii dialogu blízko **Bernhard Casper**, **Ferdinand Ulrich** a hlavně **Hans Waldenfels**. Ten se filosofií dialogu zabýval v oblasti vztahu mezi náboženstvími. V dialogu se neztrácí identita jednotlivých náboženství, ale naopak se prohlubuje. Teologie jako taková je podle Waldenfelse dialogická. V poslední době se v teologii uplatňuje spíše schéma tázání člověka – odpověď Boha nežli Boží slovo – odpověď člověka. Waldenfels se zabývá i předpoklady dialogu, kterými jsou v horizontální rovině např. schopnost pohlédnout na sebe sama i z hlediska druhého, schopnost pohlédnout na druhého přes optiku jeho náboženství i přes optiku sebe sama.

5.0 BIBLE A TALMUD JAKO ZDROJE DIALOGISMU A JEHO HORIZONTÁLNÍ A VERTIKÁLNÍ DIMENZE

Pokud se na jednotlivé představitele podíváme blížeji, zjistíme, že jsou buď věřící křesťané – jako Ebner a Marcel, nebo židé jako Buber a celá skupina okolo Rosenzweiga. Celé první období dialogického myšlení souvisí s biblickým obrazem Starého a Nového zákona a nese silné teologické rysy.

Franz Rosenzweig se sice narodil v židovské rodině, ale později se dostal pod silný vliv křesťanství. Aby k němu mohl přestoupit z pozice věřícího žida, studuje židovskou tradici, ale později se rozhodne přeci jen zůstat věrný právě židovství. **Buber** byl pod velice silným vlivem Bible, je zde zakořeněn celý jeho filosofický systém. Příkladem dialogického vztahu jsou pro Bubera starozákonní příběhy Bohem vyvolaného lidu. Bible je důkazem, jak tehdejší izraelský národ naslouchal příkazům svého Tvůrce, přizpůsoboval se jim a byl jim plně oddán. Stejným způsobem jakým ovlivňoval Bubera chasidismu, ovlivňoval **Lévinase** Talmud. „Talmud je soupis rabínských diskusí týkajících se židovského zákona, etiky, které židovská tradice považuje za směrodatné.“¹¹ Talmud se skládá z dvou částí, a to z Mišny a Gemary. Mišna byla sepsána během prvních dvou staletí n. l. a obsahuje soupis judaistických tradic a výroků, které byly po staletí předávány pouze ústně. Jsou jednak anonymní, tak i přisuzovány jednotlivým učencům, tzv. tanaitům. „Během staletí následujících po konečném zredigování Mišny rabíni po celé Palestině a Babylonii tuto práci analyzovali, rozebírali a diskutovali o ní.“¹² A právě tyto diskuze, rozvádějící myšlenky tanaitů, jsou obsahem Gemary. Podle dvou židovských center se Talmud rozvinul do dvou forem – Talmud Jeruzalémský (někdy označovaný jako Palestinský), dokončený roku 350 n. l. a Talmud Babylonský, dokončený před rokem 700 n. l. Ale o Talmudu jako takovém můžeme hovořit až v 8 st. n. l.

Lévinasovo židovství však nese zcela jiný charakter, a to charakter racionální moudrosti a eticky orientovaného lidského jednání. „Žid Talmudu musí překonat

¹¹ *Talmud* [online], poslední aktualizace 16. 4. 2009 [cit. 2009-04-22]. Dostupné na WWW: <<http://cs.wikipedia.org/wiki/Talmud>>.

¹² Tamtéž.

žida Žalmů.¹³ Lévinas prosazuje návrat k židovské moudrosti, zasazuje se o získání její převahy nad judaismem modlitby. Díky tomuto přístupu mu byl dopřán mnohem větší vliv na židovské myšlení, než se dostalo Buberovi a jeho židovskému spiritualismu, principu „srdce“ a niterné modlitbě.

„Filosofický a „světsko-laický“ charakter dialogismu se zjevněji objevuje v pozdější době, zejména v díle Karla Löwitha – německého fenomenologa, jehož myšlení je velmi střízlivé, až by se dalo říci skeptické. Podle Löwitha moderní doba postrádá vůbec víru v osobního. Jde jí pouze o víru v pokrok. Buber s Löwithem představují výchozí bod filosofických úvah Ludwiga Biswanger, Eberharda Grisebacha a Karla Jasperse. Připomeňme si také, že ještě před Löwithem se filosofickým problémem osobních a dialogických vztahů zabýval Theodor Litt¹⁴

Pokud se zaměříme na horizontální dimenzi dialogismu, ztrácíme tím – podle evropské kulturní tradice – možnost získat odpověď na otázku „kdo jsem já?“. Tu lze totiž, i podle sociologa Georga Simmela, získat ve vertikálním biblickém pohledu. Podle zakladatelů dialogické filosofie Bůh oslovuje člověka jeho jménem jakožto jedinečnou, autentickou a neopakovatelnou bytost.

¹³ POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: JEŽEK, 1993, s. 28.

¹⁴ VRÁNA, K. *Dialogický personalismus*. Praha: ZVON, 1996, s. 27.

6.0 Hlavní představitelé filosofie dialogu

6.1 Světová filosofie dialogu

6.1.1 Franz Rosenzweig a dílo *Hvězda vykoupení*

Franz Rosenzweig, německo-židovský filosof a překladatel Bible, se narodil v rodině liberálních Židů 25. prosince 1886 v německém Kasselu. Otec Georg Rosenzweig – obchodník a továrník – představoval pro rodinu ekonomickou jistotu, matka Adele, rozená Alsberg, byla společenskou osobností rodiny s citem pro veškeré umění. Franz Rosenzweig tedy vyrůstal v rodině vysokého měšťanstva, v prostředí prosyceném evropskou kulturou, krásou, láskou a věděním.

Ačkoli byla jeho rodina židovská, šlo zde spíše o formální stránku. Ve skutečnosti žila ve velmi liberálním duchu. Přičtěme k tomu ještě fakt, že poslední desetiletí 19. století a počátek 20. století byly poznamenány silnou asimilační tendencí u mladší židovské generace. Proto se i sám Franz dostal ve svém duchovním vývoji až na sám práh křesťanství, a to pod vlivem svých bratranců a přátel Rudolfa a Hanse Ehrenbergeových.

Nejprve absolvoval humanistické Fridrichovo gymnázium v Kasselu, které ukončil na jaře roku 1905 maturitou. Dále pokračovala ve studiu medicíny, a to od léta roku 1905 na univerzitě v Göttingenu. Na podzim téhož roku mu byla jeho přítelem nabídnuta návštěva přednášek historika Eduarda Meyerse a Rosenzweig došel během zimy 1905/1906 k přesvědčení, že je předurčen nikoli k dráze lékaře ale historika. I přes své tíhnutí k historii pokračoval do podzimu 1907 ve studiu medicíny ve Freiburgu až po úspěšně složené fyzikum, a to proto, aby svému otci dokázal, že si finanční podporu na studiích zaslouží. Zimu 1907/1908 tráví v Berlíně a definitivně se rozhodl pro dráhu historika filosofie. Léto 1908 pobývá ještě v Berlíně, ale podzim téhož roku je opět ve Freiburgu – zde studuje zejména u filosofa Heinricha Rickerta a u historika F. Meinecke, u kterého promuje roku 1912 svou závěrečnou prací *Hegel a stát*, v níž kritizoval Hegelův názor o bezvýznamnosti jednotlivce pro celek. Právnícké přednášky, které Rosenzweig

absolvuje v zimě 1912/1913 v Lipsku střídá více než roční pobyt od léta 1913 do zimy 1914 u Hermanna Cohena v Berlíně, kde se věnoval studiu judaismu. Během svých studijních let byl ovlivněn na jedné straně novokantovstvím pěstovaným v jihozápadním Německu a na druhé straně následovníky historické školy. Rok 1913 je pro Rosenzweiga bodem zlomu, je totiž pod vlivem svých křesťanských přátel – Rudolfa a Hanse Ehrenbergeových a zejména pod vlivem historika práva a sociologa Eugena Rosenstocka. Právě ten mu ve svých dopisech sděluje, že by měl buď obhájit svůj judaismus anebo raději přestoupit ke křesťanství. Necítí, že by jej židovství vnitřně zavazovalo, ovšem sionismus jako nacionální hnutí je pro něj také nepřijatelný. Křesťanství chápe jako rozvinutí židovské tradice a chce k němu přejít z pozice jinověrce, Žida, nikoli z pozice pohana. Aby byl ke křtu vnitřně připraven, chce nejdříve hlouběji poznat židovskou tradici. Od června do října 1913 se proto věnuje studiu židovské kultury. Ovšem večerní bohoslužba na Jom Kippur v roce 1913 znamená hluboké vnitřní uvědomění o tom, že je synem vyvoleného národa a je tedy vyvolen už od narození. Tudíž cestu křesťanství odmítá. S Hermannem Cohenem, osobností, která výrazně ovlivnila Rosenzweiga na cestě k židovství, udržuje písemný styk i v průběhu následujícího období, kdy pobýval na bojištích první světové války. Za války pokračuje v korespondenci s Martinem Buberem, Rudolfem Ehrenbergem a Hermannem Cohenem, navázal korespondenci s právním historikem E. Rosenstock-Huessym – s ním pokračuje v debatě o židovství a křesťanství a začal pracovat na svém hlavním díle, *Hvězde vykoupení* (1921), které vzniklo z intuicí popsaných v autorově korespondenci s R. Ehrenbergem a E. Rosenstock-Huessym. V září 1914 ukončuje pobyt u H. Cohena a hlásí se jako dobrovolník k Červenému kříži. V zákopech balkánské fronty jej roku 1918 zastihla zpráva o otcově smrti. Při svém vzdělávacím důstojnickém kurzu ve Varšavě se Rosenzweig dostává do kontaktu s živým východním židovstvím, s ghettem a židovským divadlem, což pro něj znamenalo vysoce formativní zážitek oproti jeho dosavadním zkušenostem s asimilovaným a neživotným židovstvím. Po svém návratu z Varšavy na Balkán je hospitalizován se záchvatem malárie v Bělohradském lazaretu. V roce 1919 dokončuje *Hvězdu vykoupení* a své předválečné dílo *Hegel a stát*. Tím se završuje

židovsko-teoretické období Rosenzweigova života, jak bývá některými autory označováno.

V posledním období svého života přechází Rosenzweig od teorie k praxi. Důležitým momentem bylo pro Rosenzweiga v tomto období zasnoubení s Editou Hahnovou v roce 1920 a téhož roku dochází i ke sňatku. Dá se říci, že rodina pro něj byla o stupeň důležitější společností než synagogální pospolitost. V rodině Rosenzweig realizuje řád židovského života, ke kterému postupně nacházel cestu. Manželství ho naplňovalo, znamenalo pro něj možnost navrátit svému životu ortodoxní řád. Toto štěstí završuje Rosenzweig narozením syna 8. září 1922. Bohužel již v této době trpí osm měsíců nemocí, která za sedm let knihu jeho života definitivně uzavře.

Nyní se však naplno věnuje pedagogickému působení – v prosinci 1919 pořádá židovské přednášky v rodném Kasselu. V lednu 1920 je ve Frankfurtu nad Mohanem založen židovský vzdělávací institut pro dospělé (Volkshochschule) a Rosenzweig přijímá nabídku ujmout se vedení školy. Ve svém kratším pojednání nazvaném *Vzdělávání bez konce (Bildung und kein Ende)*, které bylo v podstatě přípravou na tento úkol, kritizuje soudobou situaci v židovském vzdělávání. Činnost ve vedení mu nebránila v dalších vytčených úkolech – překladu židovských pramenných textů do němčiny. V roce 1924 navázal spolupráci s Martinem Buberem na překladu Bible z hebrejštiny do němčiny, tu přerušila Rosenzweigova smrt v roce 1929. Přestože Rosenzweig považoval hebrejský text Písma za nepřeložitelný, snažil se spolu Buberem vytvořit dílo co možná nejvíce odpovídající jak jazyku, tak smyslu originálu, tím bude mimo dosah církevních interpretačních tendencí.

Jak už bylo řečeno výše, Rosenzweig trpěl smrtelnou chorobou – konkrétně amyotropní laterální sklerózou. Svůj životní boj však nevzdává – naopak – svůj pokoj přeměnil na centrum židovských náboženských a učeneckých aktivit. Byl nucen předat řízení učebny do rukou svého přítele Rudolfa Hallo. V březnu 1922 se Rosenzweigovi narodil syn, přijal nabídku svěcení a získal tak titul *morenu* – „náš učitel“ s představou, že jeho syn jednou tento titul i jeho úkoly převezme. Vzdor zdravotním problémům se ještě pouští roku 1922 do překladu básní Jehudy

Haleviho a roku 1924 do překladu Písma. Jeho zdravotní stav se v září 1929 rychle zhoršuje – komunikace je možná jen tím způsobem, že jeho žena mu přehrává abecedu a při správném písmenu lehce pohne očním víčkem. Oči definitivně zavírá 10. prosince 1929 ve věku nedožitých 43 let.

Mezi jeho nejvýznamnější spisy patří: roku 1917 uveřejnil jím objevený rukopis prvního programu německého idealismu, společně vypracovaného Hegelem, Schellingem a Hölderlinem. Další významné publikace: *Hegel und der Staat* (*Hegel a stát*, 1920), *Bildung und kein Ende* (*Vzdělání bez konce*, 1920), *Der Stern der Erlösung* (*Hvězda vykoupení*, 1921) - Rosenzweigovo hlavní dílo z filosofie náboženství, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (*Knížka o zdravém a nemocném lidském rozumu*, 1922), *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi* (*60 hymnů a básní J. Haléviho*, 1924), *Die fünf Bücher der Weisung* (první část překladu Bible s M. Buberem, 1925). *Gesammelte Schriften* (*Sebrané spisy*) vyšly v Haagu v letech 1976-1984 (6 svazků).

Rosenzweigovo myšlení koření v otázce fenoménu času. Podle Rosenzweiga je čas časem, *který se sám děje*, ne čas, *v němž se něco děje*. Pro Aristotela je čas jakýsi sled okamžiků jistého kontinua. A to se pro Rosenzweiga ukazuje jako problém současně s problematizováním reality dějin, které byly od Hegela a Marxe pojímány jako kontinuum probíhající zákonitě. Tímto problémem se začal mladý Rosenzweig zabývat nejdříve. Nechce dějiny vidět jako v čase pozorovatelné a následně do jedné teorie zahrnutelné bytí. Dějiny chce naopak nazírat jako čin, za který má být člověk odpovědný. Dějící se čas chápe Rosenzweig eticky – z hlediska dějícího se vztahu mezi mnou a druhým člověkem. To, že beru čas vážně, spadá v jedno s tím, že potřebuji Druhého. Pro západní myšlení spadá v jedno myšlení a moc. Zde pochopíme Rosenzweigův rozchod s filosofickou tradicí od Iónie až po Jenu. „Toto nové chápání času jej už

nechápe řecky jako pouhý odraz věčnosti, nýbrž jako čas konstituovaný mravní svobodou.“¹⁵

To však s sebou nese i nový pohled na zkušenost. Jen to, co je skutečné, lze zakoušet. Rosenzweig se samozřejmě tímto novověkým požadavkem zkušenosti zabývá. A jako podmínky každé zkušenosti klade tři prafenomény. Vše, co zakoušíme, stojí v horizontu jak světské, tak lidské, tj. mravní zkušenosti. „Oba horizonty se propojují. Všechno zakoušené je zakoušeno jak jako světské, tak jako to, zač neseme odpovědnost. V této dvojjediné zkušenosti – tak bychom mohli opsat základní myšlenku Hvězdy vykoupení – se však vždy již ohlašuje i to nepodmíněné, co je víc než jen světské a víc než jen lidské, jež se v události Zjevení stává hlasem, který mi přikazuje milovat.“¹⁶ Rosenzweig pojímá myšlení jakožto „zakoušející myšlení.“

Za časovostí a zkušeností však musí být něco, co v posledku dává člověku smysl života – vykoupení. K vykoupení může člověk dojít jen skrze modlitbu. Rosenzweig je veden nadějí, že vše může dopadnout dobře, nadějí, která člověka oslovuje přímo v zjevení. To, že se člověk vztahuje k vykoupení, ho vede k těm nejlidštějším možnostem.

„To, že za touto hvězdou jde, ho činí lidským a dovoluje mu nebrat Boží jméno nadarmo -

...“¹⁷ Vidíme, že v Rosenzweigově díle se k sobě vztahují dějící se bytí, myšlení a zjevení.

