

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Pedagogická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Olomouc 2015

Bc. Petr Goj

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Pedagogická fakulta

Katedra společenských věd

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Bc. Petr Goj

Stoicismus a křesťanství

(pojetí člověka a etiky – pokus o srovnání)

Olomouc 2015

vedoucí práce: PhDr. Petr ZIMA, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci dne 23. dubna 2015

Děkuji svému vedoucímu, PhDr. Petru Zimovi, Ph.D., za příkladné vedení diplomové práce, cenné připomínky a rady.

Obsah

Úvod	7
1. Stoicismus	10
1.1 Etika	10
1.1.1 Život ve shodě s přírodou	15
1.1.2 Rozum.....	19
1.1.3 Moudrost.....	21
1.1.4 Mudrc	23
1.2 Poznání dobra a zla	26
1.2.1 Teodicea.....	30
1.2.2 Dobrodiní.....	32
1.3 Osud.....	34
1.3.1 Svoboda	36
1.3.2 Smrt	37
1.3.3 Sebevražda.....	39
1.4 Ctnost	40
1.4.1 Spravedlnost	42
1.4.2 Vášně	43
2. Dietrich Bonhoeffer.....	46
2.1 Křesťanská etika	46
2.1.1 Boží přikázání.....	49
2.1.2 Následování Ježíše Krista.....	51
2.1.3 Láska.....	52
2.1.4 Boží vůle.....	56
2.2 Poznání dobra a zla	58
2.2.1 Roztržka člověka s Bohem	61
2.2.2 Farizeus.....	64
2.3 Odpovědnost	65
2.3.1 Spravedlnost	73
2.3.2 Svoboda	78
2.3.3 Sebevražda.....	80
3. Emmanuel Lévinas.....	83
3.1 Etika	83

3.1.1	Touha a potřeba	85
3.1.2	Nekonečno a Totalita.....	87
3.1.3	Stejný a Jiný	88
3.1.4	Asymetrie vztahu.....	90
3.2	Druhý	91
3.2.1	Tvář.....	96
3.2.2	Odpovědnost.....	100
3.2.3	Spravedlnost	106
3.3	Smrt.....	109
4.	Stoicismus a křesťanství - pokus o srovnání.....	115
5.	Využití tématu ve výuce občanské výchovy a základů společenských věd.....	124
	Závěr.....	132
	Prameny a literatura.....	135

Úvod

Podnětem pro napsání této diplomové práce je skutečnost, že stoicismus historiograficky pokládáme za myšlenkový základ křesťanství. První křesťanští myslitelé přizpůsobovali pro své využití koncepci spermatického logu, z níž následně odstranili diferenci mezi osudem a prozřetelností. Křesťanství též navazuje na stoickou ideu rovnoprávnosti všech lidí. Jelikož je však pojem křesťanství velmi obšírný, vybrali jsme si, po důkladné konzultaci s vedoucím práce, dva zástupce nábožensky orientované filozofie, v jejichž filozofickém systému se pokoušíme nacházet společné prvky s představiteli stoicismu.

Aby došlo k naplnění cíle práce, považujeme za nutné nejprve věnovat pozornost etice stoicismu a následně křesťanské etice, v dalších částech práce potom rozebíráme jednotlivé nejvýznamnější myšlenky Dietricha Bonhoeffera a Emmanuela Lévinase a pokoušíme se je porovnat s etickými východisky představitelů stoy. Vybraná témata potom aplikujeme ve výuce občanské výchovy a základů společenských věd na současné škole.

Postupujeme zejména metodou kritické analýzy textů primárních pramenů i sekundárních zdrojů. Základ práce je založen na, do českého jazyka přeložených, filozofických spisech Dietricha Bonhoeffera, Emmanuela Lévinase a dílech nejvýznamnějších představitelů stoicismu. Sekundární literaturu využíváme převážně v těch pasážích, které se přímo netýkají stěžejních myšlenek, avšak jsou důležité pro utvoření si komplexnějšího obrazu o jejich díle. Tyto zdroje nám též umožňují vytvořit si přehled o zvoleném tématu a přehledně si rozvrhnout strukturu celé práce.

Primárními texty, ze kterých vycházíme, jsou následující:

1. Stoicismus: *Zlomky starých stoiků* (1984) od Miloslava Okála, jenž je obsáhlým výběrem z několika svazkového díla *Stoicorum Veterum Fragmenta* od Hanse von Arnima. Citáty z této knihy, jež je psána ve slovenštině, jsme přeložili do češtiny. Podstatnou část práce vyplňují též citáty z děl představitelů římského stoicismu: EPIKTÉTOS. *Rukojeť, Rozpravy*. (1972), SENECA. *Další listy Luciliovi* (1984), *O duševním klidu* (2004), MARCUS AURELIUS. *Hovory k sobě* (2011) a další.

2. Dietrich Bonhoeffer: *Etika* (2007), *Následování* (2013). S ohledem na značnou fragmentárnost díla, u něhož autor počítal s dalším rozvedením, je nutná velká interpretační opatrnost. Musíme jasně odlišit naše stanovisko od myšlenek Bonhoefferových.

3. Emmanuel Lévinas: Při hledání témat se obracíme zejména na knihu *Totalita a nekonečno* (1997) a *Etika a nekonečno* (1994). Důvodem je skutečnost, že ostatní díla jsou pouhým náčrtem Lévinasovy filozofie, a přehnané citování z nich by bylo zbytečné.

Práce je rozdělena do pěti částí. V první části se zaměřujeme na teoretické pojednání o filozofii stoicismu, popisujeme její hlavní znaky a předkládáme ústřední myšlenky nejvýznamnějších představitelů týkající se poznání dobra a zla, spravedlnosti, svobody či smrti. Stoicismus je směr, který spojuje filozofii s praktickým životem a s její pomocí usiluje v člověku vzbudit dobrý pocit z vlastních činů. Stoická filozofie se z velké části zakládá na etice, kterou se jednotliví zástupci tohoto filozofického směru snažili podat ve srozumitelné podobě pro každého člena společnosti. Prostřednictvím svých děl poskytují cenné rady, které člověka vedou k dobrému, klidnému a rozumnému životu. Jádrem jejich učení je život člověka ve shodě s přírodou. Pokud jedinec přijme její pravidla, pomůže mu pochopit svět kolem sebe a umožní mu jednat podle správných mravů. Stoicismus je směr, který spojuje filozofii s praktickým životem a s její pomocí usiluje v člověku vzbudit dobrý pocit z vlastních činů. Stoická filozofie se z velké části zakládá na etice, kterou se jednotliví zástupci tohoto filozofického směru snažili podat ve srozumitelné podobě pro každého člena společnosti. Prostřednictvím svých děl poskytují cenné rady, které člověka vedou k dobrému, klidnému a rozumnému životu. Jádrem jejich učení je život člověka ve shodě s přírodou. Pokud jedinec přijme její pravidla, pomůže mu pochopit svět kolem sebe a umožní mu jednat podle správných mravů. Mnohé ze stoických myšlenek jsou i v dnešním moderním světě velmi inspirativní a podnětné. Praktičnost stoické filozofie mne přiměla k pokusu o využití tématu ve výuce občanské výchovy a základů společenských věd. Každý účastník výchovně-vzdělávacího procesu by si měl uvědomit, že některé ze stoických zásad by bylo vhodné zařadit mezi své schopnosti. Stoická filozofie může v každé době posloužit k prospěchu člověka či celé společnosti, je to směr, jenž nám připomíná důležitost a závažnost mravních zákonů.

Ve druhé a třetí části práce rozebíráme nejvýznamnější filozofické myšlenky Dietricha Bonhoeffera a Emmanuela Lévinase, v obou případech s důrazem na etiku, které poskytujeme největší prostor. Jejich názory, doplněné o problematiku odpovědnosti, strukturujeme tak, aby je bylo možné porovnat s etikou stoy.

Jádrem uvažování Dietricha Bonhoeffera je člověk nacházející se v roztržce, tedy jedinec, jenž se odvrátil od svého počátku, od Boha, v důsledku prvotního hříchu. Člověk se v jeho úvahách má stát skutečným člověkem, být podoben Kristu. Popisujeme Bonhoefferovo přesvědčení, na základě čeho poznává člověk dobro a zlo, zároveň se zmiňujeme o pojmu

svědomí, o jednání člověka v roztržce, o pravém jednání člověka či Boží vůli. Hovoříme též o autorově názoru, jak má člověk zachovat odpovědnost před Bohem a před lidmi. Bonhoeffer popisuje odpovědný život na základě pojmů jednání přiměřené skutečnosti, přijetí viny, svědomí a svobody.

Emmanuel Lévinas nepovažuje za první filozofii nauku o bytí, nýbrž etiku. Je toho názoru, že z fenomenologického hlediska stojí na prvním místě mezilidský vztah. Usilujeme o zdůraznění důležitých pojmů, na kterých ukazujeme vnímání Lévinasovy filozofie, především poukazujeme na problematiku vztahu Já a Druhý, Tváře, odpovědnosti či spravedlnosti. Popisujeme Lévinasovo pojetí člověka, jenž je vyzván, aby se odhalil jako etická bytost přijímající odpovědnost za Tvář Druhého. Lévinasovy myšlenky strukturujeme tak, aby je bylo možné porovnat s názory Dietricha Bonhoeffera a představiteli stoy. Díky tomu tato práce poskytuje hlubší vhled do problematiky morálního jednání člověka a poukazuje na východiska, která by mohla být užitečná modernímu člověku.

Cíl práce naplňujeme ve čtvrté a páté kapitole práce, kde záměrně porovnáváme a zjišťujeme, do jaké míry se myšlenky stoiků podobají názorům nábožensky orientovaných filozofů Dietricha Bonhoeffera a Emmanuela Lévinase a pokoušíme se aplikovat vybraná témata do výuky v současnosti.

Při psaní velkých počátečních písmen v některých případech (jako například Já, Druhý, Nekonečno a podobně) jsme se řídili především snahou o odlišení a zdůraznění, aby bylo patrné, že se jedná o filozofický pojem. V pramenech i literatuře bylo užito těchto termínů nejednotně, proto se při jejich psaní snažíme dodržovat jednotný řád.

1. Stoicismus

1.1 Etika

Dříve než započneme s analyzováním a hodnocením teoreticko-filozofického dědictví helenismu, zdržíme se ještě chvíli při dalších projevech. Zpřetrhání bytostných spojitostí řeckého člověka na politické angažování se v obci, totiž ztráta občanské perspektivy personální realizace, jež u něj v klasickém období ještě vyvolávala pocit partnerství a vyrovnanosti s přírodním bytím, přináší nyní životní pocit odevzdanosti a utaženosti. „*Je pochopitelné, že toto exponování se privátní stránky společenského života našlo výraz i v ideové oblasti. Člověk tohoto období se angažuje převážně v osobních záležitostech, jeho reflexe světa je podněcovaná potřebou odhalovat svůj individuální osud a smysl událostí, kterých je přímým účastníkem. Na tuto situaci se adaptuje i filozofická reflexe. Uchovává si ještě postavení fundamentální a do jisté míry i univerzální teoretické disciplíny, ale je intenzivněji vázaná na tvorbu světonázorové orientace.*“ (ARNIM, 1984, 10-11 s.) Pochopitelně se tedy v preferenčním postavení ocitají otázky mravní, etika přebírá roli hlavní filozofické disciplíny, logika představuje nástroj a fyzika musí odůvodňovat a odkrývat povahu a stav jedince v přirozeném uspořádání světa.

Stoicismus se stává nejcharakternějším a nejvšestrannějším filozofickým směrem, a tudíž nejvíce rozšířeným teoretickým úsilím celého období helenismu. Abychom dokázali přesněji určit a vyložit tuto jeho přináležitost ke své době, musíme ještě předeslat několik povšechných zamyšlení. Ve spojitosti s tímto nemůžeme pozapomenout ani na skutečnost, že v období helenismu nabyly nové významovosti i mnohá pojetí osvojování si přírody a světa. „*Počáteční řecká filozofická reflexe fyzis tuto primární a neomezenou entitu a vrstvu světa objektivizovala. Její povaha či přirozenost se z pohledu člověka bezpodmínečně přesazovala a tak podstatně předznamenávala i hranice a možnost jeho konání jako konečné bytosti. V tomto pojetí světa byla i nejvyšší mohutnost člověka – teorie realizovaná a pochopená jako prostředek, cesta (i produkt) artikulace toho, co se nám svou povahou tu natiskuje a jinde tvrdě uplatňuje.*“ (ARMIM, 1984, 12-13 s.) Snaha překonat tyto problémy zmítající svět se v klasickém období vývoje řecké polis neobyčejně rozvinula a více či méně ovlivnila i další kulturní vrstvy, přičemž vcelku nezbytně musela pozměnit i sociálně-politický význam řecké historické skutečnosti. Avšak v následujícím období se v nazírání Řeků z uvedených příčin mění zorný úhel. Je to vyvolané aktivitou jedince a jeho kulturním vyžitím. „*Proto se sociálně-kulturní vrstva světa v teoretickém postoji i ve všeobecném názoru uplatňuje a po čase se začíná jevit už jako přirozená. A právě když se začíná zapomínat na základní opozici*

světa přírodního s oblastní lidského konání a tvoření, čím se narušuje i proporce objektivního a subjektivního. Člověk se postupně přestává sám sobě jevit jako bytost tvořící, která, respektující přírodní složku, ji zároveň díky vzpomínané mohutnosti překračuje.“ (ARNIM, 1984, 13 s.)