Pokud se jedná o hlavní dílo Franze Rosenzweiga Hvězda vykoupení, pokusím se zde o interpretaci pouze *Úvodu* z pochopitelného důvodu: rozsah této práce mi neumožňuje rozpracovat celou tuto knihu. Autorem *Úvodu* je profesor křesťanské filosofie náboženství ve Freiburgu Bernhard Casper. Je pokládán za jednoho z nejlepších interpretů díla F. Rosenzweiga a E. Lévinase. Jádrem jeho vlastní filosofie je taktéž dialogické myšlení.

¹⁵ JENÍČEK, T. *Franz Rosenzweig*. Praha: JEŽEK, 1996, s. 32.

¹⁶ Tamtéž, s. 33.

¹⁷ CASPER, B. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 37.

Rosenzweig sám nepojímá *Hvězdu vykoupení* jako jednu knihu ale jako knihy tři. První díl, tzv. Hvězda I. nese název *O možnosti poznávat Všechno*, druhý díl, tzv. Hvězda II. se nazývá *O možnosti zažít zázrak* a díl třetí, tzv. Hvězda III se jmenuje *O možnosti vyprosít si Království*. V prvním díle *Hvězdy vykoupení* nalezneme analýzu tzv. transcendentálních horizontů. Tyto horizonty nazývá Rosenzweig „prafenomény“. Jde o tři „ideje“, které obsahovalo již tradiční myšlení: Bůh, svět a člověk. Casper postupně rozebírá tyto tři prafenomény, které mohou do našeho vědomí vstoupit pouze pomocí „a“. To, co „se jeví“ – tedy fenomén – má vždy paradoxní charakter, aby nemohlo být prostě zredukováno na definitivní a ovládnutelné „je“.

Prafenomén božského, se na jedné straně projevuje jako nekonečná bytost a na straně druhé jako bytost nekonečně spočívající sama v sobě. „Bůh je své fyzično a zároveň své fyzično přesahuje. V tomto smyslu je metafyzickým.“¹⁸

Prafenomén světa ukazuje svou paradoxnost v tom, že se objevuje jako určitý řád, jako logično a transparentno a zároveň jako ojedinělost, zvláštnost, jednotlivost.

Prafenomén člověka spočívá v tom, že se člověk vidí jako „něco konečného a přece neomezeného“. Člověk se tedy může realizovat pouze jako smrtelná bytost, jako bytost, jejíž bytí je charakteristické bytím k smrti, ale zároveň svobodnou vůlí.

„Právě tímto náhledem na smrtelnost, přiznáním k tomu, že „zůstáváme v zárodku smrti“, jako přiznáním destruujiícím filosofii od „Iónie až po Jenu“, začíná vůbec *Hvězda vykoupení*.“¹⁹

Rosenzweig se snaží ukázat, že si čisté fenomény Boha, světa a vlastní existence uvědomujeme jen paradoxně jako antinomické spojení. Myšlení je tedy v souvislosti s těmito prafenomény připisována vlastnost, podávat vyčerpávající výpověď a zároveň je v prvotní rovině myšlení zpochybňován princip „teritum non datur“. Ukazuje se, že myšlení se samo ve svých základech začne

¹⁸ ROSENZWEIG, F. *Der Stern der Erlösung*. [online]. Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek (Německo) [cit. 2009-04-18]. Dostupné na WWW: <<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/pdf/derstern.pdf>>.

¹⁹ Tamtéž.

zpochybňovat. Nedokáže se s třemi paradoxními prafenomény vyrovnat. V myšlení, se v touze po jeho nespornosti, rodí podezření, že jsou pouze výplodem myšlenky.

Přechod mezi prvním a druhým dílem *Hvězdy vykoupení* je podnícen Schellingovým krokem od negativní k pozitivní filosofii a také Rosenzweigovým studiem Kantovo filosofie – to mu přináší ukotvení jeho „nového myšlení“ v pohledu na nutnost a kategorický charakter lidského jednání. Opouští vše, co se pohybuje pouze v hypotetické rovině. Přechází z pouze logicky transcendentálního myšlení k hermeneutice fakticity. To znamená přechod do skutečné lidskosti, který se děje současně s přechodem k řečovému myšlení zakotveného v 1. a 2. osobě. Rozdíl mezi starým a novým, logickým a gramatickým myšlením spočívá v potřebě Druhého. Bez této potřeby a potřeby brát čas vážně zůstávají tři prafenomény v oparu záhadnosti. Až teprve v hermeneutice fakticity, která se právě „potřebou toho Druhého“ a „bráním času vážně“ zabývá, se tři prafenomény ukazují vzájemně reálné.

Setkání se s Božským principem přivádí člověka na cestu zrání, která představuje cestu k vykoupení. Počátkem této cesty je pro Rosenzweiga tzv. „udavší se událost“ neboli „událost“ Zjevení, která manifestuje bezpodmínečnou lásku Boha k člověku a vyzývá ho na cestu spásného zrání.

„Schematicky popisuje Rosenzweig pomocí dříve vyvinuté čisté fenomenality prafenoménů dění „udavší se události“ jako obrácení a návrat.“²⁰ Odpovědí na tuto udavší se událost, se člověk otevírá ze své otevřenosti do sebe. Obrací se. Hrdost se přeměňuje na pokoru a věrnost. Zjevení se děje tak, jakoby naše němé a do sebe uzavřené Já vyzrálo působením božské lásky v hovořící duši. „A teprve díky tomuto z obou stran čitelnému Zjevení, tzn. obrácení, „získává“ i Bůh svou „existenci“. Lze ho oslovovat jménem. A jeho jméno není vyslovováno jen tak nadarmo.“²¹

²⁰ ROSENZWEIG, F. *Der Stern der Erlösung*. [online]. Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek (Německo) [cit. 2009-04-18]. Dostupné na WWW: <<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/pdf/derstern.pdf>>.

²¹ Tamtéž.

„... - zná Rosenzweig tři extáze Zjevení: 1. zjevení již zde jsoucího bytí jako *stvoření*; zjevení jako *otevření* němé *osoby* Boží láskou: udavší se událost, jež všechno zakládá; 3. zjevení jako kýžené *vykoupení* všeho *bytí*, jako naděje na Boží království, v němž bude Bůh všechno ve všem.“²²

Rosenzweig explikuje skutečnost náboženského vztahu ze svého vlastního židovského poznání Boha. Tento vztah má původ v „udavší se události“, díky které se tři prafenomény spojují v jeden fenomén živé skutečnosti.

6.1.2 Ferdinand Ebner a dílo Slovo a duchovní reality. Pneumatologické fragmenty

Rakouský filosof Ferdinand Ebner se narodil 31. Ledna 1882 ve Wiener Neustadt. Společně s M. Buberem a F. Rosenzweigem patří mezi nejvýznamnější zástupce dialogického myšlení.

Od roku 1888 navštěvoval základní školu a od roku 1896 pokračoval ve studiu na gymnáziu a s jednoletou přestávkou (v letech 1900-1901) kvůli rekreačnímu pobytu v Gleichenbergu, kde strávil čtyři týdny a v Allandu, kde strávil pět měsíců, navštěvoval Dolnorakouský zemský seminář, který zakončil v roce 1902. A téhož roku se po maturitě stal učitelem na základní škole ve Waldeggu a Piestingtalu. Již zde byl poznamenán depresemi. V roce 1912 byl Ebner přeložen do Gablitz ve Wienerwaldu, odkud neustále prchal do kulturního života Vídně, kde trávil mnoho času po Vídeňských kostelech, v muzeích, divadlech a kavárnách – zde diskutoval se známými a s přáteli a proseděl hodiny nad časopisy „Die Fackel“ a „Der Brenner“. Na obou svých pracovištích se zabýval filosofickými tématy a četl nejprve *Pohlaví a charakter* od Otty Weininger, později Arthura Schopenhauera, Sörena Kierkegaarda, Friedricha Nietzscheho. Své první filosofické dílo *Etika a život: Fragmenty metafyziky individuální existence*, které nebylo vydáno, sepsal již na přelomu let 1913/14. Jeho stěžejní dílo *Slovo a duchovní reality: Pneumatologické fragmenty* bylo po otištění jeho výňatků v časopise „Der Brenner“ 1921 vydáno nakladatelstvím Brenner Ludwiga

²² CASPER, B. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 98.

von Fickera, s nímž se Ebner mezitím spřátelil. V roce 1923 v březnu a květnu se Ebner, poté co se proti své vůli stal ředitelem základní školy, pokusil kvůli opětovným depresím dvakrát o sebevraždu. Po návratu z pobytu v sanatoriu na hradě Hartenstein se oženil se Marií Mizera. Kvůli neustále se zhoršujícímu zdravotnímu stavu byl v listopadu 1923 přeložen do penze. V srpnu 1924 se mu narodil syn Walter. Umírá 17. Října 1931 v Gablitz. Ebnerova pozůstalost se nachází v archívu Brenner v Innsbrucku.

Zveřejnění Ebnerova stěžejního díla doprovází pohrdavé hodnocení Vídeňského profesora filosofie Adolfa Stöhra. Ten dal svůj odmítavý postoj k této knize jasně najevo, když ji nazval „Pobožnou knihou pro teosofy a jiné mystiky“, Ebnera klasifikoval v nejlepším případě jako „Kierkegaardova ctitele“ a celé toto dílo považoval z vědecko-filosofického hlediska za zcela nemožné. Jak je vidět bylo dílo Ferdinanda Ebnera přijato se zničující kritikou a nepochopením. Ebner si toho byl však dobře vědom. On sám považoval za nutnost stát se při čtení této knihy *někým jiným*, jakož i on se stal *někým jiným* při jejím psaní. Pokud se tak nestane, zůstane pro čtenáře tato kniha nepochopena. Možným důvodem je inchoativní ráz Ebnerovy filosofie, tzn., že se myšlenky pouze dotýká, počíná ji, ale nedovádí ji do konce.

Ovšem stejně tak, jak se Ebner setkává s kritikou svého díla, začíná i toto dílo samotné kritikou, a to kritikou západní filosofie, které vytýká, že činí ze slova abstraktní pojem, připravuje ho o jeho skutečný obsah. Na počátku Ebnerovy filosofie proto stojí *slovo*, pro Ebnera je právě ve slově rozum a slovo představuje rozum. A jedině Bůh mohl člověku dát slovo i rozum.

Vzhledem k faktu, že Ebnerovo stěžejní dílo **Slovo a duchovní reality. Pneumatologické fragmenty** je na našem území dostupné pouze na Filosofickém ústavu AV v Praze, a to v polštině, nastíním zde pouze obecnou charakteristiku tohoto díla bez jeho podrobného rozboru.

„Ve svém všeobecném významu je pojem „pneumatologie“ odvozen od řeckého *pneuma*, což v překladu znamená *duch*.“²³ Tento pojem byl poprvé zaveden roku 1620 J. – H. Alstedem, který jej chápal jako speciální část metafyziky, jež hovoří o Bohu, andělech a duši člověka jako o třech nemateriálních a rozumem obdařených zjeveních. Pneumatologie je tedy zde *scientia des spiritu*, neboli věda o duševnu. Ebner jde ve své vlastní definici ještě dál. Pro něj je pneumatologie naukou o duševnu slova. Což nelze pokládat za bezvýznamný rozdíl. Na počátku Ebnerovy filosofie tedy stojí slovo, které obdržel od Boha. Teprve tehdy, když Bůh osloví člověka, stává se člověk skutečně člověkem. Přesněji řečeno, Bůh vložil smysl slova do nás. Až v řeči se utváří sebevědomé lidské Já. Teprve tím, že se člověk dokázal vůči okolí duchovně vyjádřit, se mu otevřela cesta k civilizaci a kultuře, respektive se sám osvobodil, aby byl schopen interpretovat a chápat. K tomuto mohlo dojít jedině prostřednictvím napřímení těla. Bůh svým slovem napřímil tělo člověka, uvolnil jeho ruce a pohled obrátil k nebi.

Pro Ebnera je duševno z podstaty založeno na vztahu k něčemu duchovnímu mimo nás, prostřednictvím čeho a v čem toto duševno existuje. V pneumatologii se toto duševno manifestuje mimo člověka v Ty, s nímž je Já spojeno. Podle Caspera je slovo právě to, díky čemu Já a Ty vůbec existuje.

Pokud by se člověk nakonec tohoto vztahu vzdal, znamenalo by to jeho útěk do existence zvířete a člověk by se tím zřekl své duchovní aktivity. Pro Ebnera je toto zřeknutí se „pervertizace vůle k životu“ a člověk se tak dopouští těžkého hříchu, když se odvrací od Boha.

TY je tedy vazbou mezi mnou a světem, přičemž vlastní jádro tohoto vztahu nespočívá v mém vnímání světa, nýbrž ve vnímání sebe sama, tedy svého JÁ. Ten druhý nám takzvaně nastavuje zrcadlo – koncepcí, kterou Ebner získal ze sexuální filosofie Weiningerova -, které nás konfrontuje s naším vlastním JÁ. Přivádí nás zpět k sobě sama, jak to kdysi formuloval Sartre. Nakonec však

²³ *Ferdinand Ebner* [online], poslední aktualizace 12. 11. 2008 [cit. 2009-04-03]. Dostupné na WWW: <http://de.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_Ebner>.

nachází TY, dle křesťanské víry, své určení pouze v Bohu, neboť skutečné TY pro naše vlastní Já představuje Bůh.

6.1.3 Martin Buber a dílo *Já a Ty*

Jeden z nejvýznamnějších myslitelů 20. století, židovský filosof náboženství a překladatel rakouského původu, který ve svém díle originálně čerpal z židovského myšlení a západní evropské filosofie - Martin Mordechaj Buber - se narodil 8. února 1878 ve Vídni. Rozvedení rodiče jej však záhy svěřili do výchovy prarodičům, kteří žili ve Lvově, již v jeho třech letech. Zde tedy pobýval v letech 1881-92. Místo jeho otce Karla, zaujímá právě dědeček Salomon – pro statkáře a ředitele banky, učeného lingvistu a vydavatele midrašů, byla základem vzdělání dokonalá znalost jazyků. Byl jeden z posledních významných představitelů židovského hnutí *Haskala*, pohyboval se v prostředí židovské velkoburžoazie a po dlouhý čas působil jako předseda židovské náboženské obce ve Lvově, radou obchodní komory a také ředitelem dvou bank. I přes tyto všechny své aktivity byl doma neustále ponořen do studia a vydával jeden midraš za druhým. Martinova babička Adele se starala, aby její muž měl veškeré zázemí pro své studium. Mladičký Martin zde byl silně ovlivněn židovským chasidismem. Za zmínku jistě stojí útlý svazek *Autobiografických fragmentů*. Najdeme zde i několik vzpomínek ne jeho útlé dětství, které nám pomohou lépe pochopit Buberova celoživotní dílo. Popisuje zde událost, kdy jako čtyřletý, hovořil s o dost starší dívkou o své matce. Pamatuje si, jak mu přesně říká: „Ne, ona se již nikdy nevrátí.“²⁴ Buber touto ztrátou velmi trpěl, ale s odstupem necelých deseti let, začal vnímat tuto skutečnost jako něco, co se týká nejen jeho osoby. „Později jsem si vybral slovo „Vergegnung“, kterým by bylo možno označit promeškání skutečného setkání dvou lidí...“²⁵ Sám toto později ještě komentuje: „Domnívám se, že všechna pravá setkání, která jsem během svého života prožil, měla svůj původ v oné chvíli na altánu.“²⁶ Při setkání se svou matkou, Elisou Buberovou, měl i po desítkách let

²⁴ GERHARD, W. *Buber*. Olomouc: VOTOBIA, 1995, s. 12.

²⁵ Tamtéž.

²⁶ Tamtéž, s. 13.

pocit *proměškání*. Ale vzpomínky na otce jsou veskrze pozitivní. Od svých devíti let ho mohl navštěvovat na jeho venkovském statku v Bukovině. Při svém letním pobytu zde, se v této karpatské oblasti, která byla kdysi životním prostorem chasidů, dostává do styku s touto zvláštní podobou židovství, která měla svůj rozkvět v 18. století již sice za sebou, ale i přesto povaha tohoto společenství přetrvala.

Tento vztah ho formoval ryze v sociální rovině. Přicházel do styku s životy čeledínů, sedláků, pastýřů, viděl, jak jeho otec neuznává pouze slepou dobročinnost, ale jen pomoc člověka člověku. Další zážitek, který hluboce ovlivnil vědomí dospívajícího chlapce, se odehrál, když se vplížil do stáje ke svému oblíbenému koni. Sám ho popisuje takto: „Když jsem pohladil tuto ohromnou, někdy obdivuhodně hladce učesanou, jindy stejně tak obdivuhodně divokou hřívu, a pocítil, že toto živoucí pod mou rukou žije, bylo to, jako by se mé kůže dotkl samotný základ této vitality, který mne přeci jenom připustil k sobě, svěřil se mi, a projevil se v ty a Ty.“²⁷ Je jasné, že tyto skutečnosti motivovaly jeho životní dráhu a myšlenkové pochody. Setkání nebo minutí Buber chápe jako svou základní zkušenost, která se stává obsahem jeho myšlení. Martin Buber vystudoval polské gymnázium ve Lvově, poté pokračoval ve studiu filosofie, psychologie a germanistiky na univerzitách ve Vídni, Lipsku, Curychu a Berlíně. Mezi jeho učiteli byl i Wilhelm Dilthey a Georg Simmel. I přes svůj vpád do kola studentského života nezapomněl na své životní poslání, jehož tři oblasti se zrodily ve Lvově a v Bukovině. Nejprve se zabýval chasidstvím (z hebrejského *chasidim* – zbožní). Toto hnutí vzniklo kolem roku 1750 v Ukrajině a Polsku. Je charakteristické nesmírnou touhou po Bohu a nesené hlubokým náboženským citem. Stojí proti kasuistice, intelektualismu a naopak vyzdvihuje pokoru, vnitřní hodnoty, radost a lásku. Hlavním tématem jeho úvah se stalo téma mezilidského setkání, vztah mezi Já a Ty a v neposlední řadě překlad Hebrejské Bible do němčiny, která mu byla přiblížena prostřednictvím jeho děda. Působí jako profesor religionistiky a etiky na univerzitě ve Frankfurtu nad Mohanem. Roku 1899 se ve Vídni seznámil s Theodorem Herzlem a připojil

²⁷ GERHARD, W. *Buber*. Olomouc: VOTOBIA, 1995, s. 14.

se k jeho sionistickému hnutí. O tři roky dříve, tedy v roce 1896, kdy Buber nastoupil na filosofickou fakultu vídeňské univerzity, vydává Herzl své dílo *Židovský stát*. Na rozdíl od Herzla, který chtěl založit laický židovský stát, Buberovi šlo především o židovské náboženství a kulturu, a proto rozchod s Herzlem na sebe nenechal dlouho čekat. V tomtéž roce se oženil s Mnichovankou Paulou Winklerovou, studentkou germanistiky a pracoval jako redaktor různých židovských časopisů. Roku 1902 se začal zabývat chasidstvím, jehož životní a náboženská praxe mu byla daleko bližší než politické cíle sionismu. Vydal několik sbírek chasidských příběhů a mýtů a pracoval opět jako redaktor. Za První světové války založil výbor na podporu východoevropských Židů.

Roku 1921 se spřátelil s Franzem Rosenzweigem a působil v jeho škole. O dva roky později vydává své nejznámější dílo *Já a Ty*, věnované filosofii individuálního vztahu s druhou osobou. Od roku 1925 pracoval společně s Rosenzweigem na novém překladu Bible, který se snažil zachovat co nejvíce rysů hebrejského originálu. Rosenzweig zpočátku tento překlad považuje za téměř zakázaný a nemožný. Ovšem v jednom svém projevu o mládeži a náboženství z roku 1918 Buber stanovuje své cíle a motivace a Rosenzweiga přesvědčuje ke společné spolupráci. Hlas – to je to, jak Buber hlavně vidí Bibli, Bibli, která má být hlavně poslouchána. Ovšem roku 1929 přerušuje jejich spolupráci Rosenzweigova smrt a Buber pokračuje v načatém díle sám a také ho v únoru 1961 úspěšně dokončuje. V letech 1930-1933 byl profesorem židovského náboženství a etiky na univerzitě ve Frankfurtu nad Mohanem, na protest proti Hitlerovu převzetí moci však roku 1933 rezignoval a roku 1938 kvůli sílícímu tlaku německého nacismu odjel ve svých šedesáti letech do Jeruzaléma, kde učil na tamější Hebrejské univerzitě antropologii a sociologii.

Po druhé světové válce se účastnil diskusí o budoucím státu Izrael. Hájil význam židovského náboženství, zasazoval se o spravedlivý mír s Palestinci a zastával spíše kolektivistické názory. Od roku 1951 hodně cestoval a přednášel v Evropě i v USA, získal řadu významných cen a vyznamenání a až do smrti udržoval blízké vztahy se svými přáteli z Prahy, zejména Maxem Brodem,

Felixem Weltschem a Hugem Bergmanem. Umírá v Jeruzalémě 13. června 1965 na chronické onemocnění ledvin.

Mezi jeho nejvýznamnější spisy patří: *Já a Ty* (1923, česky Praha 2005), *Problém člověka* (česky Praha 1997), *Obrazy dobra a zla* (česky Olomouc 1994), *Chasidská vyprávění* (česky Praha 2002), *Cesta člověka podle chasidského učení* (česky Olomouc 1994), *Život chasidů* (Praha 1994), *Temnota Boží* (Praha 2002).

Nyní můžeme přejít k jeho stěžejnímu dílu **Já a Ty**, které Buber rozdělil do tří dílů. Díl první uvádí větou „Svět je pro člověka dvojí, neboť i jeho postoj je dvojí.“²⁸ Touto větou Martin Buber otevírá svou knihu *Já a Ty* a prakticky jí vystihuje základní podstatu a smysl celého textu. Dvojí postoj člověka ke světu se odvíjí od dvou základních slov. „Jedním základním slovem je slovní dvojice Já-Ty. Druhým základním slovem je slovní dvojice Já-Ono. A tak je i lidské já dvojí.“²⁹

Základem říše slova Ono, jsou určité činnosti, procesy jejichž předmětem je jakési *něco*. Člověk může *něco* slyšet, *něco* žádat, *něco* chtít, atp. Ale pokud jde o říši slova Ty, ocitáme se již někde jinde. Vyslovením slova Ty vstupujeme do vztahu. A to je ten diametrální, do očí bijící rozdíl. V oblasti Já-Ono se ocitáme tehdy, zakoušíme-li svůj svět. Tehdy se světa přímo neúčastníme – zkušenost je pouze v nás, nikoli mezi námi a světem. Nepohybujeme se v rovině vztahu. „Svět se neúčastní zkušenosti. Dovoluje, aby byl zakoušen, ale vůbec se ho to nedotýká, neboť k tomu ničím nepřispívá a nic z toho nemá“³⁰. Naproti tomu: „Základní slovo Já-Ty ustavuje svět vztahu“.³¹ Pohybujeme-li se ve světě vztahu, pohybujeme se ve třech základních oblastech. První z nich je soužití s přírodou – zde veškerý vztah zamrzne na prahu řeči. Druhou oblastí je soužití s lidmi – zde má vztah jasnou podobu řeči. A v neposlední řadě jde o soužití s duchovními bytostmi. Zde není řeč primárním znakem vztahovosti, ale dá se říci, že až sekundárním, vztah zde plodí řeč. Zvláštní postavení má přitom život s lidmi – jen

²⁸ BUBER, M. *Já a Ty*. Olomouc: VOTOBIA, 1995, s. 7.

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Tamtéž, s. 9.

³¹ Tamtéž.

zde se slovu dostává odpovědi. Cítíme, že jsme osloveni a odpovídáme myšlenkami, činy. „...“, říkáme svou bytostí základní slovo, aniž bychom mohli říci „ty“ svými ústy.“³² Podle Bubera jde ve vztahu především o vzájemné působení. Krásně to ukazuje na třech příkladech: umělec dokáže z tvaru stvořit dílo. To následně vstupuje do světa věcí a zde působí. Pokud jde o vztah mezi lidmi, láska je tím pravým působením, nikoliv city – city totiž může člověk vlastnit, ale láska se odehrává *mezi* „Já“ a „Ty“.

Ve třetím případě jde o vztah mezi „Já“ a živým tvorem, který pro Bubera zůstává tajemstvím. Člověk zde musí ve vztah jednoduše věřit. Smutným údělem každého vztahu je, že z každého „Ty“ se dříve nebo později stane pouhým „Ono“, a to tehdy dojde-li k naplnění vztahu, nebo pokud je něčím z vnějšku nepřekonatelně narušen a rozbit. Z „Ty“ se musí stát „Ono“, ale z „Ono“ se může stát „Ty“.

„Já povstává díky „Ty“.“³³ Naši partneři v dialogu přicházejí a odcházejí a ve víru těchto změn si stále silněji uvědomujeme jediného partnera, který je s námi po celý život – vlastní „Já“. Z počátku se objevuje pouze jakoby v relaci k „Ty“, ale postupně se stále více osamostatňuje, až je najednou schopno samostatné a nezávislé existence, je nyní schopno naplnit druhý článek vztahu – „Ty“. Dosavadní „Ty“, se kterými „Já“ vstupovalo doteď do vztahu, vždy jaksi vyprchalo, proměnilo se, jak říká Buber, v „Ono o sobě“ čekající na možnost nového vztahu. Člověk uvědomující si své vlastní Já objektivizuje jednotliviny bez pocitu výlučnosti – ten je totiž možný jen ve vztahu.

Díl druhý začíná Buber úvahou o tom, že historie jedince na jedné straně a historie lidského rodu vždy znamenají vývoj světa Ono. Jednotlivé kultury rozvíjí svůj předmětný svět svou vlastní činností ale i absorpcí cizích prvků. Takže následující kultura je vždy bohatší na svět slova Ono než předcházející. Člověk se k tomuto světu vztahuje jednak procesem zkušenosti a jednak procesem užívání. Ale člověk musí umět žít i v duchovní oblasti, tedy ve vztahu. Pokud se ovšem člověk spokojuje pouze se světem slova Ono – se světem, který má být

³² BUBER, M. *Já a Ty*. Olomouc: VOTOBIA, 1995, s. 9.

³³ Tamtéž, s. 25.

zakoušen a užíván – tuto možnost nového vztahu nenávratně pohřbívá. Nedostatek síly, díky které má člověk schopnost vstupovat do vztahu, že člověk svět stále více pouze zakouší a užívá. Takový člověk má svůj život zaškatulkován do dvou oblastí – institucí a citů, tedy do oblasti slova Ono a Já. Instituce představují „venkovní svět“ a city „vnitřní svět“. Ani instituce, ani city neznaří přítomnost (Ty). Instituce znaří jen minulost a city jen prchavý okamžik.

Svět slova Ono není sám o sobě ničím zlým, ale snadno se jím stává, pokud ho člověk nechá nad sebou vládnout a utopí se ve světě předmětnosti. Ale na druhé straně není úspěch ekonomů či politiků vázán na odosobněný přístup k životu a nahlížení lidí jakožto Ono? Struktura lidské společnosti potřebuje svět slova Ono stejně tak jako člověk sám. „Lidská vůle po prospěchu a moci působí přirozeně a řádně, dokud je spojena s vůlí po vztahu a nesena jí. Žádný pud není zlý, dokud se neodloučí od podstaty: pud, který je spjat s podstatou a je jí určován, je plazmatem života ve společenství, pud, který se od ní odloučil, tento život rozkládá.“³⁴ Vůle po prospěchu sídlí v hospodářství a vůle po moci sídlí ve státu a hospodářství i stát se aktivně a pozitivně podílejí na životě potud, pokud se podílejí na duchu.

„Ve světě slova Ono vládne neomezeně příčinnost“³⁵. Tato příčinnost je důležitá pro vědecké zkoumání přírody. Ovšem pro člověka, který dokáže vstupovat od vzájemné vztahovosti, není překážkou. Působení mezi Já a Ty není omezeno žádnou příčinností. Tím, že do uskutečňování námi vybrané možnosti vložíme veškerou sílu možnosti druhé, zamítnuté, tím skutečně rozhodujeme o běhu událostí. Pouze ten, kdo uskutečňuje svobodu, setkává se s osudem. Jsou si navzájem zaslíbeni. Zapomenutí na příčinnost a rozhodování se z hloubi znamená svobodu – předstupování před tvář Druhého. Svobodný člověk věří ve skutečné setkání. Jde za svým určením, za rozhodnutím své vůle aniž by k tomu potřeboval nějaké účelné prostředky. Ale ponoření do světa slova Ono znamená mučivou příčinnost a sudbu. Nesvobodný člověk žije svévolí. Užívá svět slova Ono,

³⁴ BUBER, M. *Já a Ty*. Olomouc: VOTOBIA, 1995, s. 41.

³⁵ Tamtéž, s. 43.

nesetkává se. Jeho život se vyznačuje určeností – je ovládán pudy a materiálním světem. Díky nevěře, kterou pocítuje je jeho svět zprostředkovaný a účelový.

Nyní se můžeme podívat na to jaký je vlastně rozdíl mezi Já základního slova Já-Ono a mezi Já základního slova Já-Ty. Já základního slova Já-Ono je chápáno jako *individualita* (je jiná než ostatní Individuality) a samo sebe si uvědomuje jako *subjekt*. Já základního slova Já-Ty je chápáno jako *osoba* (je ve vztahu s jinými osobami) a samo sebe si uvědomuje jako *subjektivitu*. Osoba si je plně vědoma své existence a Individualita si je plně vědoma toho, jaká je. „Žádný člověk není čistou osobou, žádný čistou individualitou - ...“³⁶. „Každý žije v dvojím já. Ale jsou lidé, v nichž je osoba tak určujícím činitelem, že je lze nazývat osobami, a lidé, v nichž je natolik určující silou individualita, že lze nazývat jednotlivci“³⁷ Podle toho jak člověk své „já“ vyslovuje, poznáme, jaký tento člověk je.

V díle třetím se na počátku zabývá vztahem jednotlivého Ty k věčnému Ty. Jednotlivé Ty je prostředníkem k věčnému Ty. Vztah k věčnému ty zahrnuje všechny ostatní vztahy. Pokud se potkáme s člověkem, je nám kus jeho cesty, který tomuto setkání předcházel, neznámý. Známe jen svou vlastní cestu. Druhá část k nám přichází v setkání. Vztah se vyznačuje výlučností. Každý náš protějšek je jedinečný. „Ne že by nebylo ničeho jiného, ale všechno ostatní žije v *jeho* světle. Dokud trvá přítomnost vztahu, je tato jeho světová šíře nedotknutelná. Jakmile se však z určitého Ty stane Ono, jeví se světová šíře vztahu jako ukřivdění světu, jeho výlučnost jako vyloučení vesmíru.“³⁸

V absolutním vztahu je vše viděno v „Ty“. Neznamená, že vše ostatní pomíjíme, ale že svět stavíme na jeho skutečném základu. Dokonalý vztah nevidí nic krom Boha a zároveň vše v něm.

Člověk, který zakouší ve vztazích zklamání, míří jakoby nad všechny tyto vztahy – k věčnému Ty, tedy k Bohu. Zajímavá je Buberova myšlenka, podle které se člověk nemůže ve svém životě vydat na žádnou „stezku hledání Boha“, na světě totiž neexistuje nic, v čem bychom ho nemohli nalézt. Lidská touha po

³⁶ BUBER, M. *Já a Ty*. Olomouc: VOTOBIA, 1995, s. 53.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Tamtéž, s. 63.

nalezení Boha by se měla ukazovat jako silná víra ve správnost jeho cesty. „Znamená to nelézt bez hledání; odhalit to, co je nejpůvodnější, co je na počátku.“³⁹

Ve vztahu k Bohu – můžeme o něm mluvit jako o dokonalém nebo absolutním vztahu – člověk klade velký důraz na pocit závislosti. Ale city, odehrávající se v duši, jsou podrobeny její dynamice a hlavně jsou relativně závislé na svém protipólu – nemají svou barvu sami ze sebe, ale vždy jsou podmíněny svým protějškem. Proto se tento všezahrnující vztah k Bohu v psychologii relativizuje, je-li pojmán jako vytčený cit. Člověk potřebuje Boha více než cokoli ostatní, ale i Bůh potřebuje člověka – k tomu, co vytváří smysl jeho života. Náboženský život se vyznačuje nezrušitelnou antinomikou. Stojím před Bohem a vím na jedné straně, že jsem naprosto závislý a na straně druhé, že záleží jen a jen na mně. Nesmím se tomuto paradoxu pokoušet uniknout ale žít obojí najednou – jen tehdy je to jedním.

Ve vztahu se střídá aktualita s latencí. Každé Ty je odsouzeno se pro nás stát opět věcí ze světa Ono. Jen v absolutním vztahu je latence ještě aktualitou. Můžeme pociťovat, že Bůh je nám vzdálen, nikoli však, že je nepřítomen. Je samozřejmostí, že člověk někdy pociťuje samotu. Existují dva druhy samoty. Dobrá samota, představující únik ze světa Ono. Jde o nezbytnou a očišťující samotu. A zlá samota, představující únik ze vztahu, opuštění bytosti, odloučenost.