Helenistický člověk se uvnitř a zároveň vnějškově projevuje svým jednáním a jako takový se i pojímá a reflektuje. To ho však nevede přímo k fatalismu či odevzdanosti jeho politickému a osobnímu osudu, nýbrž mu dovoluje stanovovat si i obtížnější cíle, které pokaždé musí promýšlet rozumově. Avšak dimenze lidského konání je již ve velké míře vymezena koncepcí přirozeně plynoucího života doprovázenou celým systémem etických kategorií podle výchozího hodnotového intervalu přirozené – nepřirozené (dobro – zlo, ctnost – nectnost, dokonalé – nedokonalé, racionální – vášnivě). „*Je pochopitelné, že etické úvahy tohoto období ztrácejí potom ze zřetele základní rozměr lidské bytosti, její otevřenost danou možností volby v konání i samou povahou lidského tvoření, které už v antice uchovává v sobě perspektivu sebevytváří člověka a takto aspoň předznamenává vědomí historicity lidského počínání pro věky následující a v této kontinuitě až do současnosti. Je všeobecně známé, že v řeckém klasickém pohledu na člověka chybí historický rozměr. V období helenismu jsou z uvedených příčin zastřelé i jeho počátky či zárodky.*“ (ARNIM, 1984, 14 s.)

Jak veškerý život nazíráme jen z perspektivy zachování se člověka ve světě a konání člověka pojímáme pouze zprostředkovaně na základě jeho jednání, nevyhnutelně se prokazuje potřeba intervenovat jeho existenci mnohem vážnějšími faktory, které však svou platností a významem převyšují tvořivé možnosti jedince. V etické teorii to znamená akceptovat heteronomní principy mravního jednání člověka, kde typickým vzorem je právě stoicismus. V souvislosti s předcházejícím výkladem chceme zřetelněji poukázat na to, že stoicismus je svým myšlenkovým směřováním a záběrem problémů nejtypičtějším filozofickým hnutím tohoto poklasického období starověku a z hlediska uskutečňování svých ideových plánů a prostředků teoretické reflexe světa a jedince i nejreprezentativnějším směrem. „*Větší ohled k právům individua pouze poukazuje k tomu, že klasické, historicky starší vazby, které byly vyjádřeny v názoru, že jedinec musí být vždy posuzován z hlediska celku a tomuto celku musí podřizovat své zájmy, byly zpřetrhány, že člověk se svými soukromými zájmy se v helenistickém světě emancipoval, že se výrazně vydělil jakožto individuum.*“ (SENECA, 1984, 13 s.) Stoicismus tedy z filozofického pohledu formuloval obměny, ve kterých se nacházela společnost směřující od městského státu ke světové říši. Ztrátu zaměření v neustále se komplikujícím společenském životě překonali stoikové tak, že člověka osvobodili z této tísnivé společnosti, která se jmenovala vlastí, a společným jádrem lidské pospolitosti

ustanovili logos – světový rozum. Kolektivní vlastní se stává veškerý svět a z občana polis se zrodil kosmopolita. „*Pro tohoto občana bylo potom možné, a dokonce i nutné, stanovit nové normy a ideály. Utvářel se ideál mudrce, který pochopil podstatu světa, jako přirozenosti a žije ve shodě s ní. Jedině on může dosáhnout duševní vyrovnanosti, klidu a neochvějnosti, neboť chápe, že světový řád a v něm i lidský osud nelze v podstatě změnit. Je tedy moudrost pro člověka nejvyšší ctností a dobrem, něčím, co je určováno jen jím, jeho vůlí a poznáním.*“ (SENECA, 1984, 13 s.) Z tohoto důvodu jsou vnější věci docela nedůležité a nevýznamné. Vnějšíkové předpoklady jsou určeny, jsou mimo dosah a mudrc je vůči nim netečný.

Stoikové však upozorňovali na to, že moudrost a duševní stálost nejsou jedinci vrozené, jsou ideálem a životním cílem, k němuž má směřovat jeho činnost. Je to úmyslné formování vlastního já – sebevýchova. „*V povědomí římského občana byla zafixována tradiční představa o činném veřejném životě, o tom, že res publica je skutečně věc veřejná a její správa je záležitostí všech plnoprávných občanů.*“ (SENECA, 1992, 9 s.) K ní připojujeme představu o občanských ctnostech a občanském ideálu. Člověk dle stoiků došel realizace jako občan ve prospěch svého státu. Společenská aktivita člověka však v koncepci demokratických principů římské republiky již nenacházela uplatnění, dokonce přestala být vyžadována. Bylo proto třeba vyhledat jiná řešení. Stoicismus našel v Římě uplatnění, protože ten tato východiska poskytl. Pro konkrétní situaci věnovala aktivnímu jednotlivci vcelku dobré vybavení. „*Především dokázal zdůvodnit změnu společenského uspořádání. Jelikož mravní rozklad společnosti provázející období konce republiky opravňoval k závěru, že toto uspořádání selhalo a není již schopno být základem pro udržení žádoucích morálních hodnot, musí tedy nastoupit uspořádání nové, založené na rozumu a odpovědnosti jednotlivce – nejlepší stav státu může zaručit spravedlivý král. Tím byla nejen obhájena idea monarchie, ale také nutnost zániku republiky a zároveň byla dána legitimní možnost angažovat se ve prospěch onoho spravedlivého krále.*“ (SENECA, 1992, 9 s.)

Přijmout tuto skutečnost však nebylo jednoduché. Bylo vykoupeno tím, že jedinec byl ponechán se svým rozumem jaksi samotný. Z pohledu vývoje člověka, jeho sebeuvědomění, to byl velký posun, avšak v tom momentu vyvolal jisté krize a navodil pocit určitého vakua. „*O svých postojích a svém jednání mohl každý rozhodovat svým vlastním způsobem, mohl si vytvořit svůj vlastní autarkní svět, nezávislý na světě, který ho obklopoval, na světě plném zloby, závisti, lži, tj. nerozumnosti.*“ (SENECA, 1992, 9-10 s.) Argumentujeme tvrzením, že tyto nerozumnosti jsou z pohledu ctnosti lhostejné, avšak to by jen mohlo posilovat citění nezávislosti jedince na společnosti a pocit samoty se tak dále navyšovat. Stoa na tomto místě upustila alespoň zčásti od svého zcela černobílého rozlišování a svolila, že krom nejvyššího

dobra existují i dobra nižší, která v porovnání s ideálem mají praktický význam. „*To jsou obvykle jmenované čtyři stoické ctnosti – prozíravost, neohroženost, stálost a spravedlivost, které mohly být základem pro pojetí povinnosti. Můžeme se právem domnívat, že tento pojem byl styčným bodem mezi římskou mravní normou a stoicismem. Povinnost byla důležitou součástí starořímské morálky a především vymezovala závazky občana vůči občanskému kolektivu a státu, zavazovala ho ke společenské aktivitě, obětavosti, potlačování individualismu, skromnosti a poslušnosti.*“ (SENECA, 1984, 14-15 s.) Přestože zde vidíme značný rozdíl mezi kolektivistickým pojmáním mravnosti staré římské nobility a stoickým individualismem, konečná představa ideálního člověka byla velmi obdobná. Stoická ctnost se sjednotila s občanskou ctností a jsou jim společné vlastnosti jako moudrost, spravedlnost, statečnost a uměřenost.

Stoikové nazírají na svět jako na jediné těleso. Avšak toto těleso, jež je živoucí a členité, je doslova prostoupeno oduševňujícím tělesným dýcháním – pneumatem. „*Toto učení nebylo zcela důsledným materialismem, pronikaly do něj idealistické a náboženské prvky, které byly v dalším vývoji stále působivější. Jednotný svět byl sice tělesný, ale měl zároveň i božské vlastnosti, ztotožňoval se s bohem. Učení o přísné nutnosti, podle níž se ve světě vše děje, se spojovalo s učním o dokonalosti a účelnosti světa, v němž jsou všechny jeho části, všechna tělesa a bytosti závislé na celku, jsou určeny celkem a dokonalostí tohoto celku.*“ (ASMUS, 1986, 440 s.) Ne bez důvodu považujeme historiograficky stoicismus za myšlenkový základ křesťanství. První křesťanští teologové skutečně přejímali a přizpůsobovali pro své využití koncepci spermatického logu a definitivně z ní odstraňují rozdíl mezi osudem a prozřetelností. Křesťanství navazuje také na stoickou ideu rovnoprávnosti všech lidí, avšak propůjčuje původní, zcela antropologicko-somatické teorii, nový význam. „*Prohloubili ji o princip lásky, který v teorii stvoření světa povýší na princip ontologický a udělají ho i hlavním integračním sociálním principem. Ale to vše se stane až v nových ekonomicko-sociálních podmínkách feudalismu. Křesťanská ideologie a filozofie využije toto dějinné překročení otrokářské a společenské formace na rozvinutí odlišné ideové iniciativy. Filozofická reflexe radikálně a principiálně staví otázku smyslu lidského konání, pravda, v křesťanském názoru jen v náboženské perspektivě vykoupení a odplaty (věčnou blažeností, nebo zatracením) za příběh pozemského života.*“ (ARNIM, 1984, 27-28 s.) Touto dvojí transcendencí se křesťanským filozofům „zjevuje“ historický čas, jenž jim dovolil principiálně položit otázku po smyslu dějin. Stejně jako ve vývoji lidského poznání i stoikové z velké části nepřímou ustavili objevení této nové dimenze a tohoto nového východiska a postupu pochopení veškerého lidského.

Stoikové byli toho názoru, že celý vesmír je uchopitelný rozumovým vysvětlením a že sám je rozumově uskupenou strukturou. Předpoklad, který jedinci dovoluje myslet, vytyčovat si záměry a mluvit pojmenovali stoikové logos, jenž je doslova vtělen ve vesmírném celku. „*V tomto učení se logos chápe jako orgán myšlení. Logos odlišuje člověka od zvířat, která nemají rozum. Člověk má rozum stejně jako božstvo a jeho logos je stejný jako božský rozum, který působí v celém světě a formuje hmotu podle svých záměrů. Tak objasňují stoikové schopnost lidského rozumu reprodukovat v sobě myšlenky vesmírného rozumu. Rozum tak činí realitu jak myslitelnou, tak i vyjádřenou jazykovými prostředky. Na rozdíl od božského rozumu není lidský rozum dokonalý, může se zmýlit.*“ (ASMUS, 1986, 446 s.)

Jedinec dle stoiků nese ve své přirozenosti podíl na vlastnosti, jež přísluší přírodě v kosmickém smyslu. A jelikož kosmická příroda v sobě koncipuje vše existující, je člověk součástí světa v přesném a nedílném smyslu. Kosmický děj a lidský skutek tedy nepojímáme za události dvou zcela různých řádů – veskrz jsou to důsledky jedné věci, logu. „*Jinak řečeno, kosmická příroda čili bůh, (oba výrazy ve stoicismu odkazují k témuž) a člověk jsou k sobě navzájem vtaženi v hloubi svého bytí jako rozumoví činitelé. Jestliže člověk plně rozpozná obsah tohoto vztahu, bude jednat způsobem, který je zcela ve shodě s lidskou racionalitou na nejvyšším stupni, jejíž výtečnost zaručuje její dobrovolná shoda s přírodou.*“ (LONG, 2003, 141 s.) Tuto skutečnost stoikové pojmenovávají moudrost, která vyčnívá nad pouhou racionalitu, cílem lidské existence je dokonalá sounáležitost mezi vlastními postoji, skutky jedince a skutečným chodem událostí.