Věčné Ty nikdy nemůže být Ono. Přesto se člověk pokouší z Boha činit objekt své víry, tedy jisté Ono. Člověk chce vidět Boha v časovém a prostorovém kontinuu. Ale skutečná jistota kontinuity je v naplňování vztahu k Ty. Setkání s Bohem má vést k osvědčování smyslu ve vztahu ke světu, ale člověk se chce spíše zabývat Bohem samotným a činí z něho předmět, zajímá ho reflexe Dárce a opomíjí reflexi Daru a ve skutečnosti se mívá s obojím. Naopak ten, kdo kráčí cestou poslání, je Bohu věrný a nezabývá se jeho reflexí, má Boha stále před sebou.

³⁹ BUBER, M. *Já a Ty*. Olomouc: VOTOBIA, 1995, s. 65.

6.1.4 Emmanuel Lévinas a dílo *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*

Emmanuel Lévinas, významný a velmi originální francouzsko-židovský filosof zabývající se hlavně fenomenologií, judaismem a etikou, se narodil 1. ledna 1906 v Kaunas (Litva), francouzským občanem se stal roku 1930.

Vyrostl ve zbožné a vzdělané židovské rodině obklopen židovským Zákonem (Tórou), Puškinem a Tolstým. V letech 1923-27 studoval filosofii ve Strasburgu, kde se setkal se svým celoživotním přítelem Mauricem Blanchotem. V letech 1928-29 studoval ve Freiburgu fenomenologii pod Edmundem Husserlem. Zde se také setkává s Martinem Heideggerem, jehož *Bytí a čas* hluboce a trvale ovlivnilo jeho myšlení. Lévinasův závazek k obou těmto myslitelům je silně patrný v jeho prvních třech hlavních pracích: *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* (1930), *Existence and Existents* (1947), and *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949). Ve Francii získal brzy ohlas jako jeden z hlavních interpretů Husserlovo práce a mimo jiné ho četli i Jean-Paul Sartre. V roce 1932 si vzal za manželku Raisu Levi, se kterou se znal již od dětství. Když Francie vyhlásila válku Německu, byla mu nařizena vojenská povinnost. Během německé invaze v roce 1940 byla jeho vojenská jednotka obklíčena a přinucena se vzdát. Lévinas strávil zbytek druhé světové války jako válečný zajatec v táboře v Hannoveru. Byl zde určen do speciální ubikace pro židovské vězně, kterým byly zakázány jakékoli náboženské projevy. Život zde byl velmi náročný – Lévinas byl často nucen sekát dřevo a dělat jiné podřadné práce. Během tohoto zajetí si psal své poznámky, které v roce 1947 vyšly knižně pod názvem *Existence a ten, kdo existuje* a série jeho dopisů byla publikována pod názvem *Čas a jiné* v roce 1948. Po druhé světové válce jako většina z těch, kteří byli posláni do zajetí, Lévinas navštěvoval avantgardní filosofické kruhy okolo Gabriela Marcela a Jeana Wahla. Tyto kruhy opouští v padesátých letech jako přední francouzský myslitel. Začíná vypracovávat vysoce originální etickou filosofii s cílem jít za eticky neutrální tradicí ontologie. Tuto etiku rozpracoval ve svém magnum opus *Totalita a nekonečno* (1961), které bylo z části ovlivněno F. Rosenzweigem a M. Buberem. Teprve po válce se dozvěděl, že všechny jeho příbuzné v Litvě

nacisté povraždili. Maurice Blanchot pomáhal jeho ženě a dceři Simone ukrýt se jako jeptišky v klášteře v Orleáns, které takto jako jediné z jeho rodiny přežily. Ostatní příbuzní již tolik štěstí neměli. Jeho tchýně byla deportována a už o ní nikdy neslyšel, zatímco jeho otec a bratři byli zavražděni v Litvě nacisty. V letech 1946-60 vedl rabínskou vysokou školu v Paříži - The École Normale Israélite Orientale a důkladně se seznámil s myšlením Talmudu. Roku 1961 se habilitoval knihou *Totalita a nekonečno* a začíná vyučovat na univerzitě v Poitiers, 1967 se stal profesorem v Nanterre, kde se spřátelil s Paulem Ricoeurem a od roku 1973 byl profesorem na pařížské Sorbonně, odkud roku 1979 odchází do důchodu. Ve stáří byl Lévinas významný francouzský veřejný intelektuál, jehož knihy se údajně dobře prodávaly. Měl velký vliv na mladého Jacquese Derridu, jehož klíčové dílo *Writing and Difference* obsahuje esej *Násilí a metafyzika*, která představuje studii díla E. Lévinase. Vedle svého striktně filosofického díla se věnoval tzv. confessionnal writings, a to především v *Talmudic commentaries*. Zemřel 24. prosince 1995 v Paříži.

Mezi jeho spisy přeložené do češtiny patří: *Být pro druhého. Dva rozhovory*, Praha 1997, *Čas a jiné*, Praha 1997, *Etika a nekonečno*, Praha 1994, *Existence a ten, kdo existuje*, Praha 1997, *Totalita a nekonečno*, Praha 1997

Abychom co nejlépe mohli porozumět Lévinasovo filosofii, je potřeba si nastínit situaci do které je jeho myšlení zasazeno. Jean – Francois Lyotard tuto dobu označil jako postmoderní, kdy se novým východiskem etiky stává zohlednění jinakosti a heterogonie. Ovšem stále je omezeno aktivní jednání universálními normami, kterým se člověk může přiblížit jinakosti druhého člověka. V období postmoderny můžeme hovořit o jakémsi „etickém obratu“. Začínají se vytvářet různé etické koncepty – zde můžeme zmínit jména jako J. F. Lyotard, Jürgen Habermas a jeho diskursivní etika, Hans Jonas a jeho etika založená výrazně na ekologii, kdy člověk má jednat tak, aby následky jeho činů byly slučitelné s budoucím životem na Zemi.

Lévinas sám vystavěl svou metafyziku na etice odpovědnosti vůči druhému člověku. Svou filosofii vybudoval na třech základních pilířích – judaismu, fenomenologii Husserla a dialogickém myšlení, a to především na myšlení Franze

Rosenzweiga. Znal Descarta, Kanta, u kterého se vymezoval proti jeho pojetí odpovědnosti, kdy subjekt je odpovědný pouze za své činy a nikoli za druhého, Hegela, Heideggera a jeho ontologii. Jeho dílo prostupuje hebrejská tradice vyznávající nepředmětné pojetí Boha.

Svou knihu **Totalita a nekonečno: esej o exterioritě** rozdělil do čtyř základních kapitol a ty dále dělil na podkapitoly.

Kapitola první: STEJNÝ A JINÝ

A. Metafyzika a transcendence.

V této kapitole Lévinas vysvětluje základní pojmy své filosofie – Jiné, které představuje individualitu a Stejné, které představuje totalitu. Lévinasova metafyzika je myšlení transcendence, touha po něčem absolutně Jiném, což má souvislost s něčím božským. Lévinas stojí proti tradiční ontologii, která redukuje vše na stejné, vše zahrnuje a totalizuje do jednoho celku, čímž páchá násilí na jednotlivinách, na jejich individualitě – pravda je zde chápána jako adekvace, soulad mezi poznávajícím a poznávaným. Lévinas stojí proti celému západnímu myšlení, které myslelo v mezích Jednoho. Jako příklad takto pojímané ontologie si můžeme uvést celou řeckou tradici a konkrétně putování Odyssea, který opustil domov, konal hrdinské skutky a navrátil se zpět domů, odkud vzešel. Ale pro Lévinase je pravda vztahem naprosté nesouměřitelnosti, distance. Skutečné poznávání světa nastává pouze tam, kde respektujeme radikální jinakost toho, s čím se setkáváme. Příkladem Lévinasovo pojetí metafyziky může být příběh Abraháma, praotce Izraele, který je líčen jako člověk naprosto odevzdaný víře v absolutně jiné, víře v cestu, která je korunovaná božím zaslíbením.

B. Oddělení a rozmluva

Nemožnost totalizace naznačuje to, že „...co mohu vyžadovat od sebe sama, není srovnatelné s tím, co mám právo vyžadovat od Druhého.“⁴⁰ Nemohu sebe sama nahlédnout zvenčí a v důsledku toho o sobě hovořit ve stejném smyslu jako o Druhém. Stejně tak, jak člověk je schopen navázat vztah k Druhému, může

⁴⁰ LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 38.

navázat vztah k Bohu, Nekonečnu. Ateismus je naprosté oddělení bytosti a její setrvávání čistě sama v sobě, které se děje v podobě vnitřního života, tedy psychiky. Ateismus, ve kterém je Já absolutně nezávislé, je první krok na cestě k Bohu.

Vztah mezi Stejným a Jiným se uskutečňuje skrze jazyk v rozmluvě. Skrze jazyk zůstávají totiž Stejný a Jiný navzájem transcendentní a jejich vzájemné spojení se uskutečňuje tváří v tvář, nikoli v syntéze – nevystupují tedy proti sobě jako teze a antiteze, které se totalizují v syntezi.

C. Pravda a spravedlnost

„...Touha po exterioritě se pohybuje nikoli v objektivním poznání, nýbrž v Rozmluvě, jež se v přímosti vstřícného přijetí tváře zpřítomnila jako spravedlnost.“⁴¹ Pravda jde ruku v ruce s poznatelností a poznávat znamená jednak porozumět a jednak ospravedlnit. Přijetím Druhého se problematizuje má svoboda – Druhého nemůžu ovládat ani vlastnit. Svoboda Druhého je nadřazenost, která vyplývá z jeho transcendence. Způsob existence subjektu je „bytí pro sebe“ – sám sebe poznává a nějakým způsobem o sobě smýšlí a tím sám sebe vlastní a rozšiřuje svou identitu na vše, co jí popírá. Ale na druhé straně se přede mne staví tvář Druhého jako něco, před čím má svoboda padá na kolena. „Druhý, jehož výjimečná přítomnost je vepsána v tom, že je pro mne eticky nemožné, abych jej zabil, označuje konec zmocnění. Protože absolutně přesahuje každou ideu, kterou o něm mohu mít, proto nad ním nemohu mít moci.“⁴² Lévinas pojímá svobodu jako nesnadnou - „*Difficile liberté*“ – jako jisté „vyvolení“, které má formu nezrušitelného příkazu a člověk je díky němu ve své odpovědnosti jedinečný. Lévinas charakterizuje vztah mezi Já a Ty jakožto asymetrický na rozdíl od Bubera, který v něm vidí reciprocitu, vzájemnost. Tato vzájemná nerovnost vyplývá z toho, že Lévinas chápe morálku jako přikázání a poslušnost a pokoru vnímá jako lásku k bližnímu.

D. Separace a absolutno

Z hlediska ideji nekonečna jsou ve vztahu Stejný a Jiný oddělení. Tento postoj

⁴¹ LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 67.

⁴² Tamtéž, s. 71.

stojí proti teorii celé západní filosofie, pro kterou bylo jakékoliv oddělování naprosto nemyslitelné.

Kapitola druhá: INTERIORITA A EKONOMIE

A. Oddělení jakožto život.

Člověk žije z mnoha věcí, např. z jídla, spánku, práce, zálib, myšlenek atd. Všechny tyto věci jsou objektem slasti. Člověk nachází zalíbení v tom, na čem je závislá jeho existence. Štěstí se nám dostává tehdy, završíme-li všechny své potřeby. Platón ovšem tento druh štěstí odmítá jakožto iluzorní a potřebu vymezuje negativně, ale Lévinas vidí potřebu v obohacování se o Jiné a tím si přináším uspokojení. Takovéto Já se vyznačuje interioritou – je samotné ve své slasti, absolutně oddělené, prolamující totalitu. Prolomení totality vyžaduje uznání jinakosti Druhého a odhalování této jinakosti z pozice mého egoismu.

B. Slast a představování

V aktu představování Stejně vymezuje Jiné. Předmět naší představivosti můžeme vidět v jistém smyslu jakoby uvnitř našeho myšlení, jakoby nad ním toto myšlení mělo moc, aniž by na něm byl daný předmět závislý. Objekt je zprvu vně nás, ale následně podléhá subjektu. Představováním vykládám předmět tak, jako kdyby ho mé myšlení konstitovalo.

Lévinas se ptá po způsobu, jakým k nám přicházejí věci, které nám přinášejí slast – přicházejíc do našeho představování z pozadí a v jimi poskytnuté slasti se do něho zpět navracejí. Vnímáme je vzhledem k prostředí, v němž se nacházejí a které nemůžeme vlastnit na rozdíl od těchto předmětů a tento prostor, který nemůže být vlastněn, ale v němž se vlastnické vztahy odehrávají, nazývá Lévinas živelnem. K živelnu nelze nikterak přistoupit, nemá tvářnost. „Vztah, který je přiměřený jeho podstatě, jej odkrývá právě jako prostředí: v živlu se koupeme. Jsme vždy uvnitř živlu.“⁴³ Člověk vzdoruje nepřivlastnitelnosti živlu, vytvářením obydlí, které je jeho prvotním přivlastněním, přebývá v něm a tím mu umožňuje jeho vnitřní život. Živel, jako je voda, vzduch, země, je anonymní.

⁴³ LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 113.

Všechny předměty pojímané jako nástroje slouží naší slasti – talíř jídlu, krb tepla a lampa světlu. Celé vlastnění jako takové se transformuje do slasti. Pokud jde o *Zeug*, nástroj, záleží pocit slasti nejen na tom, že se tato věc vztahuje pro činnost, pro kterou byla vyvinuta, ale také na tom, zda se z této činnosti radujeme či nikoli. Pokud v předmětu nevidíme *Zeug* – může to být např. potrava, zahrada, strom – je zdrojem naší slasti.

Nesmíme vidět v práci dřinu bez významu a potěšení směřující k jedinému cíli – např. postavení domu a pouze a jenom na tomto cíli vše stojí a padá. „Činnost neodvozuje svůj smysl a hodnotu z nějakého posledního a jediného cíle, jako by svět byl systémem prostředních poukazů, jejichž poslední člen se týká naší existence samé. Svět odpovídá souboru autonomních účelností, které o sobě navzájem nevědí. Lidské je těšit se bez užitku, v čisté ztrátě, jen tak a beze vztahu k něčemu jinému, v čiré marnotratnosti.“⁴⁴

C. Já a závislost

Naše Já jako takové je již štěstí samo o sobě tím, že je „u sebe doma“, ale slast vždy získáváme z něčeho vnějšího, z nějakého ne-já. A toto štěstí ze slasti nás udržuje „u nás doma“, nastavuje štít proti hrůze anonymního „ono jest“. Ovšem tato slast s sebou přináší nejistotu pramenící z neznáma živlu, z něhož tuto slast čerpáme. Člověk nemiluje své bytí ale své *šťastné* bytí. „Milovaný život – toť sama slast ze života, uspokojenost;...“⁴⁵ Slast, kterou ve svém egoismu zakoušíme, nás separuje, jsme u sebe doma. A tím, že jsme u sebe doma, žijeme z okolního světa, který nás vyživuje. V procesu individuace je štěstí klíčový pojem – konstituuje skrze interioritu. „Být sebou, a-theistou, u sebe doma, separovaný, šťastný, stvořený – to vše jsou synonyma.“⁴⁶ A také předpoklady pro navázání vztahu s oddělenou a konečnou bytostí.

D. Obydlí

Dům můžeme považovat za jistý nástroj, který užíváme. Poskytuje nám útočiště. Ovšem za nástroj mezi jinými privilegovaný, a to proto, že je výchozím bodem lidské činnosti, je jakousi její podmínkou. Člověk z domu vychází do světa

⁴⁴ LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 115.

⁴⁵ Tamtéž, s. 126.