Stoicismus vzniká v období, kdy hlavním úkolem filozofie není teoretické bádání či nauka o bytí, nýbrž pokládání etických otázek. Nejvyšší cíl konání a úsilí člověka ztotožňují stoikové se štěstím – tento cíl však neurčuje obsah etického učení. „*Podle zakladatele školy Zénóna je štěstím cílem všeho lidského jednání a chtění žít ve shodě. Zénón tím chápe vzájemnou logickou shodu lidských myšlenek a také shodu našeho citění a chtění s těmito myšlenkami. Kleanthés se pokoušel vysvětlit, že nejvyšším dobrem je život ve shodě s přírodou, avšak pojem dobra tím nevysvětlil, protože zůstalo nevyřešené, o jakou přírodu vlastně jde, zda jde o vesmírnou přírodu, nebo zda jde o přirozenost jednotlivého člověka. Chrysippos se domníval, že přírodou je v tomto případě nutné chápat jak vesmírnou přírodu, tak i lidskou přirozenost, protože přirozenost člověka se s přírodou vesmíru shoduje.*“ (ASMUS, 1986, 456-457 s.) Největším štěstím se pro stoiky tedy stává život ve shodě s lidskou přirozeností, avšak svou opravdovou přirozenost si jedinec osvojuje jen vývojem vloh, které mu propůjčuje sama příroda. Jen s předpokladem takového rozvoje se jednatel stává skutečně tím, čím byl při svém zrození. Z tohoto důvodu je skutečná přirozenost

člověka jen ideálem, k jehož dosažení zaměřují jedince jeho předpoklady. „*Vývoj člověka, který dospěl k dokonalosti, je ctností a život ve shodě s přírodou je ctnostným životem. Šťastný život je také ctnostným životem a člověk musí usilovat o ctnost nikoli kvůli důsledkům, které mu slibuje ctnost, ale pouze kvůli samotné ctnosti. Aby byl člověk šťastný, stačí jen být ctnostný. Ctnost je umění správného života a patří k těm uměním, jejichž cílem nejsou jejich díla a výsledky, ale správnost jejich činnosti.*“ (ASMUS, 1986, 457 s.) Tento závěrečný a největší cíl musí být ve shodě s počátečním přirozeným sklonem jedince.

Největším posláním každého rozumného jedince i celého světa je dle stoiků činnost rozumu v oblasti skutečnosti. Tato podmínka tvoří základ stoické etiky, na které postavili své učení o dobru a ctnosti. Hlavní podstatou etiky stoicismu spatřujeme tedy v životě, jenž je ve shodě s přírodou, přirozeností, totiž ve shodě s vesmírem a jeho pravidly. Toto tvrzení plyne ze stoické víry v jednotu světa, z jejich panteismu. Pouze dodržováním tohoto přesvědčení můžeme dosáhnout největšího dobra, blaženosti. K životu ve shodě s naší přirozeností ostatně směřuje i náš přirozený pud, především pud sebezáchovy. Zejména se máme snažit dosáhnout toho, co se nachází ve shodě s naším rozumem – ctností. „*Ona sama nás vede a sama nám postačí k dosažení stavu blaženosti. Ctnost však nemá stupňů: prostě buď ctností jsme, nebo nejsme. Jediným zlem je opak dobra – špatnost. Vše ostatní jsou věci lhostejné. To ovšem vyžaduje značné úsilí vůle ve shodě s rozumem. Jen člověk ctnostný může být svobodný, a tím je člověk moudrý. On jediný je blažený a vládce. I když je ctnost, jak jsme viděli, jedna, má přece více stránek. Z nich hlavní jsou: rozumnost, mírnost, statečnost a spravedlivost.*“ (EPIKTÉTOS, 1972, 10 s.) Důležitou věcí je překonání vášní, čehož jsme schopni dosáhnout pouze za přispění rozumu. Tyto vášně jsou vždy neracionální, mimo přirozenost, tedy škodlivé. Moudrý jedinec dokáže překlenout tyto vášně. „*Protože vášně jsou tedy vždy nerozumné, neusilují o pravé dobro, ani se nevyhýbají pravému zlu. Jde v nich vždy o dobro či zlo domnělé. Jak patrně, byla stoická mravouka velmi přísná.*“ (EPIKTÉTOS, 1972, 10-11 s.)

1.1.1 Život ve shodě s přírodou

Stoikové se domnívají, že prvotním pudem, kterému je živočich vybaven, je sebezáchova. Příroda totiž vytváří živočicha sobě samému nakloněným. Počáteční věc, jež je všem živočichům podobná, je jeho tělesná stavba a vědomí o svém tělesném ustrojení. „*Nezdá se totiž podobným pravdě ani to, že by se živočich odcizil sám sobě, ani to, že by jej odcizila příroda, jeho tvůrkyně, a že by mu nevštípila, aby měl náklonnost sám k sobě. Nezbyvá tedy než říct, že příroda, která živočichu dala jeho ustrojení, mu vštípila náklonnost*

k sobě samému: neboť takto se živočich vyhýbá tomu, co mu škodí, a vyhledává to, co mu prospívá.“ (LONG, 2003, 228 s.) Příroda neprovedla dle stoiků mezi živočichy a rostlinami žádné rozhodné odlišení, jelikož spravuje též rostliny a i v nás se uskutečňují vegetativní pochody. Avšak z důvodu, že živočichům je dána navíc pudová přednost, jíž užívají k tomu, aby našli to, co je pro ně typické, je pro ně přirozené nechat se vést tímto pudem. A protože byl racionálně uvažujícím živočichům na základě vedení přírody propůjčen rozum, je pro ně přirozené žít ve shodě s rozumem, který tento pud usměrňuje.

Cílem bytosti plně vybavené rozumem je život ve shodě s lidskou přirozeností, tj. život spravovaný podle racionálních zásad, které se nachází v absolutním souladu s rozumem a účelem přírody. Z tohoto důvodu žít v souladu s přírodou znamená žít ctnostně, k tomu nás totiž přivádí příroda. Dále život v souladu s ctností je dle stoiků roven životu podle znalosti přírodních pochodů, protože naše přirozenosti jsou součástí přirozenosti vesmírného celku. *„Proto se stává cílem žít v souhlase s přírodou, což zase znamená žít v souhlase s vlastní přirozeností a přirozeností celku a nekonat přitom nic, co zakazuje společný zákon, jímž je právě rozum, který vším proniká a je totožný s Diem, jenž řídí správu světa.*“ (DIOGENÉS LAERTIOS, 1964, 297-298 s.) V tom náleží také ctnost jedince blaženého a pokojné plynutí života, když se vše uskutečňuje v souladu mezi duchem člověka a vůlí toho, kdo řídí celý svět.

Člověk by se vždy měl ubírat nejkratší cestou, která směřuje ke shodě s přírodou, čímž jsou poté veškeré činy zároveň ve souladu se zdravým rozumem. *„Bud' si jist, že každá řeč a každý čin, která je ve shodě s přírodou, jsou tebe hodné, a nedávej se od nich odvrátit ani lidskou hanou, ani pomluvou v budoucnu, neboť zaslouhuje-li něco, aby bylo vykonáno nebo řečeno, bud' jist, že to není tebe nehodno! Jiní mají patrně svůj vlastní rozum a řídí se svými vlastními sklony, ale po tom se neohlížej, nýbrž zaměř rovnou k svému cíli, poslušen své vlastní přirozenosti i vesmírné přírody. A cesta je jedna a táž.*“ (AURELIUS, 2011, 63 s.) Nachází-li se jedinec v souladu s přírodou, tuto přírodu radostně přijímá. Pokud je však s přírodou v rozporu, musí nalézt, co je ve shodě s jeho přirozeností a na toto se všemi silami zaměřit, neboť nikomu nemůžeme upřít cestu k nalezení vlastního dobra. Nikdo nemůže o člověku říkat, že není přirozený nebo že není dobrý. Vše leží v rukou tohoto jedince, který si musí předsevzat, že raději nebude existovat, kdyby se nenacházel v souladu s přirozeností a nežil dobře. *„Člověk nemá dbát na nic, co se ho netýká v jeho vlastní podstatě, neboť to nepatří k požadavkům člověka, ani to nevyžaduje lidská přirozenost, ani to neznamena zdokonalení lidské povahy. Není v tom tedy uložen cíl určený člověku, ani to, co uskutečňuje*

tento cíl, totiž dobro. Ve skutečnosti však čím víc si kdo tyto nebo jim podobné věci odříká nebo strpí, aby byl něčeho takového zbavován, tím spíše je dobrý.“ (AURELIUS, 2011, 68 s.)

Stoická filozofie přírody je také snahou podat rozumové vysvětlení veškerých věcí, z pohledu racionální činnosti jedné entity, která se svým rozměrem vyrovná světovému celku. Nestvořená a nehynoucí příroda, Bůh, pneuma nebo světový logos, koná své skutky v nekonečně periodickém světovém cyklu. Jelikož je příroda absolutně racionální bytostí, veškeré její činy jsou takové, že by měly být pozitivně akceptovány dalšími racionálně smýšlejícími bytostmi. „*Samotná příroda je veskrze racionální, ale jedná-li se o jednotlivé živé bytosti, pak to, co řídí rostlinu nebo nerozumového živočicha, racionální není. Pouze u dospělých lidí je racionalita přírody přítomna jako něco, co náleží k jejich přirozenosti. Není v přirozenosti rostlin chovat se racionálně, je to však v přirozenosti člověka. Zde letmo spatřujeme některé z obvyklých konotací slova příroda a význam stoického pojmového vztahu mezi přírodou a logem.*“ (LONG, 2003, 186 s.) Příroda pojímaná jako celek, jako usměrňující princip všech věcí, je totožná s logem. Pokud vezmeme v úvahu jednotlivé živoucí bytosti, všechny obsahují přirozenost, avšak jen některé užívají rozumu jako své přirozené schopnosti. Na rozdíl od veškerých dalších přírodních bytostí jsou jen člověku od přírody darovány schopnosti, jak proniknout události světa a vlastní snahou přispívat k racionalitě přírody. Avšak stejně tak je jedinou přírodní bytostí, jež má předpoklady konat způsobem, který je s vůlí přírody v rozporu. „*Tyto protichůdné schopnosti jsou to, co z člověka dělá mravně odpovědnou bytost, tj. někoho, o kom se dá říci, že jeho chování a charakter jsou dobré nebo špatné. Tím, že příroda vybavila člověka rozumem (logos), zajistila, že každý člověk bude jednat dobře nebo špatně, a bude tudíž dobrý nebo špatný. Samotný dar přírody není však morálně neutrální. Člověk je přirozeně vybaven pudy ke ctnosti či semínky vědění a tato výbava je dostačující k tomu, aby vedla lidský rozum správným směrem.*“ (LONG, 2003, 224 s.) Přijmout dobrý charakter vyžaduje od všech lidí to největší úsilí, přičemž mu ve zdokonalení racionální dispozice absolutně ztotožněné s přírodou mohou bránit vnější vlivy.

Vesmírná příroda je v pojetí stoiků přírodou opravdového jsoucna, však též hovoří o přírodě jako pravdě, a ona je doslova prvotní příčinou všeho pravdivého. „*Kdo tedy úmyslně lže, hřeší v tom smyslu, že se dopouští bezpráví klamáním, ale hřeší i ten, kdo lže neúmyslně, a to v tom smyslu, že se ocitá v neshodě s vesmírnou přírodou a že svým rozporem s přirozeností vesmíru porušuje jeho řád. Je totiž v rozporu se sebou samým, kdo se dává strhnout k odporování pravdě, neboť již před narozením se mu dostalo od přírody schopností, kterých nevyužil, a teď už není s to rozeznávat lež od pravdy.*“ (AURELIUS, 2011, 115-116 s.) Vskutku hřeší i ten, kdo touží po rozkoších, jako bychom je nazývali skutečným dobrem,

a kdo se straní strastem, jako by byly zlem, neboť takový jedinec bude bezpochyby na takovou přírodu často stěžovat, že dobrým a zlým neuděluje podle zásluh. „*Ti, kdo chtějí následovat přírodu, a jsou s ní jednomyslní, musí se rovněž chovat lhostejně k těmto věcem, s nimiž vesmírná příroda zachází lhostejně, neboť jak jinak by byla to obojí nestvořila, kdyby se k obojímu nechovala lhostejně. Kdo se tedy rovněž nechová sám lhostejně k slasti i strasti, k smrti i životu, k slávě i neslávě, s nimiž vesmírná příroda zachází bez rozdílu stejně, zřejmě hřeší.*“ (AURELIUS, 2011, 115-116 s.)

Aby člověk dokázal vést život ve shodě s přírodou, musí znát, jaké skutečnosti jsou pravdivé, v čem náleží tato pravdivost a v jakém poměru je jeden pravdivý výrok k druhému výroku. Příznaky pravdivého a nepravdivého se zabývá část logiky, kterou nazýváme dialektika, a v tomto smyslu stoikové dokazují, že moudrý člověk by se měl stát dokonalým dialektikem. „*Dialektika sama je podle nich nezbytná a je předností, obsahující jiné zvláštní přednosti: nepřenáhlenost, znalost, kdy je třeba dát souhlas a kdy ne, obezřetnost, rozumnou sílu proti pouhé pravděpodobnosti, takže se jí nepoddáváme, neústupnost, sílu ve vlastním důkazu, takže se nedáme odvést důkazem jiným na opačnou stranu, opravdovost, schopnost usměrňovat představy podle zdravého rozumu.*“ (DIOGENÉS LAERTIOS, 1964, 285 s.) Samo vědění nazývají buď neomylným pochopením, nebo stav duše, jenž se při akceptování představ nenechá odvést protidůkazem. V případě, že by mudrc tímto dialektickým učením neoplýval, nestal by se neomylným ve své racionální činnosti. Tato dialektika mudrce vede při rozpoznávání pravdy od lži a přesvědčivě se odlišuje od pochybného, bez ní není člověku dovoleno cílevědomě pokládat otázky a odpovědi.

Vše, co se nachází v jednotě s přirozeností tvora, má nutně pozitivní hodnotu a vše, co je s přirozeností živočicha v nesouladu, má nezbytně zápornou hodnotu. Přirozenost jakéhokoli tvora je vzorem jednání, jež příroda vymezila jako to, co je pro dotyčného živočicha náležité nebo k jeho užitku. „*Pokud existuje ve světě něco, co lidská mysl, rozum, lidská síla a moc nemohou vytvořit, potom to, co je schopné to vytvořit je lepší než člověk. Nebeské tělesa a všechny věci, které jsou podřízené věčnému pořádku, nemůže vytvořit člověk, tedy to, co vytváří tyto věci, je lepší jako člověk. A mohli bychom tuto bytost nazvat lépe nežli člověkem? Pokud neexistují bohové, co může býti na světě lepší jako člověk?*“ (ARNIM, 1984, 285 s.) Vždyť pouze v něm se nachází rozum a nad toto racionální neexistuje nic dokonalejšího. Byl by to projev čiré bláznivosti, pokud by se člověk domníval, že se v celém světě nenachází kromě něj nic lepšího – totiž je něco lepší, a to je Bůh. To, co je uzpůsobeno plodit něco racionální a moudré, je nesporně též samo obdařeno rozumem. A vzpomínaná síla dokáže vytvářet lidi. Bude tedy racionální a moudré vše, co oplývá božskou přirozeností –

bohové tedy existují. „*Bůh je podle nich bytost živá, nesmrtelná, rozumná, dokonalá anebo přemýšlející v blaženosti, nepřipouštějící si nějaké zlo a spravující prozřetelností svět a vše ve světě. Nemá však lidskou podobu. Je tvůrcem světa a jakoby otcem všech věcí, a to platí o něm všeobecně i o každé jeho části, proniká vším a nazývá se mnohými změnami podle rozličné činnosti.*“ (ARNIM, 1984, 261-262 s.) Obdobně se tomu děje v přírodě. Tato věčná fakta směřují k nějakému účelu, a jelikož příroda oplývá správným rozumem, její účely jsou bezesbytku dobré. Stoikové nahlíželi na prozřetelnost přírody jako na něco, co nemůžeme nepřiznat, aniž bychom spáchali protimluvu.

Stoikové prohlašují, že prozřetelnost bohů na začátku ustanovila svět a veškeré jeho součásti a že je po celý čas spravuje. „*Díla boží jsou plna prozřetelnosti, ale ani díla náhody nejsou přirozené spojitosti a souvislosti s tím, co se děje řízením prozřetelnosti. Z ní vyvěrá vše. Jí dlužno přičíst i všechno nevyhnutelné a zároveň žádoucí vesmírného celku, jehož součástí jsi také ty. Ale to, co vyžaduje přirozenost vesmírného celku a co přispívá k jeho zachování, je dobrem i každé jednotlivé části přírody, vesmír pak zachovávají předměty, a to jak prvků, tak i těles z nich složených.*“ (AURELIUS, 2011, 36 s.) Prozřetelnost neopomněla na nic, co by se týkalo jistějšího a užitečnějšího spravování. Kdyby bylo lepší, aby svět byl řízen jinak, byl by utříděn tak, že by se neuskutečňovalo nic, co by stálo proti Božímu zákonu. Ti, co nejsou přesvědčeni, že byl svět vytvořen kvůli Bohu a lidem a že lidské věci řídí prozřetelnost, hovoří, že na to mají nezpochybnitelný důkaz – pokud by byla prozřetelnost, neexistovalo by žádné zlo. Nic nevystupuje tolik proti prozřetelnosti jako fakt, že ve světě, který prozřetelnost vytvořila pro lidi, se nachází velké množství zla. Stoikové se proti takovým argumentům snažili mnohé namítat. „*Není nic neotesanějšího jako ti, kteří se domnívají, že by mohlo být dobro, kdyby nebylo současně zlo. Protože dobro a zlo jsou opačné věci, obě mohou existovat jen tak, že jsou proti sobě a že se určitým způsobem o sebe opírají ve vzájemném kontrastu. Žádný kontrast nemůže existovat bez opačných věcí.*“ (ARNIM, 1984, 281 s.)

1.1.2 Rozum

Ve stoickém názoru na lidskou existenci jsou vrozené pudy dospíváním rozumu natolik změněny, že přestávají existovat jako nezávislá schopnost. Řídící úlohu tak musí převzít rozum. Lidská přirozenost se uskutečňuje tak, že se vyvíjí z něčeho neracionálního ve strukturu, jež je spravována zcela rozumově. Toto pojetí má nejvyšší hodnotu pro stoickou etiku. „*Vývoj racionality s sebou přináší změnu v orientaci pudu. Nové předměty touhy jsou upřednostňovány před uspokojováním základních tělesných potřeb. Člověk shledává, že ctnost*

je něco, co patří člověku v daleko základnějším smyslu než potrava, nápoj, přístřeší a tak dále.“ (LONG, 2003, 214 s.) Rozumem se jedinec vyvyšuje nad zvířata a následuje je hned za bohy. Z tohoto důvodu je dokonalý rozum dobrem jemu vlastním. Pokud rozum dosáhne maxima, obklopí jedince štěstím. *„Každá věc je chvályhodná, když dovrší svoje dobro a dosáhne cíl svojí přirozenosti, a u člověka je dobrem jemu vlastním rozum, když ho zdokonalí, je chvályhodná a dosáhne cíl své přirozenosti. Tento dokonalý rozum se nazývá ctností a je zároveň i čestností. Proto jediným dobrem člověka je to, co jediné je člověku vlastní.“* (ARNIM, 1984, 328 s.) Pokud je rozum správně vyvinutý a uzpůsobený vůli přirozenosti, vede jedince k dokonalosti a pouze díky dokonalému rozumu se stává šťastným. Proto je rozum jediným dobrem, jehož výsledným usměřňováním je jedinec obklopen štěstím.

Musíme si uvědomit, že rozumný tvor je od přírody oprávněn následovat rozum a řídit se jím jako svým vůdcem. Opětovně se však nechá unášet i jinak za nějakým cílem z různých podnětů, a po neuposlechnutí rozumu se stává obětí afektů. V souladu s tímto tvrzením se naskýtají dvě možné definice vášně: jednak je to nepřirozený, nerozumný pohyb, a jednak nadměrnost v pudu. Tuto nerozumnost musíme pojímat jako nevyslyšení rozumu a odvrácení od něj. Ve shodě s tímto pohybem se některé věci vylučují a nerozumně přebíhají, aniž by si vyžádali svolení rozumu. *„Rozum, který je vůdčí silou v nás nevyvádí sám sebe z míry, například nenahání si strach ani si nepůsobí zármutek. On sám se na základě svého vlastního rozhodnutí takovým duševním hnutím nepoddá. Rozum je sám o sobě bez potřeb, ledaže si sám nějakou potřebu vytvoří: z téhož důvodu nezná znepokojení ani omezení mé svobody, ledaže si je způsobí sám.“* (AURELIUS, 2011, 89-90 s.) Rozum poté není nic jiného než část božského ducha pohrouženého do lidského těla. Pokud rozum nazýváme božským a pokud se žádné dobro nevyskytuje bez rozumu, je veškeré dobro božské. Mezi božskými věcmi pak nenacházíme odlišnost, není tedy ani různost mezi dobry. *„Kde lze vykonat nějaké dílo ve shodě s rozumem, společným jak bohům, tak lidem, tam není nebezpečí, neboť kde lze dosáhnout něčeho užitečného činností, správnou cestou postupující ve shodě s lidskou přirozeností, tam se netřeba obávat škody.“* (AURELIUS, 2011, 95 s.)

Stoikové se domnívají, že každý tvor je uspokojen, pokud dobře prospívá. Rozumné bytosti se dobře vede tehdy, jestliže ve svých představách nepřítakává lživému a neurčitému, orientuje-li své snažení jen k jednání obecně prospěšnému, veškerou svou žádost či nechuť zaměřuje jen k tomu, co je v její moci, a úslužně akceptuje vše, co jí propůjčuje vesmírná příroda. *„Neboť je součástí této přírody, zrovna list je svou přirozeností částí rostliny, jenomže list je část přírody necitlivé, nerozumné a překážkám podrobené, kdežto lidská přirozenost je část přírody překážkám nepodléhající, rozumné a spravedlivé v tom smyslu, že*

všem propůjčuje rovné a přiměřené podíly na čase, hmotě, činné síle, působnosti a příhodách.“ (AURELIUS, 2011, 102-103 s.) Avšak každému tvorů se jeví něco jiného rozumným a nerozumným, stejně jako každému se něco jiného jeví dobrým a špatným. Proto je pro jedince důležité vzdělání, aby dokázal přizpůsobit obecný pojem tomu, co je racionální a co je neracionální, jednotlivým případům v souladu s rozumem, neužíváme pouze hodnocení vnějškových věcí, ale každý také musí přihlížet k tomu, co je v souladu s jeho úlohou. „*Vše, co doporučuje zdravý rozum, je pevné a věčné, posiluje ducha a pozvedá ho do výše, kterou nikdy neopustí, co je nerozvážně schváleno a co dav považuje za dobro, rozněcuje srdce prázdnou radostí. Na druhé straně to, čeho se lidé bojí jako zla, nahání naši mysli strach a šťve ji představou nebezpečí jako nerozumné tvory.*“ (SENECA, 1984, 111-112 s.) Pouze rozum zůstává stejný a přidržuje se svého soudu, protože neslouží smyslu, nýbrž jim přikazuje. Rozum je rovný rozumu, tedy i ctnost je rovna ctnosti, jelikož ctností nemyslíme nic jiného než správný rozum. Jakákoli ctnost je rozum. Stává se rozumem, pokud je správná, pokud jsou veškeré ctnosti správné, pokládáme je za totožné.

Jednotlivec se nemá ohlížet na mínění druhých, má se raději zahledět k cíli, ke kterému jej vede příroda. Každý má poté jednat v souladu s jeho přirozeným určením, ostatní věci jsou přírodou vytyčeny k prospěchu racionálních tvorů. „*Je tedy vůdčí sklon přirozeného lidského určení cit společenský, druhý hned po něm odolnost k smyslným svodům, neboť myslící rozum má tu zvláštní schopnost, že se dovede sám v sobě uzavřít a pak nikdy nepodléhá ani hnutím smyslů ani pudů, neboť obojí je povahy zvířecí.*“ (AURELIUS, 2011, 96 s.) Rozum naopak touží ovládat, nikoli octnout se v jejich područí – právem, protože je přírodou vystaven tak, aby jich obou užíval.

1.1.3 Moudrost

Na tomto místě je nutné připomenout, jaký je rozdíl mezi moudrostí a filozofií. Moudrost je absolutní dobro lidské mysli, filozofie je láska k moudrosti a snaha jí dosáhnout, Filozofie směřuje tam, kam moudrost již dospěla. Moudrost postihuje věci božské, lidské i jejich příčiny. Jelikož jsou všechny věci špatné, dobré nebo indiferentní, musíme položit otázku, ke kterým věcem náleží být moudrý. „*Tvrdí se, že to není dobro, v žádném případě to není zlo, z toho vyplývá, že je to něco uprostřed. Avšak prostřední a indiferentní říkáme tomu, čeho se může dostat jak špatnému, tak dobrému člověku, jako jsou peníze, krása, urozenost. Být moudrý, toho se může dostat jen dobrému člověku, není to tedy věc indiferentní. Avšak není to ani zlo, protože se nemůže dostat zlému člověku, co je tedy dobro. Co má jen dobrý*

člověk, je dobro, být moudrý je vlastní jen dobrému člověku, je tedy dobrem.“ (SENECA, 1984, 274 s.)

Přestože stoikové rozdělovali lidstvo na skupinu mudrců a třídu pošetilců, upřednostňovali tuto terminologii před pojmy dobrý a špatný. Hlavními znaky pošetilého člověka jsou dle jejich mínění nevědomost a nechápavost. Zvrácenost rozumu stoikové připisovali vnějším vlivům působícím na člověka. *„Ve stejné míře může člověka vést ke ctnosti výchova a píle. Nikdo se nerodí jako moudrý člověk a neexistuje žádný vyvolenec od narození. Lidská přirozenost je taková, že člověk může dosáhnout pravé blaženosti, rozpozná-li celkový obsah své vlastní racionality.*“ (LONG, 2003, 219 s.)