⁴⁶ Tamtéž, s. 129.

a opět se sem navrací. Dům představuje ulitu naší intimity, do které se můžeme kdykoli stáhnout. Jsme zde oproštěni od všech živelů, které nás provokují ve vnějším světě a které jsou pro nás zdrojem slasti – nečerpáme zde tedy energii z těchto živelů. Ale čím je tedy Já potvrzováno, jestliže je potvrzováno „žitím z...“, „slastí z...“? Jestliže čerpá svou energii z živelnosti? „Známost a intimita se dějí jako přívětivost, která se rozlévá po tváři věcí.“⁴⁷ Tuto přívětivost je třeba nahlížet nejen jako *ochotu* ze strany přírody uspokojovat naše potřeby, ale především jako *přátelskost* k našemu Já. „Intimita, kterou již předpokládá známost – je *intimita spolu s někým*. Interiorita usebrání je samotou ve světě, který je již lidský. Usebrání odkazuje k vstřícnému přijímání.“⁴⁸ Dům je pro mne místem, kde se usebírám, obracím k sobě. Živelná slast je zde od nás separována obydlím – pouze separována – vztah k ní zrušen není. Tento přelom nám umožňuje okno – poskytuje nám *nadřazený pohled*, možnost pozorovat a nebýt pozorován, brát nebo nechat být. „Od této chvíle bude práce vytrhávat věci živelům a tak odhalovat svět. Toto původní uchopení, tento zásah práce, jež *vzbuzuje* věci a přeměňuje přírodu ve svět, předpokládá stejně jako kontempace pohledu usebrání Já v jeho obydlí.“⁴⁹

E. Svět fenoménů a výraz

Být oddělený znamená, být ekonomicky, být v domě. Jde o prvotní, egoistický způsob oddělení. Naše interiorita není nesdělitelná, nezůstává naprosto nerozpoznatelná. Vyjadřujeme ji totiž svému okolí mimikou, gesty, jednáním. Ale pouze tehdy, zahálíme-li je do významu řeči. I ve svém jednání, i při komunikaci s Druhým hledám neustále svou vlastní intimitu a pohodlí. Všechna má díla mě ale pouze symbolizují. „Symbolismus života a práce symbolizuje v onom velice zvláštním smyslu, který ve všech našich vědomých projevech a v našich snech objevil Freud a který je podstatou každého znaku, jeho původní definicí: odhaluje tím, že skrývá. V tomto smyslu pak znaky ustavují a chrání naši intimitu.“⁵⁰ Pokud chceme druhému skutečně porozumět, nelze tuto snahu vést přes jeho dílo.

⁴⁷ LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 135.

⁴⁸ Tamtéž.

⁴⁹ Tamtéž, s. 136.

⁵⁰ Tamtéž, s. 155.

Tehdy bude takto přijímaný člověk spíše nemile překvapen. Ve své podstatě zůstane nepochopen. Symbolismus, kterým se vyjadřuje navenek, je třeba dešifrovat. Ekonomická existence neodráží absolutně jeho realitu.

Kapitola třetí: TVÁŘ A EXTERIORITA

A. Tvář a smyslovost

Jaký je charakter počítku? Jestliže je postižen naší introspekcí, jde již o vjem. Počitek není nějaká pevně daná kvalita v naší duši – nemá totiž pevně daný předmět, k němuž by se vztahovala – počitek je pouze relativní kvalita, nemá charakter konkrétní danosti. Vždy se vztahuje k něčemu jinému.

Naše veškeré představování se děje nejen pomocí pohledu ale i pomocí řeči. Pohled vyžaduje vedle oka a předmětů, také světlo. Oko tedy vidí předměty ve světle, nikoli světlo jako takové. Světlo vyhání tmu a odhaluje předměty. „Rozumět konkrétnímu jsoucnu znamená uchopit je z osvětleného místa, jež toto konkrétní bytí nevyplňuje.“⁵¹ Ve světle přistupujeme k předmětům ze strany nicoty – tedy jako by v jejich původu. Vidění vyzývá k uchopení a dotýkání. Rukou je předmět vyjmut a postaven do vztahu k jiným předmětům.

B. Tvář a etika

Tím, že se přede mnou ocitá tvář Druhého, se problematizuje etický vztah, který panuje mezi námi a tato problematizace vychází právě od Druhého. Zkušenost tváře Druhého je zkušenost par excellence a je možná pouze jako mravní uvedení v pochybnost.

V tváři Druhého čteme prvotní slovo „Nezabiješ“, stojí svou transcendencí proti síle vraždy, vyjadřuje etický vzdor. „Nekonečno se zpřítomňuje jakožto tvář v etické rezistenci, ochromující moji moc, vyvstává tvrdě a absolutně ve své nahotě a nouzi z hloubky bezbranných očí.“⁵²

C. Etický vztah a čas

Pokud jedinec vytváří nějaké dílo, vkládá do něho svou vůli, která ovšem záhy, jakožto z anonymního zboží určeného pro trh, mizí. Veškerou svou

⁵¹ LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 166.

⁵² Tamtéž, s. 176.

aktivitou se vystavují na odiv Druhému. Charakteristickým rysem našeho jednání je jeho směřování do neznáma, nemohu předem ovlivnit jeho roli v dějinách a tato nepředvídatelnost je založena v podstatě mé moci, nestojí na kontingentní přítomnosti osob v mém životě. Naše vůle je tedy smrtelná. Prostor mezi narozením a smrtí odměřuje čas a našim posláním na zemi je vyplnit ho smysluplným životem, který nesmíme hodnotit vzhledem k věčnosti, abychom neupadli do absurdity života, který končí smrtí. Ta je interpretována jako možný nicotný stav nebo jako následný posmrtný život. Ovšem z hlediska smrti našich bližních. Pokud jde o naši vlastní smrt, odvozují ji ze strachu o svou existenci nikoli ze smrti druhých a tento náš strach nazývá Lévinas *instinktivním poznáním smrti*, které předchází inteligibilní zkušenost se smrtí druhých. Naše smrt je nepředvídatelná, neuchopitelná, prosta jakéhokoli časového bodu. Představuje absolutní násilí, proti kterému není obrany. Lévinas se pokouší ukázat, že smrt nás odkazuje k interpersonálnímu řádu, který není smrtí zničen. Pokud svůj život naplníme touhou být pro Druhého, dobrotou, pak smrt nemůže vzít životu jeho smysl. „Takto definovaná bytost disponuje svým časem právě proto, že odkládá násilí, tj. proto, že za smrtí trvá smysluplný řád a že se tedy všechny možnosti rozmluvy neredukují na zoufalé úderu hlavou proti zdi.“⁵³ Společnost ovšem neexistuje pouze ze vztahu Já-Ty, je zde také třetí, a proto je potřeba zavést instituce, které budou dohlížet na dodržování spravedlnosti.

Kapitola čtvrtá: ZA HRANICEMI TVÁŘE

A. Ambiguita lásky

V lásce vyzdvihujeme určitou osobu, dáváme jí privilegovanost. Ovšem objektem naší lásky může být i jakýkoli předmět. „Je to proto, že láska, jež jako transcendence směřuje k Druhému, nás svým podstatným aspektem opět vrací do imanence: označuje pohyb, jímž bytost hledá to, k čemu byla vázána ještě dřív, než se rozhodla hledat, a to i přes onu exterioritu, v níž hledané nalézá.“⁵⁴

⁵³ LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 212.

⁵⁴ Tamtéž, s. 226.

„Aristofanův mýtus v Platónově Hostině, v němž láska spojuje dvě poloviny jediné bytosti, interpretuje dobrodružné bloudění jako návrat k sobě.“⁵⁵ Zde vidíme onu ambiguitu lásky – na hranici kde se protínají imanence a transcendence – touha po transcendenci nás vrhá zpět k imanenci, k egoistickým potřebám. Ty ovšem svědčí o transcendentní exterioritě milované osoby.

B. Fenomenologie eróta

„Laskání nesměruje ani k sobě, ani k věci. Ztrácí se v bytosti, jež se rozplývá jako v neosobním snu bez vůle, dokonce i bez odporu: pasivita, již animální či dětská anonymita, již cele u smrti.“⁵⁶ Něha vyjadřuje způsob, jak setrvat v *no man's land*, vyjadřuje tělo bez statutu jsoučna, odhazuje svou formu a předkládá se jakožto erotická nahota. Rozkoš představuje profanaci, odhalení kdy odhalené zůstává překryto stále rouškou tajemství. Odhalení tajemství neodhaluje, ale znásilňuje. Rozkoš není orientována na Druhého nýbrž na jeho rozkoš, na jeho lásku – jde o rozkoš z rozkoše, o lásku k lásce. Láska hledá budoucí, to co má být zplozeno, přátelství hledá Druhého. Nejenže jsou jinak pociťovány, ale mají i jiný korelát.

C. Plodnost

Profanace odkrývá dítě, nikoli nějaké jiné Já, které by se schovávalo za tvář. Pojem otcovství odporuje formální logice – jednak dochází v dítěti k identifikaci, ale v rámci této identifikace zároveň dochází k rozlišení. „Vztah k takové budoucnosti, kterou nelze redukovat na moc nad možným, nazýváme plodnost.“⁵⁷ V plodnosti se završuje Touha tím, že plodí Touhu, nikoli tím, že by se uspokojila – to by se zachovala jako pouhá potřeba. Jiný je opět Touha, po které je touženo. Transcendence transcenduje k transcendenci.

D. Subjektivita v erótu

Erós zabraňuje zahlcení subjektu subjektem samým, definitivnímu návratu Já k sobě. Erós směřuje subjekt k budoucnosti. Zamilovaná subjektivita se vykazuje transsubstanciací a odkazuje k oblasti za substancemi – tedy k otcovství.

⁵⁵ LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 226,

⁵⁶ Tamtéž, s. 231.

⁵⁷ Tamtéž, s. 239.

E. Transcendence a plodnost

Transcendence spočívá na jednotě mezi Jedním a Bytím. Pluralita existuje pouze jako pluralita subjektů a podřizuje se syntéze těla a mysli. Jedno tedy kompromituje transcendenci. Ovšem logiku jednoty může narušovat otevřenost do budoucnosti nebo „bytí k smrti“. Budoucnost možného narušuje jednotu Bytí a Jednoho. „Jednota existující bytosti se tím zdá být prolomena a úděl jakožto bloudění je opět výsměchem té bytosti, která jej svým rozuměním chce řídit.“⁵⁸ Plodnost znamená, že své dítě nemám. Své dítě jsem. V samotné existenci je mnohost a transcendence.

F. Synovství a bratrství

„V otcovství se já vyprošťuje ze sebe sama, aniž by tím přestalo být já, protože já *jest* svým synem.“⁵⁹ Synovství chápe Lévinas jako zlom nebo jako návrat. Zlom představuje zapření otce. Minulé se opakuje v novém počátku, představujícím diskontinuitu. Návrat představuje opětovné uchopení této minulosti. Otcovství se však neodehrává pouze v bodech zlomu a návratu. Otec není pouhou příčinou svého syna, je v něm substanciálně přítomen, ale zároveň toto substanciální Já zde není identické. Lévinas toto nazývá *dialektickou konjunkturou*. Syn jednak přejímá otcovu jedinečnost a zároveň je vůči němu vnější. „Láska otce k synovi završuje jediný možný vztah k jedinečnosti jiného a v tomto smyslu je lásku vůbec třeba chápat na zádě otcovské lásky.“⁶⁰

G. Nekonečno času

Infinitní bytí se uskutečňuje skrze počátek jsoucna. Není tedy možné u neurčitého ono jest. „Bez mnohosti a diskontinuity, tedy bez plodnosti, by Já zůstalo subjektem, v němž se každé riskantní bloudění mění v cestu osudu.“⁶¹ Plodnost zaručuje bytosti schopnost jiného osudu, než je její vlastní. Plodnost a pro ni charakteristický diskontinuitní čas umožňuje nové počátky. Čas plodnosti vítězí nad smrtelnou a stárnoucí bytostí.

⁵⁸ LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 246.

⁵⁹ Tamtéž, s. 249.

⁶⁰ Tamtéž, s. 250.

⁶¹ Tamtéž, s. 253.

6.2 ČESKÁ FILOSOFIE DIALOGU

6.2.1 Karel Vrána a dílo *Dialogický personalismus*

Profesor Mons. Karel Vrána se narodil 24. 8. 1925 v Zahrádce u Ledče nad Sázavou, pochází tedy ze statkářské rodiny. Maturoval na Jiráskově gymnáziu v Praze roku 1945, poté odchází studovat do Říma na Lateránskou univerzitu. Roku 1950 je vysvěcen na kněze, o rok později dokončuje svá povinné studium a opouští kolej Nepomucenum. Je poslán do brixenské diecéze. Tehdy vysvěcení kněží se totiž nesmějí vrátit do vlasti, která se stala v roce 1948 komunistickou. Na nedaleké univerzitě v Salzburgu si udělal doktorát z teologie. Promoval roku 1959. Kořeny zapustil ve Weientalu – zde dostal od místního učitele malý byt a jezdil sem v období léta během svého exilového působení. V roce 1955 vyučuje filosofii v papežském regionálním semináři v jihoitalském Beneventu od roku 1974 i na teologické fakultě v Neapoli. Roku 1963 promuje na Lateránské univerzitě. Roku 1978 přijímá místo rektora na koleji Nepomucenum a o dva roky později již vyučuje na filosofické fakultě Lateránské univerzity filosofickou antropologii.

Na počátku své filosofické pouti stojí mezi filosofií a teologií. Nakonec se přiklonil k filosofií a zůstává věrný sv. Tomáši Akvinskému, který pro něho byl celoživotní inspirací. Nejdříve se věnuje filosofií přírody. Na druhé straně se nevyhýbá ani setkání s takovými filosofi, jakými byli Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre a Albert Camus, tedy s filosofií negace Boha. I když s jejich názory nesouhlasí, zůstává věrný své zásadě, ke které ho přivedl Tomáš Akvinský, a to že je důležité nezavrhouvat toho, jehož názory nezastáváme, pro toho, s jehož názory souhlasíme. Vránův zájem se od filosofie přírody přetáčí k filosofické antropologii, kterou pojímá integrálně a popisuje ji ve své italsky psané knize *Antropologia filosofica*. Neoddělitelně se mu filosofická antropologie propojuje s dialogismem a sám o tom mluví jako o personologickém obratu a přesně ho vymezuje ve svých dvou knihách. První, *Personalismo dialogico*, psaná italsky, a druhá, *Dialogický personalismus* vychází v češtině roku 1996. Třetí oblastí, ve

keré se Vrána pohyboval, byla oblastí velkých literárních děl evropského písemnictví. Tento jeho zájem pramenil především ze silné touhy po integralitě, které chtěl docílit. V knize *Experiment křesťanství*, konkrétně ve studii *Experiment Evropa*, se pokouší na velkých postavách evropského písemnictví, jako byl Oidipus, Hamlet, Faustus, dobrat metafyzické a teologické podstaty evropské kultury jako takové.

Je významnou postavou českého exilu a výraznou osobností českého katolického myšlení 20. století. Studoval a působil na řadě zahraničních univerzit a institucí. Značný přínos pro teologii a křesťanskou filosofii v tehdejší socialistickém Československu mělo jeho působení v české Křesťanské akademii v Římě, jejímž byl zakládajícím členem a později ředitelem. Jejím prostřednictvím se k nám dostávala literatura, která nemohla být vydávána oficiální cestou, a která byla pro mnoho kněží a přemýšlivých křesťanů jednou z mála možností, jak se seznámit s pokoncilním vývojem katolicismu. Sám také publikoval zejména v exilových knihách a časopisech (příležitostně pod pseudonymem Pavel Želivan). Věnoval se zejména aktuálním otázkám křesťanské filosofie, kultury a umění, filosofii života, dějinám české filosofie v období reformace, hermeneutice literární tvorby, politické filosofii, fenomenologii křesťanské víry, filosofickému problému svobody, otázkám filosofického ateismu a sekularismu aj. Dokázal bravurně propojovat svůj teoretický nadhled a zároveň schopnost empatie, která mu, jakožto umělci, náležela. Dokázal vyzdvihnout podstatné souvislosti a byl velmi mnohostranně tematicky zaměřen. Podílel se na českém kulturním životě v exilu i v domácím podzemí - vydávání knih, rozhlasové i jiné přednášky (pro Rádio Vatikán, Svobodnou Evropu, Deutsche Welle, Deutschlandfunk). Spolu s arcioпатem Anastázem Opaskem založil v roce 1972 Opus bonum. Pečoval o české emigranty - studenty teologie, kterým bylo studium ve vlasti znemožněno.

Po návratu z italského exilu v roce 1992 do vlasti přednášel na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze filosofickou teologii a antropologii. Nadále působil jako předseda římské Křesťanské akademie a pokračoval v její ediční činnosti. Podporoval také řadu mladých autorů a umožnil jim publikační

činnost. Karel Vrána je nositelem řady církevních i světských ocenění a vyznamenání (v roce 2001 vyznamenán Řádem TGM; od roku 2003 apoštolským protonotářem). Po celý kněžský život vnímal svůj niterný vztah ke královéhradecké diecézi, z níž pocházel (v roce 1992 jmenován sídelním kanovníkem Katedrální kapituly při chrámu Svatého Ducha v Hradci Králové a roku 1999 ředitelem Diecézního teologického institutu při Biskupství královéhradeckém). Svě rozsáhlé vědomosti předával vděčným posluchačům na různých místech doma i v zahraničí. Lásku k filozofii si uchoval do posledních hodin života. Ještě v předvečer smrti o ní přednášel říčanským farníkům, mezi nimiž 12 let žil a působil. Umírá 11. 12. 2004 v Říčanech u Prahy.