Stoikové dělili jedince na jejich cestě k moudrosti do jednotlivých kategorií. V první třídě se nachází ti, kteří se ještě moudrosti nedomohli, avšak se již objevili v jejím okolí. Přesto i toto blízké se stále ještě nachází vně. Tato první kategorie náleží člověku, který se oprostil od všech vášní a neřestí, který se naučil všemu, co měl postihnout, ale dosud neověřili svou sebedůvěru. Jejich dobro se jim ještě nevlilo do krve, ale nemohou již znovu snížit k tomu, čemu se vzdálili. Jsou již na místě, odkud nelze upadnout zpět, avšak nemají to ještě sami sobě objasněné – nevědí, že vědí. Sice svého dobra hojně užívají, avšak k němu nechovají důvěru.

Druhá kategorie náleží těm, kteří se již oprostili od největšího duševního zla, ale dosud se neovládají zcela bezpečně a mohli by opět do těchto prudkých hnutí upadnout.

„Třetí třída je sice již z dosahu mnoha velikých neřestí, ale nikoli z dosahu všech. Unikla již lakotě, ale dosud pociťuje hněv, již není drážděna chtíčem, ale dosud ctižádostí, již nemá choutek, ale dosud se bojí, a pokud jde o strach sám, proti lecčemu je již pevná, ale před lecčím ještě ustupuje, smrti pohrdá, ale bolesti se obává.“ (SENECA, 1969, 127 s.)

Myslíme si, že by se člověk měl nad tímto dělením nutně zamyslet. Budeme se těšit dobra, pokud se zařadíme do poslední třídy. Při velmi šťastném přirozeném rozpoložení a při vytrvalé snaze může člověk patřit do druhé skupiny, avšak jedinec by neměl opovrhovat ani třetí uvedenou kategorií. *„Uvaž, kolik zla vidíš kolem sebe, pohled, jak není jediné hanebnosti, aby nebyla někým zastoupena, jak každodenně vzrůstá mrzkost, jak se veřejně i soukromě hřeší, a shledáš, že je to dostatečný úspěch, nejsme-li mezi nejhoršími. Namítneš: Já však doufám, že se mohu stát člověkem i vznešenějšího stavu. Pokládám to pro nás spíše za přání, aby se tak stalo, nežli za slib, že se tak stane. Máme totiž pořád ještě příliš mnoho zájmů. Míříme sice k ctnosti, ale vezíme v chybách. Stydím se to říci: my vlastně pěstujeme čestné snahy, jen pokud nám k tomu zbývá čas.*“ (SENECA, 1969, 127 s.) Pouze dokonalá moudrost a ctnost má absolutní hodnotu. Ztělesněním tohoto dokonalého ideálu označujeme

mudrce. Mudrc oplývá štěstím, je krásný a přísluší mu svoboda. Nerozumný a pošetilý člověk tyto přednosti postrádá. Člověk se chce stát mudrcem proto, aby byl moudrý. Avšak tato moudrost nemá být akceptována, pokud by byla poskytnuta bez možnosti užívat jí – na moudrosti je nejcennější stát se moudrým, bez toho je zbytečná. „*Moudrost je stav dokonalé mysli, být moudrý je užívání dokonalé mysli, jak by mohlo nebýt dobrem užívání toho, co bez užívání není dobrem? Zeptám se tě, zda má být moudrost vyžadována, a ty mi řekneš, že ano. Zeptám se tě, zda má být vyžadováno užívání moudrosti, a ty řekneš, že ano. Prohlašuješ přece, že ji nepřijmeš, bude-li se ti bránit v jejím užívání. Co má být vyžadováno, je dobro.*“ (SENECA, 1984, 276 s.)

1.1.4 Mudrc

Moudrost a mudrc jsou dvě věci, avšak přesto připouštíme, že obojí náleží dobru. Nic nestojí v cestě tomu, aby moudrost byla dobro, proto i ten, kdo oplývá moudrostí, tj. moudrý, je pokládán za dobrého. „*Moudrý nikdy neusiluje o zisk, protože pohrdá takovými pozemskými dobry. Nestrpí ani, aby se někdo mýlil, protože povinností dobrého muže je opravovat chyby lidí a dovádět je na správnou cestu. Přirozeností člověka je být družným a dobročinným a jedině to ho dělá příbuzným s bohem.*“ (ARNIM, 1984, 390 s.) Pro mudrce splývá osobní a společenský zájem, nejen že staví dobro společenství výše než své dobro osobní, avšak pokud si to situace žádá, obětuje mu i svůj život. Mudrc je charakteristický svým dokonalým mravním věděním. Bezpečně ví, jak se zachovat v jakékoli životní situaci, vše vykoná ve správný čas a správným způsobem. „*Mudrce, jemuž náleží každé pochvalné epiteton, nelze potkat v každodenním životě. Je to dokonalý člověk, v jehož charakteru se odráží dokonalost přírody. Posuzováno měřítky mudrce my všichni jsme pošetilí nebo špatní. Ale svým vytrvalým úsilím a sebevzděláváním se teoreticky můžeme vypracovat do stavu, který se dokonalosti blíží. Je-li ctnost opravdu něčím svrchovaně cenným, pak si zasluhuje veškerou snahu člověka a ideální mudrc zůstává kritériem, jímž se budeme chtít řídit.*“ (LONG, 2003, 249-250 s.) Mudrc naplněný veškerým dobrem, dovršil dle stoiků největšího stupně dokonalosti. Stoikové si proto pokládají otázku, zda může někdo prospívat tomu, kdo je nositelem nejvyššího dobra. Odpovídají si tvrzením, že dobří jsou užiteční sobě navzájem, protože se zdokonalují v ctnostech a udržují moudrost v dobrém stavu. „*Proto je prospěšný ten, kdo miluje ctnosti někoho sobě podobného a na oplátku nechává milovat své ctnosti. Podobné věci těší, zejména jsou-li čestné a dovedou projevit i vzbudit souhlas. Kromě toho na duši mudrce nemůže vhodně zapůsobit nikdo jiný než zase mudrc, právě tak jako nikdo jiný nemůže zapůsobit na člověka, pokud jde o rozum, než zase člověk. Jako je tedy k podnícení*

rozumu potřebný rozum, tak k podnícení dokonalého rozumu je potřebný dokonalý rozum.“ (SENECA, 1984, 244-245 s.)

Mudrce stoikové nepojímali jako nějakou pomyslnou ozdobu lidského ducha ani jako přeludný ideál, který nabývá v touhách neskutečné velikosti. Vždyť mudrc se objeví jednou za dlouhý čas v průběhu věků, protože co je velké, co převyšuje běžnou míru, to se nerodí často. Mudrc se podle stoiků hodlá účastnit vedení obce, chce totiž zaměnit špatnosti a povzbuzovat ke ctnosti, bude se též ženit a plodit děti. On jediný se stává svobodným, přičemž svobodu přirovnáváme k možnosti samostatně konat – otroctví je zbavení této schopnosti. Mudrc není pouze svobodný, nýbrž je králem, protože vládce musí dosáhnout správného poznání o dobru a zlu. Stejně tak je mudrc způsobilý zastávat úřady soudců či řečníků. Jsou neškodní, neboť neubližují ani sobě, ani druhým. Dále nebude žít o samotě, protože je od přírody družný a společenský. Mudrci též vše náleží, jelikož jim zákon uložil ve všem absolutní volnost.

„Stoický mudrc je prost vší vášně. Hněv, úzkost, chtivost, zděšení, radostné vzrušení – tyto a jim podobné vypjaté emoce ve stálém rozpoložení mudrce zcela chybějí. Mudrc nepokládá slast za něco dobrého ani bolest za něco špatného. Čestné slasti či strasti si dotyčná osoba může ponechat pro sebe, je však obtížné představit si někoho, kdo by zakoušel hněv, hrůzu nebo radostné vzrušení, aniž by kdy vyjevil svůj mentální stav vnějšímu pozorovateli.“ (LONG, 2003, 252 s.) Mudrc není vůči bolestivým či slastným požitkům lhostejný, ale nedopouští, aby takové počitky měly na jeho duši přehnaný účinek. Je vůči nim netečný. Rozpoložení mudrce se projevuje dobrými emocionálními stavy. *„Jsou to tyto: dobromyslnost, projevující se tím, že přeje jiné osobě dobré věci, jež jsou v jejím zájmu, radost, již se těší z ctnostných činů, z poklidného života a dobrého svědomí, a obezřetnost, tj. přiměřená zdrženlivost.“* (LONG, 2003, 252 s.)

Mudrc je v pojetí stoiků nesmírně vážný, ušlechtilý a nezměnitelný jedinec. Poté, co jej rozum naučil, že počestné je jediným dobrem, stává se blaženým a vládne všemi vlastnostmi a hodnotami, kterým se nezkušený jedinec hojně vysmívají. Opodstatněně si zasluhuje, aby mu bylo vše uděleno a povoleno. *„Oprávněně se bude nazývat krásným (výzor duše je krásnější než výzor těla), oprávněně se bude nazývat svobodným, protože ani neposlouchá vládu nikoho, ani není otrokem své vášně. Oprávněně se bude nazývat nepřemožitelným ten, kterého duši nebude možné dát žádné pouta, i kdyby mu spoutali tělo.“* (ARNIM, 1984, 386 s.) Mudrc nikdy nezmění své tvrzení, pokud je situace stabilní a pokud jsou okolnosti shodné v místě jeho rozhodnutí. Mudrc proto dělá vše dobře, dokonce lépe než ostatní lidé. Neřadí se k těm, kteří se jen něco domnívají, protože domněnka je znak

nerozumnosti a příčinou pochybení – jsou tudíž neomylní. Mudrc jedná ve shodě se všemi ctnostmi, a jelikož je každá jeho činnost absolutně dokonalá, nepostrádá ani jednu ctnost. Pokud je tedy údělem přírody vést život v souladu s ní, nevyhnutelně z toho plyne, že mudrc nutně žije dokonale šťastně, nic mu nepřekáží ani nechybí. „*Nestarájí se též o marnosti tohoto světa, vyhýbají se totiž tomu, činit něco, co by bylo v rozporu s povinnostmi. Budou se sice oddávat pití vína, ale nebudou se opíjet. Také je nikdy neopustí zdravý rozum, někdy ovšem i mudrce napadnou nezvyklé představy z trudnomyslnosti nebo z duševní chabosti, nikoli podle rozumné úvahy, co je třeba volit, nýbrž proti přírodě. Ani zármutku se nebude mudrce oddávat, protože je zármutek nerozumná skličenosť duše.*“ (DIOGENÉS LAERTIOS, 1964, 305 s.) Mudrc také nepropadá soucitu a nikomu neodpouští, jelikož není potřeba upouštět od trestů stanovených zákonem – shovívavost a soucit jsou označením duše, jež staví proti trestání umírněnosti. Mudrc totiž pociťuje bolest, ale netrápí se pro ni, má potřeby, ale nepřipouští si je. „*Jsou jiné věci, které mudrce zasahují, i když ho nesrazí, jako například tělesná bolest a slabost, ztráta přátel a dětí a zkáza vlasti zachvácené válečným požárem. Nepopírám, že mudrc takové věci cítí, vždyť si nemyslíme, že je tvrdý jako kámen nebo kus železa. Snášet to, co necítíš, to není žádná ctnost. Jak to s tím tedy je? Jsou rány, které zachycuje, ale když je zachytil, překonává je, léčí je, zneškodňuje je. Menší však ani necítí, neužívá proti nim své obvyklé schopnosti snášet tvrdosti, ale buď si jich ani nevšimne, nebo je pokládá za směšné.*“ (SENECA, 2004, 216 s.) U mudrce se mívá urážky účinkem, protože i když jsou všichni rozdílní, on je označuje za stejně hloupé. Pokud by se snížil tak hluboko, že na sebe nechá působit nějakou urážku či křivdu, nebude pokojný ve své duši – duševní klid ve spojitosti s blažeností je však něco, co se stává výhradním majetkem mudrce. „*Ten, kdo se blíží k vrcholu, plní důkladně všechny náležité činy a neopomene ani jeden, jeho život však dosud není blažený. Blaženost se dostavuje teprve tehdy, když tyto střední činy nabudou na pevnosti, soudržnosti a jakési vlastní vzájemné spojitosti.*“ (LONG, 2003, 248 s.)

Když se člověk oprostí od všeho, co jej dráždí nebo děsí, pak se dostaví neutuchající klid a svoboda, neboť na místo rozkoší nastupuje nesmírná radost a předmětem jeho toužebného snažení se stává něco vznešeného, ne nepodobného Bohu – nenechat se vyvést z míry, totiž duševní klid a rovnováha.

Stoikové konstatují, že ctnost zakládá štěstí a blaženost. Aby člověk žil blaženým životem, stačí mu k tomu ctnost, a poněvadž ctností nazýváme něco absolutního, blažený život nelze odstupňovat. Ten bývá spojován s užitečností, prospěšností a výhodností, spočívá v samotné myšlence, je velký, stálý, klidný a nevzniká bez znalostí věcí božských a lidských. Moudrý člověk nedosáhne blaženosti, pokud nemá utvořený pravdivý obraz světa. Blažený

život spočívá ve správném bezchybném úsudku. „*Vybrat si zlo místo dobra je šílenství. A nikdo nemůže být blažený bez duševního zdraví, ani nemůže být duševně zdravý ten, kdo vyhledává věci, které mu budou škodit, jako by to byly věci nejlepší. Je tedy blažený ten, kdo má správný úsudek, je blažený ten, kdo je spojen se svým přítomným údělem, ať je jakýkoli, a má rád své postavení, je blažený ten, jehož rozum dodává cenu všemu, co tvoří jeho existenci.*“ (SENECA, 2004, 125 s.) Blažený život se nachází v souladu s přirozeností, a tohoto života dosáhneme, jen když oplýváme zdravou, silnou a trpělivou myslí. Současně musí mysl starostlivě pečovat o své tělo a ostatní věci náležející k životu. „*Co nám brání prohlásit, že blažený život, tj. svobodný duše, vzpřímená, neohrožená a stálá, stojící mimo strach a touhu, pro kterou jediným dobrem je ctnost a jediným zlem nečestnost a vše ostatní bezcenný shluk věcí, který blaženému životu nic neodmítá ani mu nic nepřidává, čas od času přichází a odchází, aniž by nejvyšší dobro zvětšoval nebo je zmenšoval?*“ (SENECA, 2004, 123-124 s.) Myslíme si, že kdo takto žije, nutně zažívá neustálou radost vycházející ze srdce, neboť se raduje ze svého a netouží po dokonalejším.

1.2 Poznání dobra a zla

Dobro a zlo jsou věci, které dle stoiků naprosto podléhají naší vůli. „*Vrchol dobra je rozumný způsob praktického života, Člověk žije ve společnosti, proto se všechno myšlení i konání musí řídit zřetelem společenský. Lidé jsou špatní, protože nevědí, co je dobré. Snášejme tedy chyby bližních a nehněvejme se na ně. I špatní jsou nutnou součástí světa řádně řízeného božskou prozřetelností. Šťasten jest, kdo dobře plní úkol od Boha určený, v tomto konání dobra nemůže překážet nikdo.*“ (EPIKTÉTOS, 1996, 7-8 s.) Domníváme se, že jestliže považujeme jakoukoli věc, jež se nachází mimo naši vůli, za naše dobro či zlo, pak nutně budeme vinit bohy, když se nám přihodí takové zlo nebo se nezdaří takové dobro. Považujeme-li však za dobro a zlo pouze to, co se nachází v naší moci, nenalezneme k těmto výčitkám podnět.

„*Hned ráno k sobě promlouvej takto: Setkám se s člověkem všetečným, nevďečným, domýšlivým, potutelným, závistivým a sobeckým. Všechny tyto vady vyplývají z neznalosti dobra a zla. Já však jsem dospěl k poznání, že dobro svou přirozeností je krásné a zlo je ošklivé a že také přirozenost právě toho, kdo chybuje, je příbuzná s mou, nikoli snad účastí na téže krvi nebo rodu, nýbrž na témž rozumu a jeho božském podílu: nemohu tedy od nikoho z nich utrpět škodu, neboť nikým se nedám zlákat k ničemu ošklivému, také se však nemohu na svého příbuzného hněvat ani se s ním nepřátelit, neboť jsme stvořeni k součinnosti, zrovna*

jako nohy, ruce, jako oční víčka a obě čelisti.“ (AURELIUS, 2011, 35 s.) Pokud se tedy někdo proviní na člověku, musíme znát, jaké nabytí představy o dobru či zlu, neboť jakmile tento fakt zjistíme, budeme jej litovat, nikoli se hněvat. Musíme mu odpustit, pokud i člověk sám pokládá za dobro totéž. Čím více nepovažujeme takové věci za dobro a zlo, tím více budeme mírnější k chybujícím. Měli bychom překonat chybné názory na dobro a zlo a na jejich místo dosadit správné. *„Tímto způsobem se duch nepochybně dá do pořádku, avšak ne jen tímto způsobem, neboť i když důvody umožnili dojít k závěru, co je dobro a zlo, přesto mají ponaučení svou úlohu. Rozvážnost i spravedlnost spočívá na povinnostech a povinnostech jsou upravovány ponaučeními.*“ (SENECA, 1984, 187 s.) Vyjma toho sám soud o zlu a dobru se posiluje výkonem povinností, a právě k tomu směřují různá ponaučení.

Jedním ze způsobů, kterým se dle stoiků utváří pojmy věcí, se uskutečňuje na základě racionálního porovnávání. Touto metodou vznikl i pojem dobra. *„Totiž když se duch povznese na základě rozumového porovnávání nad věci, které jsou podle přírody, když přichází k pojmu dobra. A toto dobro pocítujeme jako dobro a nazýváme ho dobrem ne na základě toho, že něco přibude nebo naroste, ani na základě porovnávání s ostatními věcmi, ale jen na základě jeho vlastního působení.*“ (ARNIM, 1984, 304 s.) Usuzujeme, že dobrem všeobecně nazýváme to, z čeho plyne nějaký užitek, a ve vlastním významu to, co je s tímto užitekem buďto v souladu, nebo od něj zcela rozdílné. Dobrem též označujeme to, co se nachází v souladu s přirozeností, co podněcuje puzení ducha k sobě a oč je nutno usilovat teprve tehdy, když začne být žádoucí – a to je též ctnostné, absolutně žádoucí. *„Proto též ctnost sama a dobro, které má na ní účast, má tento trojí význam: dobro jako zdroj, z něhož prospěch vyplývá, to, vzhledem k čemu se prospěch dostavuje, např. ctnostný čin, ten, od něhož prospěch pochází, např. dobrý muž, který má účast na ctnosti. Vymezují však dobro ještě jiným zvláštním způsobem, a to jako přirozenou dokonalost rozumné bytosti. Toho druhu je podle nich ctnost, a co má na ní účast jsou ctnostné činy a ctnostní lidé, jejím důsledkem je pak radost, veselá mysl a tomu podobné.*“ (DIOGENÉS LAERTIOS, 1964, 299 s.)

Dobra se stoikové snaží dělit na ta, která mají vztah k cíli, druhá jsou účinná, a jiná se vztahují k cíli a zároveň jsou účinná. *„Dobry duševními jsou ctnosti a ctnostné činy, dobry vnějšími jsou mít spořádanou vlast, řádného přítele a z toho vyplývající blaženost, dobrem, jež není ani vnější ani duševní, je být řádným a blaženým sám pro sebe.*“ (DIOGENÉS LAERTIOS, 1964, 299-300 s.)

Jakmile se zjeví dobro, je k němu přitahována duše, která nikdy tuto jasnou představu dobra neodmítne. Tomuto dobru náleží každá příčina k jednání člověka i Boha. Největším dobrem se dle stoiků stává duše radující se ze ctnosti, nazýváme jej nezlomnou duševní silou

oplývající zkušenostmi, pokojnou v jednání, spojenou s velkou lidskostí a ohleduplností vůči bližním. Největší dobro je možné též popsat tak, že zvolíme blaženým člověkem toho, pro kterého je dobrem jen dobrá duše, jedince, který žije mravně, jenž se obklopuje ctností, a který neuznává větší dobro než to, které si může sám poskytnout. Podle nás je přirozené, že to, co se podobá dobru, každý jedinec vyhledává a ostatnímu se straní. Proto hned, co se dobro zjeví, nás příroda vybízí, abychom se jím obklopili. A pokud se to stává vytrvale a uvážlivě, stoikové tuto touhu definují jako vůli. Zároveň usuzují, že se zjevuje pouze v moudrém jedinci, a popisují ji takto: vůle je touha v souladu s rozumem. „*Každé dobro je podle nich vhodné, potřebné, výhodné, užitečné, prospěšné, krásné, výpomocné, žádoucí a oprávněné. Vhodné je protože přináší takové věci, jež nám přicházejí vhod, potřebné, protože nás udržuje při tom, čeho je potřeba, výhodné, protože nahrazuje výlohy s ním spojené, takže výhody z podnikání převyšují náklad, užitečné, protože zajišťuje užítí zisku, prospěšné, protože způsobuje chvalitebný prospěch, krásné, protože je v přiměřeném poměru k svému užítí, výpomocné, protože je takové, že vypomáhá, žádoucí, protože je takové, že je rozumné si je žádat, oprávněné, protože je v souhlase se zákonem a vytváří společenství.*“ (DIOGENÉS LAERTIOS, 1964, 300 s.)

Stoikové také předpokládali, že se ve světě nevyskytuje žádné dobro proti přirozenosti, avšak někdy není v souladu s přirozeností to, v čem se dobro zjevuje. „*Být zraněn, hořet v plamenech hranice, být trýzněn chorobou, to je proti přirozenosti, ale uchovat si za takové situace nezdolného ducha, to je v souladu s přirozeností. Abych se vyjádřil stručně, látka dobra je někdy proti přirozenosti, dobro nikdy, protože není žádné dobro bez rozumu a rozum následuje přirozenost.*“ (SENECA, 1984, 113 s.) Látkou, s níž má co dočinění dobrý člověk, je jeho vlastní spravující součást. Účel tohoto dobrého jedince spatřujeme v uplatňování představ v souladu s přírodou. K této úvaze stoikové přidávají: kdo chce býti řádný a dobrý člověk, musí se cvičit a zdokonalit v několika oblastech života. „*První se týká žádosti a nechutí, aby se ani neklamal v tom, co si žádá, ani neupadal do toho, co nechce, druhý bod se týká chtění a odporu a vůbec povinnosti, aby mohl jednat řádně a rozvážně a ne nedbale, třetí se týká neklamnosti a opatrnosti v usuzování a vůbec přísvědčování.*“ (EPIKTÉTOS, 1972, 210 s.) Aby jedinec poznal, co je skutečně dobré, musí zvážít, proč nějaký jednotlivec, jenž domněle správně činí v jedné oblasti, selhává v jiné. Musí si uvědomit, co je nutné k tomu, aby konal správně po celý čas a ve všech oblastech života. Stoikové jmenují následující předpoklady: systematicčnost, případnost, důslednost či soulad. Pokud člověk ví, co se pod těmito podmínkami ukrývá, nalézá dobro. Toto dobré svou hodnotou převyšuje vše ostatní, avšak jestliže se bavíme o člověku, zjevuje se později

než další hodnotné věci. Člověk přichází k poznání dobra, pokud se naučí rozlišovat věci přirozené a odsuzovat protiklady podle systematického postupu jednání. „*Ve většině situací tvoří přirozeně prospěšné věci střední cíle, jež dobrý člověk sleduje, ale není nutné být dobrým člověkem, ale někdo o tyto věci usiloval. Naopak, dobrý člověk o ně usiloval ještě předtím, než se stal dobrým, a usilují o ně do větší či menší míry všichni lidé. Zvláštním znamením dobrého člověka není schopnost volit si přirozeně prospěšné věci, nýbrž dělat to určitým způsobem a na základě jejich zásad. Změny, jež chce dobrý člověk ve světě vyvolat, jsou všechny podníceny ctnostnými pohnutkami.*“ (LONG, 2003, 247 s.)

Pokud jsou takové činnosti vykonány ctnostně, stávají se dobrem – z neurčité formy se mění v dobro. Dobrem se něco účastní na ctnosti, ctnost je dobro samo o sobě. Co se stává dobrem, mohlo být zlem, co je ctnostné, nemohlo být jiným než dobrým. Stoikové poskytli tuto definici: Dobro je tím, co se nachází ve shodě s přirozeností. „*Dávej pozor na to, co říkám: co je dobré, je ve shodě s přirozeností, avšak ne vždy to, co je ve shodě s přirozeností, je také dobré. Mnohé věci jsou sice ve shodě s přirozeností, ale jsou tak málo významné, že jim nepřísluší označení dobra, neboť jsou nedůležité, hodné opovržení.*“ (SENECA, 1984, 283 s.) Dobro tedy rozpoznáme i podle toho, že je v dokonalém souladu s přirozeností. Domníváme se, že největším a jediným dobrem se pak stává to, co je ctnostné – ostatní dobra jsou falešná. Z tohoto důvodu se žádné dobro nejeví větší než jiné, neboť je-li shodné jádro veškerých ctností, budou stejná i všechna dobra. „*Myslím to takto: zachovávat míru v radosti a zachovávat míru ve snášení bolesti je stejné. Ono veselí není větší než tato pevnost ducha potlačující vzlyky na mučidlech. Ona dobra jsou hodna žádosti, tato jsou hodna obdivu, nicméně obojí jsou si rovna, protože jakákoli obtíž je překryta tím větší silou dobra. Kdo považuje tyto věci za nestejně, odvrací zrak od ctností samých a ohlíží se po něčem vnějším. Skutečná dobra mají stejnou váhu i rozsah, dobra falešná mají v sobě něco prázdného. Při pohledu se zdají znamenitá a velká, položíš-li je na váhu, zklamou tvé očekávání.*“ (SENECA, 1984, 111 s.)