Ve svém díle **Dialogický personalismus** se zabývá jednak *podobami personalismu, vznikem dialogického personalismu a dále metafyzickými strukturami osobního vztahu*. V úvodu se zmiňuje o tom, že člověk neprožívá své sebenaplnění pouze skrze *realitu předmětnou*, ale především skrze *realitu lidskou*. Zdůrazňuje, že člověk potřebuje být oslovován a vychováván a základním prvkem těchto procesů je slovo. Skrze řeč se člověk zapojuje do určitého kulturního a duchovního celku. Osobní poznání charakterizuje jako *nejhlubší* – lidská bytost nám odhaluje své nitro, duši, pocity, chtění, myšlení, *nejbohatší* – pouze skrze osobní poznání můžeme být obohaceni o duchovní život svého protějšku, *nejplnější* – poznávání druhého vyžaduje od poznávajícího naprostou otevřenost a důvěru, zahrnuje a překonává způsoby, kterými poznáváme předmětnou realitu, *prvotní* – dítě totiž nepoznává primárně věci ale lidi a těmi je k poznávání věcí vedeno. Vztah mezi Já a Ty ale není naplněn pouze poznáváním toho Druhého, ale také tím, že člověk je bytost *chtějící*, je schopen lásky. „Jedině v lásce k Druhému se člověku nabízí nejvyšší možnost jeho samého“.⁶² Toho Druhého můžeme poznat jen tou měrou, nakolik do něho vložíme svou víru a důvěru.

Jelikož jsem se *podobami a vznikem dialogického personalismu* zabývala již v první kapitole, můžeme nyní přijít k *metafyzické strukturaci osobního vztahu*. Pokud podrobíme poznání a vůli fenomenologické analýze, dojdeme k tomuto

⁶² VRÁNA, K. *Dialogický personalismus*. Praha: ZVON, 1996, s. 11.

závěru: „sebenaplnění konečného ducha je naplněním „sebe sama“ v druhém, naplněním totožnosti, subjektu a objektu“⁶³ Pokud je totožnost subjektu a objektu kladena do subjektu, tzn., že subjekt je naplňován objektem, získáváme poznání. Pokud ovšem je totožnost subjektu a objektu kladena do objektu, tzn., že je naplňován subjektem, získáváme vůli. Vůle je ve filosofii charakterizována jako jistá psychická způsobnost, můžeme říci síla osobnosti, která nás uschopňuje odolávat svodům smyslových pudů a své jednání ovládat vědomým chtěním. Z uvedeného nám plyne, že vůle tedy není založena na zmocnění se ale naopak na uznání a potvrzení dané hodnoty v celé její plnosti. Je potřeba ale rozlišovat dvě hodnoty, a to relativní a absolutní.

Uskutečnění a potvrzení relativní hodnoty nastává pouze ve vztahu k subjektu a představuje ji přivlastnění si hodnoty subjektem k jeho seberealizaci a sebezdokonalení. Absolutní hodnota se zakládá v sobě samé, nikoli ve vztahu. „V tomto druhém případě může axiologické chování opravdové lidské vůle spočívat v uznání a potvrzení hodnoty samé o sobě a pro ni samu. Vůle v tomto primárním a nejčistším smyslu se nazývá *láska*.“⁶⁴ Objekt mé osobní lásky chápu jako *mé ty*. A to „...ve mně vyvolává svobodný a zcela osobní postoj“⁶⁵, což mohu potvrdit tím, že se mu zcela otevřu a vyjdu v ústřety. Ale na druhé straně, láska k druhé osobě je vždy volba svobodná, tudíž ji mohu i odmítnout a tím popřít a neuznat hodnotu Druhého.

Existují dvě podmínky pro uskutečnění osobního poznání. Za první, musí zde být impuls od Druhého, že je připraven a ochoten se nám otevřít a odhalit nám své nitro. A za druhé, je nutné, abych i já se mohl s jistotou a důvěrou odevzdat Druhému a naslouchat jeho slovům. Více lásky představuje více vědění a naopak, více vědění představuje více lásky. Potřeba osobního vztahu je a priori dána každé osobě a pomocí jí dochází sebenaplnění. Jelikož je člověk bytostí konečnou, je bytostně zakotven ve vztahu s Boží nekonečnou bytostí. Lidský duch jako takový je konečný aktuálně a nekonečný potenciálně, má v potenci možnost navázat vztah s nekonečnou bytostí. Konečný lidský duch tedy představuje možnost

⁶³ VRÁNA, K. *Dialogický personalismus*. Praha: ZVON, 1996, s. 32.

⁶⁴ Tamtéž, s. 33.

⁶⁵ Tamtéž.

sebenaplnění v bytostném vztahu s Bohem. Zde se dostáváme k určitému *paradoxu sebenaplnění*. Čím více se člověk daruje a odevzdává Bohu, tím více sám sebe nalézá. Nachází své *Já* ve své nejvyšší dokonalosti ve společenství s Bohem. A oproti tomu: čím více se člověk snaží křečovitě hledat sebe sama a uzavírat se do sebe, tím více sebe sama ztrácí. Sommariva o tom píše: „Jestliže osoba znamená osamocenost, jedinečnost, být přede vším ostatním absolutně a pouze sám sebou, proč potom dochází naplnění jen tehdy, když ze sebe vychází a vykonává osamocenost ve společenství? Je to paradoxní, ale přesto zcela očekávatelné pro myšlení založené na protikladech“⁶⁶. Zde se nám tedy otevírá nová oblast hledání ustavujících prvků osoby – jde tu o oblast vztahu, nikoli absolutnosti.

Toto dokazuje jistý *paradoxní charakter lidské ontologické struktury*, který se vyskytuje v základních situacích života jedince. Hodnoty jakými jsou například láska, přátelství, štěstí, spokojenost mohou být dosaženy jen tehdy, jsou-li „darovány“ nebo „uděleny“, ale ne tehdy pokud o ně člověk přímo usiluje.

Bůh jakožto nekonečné, absolutní bytí nepředstavuje pro člověka výlučně cíl, ve kterém dojde sebenaplnění. Na uzavření dokonalého vztahu s Bohem by člověk musel být samotným Bohem. Proto se člověku z nekonečného obzoru vymezuje obzor omezený – tedy obzor materiálního světa, který člověk „mocí duchovní transcendence“ překračuje a tím naplňuje svou vlastní existenci. Materiální svět je ovšem vnímatelný smysly a sebenaplnění má dialogickou povahu, ergo nám vyplývá, že je zde nevyhnutelná nutnost setkání se s jinou osobou pro uskutečnění vlastního bytí. Osoba je složena celkem ze dvou opačných rozměrů – samoty a společenství. Bytostně se ve vztahu neutváří, ale aktuálně se v něm uskutečňuje.

Jazyk je další prvek dokazující dialogickou povahu člověka. Myšlenka má formu jazyka a myšlení je v podstatě mluvení, vnitřní rozmluva. Myšlenky tedy žijí v určitém „tkanivu vztahů“ s lidmi okolo nás.

A v neposlední řadě sama teologie tuto skutečnost potvrzuje, když vidí člověka jako *imago Dei*, jako obraz Boha, který existuje „v plurálu“.

⁶⁶ VRÁNA, K. *Dialogický personalismus*. Praha: ZVON, 1996, s. 36.

Doposud jsme hovořili o harmonickém, láskou a porozuměním neseném vztahu mezi Já a Ty. Ale může existovat i vztah disharmonický. Zde můžeme vidět konfliktní vztah, který je naplněn nenávistí, zlobou či agresivitou nebo o lhostejný vztah, kdy je protějšek viděn jako pouhé „číslo v pořadníku“. V obou těchto případech dochází k objektivizaci osoby.

Ovšem i takový pozitivní vztah, jakým je láska mezi Já a Ty, je vnitřně zakoušen a ohrožován. A pokud se tento vztah zakládá na absolutním bytí, dojde spásy a vykoupení, ale pokud na něm založený není, upadá do Nicoty. Každé setkání na horizontální úrovni je dílem náhody a často je také vymezeno na určité časové období. Jakkoli nám může vztah, který právě prožíváme, připadat osudový a výlučný, může vyprchat a přijít další. Lidé si vymění informace, které si vyměnit měli a jejich cesty se rozcházejí, někdy navždy a někdy se opět spojí. Každý vztah by tedy pro osobu měl představovat obohacení, ale ve skutečnosti může znamenat až ztrátu totožnosti. Člověk se v posledku může tázat: „Kdo jsem já?“, ale odpovědi se mu nedostává. „Já jsem jeden a tisíc“. Je to právě Bůh, který může dát stabilitu křehkým lidským vztahům.

Tradiční metafyzické důkazy Boha uznáváme na základě jejich výkladu lidské zkušenosti a dotyku s Absolutním bytím. I přesto se objevuje pokus překonat jejich přílišnou kosmologickou povahu. Tento pokus představují tzv. morální důkazy Boha, které vycházejí z konkrétních vnitřních zkušeností. Ale ty opomíjejí skutečnost, že „Já“ se uskutečňuje skrze „Ty“. A struktury v morálním řádu jsou chápány jako *res*, a my tedy opět směřujeme k příliš neosobnímu obzoru.

Cesta dialogického personalismu se naopak pohybuje v prostoru vymezeném „Já“ a „Ty“ a zároveň nevylučuje tradiční obzor bytí. Vrána tuto cestu člení do tří bodů. Za první je tu fakt, že osoba se uskutečňuje výlučně ve vztahu, za druhé mluví o výkladovém principu, který tvrdí v tom, že ve vztahu působí princip kauzality a za třetí hovoří o tom, že horizontální kauzalita předpokládá vertikální kauzalitu, podmiňující interpersonální kauzalitu. Pokud bychom měli provést fenomenologickou analýzu faktu uskutečňování se osoby čistě ve vztahu, měli bychom začít u osoby dítěte, pro niž je nezbytná neustálá přítomnost matky. Tím, že o dítě pečuje, probouzí v něm jeho vlastní „Já“ dosud spící v nevědomí.

Konkrétně se jedná o „dialogickou a intrasubjektivně-personální událost“, k níž dochází skrze řeč, gesta. Díky tomuto si dítě uvědomuje odlišnost Ty jeho matky a zároveň vnímá své vlastní bytí, které toto Ty utváří. Z řečeného plyne prioritní význam vztahu Já a Ty – což je obsahem tzv. personalistického obratu, který právě přetáčí hierarchii vztahů. Což vysvětluje, proč člověk zakouší nejdříve osoby a až poté věci a ne naopak. Oblast poznání a citů, které dítě po narození zakouší, je představována matkou, tedy osobou. Pokud je tento vztah narušen, dochází k narušení schopnosti navazování pravých vztahů.

Nyní se podíváme na osobní kauzalitu z ontologické perspektivy. Člověk v dnešním technologií ovládaném světě netrpí potřebou hledání Boha. Má pocit, že problémy, se kterými se setkává, dokáže vyřešit sám bez pomoci Absolutního bytí. Ale stále je tu otázka, před kterou člověk neunikne: „Proč existuji právě a zrovna já?“. Podle Heriberta Mühlena by původ člověka neměl být označován za osobní kauzalitu. Ta je totiž založena na výběru osoby jakožto účinku, osobami mezi nimiž vládne dynamický vztah, představujícími zde bezprostřední příčinu. Zde jde spíše o otázku, jestli je chemicko-biologický původ člověka reálně uskutečnitelný a ne zda je ho možné definovat jako „osobní kauzalitu“. V hypotetické rovině by mohly nastat dvě možnosti: za prvé, v případě oplodnění in vitro by vědecký pracovník byl nositelem svobodného rozhodnutí obou rodičů. V případě splynutí dvou chemicky vytvořených zárodečných buněk je stále účinnou osobou laboratorní pracovník. V obou těchto případech by příčinou účinku i účinkem byli lidské osoby, ale na ontologickém statusu otázky po příčině naší existence to nic nemění. I kdybychom mohli stvořit člověka umělou cestou, nikdy neunikneme otázce „proč právě já?“.

Osobní kauzalita má čtyři kategorie: 1.) morální kauzalitu, 2.) účinky osobní kauzality, 3.) vědomí odlišnosti a omezení druhé osoby, 4.) osobní omezení jako ukazatel osobní neomezenosti.

1.) *morální kauzalita*

morální kauzalita vzniká prostřednictvím příkazů, rad atp., které musejí být přijímány ze svobodné vůle. Pokud jde o radu, je hlavní právě ta a radící osoba ustupuje do pozadí, ale pokud jde o manželský slib, osoba je zde nejdůležitější, neboť předstupuje před druhou osobu a daruje se jí.

2.) *účinky osobní kauzality*

osoby se při vzájemném setkání ovlivňují, a to pozitivně či negativně. Osoba je uskutečňována skrze druhou osobu a jejich vzájemná kontrapozice ústí v trvalé a vzájemné ovlivňování a v posledku vytvoření společného pouta – my.

3.) *vědomí odlišnosti a omezení druhé osoby*

na jedné straně člověk pocítuje jednotu na druhé odlišnost – vztah omezení neruší, ale spíše nás utvrzuje v naší odlišnosti od druhých.

4.) *osobní omezení jako ukazatel osobní neomezenosti.*

tím, že mi jsou dány určité hranice, objevuji a vidím prostor za těmito hranicemi.

6.2.2 *Jolana Poláková a dílo Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*

Jolana Poláková se narodila 14. 5. 1951 v Praze. Absolvovala filosofii a klasickou filologii na FF UK v Praze. Studium zakončila roku 1975 obhajobou rigorózní práce *Vznik evropské filozofie z hlediska vztahu mezi mýtem a logem* a následně byla přijata do Ústavu pro filosofii a sociologii ČSAV, kde se věnovala především etice. Ovšem její kandidátská práce *Struktura a smysl myšlenkového tvoření* nebyla z ideologických důvodů připuštěna k obhajobě a v roce 1981 musela z politických důvodů z ústavu odejít. V letech 1982-89 pracovala jako redaktorka zdravotnického nakladatelství Avicenum, ale hlavně se věnovala

neoficiální humanitární činnosti, konkrétně se pohybovala v oblasti duševního zdraví (v socioterapii zaměřené na lidi na okraji společnosti). Díky této své průkopnické činnosti se jí v roce 1988 dostalo ocenění od České lékařské společnosti. V 80 l. se také podílela na vydávání katolické samizdatové literatury. Od roku 1990 měla opět možnost působit v obnoveném v dnešním Filosofickém ústavu Akademie věd ČR. Zde se věnuje filosofii transcedence a filosofii dialogu. Od téhož roku také veřejně publikuje. Spolupracuje s myšlenkově spřízněnými teology, zejména s Oto Mádrem. Je výkonnou redaktorkou časopisu *Teologické texty* a pracuje v ediční radě nakladatelství Zvon. Kromě své vlastní filosofické činnosti se věnuje také vydávání děl českých filosofů a teologů, jenž byly publikovány dříve jen v samizdatu nebo zahraničí.

V r. 1993 získala cenu URAM Award for Excellence in Creative Scholarly Writing, r. 1996 cenu Toma Stopparda (za knihu *Perspektiva naděje*). Je členkou Newyorské akademie věd (1994) a Evropské společnosti pro katolickou teologii (1995).

Ve svém díle **Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)** se Poláková nejprve zabývá samotným principem dialogu a dále představuje čtyři hlavní tvůrce dialogické filosofie. K těmto tématům přistoupím nyní.

Princip dialogu, formulovaný dialogickým personalismem, staví do kontrastu antického pojetí dialogu, v němž vidí střetávání se stanovisek a myšlenek. Nejde zde tedy o duchovní sepjetí mezi Já a Ty ale o něco třetího – o hlubší pochopení obsahu nějakého sdělení.

Skutečné rozvinutí dialogického principu představuje až ve 20. století novokantovec Hermann Cohen. Následují Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas. Poláková zmiňuje první světovou válku jako zdrojový moment vzniku filosofie dialogu.

Zmiňuje postupně jednotlivé hlavní představitele a začíná u **Franze Rosenzweiga**, který se stává oponentem idealismu, kterému vládne myšlenka identity. Upozorňuje na nutnost diferenciacce mezi světem, člověkem a Bohem. Pokud budeme tyto tři artefakty vzájemně „přelévat do celku“, ztratíme „smysl

jednotlivin“. Filosofie identity je překonávána „filosofií difference, originality a individuality“. Bytí chápe jako vztah k věčnosti (zde protiklad k Heidegerovi a jeho „da sein“). Boží zjevení naopak vztahuje k přítomnosti, k aktuální existenci člověka, v níž je potvrzena jeho individualita oslovením a vyzváním k odpovědi. Rosenzweig se tímto svým „novým myšlením“ – jak on sám tuto filosofii nazývá – odvrací od filosofie spekulativní, monologické, celkovostní a nastavuje tvář dialogu odehrávajícímu se v nepředvídatelném čase.