Skutečná dobra jsou dle stoiků pouze ty věci, které se podílí na největším cíli. Zlem poté nazýváme to, co přispívá opačnému. „*Dobra jsou ctnosti, ctnostné činy, ctnostní lidé. Zlo jsou neřesti, neřestné činy, neřestní lidé. Věc lze nazvat dobrem pouze tehdy, je-li něčím prospěšná nejvyšším cílům života. Všechny věci, stavy a prožitky, které jsou vzhledem k mravnosti lhostejné, nejsou ani dobrem, ani zlem. Všechny tyto věci mohou být dobré i špatné.*“ (ASMUS, 1986, 458-459 s.) Jsme nakloněni myšlence, že pouze na našem poměru k nim záleží, zda napomáhají našemu štěstí či působí proti němu. Za účelem odlišení pravého dobra, zla a zároveň lhostejných věcí, uspořádali stoikové lidské činy. Podle nich existují tři

druhy činů: dobré, špatné a lhostejné. „*Lhostejné činy mohou dále být bezpodmínečně lhostejné nebo lhostejné pouze z hlediska štěstí a ctnosti. Lhostejné činy z hlediska štěstí a ctnosti jsou společnou oblastí pro moudré a nerozumné. Ctnostné činy může uskutečňovat pouze mudrc, činy nesprávné pouze nerozumný člověk. Náležité činy jsou však oblastí, která je společná pro moudrého člověka i člověka nerozumného.*“ (ASMUS, 1986, 459-460 s.) Lidské smysly dobro či zlo nesoudí, neznají co je prospěšné, a co postrádá užitek. Svůj rozsudek o něčem dokáží vyložit pouze tehdy, pokud se to nachází před nimi. Nedovedou předpokládat, co nastane, ani si vzpomenout, co bylo. Příčinné souvislosti nejsou smyslům přístupné. „*Jenže z toho se splétá pořádek a sled věcí a jednota života, který chce postupovat přímou cestou. Proto je rozum rozhodčím dobra a zla. Vše cizí a vnější cení málo, a to, co není ani dobré, ani zlé, považuje za nepatrné a zcela bezvýznamné případy. Pro něho všechno dobro spočívá v duši.*“ (SENECA, 1984, 112 s.) Jedny věci jsou dobrem, druhé zlem a považujeme za indiferentní. S dobrem spojujeme moudrost, umírněnost, statečnost a vše, co souvisí s ctností nebo se jí účastní. Ke zlým věcem patří nerozumnost, nedisciplinovanost, nespravedlnost, zbabělost a vše, co je neřestí. Ani dobré ani zlé je to, co ani neprospívá, ani neškodí, jako život, smrt, strast či rozkoš.

1.2.1 Teodicea

Filozofické ospravedlňování Boha za zlo nacházející se ve světě a existenci přírodních pochodů neodpovídajících účelnosti, připisují stoikové osudu. Osud není spravován prozřetelností a je ponechán sám sobě. Některé jevy námi považované za nežádoucí, jsou z našeho hlediska pojímány jako zlo, avšak takové pochody jsou často neodvratné jako následek uskutečňování přírodních cílů. „*Navíc fyzické zlo vlastně ani není zlem, nemůže totiž připravit člověka o štěstí. Zbývá tedy pouze úkol uvést do souladu s prozřetelností zlo mravní. Avšak mravní dobro a mravní zlo jsou korelativní, neboť beze zla by nemohlo existovat ani dobro. Zlo je tedy naprosto nevyhnutelnou součástí božského vesmírného záměru. Dobro i mravní zlo se obojí stejně skrývá v bytosti, obdařené rozumem a vůlí.*“ (ASMUS, 1986, 452-453 s.) Domníváme se, že úkolem tvoření je vznik takových bytostí, v jejichž formách se zrcadlí podoba jejich stvořitele. Odrážet ho však mohou jen za předpokladu, že jim bude umožněno svobodně se rozhodnout žít nebo nežít ve shodě s rozumem. Jejich cílem je asistovat Bohu v uskutečňování rozumnosti v přírodě, světě i kosmu. „*Část z nich svůj úkol neplní a z hlediska daného úkolu to je nepochybné zlo, ale vůbec to není zlo z hlediska celku. Tak jako nelze pokládat za zlo z hlediska celku fakt, že vedle člověka existují zvířata a rostliny, nelze pokládat za zlo ani to, že neexistují špatní a nerozumní lidé. Kdo se nechce*

dobrovolně spolupodílet na božském dile, toho k tomu nutí proti jeho vůli nutnost a činí z něj nástroj božských cílů.“ (ASMUS, 1986, 452-453 s.)

Svět je spravován prozřetelností Boha, který na nás dohlíží a stará se o nás. Stoikové si v této souvislosti pokládali otázku, proč dobrého člověka postihuje tolik nespravedlnosti a protivenství, vždyť dobrého jedince nemůže ovlivnit žádné zlo. Bůh člověka pokládal za hodna toho, aby na něm vyzkoušel, kolik toho dokáže snést lidská přirozenost. Přikláníme se k myšlence, že o Bohu musíme smýšlet tak, že dobrého člověka nerozmazluje, nýbrž jej zkouší, utužuje a připravuje pro sebe. Člověk se nemá strachovat domnělého zla, které Bůh sesílá – pohroma se stává příležitostí pro ctnost. Na tom nevidíme nic divného, když Bůh tvrdě zkouší dobré duše, jelikož důkaz ctnosti není nikdy příjemný. *„A tak Bůh otužuje, podrobuje zkouškám a cvičí ty, kterých si váží a které miluje, kdežto ty, k nimž je zdánlivě shovívavý a které šetří, ty uchovává choulostivé pro budoucí pohromy. Mýlíte se totiž, jestliže se domníváte, že je někdo výjimkou, i na toho, kdo byl dlouho šťastný, jednou dojde. O kom si myslíte, že má nastálo pokoj, má jen odklad.*“ (SENECA, 2004, 193 s.)

Stoikové předpokládali, že Bůh má totožný úděl jako mudrc, totiž poukazovat, že to, po čem dav touží a z čeho má strach, není ani dobro, ani zlo. Stoikové připomínají, že dobrem je pouze věc přidělená dobrému člověku, a zlem působící na špatného. Dobrý člověk se vydává osudu k dispozici. *„Velkou útěchou je, že jsme unášeni spolu s vesmírem. Ať je nám takto žít, takto umírat poručilo cokoli, se stejnou nutností váže i bohy. Nezměnitelný běh unáší s sebou osudy lidské i božské. Sám zakladatel a vládce vesmíru sice zákony osudu napsal, ale i sám se jimi řídí. Jednou vydal rozkaz, stále poslouchá.*“ (SENECA, 2004, 197 s.) Zároveň si kladou otázku, proč Bůh dovolí, aby se dobrému člověku dělo něco zlého – on to nestrpí. Oprostil ho od veškerého zla: zločinu, neřesti, špatných myšlenek, chtivých plánů a lakoty. Ve skutečnosti samotného dobrého člověka ochraňuje a obhajuje. Proto všem dobrým lidem na tuto výtku odpovídá. *„Jaký máte důvod ke stížnostem na mě vy, jimž se zalíbilo správné jednání? Ostatní jsem obklopil falešnými dobry a jejich prázdné duše jsem ošálil dlouhým a klamným snem. Ozdobil jsem je zlatem a stříbrem a slonovou kostí, uvnitř však není nic dobrého. Jestliže se na ty, na které pohlížíš jako na šťastné, podíváš se z té strany, ze které se skrývají, ne z té, ze které se ukazují, jsou ubozí, špinaví, sprostí, vyzdobení jen vně, tak jako jejich zdi.*“ (SENECA, 2004, 199 s.) Tato skutečnost není stoiky považována za upřímné štěstí. Dokud je tedy tomuto člověku povoleno projevovat se podle své vůle, leskne se a poutá na sebe pozornost. Jestliže se stane něco, co by jej zmátlo a prozradilo, pak se projeví, kolik opravdové ošklivosti se ukrývá pod vypůjčenou slávou.

Řádnému člověku jsou dána dobra skutečná a stálá, tím lepší a větší, čím více na ně bude pohlížet. Tomuto řádnému a dobrému člověku je dovoleno pohrdat věcmi, které na něj doléhají, zejména strachem. „*Vy se nelesknete navenek, vaše dobra jsou obrácena dovnitř. Tak svět opovrhne vnějšími věcmi a těší se pohledem na sebe. Veškeré dobro jsem uložil dovnitř. Vaše štěstí spočívá v tom, že nepostrádáte štěstí.*“ (SENECA, 2004, 199-200 s.)

1.2.2 Dobrodiní

Dobrodiní stoikové vymezují především jako laskavý čin, jenž poskytuje radost při dávání a přijímání, je to akt dobré vůle, a tak se nezakládá na tom, co poskytováno, nýbrž na postoji, poměru mezi darujícím a konajícím. Nejhodnotnější vlastností dobrodiní je tom, že jej neposkytujeme za účelem zisku. „*Dobrodiní se nelze dotknout rukou, je to něco duchovního. Je velký rozdíl mezi předmětem dobrodiní a dobrodiním samým. Proto není dobrodiním ani zlato, ani stříbro, ani nic jiného z toho, co je považováno za mimořádně cenné, ale je jím dárcova dobrá vůle.*“ (SENECA, 1992, 25 s.) Domníváme se, že dobro projevuje ctnostný jedinec jako snahu přispět k blahu druhého člověka. Více dobra vychází ze snahy, jež je úspěšně uskutečněná. Stoikové správně rozeznali, že úmysl poskytování dobra, musí být nahlížený nezávisle na tom, zda člověk svými činy žádoucí cíl naplnil či nikoli.

Nad tuto dobročinnost a štědrost není v lidské povaze nic příhodnějšího a přiměřenějšího, musíme však přihlížet k mnohým připomínkám. „*Za prvé musíme přihlížet k tomu, aby dobročinnost nebyla na škodu ani právě těm, jimž chceme dobrodiní prokázat, ani jiným lidem, za druhé k tomu, aby dobročinnost nepřevyšovala naše prostředky, a konečně, aby se každému dostávalo dobrodiní podle toho, jak je dobrodiní hoden.*“ (CICERO, 1970, 42-43 s.) Myslíme si, že podstatou je spravedlnost, které je třeba dbát ve všech těchto možnostech. Člověk musí pěstovat takovou štědrost a dobrodiní, jež by prospívalo přátelům, avšak druhým neuškodilo. Nelze tedy hovořit o dobrodiní tam, kde se nevyskytuje spravedlnost.

Stoikové předpokládali, že dobrodiní může člověk prokazovat dvěma způsoby, protože dobro se projevuje potřebným lidem buďto službou, nebo penězi. „*Snadnější je druhý způsob, zvláště pro bohatého člověka, ale první způsob je krásnější a člověka statečného a slavného důstojnější. Neboť v obou případech se sice projevuje šlechetná vůle konat dobro, avšak v jednom případě je zdrojem dobra jen pokladna, v druhém ctnost. A štědré dary, které se dějí na úkor soukromého jmění, vyčerpávají samotný pramen dobročinnosti.*“ (CICERO, 1970, 109 s.) Zato lidé prokazující svou dobročinnost a štědrost službou, totiž ctností, budou

mít obzvláště tím více pomocníků dobročinnosti, čím většímu počtu lidí budou sami dobrodiní projevovat.

Přikláníme se ke skutečnosti, že mezi dobrodiními, která jsme přijali, je potřeba učinit rozdíl. Musíme přitom nutně zvážit, s jakým záměrem, s jakou snahou a dobrou vůlí nám člověk tuto štědrost projevil. *„Mnozí lidé totiž prokazují dobrodiní v jakési nerozvážnosti a bez rozmyslu buď z chorobné slabosti ke všem lidem, nebo se dávají strhnout náhlým záchvatem dobročinnosti jako vichřicí. Taková dobrodiní nelze stavět stejně vysoko jako ta, která jsme prokázali po úvaze, s rozmyslem a z přesvědčení.“* (CICERO, 1970, 44-45 s.) Ať už projevujeme dobrodiní nebo je splácíme, je naším největším závazkem pomáhat zprvu tomu, kdo naši pomoc vyžaduje nejvíce. V tomto však mnoho lidí činí opak, projevují dobrodiní tomu, od koho nejvíce čekají, i když ten člověk jejich pomoci nutně nevyžaduje.