Ferdinand Ebner pojímá Já z existencialistického hlediska a vidí ho jako osamocené v důsledku jeho odloučení od věčného Ty. Lidské a Boží Ty je pro něho naprosto nesrovnatelné. Pouze ve vztahu lze porozumět veškeré žité skutečnosti. Nepřistupuje k Bohu jako teologové, nesnaží se Boha dokázat. Nechce Boha dokazovat. Vykonstruovaný metafyzický Bůh není pro Ebnera Bůh ale „sen o duchu“. Podle Ebnera se člověk utváří teprve v aktualitě rozhovoru, skrze to co sám říká. „Proto je řeč duchovním, pneumatologickým“ faktem, který má svou skutečnost pouze jako vztah mezi Mnou a Tebou;...”⁶⁷ Ebner jako první před Buberem vyslovuje nejnaléhavěji myšlenku dialogismu.

Přichází **Marin Buber** a s ním jeho nejvýznamnější spis *Já a Ty* z roku 1923. Poláková se právě skrze toto dílo snaží nahlédnout pod pokličku dialogické filosofie. Začíná reprodukcí Buberovo dvojího postojů ke světu. Člověk nemůže do skutečného světa proniknout bez vztahu k věčnému Ty. Svět slova Ono vytvářím jen a pouze já svou vlastní činností, reflektuje vlastně mou pohodlnost, ve skutečném životě jde ale o setkání.

Podle Polákové Buber rozvíjí celou svou dialogickou vizi nesystematicky zato konzistentně a jako primární prvky této vize staví *aprioritu* – naše Já se uskutečňuje díky Ty - a *nekonečnost vztahu* – Ty není ničím svázáno a omezováno. Ve vertikální poloze jde o dialog mezi Já a „věčným Ty“, ve kterém člověk musí vidět pouze Boha a zároveň vše vidět v Bohu. Buber samozřejmě připouští možnost vnitřní jednoty, a to při sexuální extázi a při sjednocení duše, což je předpoklad pro duchovní dílo.

⁶⁷ POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: JEŽEK, 1993, s. 26.

V diskursu o dialogu se Poláková zabývá reakcemi na Buberovo personalistický obrat. Protestant Karl Heims Buberovo filosofii považuje doslova za převrat v dějinách filosofického myšlení. Dalším protestantem, který byl Buberem ovlivněn, byl Karl Barth i přes jeho označení Bubera za „ateistu“. Celkově můžeme říci, že z počátku nebyl Buber příliš pochopen. Objev „Ty“ byl sice přijímán, ale jaksi v pokleslejší formě – s pocitem možnosti ovládnutí.

V této době byl Buber konfrontován velmi často s Jaspersem. Jaspersovi vadí jeho spojování absolutna s pojmem Boha. Jaspers toto cítí jako rouhání. Žádné jiné slovo nebylo lidmi toliko pošlapáno a pošpiněno, kvůli žádnému jinému slovu neproteklo toliko krve... Jaspers Boha pojímá jako existenciální absolutno filosofů, ale Buberův Bůh je živým Bohem náboženské tradice – on je Bohem „zasazen“ a chová k němu pokoru. U Jasperse jakoukoli zakořeněnost nenajdeme.

Emmanuel Lévinas již nesmazatelným písmem zapsal dialog do filosofického myšlení. Stejnako Buber byl silně ovlivněn židovstvím, a to co pro Bubera představuje chasidismus, představuje pro Lévinase Talmud. Ovšem Buberův chasidismus je založen na niterné modlitbě a principu „srdce“, Lévinasovo židovství má „příchut“ racionality a rozumu. Buberova spiritualita byla Lévinasovou racionalitou překonána s větším vlivem na židovské myšlení.

Lévinas odpovídá na tehdy vrcholící francouzský existencialismus, lpící na lidské osamělosti, hledáním rysů opravdového vztahu. Nejprve ukazuje, jak člověk překračuje svou osamělost jen zdánlivě např. požitkářstvím, kdy vidíme stále jen sami sebe nebo poznáním, které je opět sebestředné, díky mlčenlivosti světa. Jinakost Druhého je pro Lévinase neredukovatelná a nepřivlastnitelná.

V *Totalitě a nekonečnu* cítíme polaritu již v samotném názvu – Lévinasovi jde o kontrast mezi totalizujícím pojetím světa charakteristické pro celou západní filosofii na straně jedné a mezi nekonečnem vztahu, ve kterém lze právě tuto totalitu transcendovat na straně druhé. Pojem „exteriority“ je v tomto díle klíčový. Je potřeba jí porozumět jako „vnějšnosti“, tedy nepřivlastnitelnosti. Transcedence je opakem asimilace, přivlastnění, „interiorizace“. Tuto totalitu můžeme překonat odpovědností za Druhého a nepodmíněným respektem k Druhému, ve vzájemném uznání své exteriority. Přistoupením před tvář Druhého zpochybňují svoji

svobodu, ve které je dovoleno vše. Nekonečno utváří nezrušitelnou asymetrii mezi člověkem a Bohem, mezi mnou a Druhým. Nekonečno nikdy nepojmeme „objektivní zkušeností“ – je totiž „objektivnější než objektivita“. Lévinas pojímá vztah s druhým člověkem jako asymetrický – vždy ve prospěch Druhého.

V díle *Jinak než být aneb za hranice esence* mluví Lévinas o odpovědnosti za Druhého, ke které nás vede naše subjektivita a která začíná v okamžiku, kdy na nás člověk pohlédne.

Nyní se můžeme podívat, jaký je vztah mezi Buberem a Lévinasem. Buber se snaží vše převést na rovinu dialogického vztahu, jde mu o potvrzování vzájemnosti, Lévinas zůstává u odevzdání se Druhému, provokuje svým asymetrickým pojetím vztahu „ve prospěch Druhého“.

Svou filosofií ovlivňuje Lévinas kromě svých přímých následovníků, intelektuální veřejnosti a historiků současné filosofie také Lyotarda nebo Derridu. Derrida totiž také nic nezahrnuje do celku a Lévinase dokonce kritizuje za nedůslednost v „dekonstruování“. Na druhou stranu „negativní“ inspirací je Lévinas pro zastánce jím kritizovaných filosofických škol – např. americká fenomenoložka A. T. Tymieniecká, která nechává Lévinasovo bezpodmínečné „odevzdání se“ při zkoumání vzniku podmínek náboženské zkušenosti stranou, a to co zakoušející subjekt získá, jsou pouze nějaká nespecifická „duchovní znamení“ sloužící jako pomoc při sebeinterpretaci. Nejlépe je Lévinas přijat v křesťanské teologii, která – umrtvena metafyzickými výroky z dob helenizovaného křesťanství – byla ze své duchovní krize vysvoboditelná podle protestantských teologů poloviny 20. století „teologií smrti Boha“.

Z tohoto nabízí východisko právě Lévinasův (a ostatně všech dialogických personalistů) pojem Boha. Tento pojem Boha není ztotožňován s žádnou abstrakcí, nepoužívá metafor. „Absolutní exteriorita má pro člověka od počátku nezczizitelné jméno Bůh.“⁶⁸

⁶⁸ POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: JEŽEK, 1993, s. 48.

Následuje téma *Další vývoj filosofie dialogu a Česká filosofie dialogu* – tyto témata jsou v práci rozebírána samostatně, a proto nyní můžeme přistoupit k tématu *Dialog jako transcendence*.

Martin Buber i Emmanuel Lévinas vyjadřují obdobný postoj. Tvrdí, že vztah k bližnímu vede po stejné cestě jako vztah k Bohu – toto transcendování světa a přenesení se k Bohu odlišuje filosofii dialogu od ostatních snah filosoficky reflektovat lidskou komunikaci.

Obsahem dialogu a základem sociality je podle Rosenzweiga osamělost lidských bytostí, jejich vzájemná nepřekonatelná distance a bytí „mimo svět“, které přesahuje schopnost vzájemného sdílení plně realizovatelného ve světě. Pro Bubera není vztah k Ty podmíněný předešlým poznáním. Naopak. Je neredukovatelně původní, neodvoditelný a transcendentní.

Filosofie dialogu představuje v dějinách filosofie jakýsi „kopernikovský obrat“. Vzažným bodem je tu „ten Druhý“ a dialog je cestou k němu. „Buberův výraz „Milost“ a Lévinasovo „Já Tvůj služebník“ naznačují způsob, jímž se člověku, mimo výlučnou pravomoc jeho poznání a vůle, otevírá nekonečná pozitivní Jinakost.“⁶⁹

6.2.3 Milan Machovec a dílo *Smysl lidské existence*

Svémi studenty byl někdy nazýván *Mistr Mach*. V laudatiích se o něm psalo jako o *filosofu dialogu, kouzelníku či mistru dialogu*.

Narodil se 23. srpna 1925 v Praze jako první syn svému otci Františku Machovcovi a matce Boženě Machovcové. Otec byl ředitelem obchodní akademie a matka pokladní úřednice. Největší vliv na něho měl jeho strýc, matčin bratr, Julius Herejk – masarykovec a odpůrce klerikalismu, tedy politického směru, který vychází z myšlenek určité církve a podřizuje se jim. Jeho budoucí zájmy o náboženství, hudbu a klasické jazyky byly ovlivňovány nadšením pro benediktinský liturgický život v klášteře v Emauzích již v jeho předškolním věku. Po páté třídě obecné školy nastupuje na klasické Benešovo gymnázium, kde ho

⁶⁹ POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: JEŽEK, 1993, s. 63.

významně ovlivnil budoucí významný orientalista Otakar Klíma. Zlikvidováním kláštera v Emauzích nacisty ztrácí pevnou základnu pro svou víru, takové zázemí již nikdy nenašel. Po válce, kdy byly opět otevřeny vysoké školy, nastupuje na FF UK, kde studuje filosofii a klasickou filologii. Ve filosofii ho inspiroval Masaryk a nadšení nachází pro Aristotela.

V únoru roku 1948 vstupuje pod vlivem Zdeňka Nejedlého do komunistické strany, což bylo zapříčiněno jeho zklamáním z římskokatolické církve – nesouhlasil s myšlenkou rozdělení společnosti na chudou a bohatou. Svým aktivním přístupem chtěl věřit v lepší zítřky. V podstatě žil pod vlivem Nejedlého – věřil ve spojení masarykovské demokracie a socialismu, byl mu blízký svým vztahem k hudbě a ovlivnil ho i v jeho orientaci na českou filosofii.

Po únoru 1948 měl Machovec obavy z prováděných personálních čistek. Politiky se neúčastnil a intenzivně pracoval na dokončení svého studia. Disertaci o Tacitovi nakonec přenechal ke zkoušce pro gymnazijní profesuru a promoval volně založenou úvahou o kritice ve filosofii v červnu 1948. Poté následovaly dva roky vojny, kde se seznámil se svým dlouholetým důvěrným přítelem Milanem Munclingerem, virtuózem na flétnu a dirigentem. Roku 1950 začíná pracovat jako odborný asistent na Vysoké škole politických a hospodářských věd, kde přednášel logiku, dějiny kultury a dějiny českého filosofického myšlení. Poté, co v roce 1952 vznikla ČSAV, nastoupil jako člen v redakční radě *Filosofického časopisu*.

Roku 1952 poznává svou studentku Markétu Hajnou a o rok později, konkrétně 25. června, s ní uzavírá sňatek.

Když byla Vysoká škola politických a hospodářských věd zrušena, přechází Machovec na FF UK. Habilitoval spisem *Husovo učení a význam v tradici českého národa* a je oprávněn k docentuře na katedře dějin filosofie. Na počátku své filosofické dráhy se věnuje pouze české filosofii. Podle Nejedlého, který měl v tomto období na Machovce silný vliv, nelze českou filosofickou tradici hledat v prostředí „školských“ filosofů – ti jen opakují myšlenky jiných, ale sami nic nového nepřinášejí. Proto Nejedlý hledá originální českou filosofii, byť i ve skryté podobě, u velkých postav českých dějin a podle jeho vzoru tak postupuje i Machovec. Studuje Matěje z Janova, Mistra Jana Husa, Petra Chelčického atp.

Dále se ve svém širším filosofickém spektru zabýval pracemi o Františku Palackém, Josefu Dobrovském aj. Právě studie o Josefu Dobrovském započala odklon od jeho velkého inspirátora Zdeňka Nejedlého. Začal si uvědomovat, že filosofie musí být podložena vědeckým úsilím. Na základě studie o Palackém *František Palacký a česká filosofie* se stal kandidátem věd.

Již delší dobu trpěl Milan Machovec pocitem zklamání z komunistického režimu a začínal se opět zajímat o náboženství, o problém pojmu náboženství. Zjišťuje, že křesťanství není tak úplně špatné a byl by omyl ho zavrhnout. Myšlenky marxismu nezavrhuje, odklání se jen od pro něho problematických a pokouší se je řešit v jiném světle. Byl hlavně proti nutnému vývoji v hegelovské dialektice bez jakéhokoliv lidského přičinění – zde vidíme silnou potřebu aktivity, kterou Machovec neustále oplýval.

Celá šedesátá léta přednášel na FF UK kromě dějin české filosofie také etiku. Roku 1957 vydává brožuru *O smyslu lidského života*, která tematicky spadá do oblasti etiky. Setkává se s evangelickými teology Karlem Trustinou a Milanem Opočenským.

Od roku 1951 absolvoval různé přednášky mimo Prahu, v roce 1958 je členem krajského výboru Československé společnosti pro šíření politických a vědeckých znalostí – v jejím rámci pak často přednášel po Čechách o náboženské problematice.

Na konci let padesátých se seznamuje se Zdeňkem Fišerem, známým pod pseudonym Egon Bondy – navzájem si byli nápomocni: Machovec usnadnil Bondymu vstup do akademického prostředí a Machovec mohl díky Bondymu působit mezi undergrandovou mládeží.

Setkání s evangelickými teology odhalilo jeho neznalost moderní protestantské teologie a začal ji usilovně studovat. Nalezl partnery pro dialog, po kterých již dlouhou dobu toužil. Seznamoval se s dialektickou teologií Karla Bartha, z čehož vzešla kniha *O tak zvané dialektické teologii současného protestantismu* (1962). Jeho diskuze s evangelickými teology se později přesunuly na půdu FF UK a okruh diskutujících se rozšiřoval a získal ekumenický rozměr. Machovec již na počátku let šedesátých rozproudil marxisticko-křesťanský dialog,

představující morální i intelektuální naději pro mnoho lidí a hlavně v tomto dialogu mohli poprvé a zároveň naposledy u nás vystupovat svobodně se svými názory i marxisté.

I přes čilý cestovatelský ruch, kdy byl zván na nejrůznější kongresy především v německy mluvících oblastech, vydával knihy a články. V roce 1965 vydal např. rozšířenou podobu knihy *O smyslu lidského života* s pozměněným titulem – *Smysl lidského života*. Ve studii *Svatý Augustin*, můžeme spatřit jeho částečné tíhnutí k existencialismu. R. 1967 vyvrcholil Marxisticko-křesťanský dialog na konferenci v Mariánských lázních, kterou uspořádala ČSAV a Společnost sv. Pavla.

V r. 1968 byl Machovec účasten při založení Společnosti pro lidská práva, která vydala *Všeobecnou deklaraci lidských práv*.

Druhá polovina šedesátých let se pro Machovce nesla v duchu „návratu ke kořenům“ – k filosofii T. G. Masaryka. Na srpnovou invazi, která ho zastihla s přítelem Munclingerem v zahraničí, reagoval 22. srpna ostrým protestem. Pochopil, že se jedná o zásadní průlom v jeho životě a že zde končí jeho tolerance ke komunismu sovětského typu. Paradoxem bylo jeho jmenování profesorem UK 1. prosince 1968, tedy v době, kdy tušil, že se jeho učitelská dráha naplňuje.

Od ledna 1968 tráví dva měsíce na přednáškách v USA a Kanadě. Po návratu se mu dostalo ocenění od papeže Pavla VI. za dialog mezi křesťanstvím a ateismem.

Roku 1969 byl zbaven profesury na UK. Kniha *Ježíš pro moderního člověka*, představující mezník dialogu křesťanství a ateismu, nebyla přijata. Čekalo ho vyloučení z komunistické strany a vědeckých a kulturních institucí – pro „podporu kontrarevoluce“. A ke všemu jeho manželství roku 1969, po dlouhotrvající krizi, končí rozvodem.

Léta normalizace tak byla pro Machovce léty zkázy na všech polích jeho dosavadního působení – bylo mu znemožněno publikovat, jeho knihy byly staženy z pultů a hlavně ztratil možnost cestovat a tedy možnost se stýkat s osobnostmi evropského myšlení.

I přes zákaz veřejného působení, se stal velice známý překladem svých knih do němčiny – *Smysl lidského života* a především *Ježíš pro moderního člověka*, která vyšla pod názvem *Jesus für Atheisten* (1972). Postupně byla vydána ve dvanácti jazycích.

Dalším paradoxem jeho života byla pomoc, které se mu dostalo od pátera Františka Kohlíčka, který, jakožto vězeň komunistického režimu v době, kdy Machovec horoval pro komunistické ideály, nabídl Machovcovi práci varhaníka v římskokatolickém kostele sv. Antonína v Holešovicích. Zůstal mu tedy natrvalo vděčný a asi za deset let – tedy přibližně od r. 1975 - se mohl opět vrátit k vědecké práci.

Pod vlivem Římského klubu a knih Konrada Lorenze nabírají jeho zájmy nový směr, a to směr ekologický. Problém ekologický považoval za problém filosofický a strach z ekologické krize se promítl do jeho knihy *Filosofie tváří v tvář zániku* (1983).

V r. 1977 se stal jedním z prvních signatářů Charty 77. O rok později umírá jeho bývalá žena na smrtelnou chorobu. Machovec se o ni v posledních letech jejího života pečlivě staral. V té době ho opouští i Daňa Horáková, se kterou udržoval milostný poměr přibližně od roku 1960 – emigrovala pod tlakem doby do SRN.

V průběhu let sedmdesátých obnovoval styky se zahraničními filosofy a teology, ale nešlo o tehdejší přátele ale spíše o osobnosti méně známé, kteří nyní cestovali za ním. Pořádal semináře s vědomím a zároveň s mlčením policie.

V r. 1988 se neoficiálně sešli někteří účastníci konference v Mariánských Lázních z r. 1967, nejdříve se hovořilo i dialogu, následně o ekologii a třetí den o feminizmu.

Lednové demonstrace roku 1989 přinesli Machovcovi po dvaceti letech opět možnost veřejného vystoupení – šlo o výzvu, kdy rozmlouval zopakování Palachova činu. Byl odvysílán v českých i zahraničních rozhlasových stanicích.

V rámci rehabilitace byl 1. ledna 1990 znovu přijat na FF UK a následující roky Machovec vyučoval, tedy pokud mu to zdraví dovolilo.

Ježíš pro moderního člověka vychází v češtině po jednadvaceti letech r. 1990. Vycházely články s kritickou analýzou Marxe. Kládl si otázku, jestli už sám Marx udělal ve svém učení osudovou myšlenkovou chybu nebo jeho učení bylo překrouceno. Zdůraznil jeho židovský původ, z něhož plyne Marxovo eschatologicko - mesiánské myšlení.

U příležitosti jeho sedmdesátých narozenin mu byla udělena čestná medaile Evangelickou teologickou fakultou za jeho dialogické úsilí. I přes narůstající zdravotní problémy připravoval řadu svých knih k novému a upravenému vydání: např. *Smysl lidské existence* (2002, 2004), *Tomáš G. Masaryk* (2000), *Ježíš pro moderního člověka* (2003) a *Josef Dobrovský* (2004).

Milan Machovec umírá 15. ledna 2003 ve věku 77 let. Jeho odkaz je v mnoha oborech – jde o náboženskou problematiku, dialektickou filosofii, dějiny české filosofie. Předpokladem úspěchu rozvinutí mezilidského dialogu, jehož základy Machovec položil, je obyčejná lidská vstřícnost a vzájemnost.

V díle **Smysl lidské existence** se zaměříme na kapitolu *Dialog*. Lidský jedinec je formován dvěma procesy – vstupováním do pracovního procesu a do vztahů s lidmi.

Oba tyto nástroje formování lidského individua jsou pro člověka naprosto přirozené. Již od samého počátku lidských dějin žil člověk v určitém společenském celku, ve kterém se rodily a proměňovaly různé pracovní procesy. Komplikovanost lidského života strmě vzrůstala a přinesla jedinci radosti i strasti.

Kontakt s druhými může být na jedné straně pouze vnějškový, nezaujatý - tedy bez skutečného zájmu o druhého člověka nebo může jít o vztah hluboce existenciální. V dnešní povrchní době je tento druhý typ bohužel spíše vzácností. Společnost je prostoupena příležitostmi lidského setkávání, ale k jeho naplňování mnohdy nevedou. Naopak – člověk v posledku pociťuje svou „osamocenost a ztracenost v davu“. A proto tato doba vybízí k otázce: „Co je *opravdový* kontakt

člověka s člověkem, v čem záleží specificky lidský způsob kontaktu dvou individuí?⁷⁰

Již Aristoteles „zredukoval“ člověka, při jeho studiu, na „věc mezi věcmi“. A tento přístup nalezneme i v dnešní době v oblasti lékařství. Ovšem pouze vzájemným aktivním přístupem se zrodilo lidské *svědomí* – tedy v nejelementárnějším základu *pocit sounáležitosti s druhou osobou*. „Není třeba v něm hledat nic „nadlidského“, jak činí náboženství, ale rovněž nestačí vysvětlit je *jen* jako pouhou „věc“, neboť v „čisté přírodě“ svědomí *není*.⁷¹

Nejde ale jen o sebe nebo vzájemné morální posuzování. Jde o život jako takový. „*Komunikace člověka s člověkem* je onou formou kontaktu, při níž se nejen srovnává rozum s rozumem, poznání s poznáním, názor s názorem, ale kdy *se rozevívá člověk člověku*, tj. celé lidské nitro – pospolu složky rozumové, citové i mravní – nitru jinému.“⁷²

Slovem dialog ale naznačujeme, že zde půjde o něco závažnějšího než v komunikaci, běžné výměně názorů. „Dialog je tedy jakási *cílevědomá komunikace*, resp. je *diskuse bytostná*,....“⁷³ Pradávná lidská specializace z hlediska pracovního zařazení s sebou přinesla i řazení lidí do škatulek – dialog toto negativum doléhající na nitro individua pomáhá překonávat. Stejným principem jako dialog funguje i *system*. Ten řeší problém vnějších důsledků této specializace člověka. Bez systému hrozí společenství úpadek. Stejně tak bez dialogu je lidská osobnost rozvíjena pouze jednosměrně, a to právě lidskou specializací. Opravdový dialog může vést i ke konverzi jakéhokoli druhu. Je potřeba ji chápat nikoli jako „sebepopření“ ale jako „sebenalezení“.

Nyní můžeme vystoupit na pomyslný nejvyšší stupeň a začít nejvyšší možnou formu dialogu – tedy dialog „já-nejá“, tedy dialog s celým svým „nebytím“, se smrtí. Člověk se může ke smrti vztahovat různě. Pokud ji do svého života nezahrnu, nepřijmu, nesmírím se s ní, hraje v mém životě roli „pouhého kata“,

⁷⁰ MACHOVEC M., *Smysl lidské existence*. Praha: AKROPOLIS, 2002, s. 85.

⁷¹ MACHOVEC M., *Smysl lidské existence*. Praha: AKROPOLIS, 2002, s. 85.

⁷² Tamtéž, s. 87.

⁷³ Tamtéž.

přetnuvší tkaninu života. Ale pokud ji vnitřně přijmu, vede můj život k naplnění, směřuje mé životní plány, tužby a ideje k završení.

Machovcův humanismus představuje člověka jako neustále zrající individuum – intelektuálně i morálně. Dětství přirovnává stádiu divoštví z hlediska jeho egocentrismu, mládí je charakteristické prudkými leč nehlubokými boji stejně jako na počátku lidské civilizace a období dospělosti je provázeno naplněním smyslu života. A pokud byl náš život plodný, zanechali jsme na světě své stopy, změnili jsme ho. „...“, porozumíme-li tomu, že lidská osobnost je nejen tvůrcem, ale i výplodem určité doby a určitého prostředí, porozumíme nejen smyslu života, ale i *smyslu smrti*.⁷⁴

⁷⁴ MACHOVEC M., *Smysl lidské existence*. Praha: AKROPOLIS, 2002, s. 118.

7.0 ZÁVĚR

Jak již bylo řečeno v úvodu, cílem této práce bylo zmapovat genezi dialogického personalismu a rozebrat myšlenky jeho hlavních představitelů. Podívali jsme se na Úvod k **Rosenzweigově** *Hvězdě vykoupení*, jehož autorem je Bernhard Casper - emeritní profesor křesťanské filosofie náboženství na univerzitě ve Freiburgu. Obecně jsme zhodnotili základní myšlenky **Ferdinanda Ebnera** v jeho díle *Pneumatologické fragmenty*. Dále jsem rozebrali dílo, jež je klíčové k pochopení myšlení **Martina Bubera** – tedy spis *Já a Ty*, v němž Buber dochází k závěru, že v každém lidském Ty se setkáváme s Božským Ty. Autorem předmluvy i doslovu je přední český biblista, teolog a religionista Prof. Jan Heller ThDr. Nejobtížnějším dílem byla *Totalita a nekonečno* od **Emmanuela Lévinase**. Vychází z Husserlovo fenomenologie a Heideggerovo ontologie a kriticky se staví proti totalizujícímu pojetí světa.

Mezi české personalisty jsem zařadila **Karla Vránu** s dílem *Dialogický personalismus*. Podle Vrány dochází člověk skutečného sebenaplnění pouze prostřednictvím vztahu s druhou osobou, tedy v lidském společenství. A **Jolanu Polákovou** s dílem *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. U Polákové je stěžejní pojem transcendence, k níž vede vztah – navazuje tedy na personalismus a filosofii dialogu, kterou rozvinuli především F. Rosenzweig, M. Buber, E. Lévinas.

Mým záměrem nebylo dojít k jakémusi překvapivému závěru, ale spíše proniknout hlouběji do problematiky dialogické filosofie, která podle mého názoru představuje zdroj pro pochopení sebe sama ale i bližního člověka. Došla jsem k přesvědčení o její naléhavosti a důležitosti pro dnešní svět, ze kterého se vytrácí zájem o druhého člověka. Například Buberovi byl udělen čestný doktorát medicíny univerzitou v Münsteru – ač nebyl lékařem, jeho filosofie uzdravuje duši. „Podle filosofa Charlese Hartshornea, který se zabýval Buberovou metafyzikou, je zde člověk postaven před velkou poesii. Jako překladatel do angličtiny vnímal *Já a Ty* jako filosoficko-religiózní báseň“⁷⁵. Filosofové dialogu

⁷⁵ GERHARD, W. *Buber*. Olomouc: VOTOBIA, 1995, s. 114.

směřují člověka k Bohu, k pokoře a úctě k bližnímu. To jsou základní hodnoty, jejichž nezakořeněnost v lidech vytváří tento krutý a smutný svět, v němž jsme nuceni žít. Proto by se každý měl obrátit nejdříve sám k sobě, sklopit zbraně a podívat se do svého nitra, kde nalezne skutečné hodnoty lidského života a svět se stane lepším.

Personalisté obohatili filosofii o již tak dlouho opomíjený dialog. Dialog mezi Já a Ty. A my bychom měli jejich odkaz zachovávat v úctě, předávat dál a doufat, že bude vyslyšen.

8.0 BIBLIOGRAFIE

• Bibliografické citace tištěných dokumentů

- BUBER, M. *Já a Ty*. Olomouc: VOTOBIA, 1995. ISBN 80-7198-042-1.
- CASPER, B. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-7198-042-1.
- CLARKE, W. N. *Osoba a bytí*. Praha: KRYSTAL OP; Kostelní Vydří: KARMELITÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ., 2007. ISBN 978-80-85929-92-8 (Krystal OP). – ISBN 978-80-7195-170-4 (Karmelitánské nakladatelství).
- GERHARD, W. *Buber*. Olomouc: VOTOBIA, 1995. ISBN 80-85885-31-X.
- JENÍČEK, T. *Franz Rosenzweig*. Praha: JEŽEK, 1996. ISBN 978-80-85929-92-8.
- LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8.
- *Mistr dialogu Milan Machovec: sborník k nedožitém osmdesátinám českého filosofa*. Praha: AKROPOLIS, 2005. ISBN 80-86903-13-3.
- POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: JEŽEK, 1993. ISBN 80-85996-01-4.
- POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: VYŠEHRAD, spol. s.r.o., 2008. ISBN 978-80-7021-966-9.
- STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. 2. vyd. Kostelní Vydří: KARMELITÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ, 2007. ISBN 978-80-7195-206-0.
- VRÁNA, K. *Dialogický personalismus*. Praha: ZVON, 1996. ISBN 80-7113-173-3.

• Bibliografické citace elektronických dokumentů

- *Ferdinand Ebner* [online], poslední aktualizace 12. 11. 2008 [cit. 2009-04-03]. Dostupné na WWW: <http://de.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_Ebner>.
- ROSENZWEIG, F. *Der Stern der Erlösung*. [online]. Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek (Německo) [cit. 2009-04-18]. Dostupné na WWW: <<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/pdf/derstern.pdf>>.
- *Talmud* [online], poslední aktualizace 16. 4. 2009 [cit. 2009-04-22]. Dostupné na WWW: <<http://cs.wikipedia.org/wiki/Talmud>>.

9.0 SEZNAM PŘÍLOH

- Franz Rosenzweig – portrét
- Ferdinand Ebner – portrét
- Martin Buber – portrét
- Emmanuel Lévinas - portrét

10.0 PŘÍLOHY



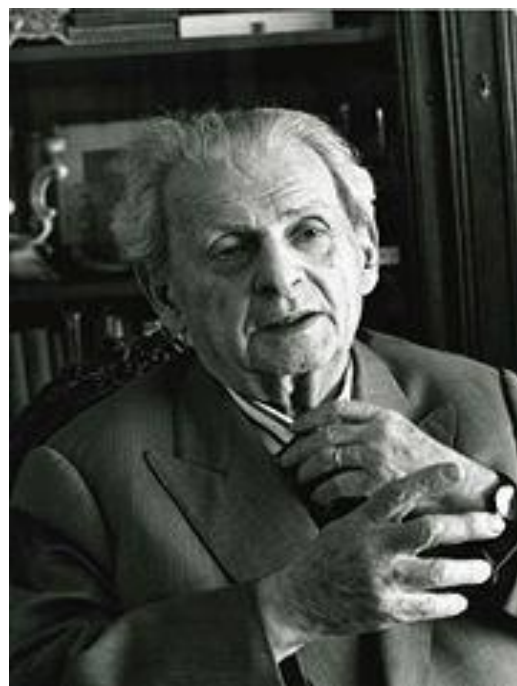
Franz Rosenzweig



Ferdinand Exner



Martin Buber



Emmanuel Lévinas

11.0 ABSTRAKT

Chalupská, M. *Dialogický personalismus*. České Budějovice 2009. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce PhDr. Jan Samohýl, Th.D

Klíčové pojmy: prafenomény, myšlení, dějící se bytí, zjevení, vykoupení, Bůh, duše, Já-Ty, Já-Ono, rozmluva, dialog, rozhovor, totalita, transcendence, exteriorita, interiorita, bytí.

Tato práce pojednává o filosofickém proudu, který začal zapouštět své kořeny v 18. století ve filosofii řeči a výrazně se začal rozvíjet po první světové válce, tedy o tzv. DIALOGICKÉM PERSONALISMU. Charakterizuje samotný pojem dialogického personalismu, jeho vstup na pole filosofie a následný vývoj, a to jak ve světové sféře, kterou představují především Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber a Emmanuel Lévinas, tak ve sféře české, která je zastoupena hlavně Karlem Vránou, Jolanou Polákovou nebo Milanem Machovcem. U každého z těchto autorů se podrobně věnuje jeho životu a následně rozboru jeho magnum opus z oblasti filosofie dialogu. Dále je zde popsán biblický rozměr tohoto proudu, Bible je zdrojem, z něhož filosofové dialogu vycházejí.

ABSTRACT

Dialogical personalism

Key words: pre-phenomena, mind, acting being, apocalypse, redemption, God, psyche, Me-You, Me-It, conversation, dialogue, discussion, totality, transcendence, exteriority, interiority, being.

This work deals with positivism, which began to embed its own roots in the 18th century in philosophy of language and has started to create dramatically right after the First World War, this positivism is known as Dialogical Personalism. This bachelor work describes Dialogical Personalism itself, its integration into philosophy and consecutive development primarily when it comes to the world's authors such as Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber and Emmanuel Lévinas and also the Czech author scene which is represented by Karel Vrána, Jolana Poláková or Milan Machovec. In this work I am looking more deeply into the lives of these authors and I am also analysing their magnum opus in the field of philosophical dialogue. Further I am describing here the biblical proportion of this philosophical trend. This is because, Bible is the main source from which philosophers of dialogue stem from.