Stoikové také hovoří o tom, jaká dobrodiní, a jak se mají prokazovat. Člověk zejména projevuje dobrodiní nutná, za druhé užitečná, za třetí příjemná a vždy taková, která jsou stálá. Každý jedinec přijímá jinak to, co uchová život, a jinak to, co jej zjemňuje. Někdy má člověk nejen chuť navrátit zpět co obdržel, ale dokonce to zavrhnout. Některá z dobrodiní obsazují první místo, bez nich bychom nemohli existovat, některá zauímají druhé místo, bez nich bychom neměli existovat, a některá třetí místo, bez nich bychom nechtěli existovat. Současně stoikové popisují i dva druhy vděčných lidí, kterým bylo prokázáno dobrodiní. *„Jako vděčný je označován ten, kdo to, co dostal, něčím oplácí. Tento se možná může něčím předvádět, má se čím chlubit, má co ukazovat. Jako vděčný je také označován ten, kdo dobrodiní přijal poctivě a stejně poctivě se cítí dlužníkem. Takový člověk je vázán svým svědomím.“* (SENECA, 1992, 126 s.) Dokonce je často vděčný i ten, kdo nám připadá nevďěčný jen proto, že veřejné mínění o něm podalo svědectví nezakládající se na pravdě. Takový jedinec se řídí výhradně svým svědomím, jež mu působí radost, přestože je skryto v jeho nitru. *„Vždyť jestliže jsi člověku prokázal dobro, copak chceš ještě navíc? Nestačí ti právě to, že jsi učinil něco podle své přirozenosti, ale ještě za to považuješ odměnu? To je zrovna tak, jako kdyby oko žádalo odplatu za to, že vidí, nebo nohy za to, že chodí! Neboť právě jako tyto údy jsou stvořeny v určitém úkolu a mají svou odměnu v tom, že ho splňují podle svého přirozeného určení, tak také člověk, stvořený k dobročinnosti, vykoná-li jen to, k čemu je určen, právě v tom má svou odměnu.“* (AURELIUS, 2011, 126 s.)

1.3 Osud

Stoikové podporovali filozofické pojetí determinismu tvrzením, že každá událost musí nutně mít nějakou příčinu. Jelikož pokládali svět za ucelený systém, prohlašovali, že libovolná událost bez příčiny by oslabil jeho jednotu. Nesprávně se snažili prokázat, že žádný výrok by nemohl být pravdivý či nepravdivý, pokud by veškeré věci nebyly důsledkem pevně daného sledu předcházejících příčin. Vyjma těchto zjevných důvodů, však byli stoikové k determinismu vázáni vlastnostmi, které přisuzovali samotné přírodě. Příroda podle nich sdružuje a determinuje všechny věci. Takovéto chápání přírody učinilo ze stoiků filozofy, kteří pevně dodržovali zákon o univerzální kauzální spojitosti. Stoikové zastávali názor, že pro vše, co se uskutečňuje, existují podmínky, a pokud jsou naplněny, nic jiného se dít nemůže. „*Za první nic se neděje bez příčiny, ale vyplývá z předcházejícího. Za druhé tento svět je spravovaný přírodou, souhlasí a soucítí se sebou. Za třetí bude se jim zdát, že svědčí pro ně některé příznivé důkazy, totiž věštění, které je od boha a u lidí je ve velké vážnosti, a vyrovnanost moudrých lidí se vším, co se jim děje, jakoby vše bylo dílem osudu. A za čtvrté rozšířený výrok: každá výpověď je pravdivá, nebo nepravdivá.*“ (ARNIM, 1984, 238 s.)

Důležitým pojmem stoické nauky je osud. Každá příčinná událost se děje pouze na základě určitých přírodních zákonů. Tento nutný zákon obsahuje všechny jednotlivé události včetně všech svévolných činů živých tvorů. Tato zákonitost je jednotná ve všem, co se ve světě uskutečňuje, protože každé příčinné dění a každý pohyb pochází od jediného prvotního hybatele. Stoikové se snaží nalézt první a poslední všeobecnou příčinu, jež musí být jediná, jelikož i látka je jediná. Za tuto příčinu dosazují tvořivý rozum nebo Boha. Je to právě tento tvořivý rozum, jenž v poslední fázi nese zodpovědnost za veškeré věci či události. „*A nebudeš lhát, pokud ho nazveš i Osudem, protože osud není nic jiného jako spojený řad příčin, přičemž on je první příčinou všech věcí, od které jsou závislé všechny ostatní. Jakékoli jména vybereš, budou mu vhodné, jak budou obsahovat ideu jakési tvořivé moci nebeských bytostí: jeho jmen může být tolik, kolik je jeho dobrodiní.*“ (ARNIM, 1984, 262 s.) Takto chápaný osud má veškeré události v područí a člověk, jenž by toužil poznat příčiny budoucích dějů, ten by nutně musel znát i vše, co se uskuteční. A protože to nikdo vyjma Boha nedokáže, člověku je uloženo jen to, aby věděl předpovídat budoucnost ze znamení. „*Stoikové říkají, že Bůh zná vše od začátku, ještě dříve, než se to stane, a to nejen nebeské tělesa, které jsou řízené šťastnou nevyhnutelností věčné blaženosti jakoby nějakým osudem, ale i naše myšlenky a naše vůle, pozná i tu jistou přirozenost, má v moci i minulé, přítomné a budoucí, a to hned od*

začátku, přece Bůh je neomylný, vše je tedy uspořádané a ustanovené, jednak ty věci, o kterých se říká, že jsou v naší moci, jednak všechny náhodné věci. A protože o všem bylo rozhodnuto už dříve, uzavírají, že všechno, co se stává, stává se osudově.“ (ARNIM, 1984, 242 s.)

Stoikové prohlašují osud za světový rozum či rozum věcí spravovaných ve světě prozřetelností. Současně předpokládají, že osud značí sled události, které se skutečně stanou, je stálou pravdou, jež plyne od věčnosti. Existuje-li pohyb bez příčiny, nebude žádné tvrzení buď pravdivé, nebo nepravdivé. Pokud je to tak, všechno, co se uskutečňuje, děje se z precedentních příčin – vše se stává podle osudu. Stoikové vynaložili velké úsilí, aby přesvědčili, že každé tvrzení je správné nebo nesprávné. Obávali se totiž, že pokud tento výrok neobhájí, nebude se moci zachovat fakt, že vše se stává osudově a plyne z příčin. *„Jestliže nechci jít osudem určenou cestou, pak se stanu špatným člověkem, a jako takový po ni stejně půjdu. Nesmíme ale zapomenout, že osudová cesta je prostě cesta toho, co bude. Smrt je samozřejmým příkladem něčeho osudového, ale pro stoiky je pouze příkladem nejjasnějším, příkladem, kde víme, co bude. Velmi mnoho jiných věcí, které budou, znát nemůžeme.“* (RIST, 1998, 137 s.) Přikláníme se ke skutečnosti, že rozum světa zná události předurčené osudově, to je příčinou toho, proč je vše osudové dílem prozřetelnosti.

Stoická etika svým způsobem „doplácí“ na zásadní rozpor: připouští osud a současně klade velké požadavky na lidskou vůli. Stoikové probádali otázku kauzality do hloubky. Byli k tomu pohnuti a donuceni proto, že toužili reagovat na kritiku, že jejich determinismus ruší veškerou svobodu lidského konání. Stoikům tedy se nedařilo ubránit lidskou svobodnou vůli před utonutím ve striktně deterministickém řádu věcí. Požadovali sice osvobození duše od nevyhnutelnosti, avšak spíše upadali do těžkostí, že proti své vůli dokládali a potvrzovali nevyhnutelnost osudu. Zavrhovali sice nevyhnutelnost, avšak nechtěli přiznat, že se něco stává bez předcházejících příčin, a tak tyto příčiny odlišil, aby se jednak vyvaroval nevyhnutelnosti, a jednak uchoval osud. Stoikové připomínali takovýto příklad. *„Pokud pes přivázaný k vozu chce jít za ním, je jak vlečený, tak jde sám, spojujíc tak nezávislost s nevyhnutelností (osudem), pokud však nechce následovat vůz, je k tomu přinucen. To samé je i u lidí. Pokud nechtějí jít spolu, jsou přinuceni k tomu, co je určené osudem.“* (ARNIM, 1984, 251 s.)

Přestože jsou dle stoiků veškeré události podřízené osudu podle nějaké nevyhnutelné zákonitosti, přece naše mysl následuje osud podle své přirozenosti. Domníváme se, že pokud příroda stvořila dobrou mysl, veškeré působení osudu překonává hladce a bez překážky. Jestliže je však mysl nevědomá, směřuje pro svou zvrácenost dobrovolně k pokleskům

a pochybením. Mravní zlo je samo o sobě příčinou tohoto nevyhnutelného přirozeného spletení, jež nazýváme osudem. Stoikové toto tvrzení vhodně doplňují příkladem. „*Když hodíš kamenný válec na svah anebo strminu, budeš sice příčinou jeho pohybu v tom smyslu, že si způsobil jeho začátek, ale potom se válec valí ne proto, že to ty způsobuješ, ale protože taková je jeho přirozenost a jeho způsob valení. A tak osud, jeho pořádek, moudrost a nevyhnutelnost dávají počáteční podnět příčinám, ale vlastní vůle každého jednotlivce a jeho duševní vlohý řídí tužby, rozhodnutí a činy.*“ (ARNIM, 1984, 255 s.)

1.3.1 Svoboda

Stoická nauka o lidské svobodě vyřazovala každou představu o bezpříčinnosti jednání a dějů v lidském životě. V této souvislosti vyvstala domněnka, že veškeré lidské jednání je bezmezně předurčeno, že je provždy fatální. Nesoulad mezi osudem a svobodnou vůlí řeší stoikové na bázi odlišnosti druhů pohybu. Právě tyto druhy pohybu ve vyšší bytosti jsou rozdílné od nižších. Neživé těleso dostává podnět k pohybu jen od jiného pohybujícího se tělesa. „*Rostlina se pohybuje a odhaluje zevnitř ven a zpracovává v souladu se svou přirozeností potravu, přicházející zvnějšku. Příčina pohybu u živočicha má vnitřní, psychický charakter. Vzniká u něho představa, že může dosáhnout něco, co odpovídá jeho přirozenosti. Tato představa vyvolává u živočichů touhu.*“ (ASMUS, 1986, 453 s.) Důsledkem této touhy se započíná tělesná činnost vedoucí k zisku předmětu, který je shodný s přirozeností živočicha. Tuto činnost má plně v moci tento živočich a v tomto smyslu se děje svobodně, avšak současně se uskutečňuje nutně. Předpokladem vzniku činnosti se stává setkání dvou příčin – vnější a vnitřní, přičemž rozhodnou je příčina vnitřní, vnější dává jen popud. Pouze vnitřní příčina provolává souhlasnou shodu. „*Činnost, která byla dosud myšlena pouze jako možná, se mění ve skutečnou. Na každou určitou představu odpovídá živočich určitou touhou podle svého přirozeného utváření, které je příčinně podmíněno jako jeden z článků světového procesu. Svoboda živočicha je možná, ale nikoli proto, že jeho činy nejsou součástí s činem z vlastní vůle, vychází z vlastní náklonnosti, z vlastních pohnutek.*“ (ASMUS, 1986, 454 s.) Na rozdíl od živočicha se u člověka k představě a touze pojí racionální logické přemýšlení jako prvek, jenž váže činnost. Protože je člověk tvorem rozumovým, ne vždy přijímá souhlas s představou, že má vykonávat činnost vynucenou okolnostmi. V plné míře se tato skutečnost rozvíjí jen v moudrém člověku. Moudrý člověk zahrnuje soubor racionálních pravd jako související jednotu, jako celek, ve kterém veškeré jednotlivé tvrzení je absolutním a nevyvratitelným věděním. „*Moudrý člověk je svobodný jako samo božstvo a jeho svoboda je nejvyšším stupněm svobody, kterou člověk může dosáhnout. Pro moudrého člověka je*

svoboda a nutnost jednotou a jeho jednání se svobodně podřizuje nutnosti.“ (ASMUS, 1986, 454 s.)

Člověk, jenž je oproštěn od překážek a kterému jsou všechny věci nabízeny podle jeho vůle, se stává svobodným. Avšak jedinec, jemuž stojí v cestě buď překážky, nebo kterého můžeme do něčeho uvrhnout proti jeho vůli, je otrok. Jen moudrý člověk je dle stoiků svobodný, jelikož zlí lidé nazýváme otroky. Podle stoiků totiž svoboda náleží v možnosti jednat samostatně, nýbrž otroctví definujeme jako zbavení této možnosti. *„Rozumní jsou svobodní a můžou konat, co chtějí, kdežto nerozumní jsou otroci a dělají, co jim není dovoleno. A tak možno svobodu nazvat poznáním toho, co je dovolené a co je zakázané, a otroctví nepoznáním toho, co je dovolené a co ne.“* (ARNIM, 1894, 353 s.) Za nositele svobodných činů tedy pokládá stoicismus pouze mudrce. Výhradně u něj se připouští svoboda, výhradně pokud jde o mudrce, stává se nutný, příčinný a podmíněný čin současně svobodným jednáním.

Stoikové předpokládají, že svobodou oplývá ten, kdo žije, jak chce. Popisují jej jako někoho, komu nelze rozkázat, komu nelze bránit, jehož touha nepotkává překážky, jehož žádosti se naplňují, jehož nechuti jsou uchráněny proti tomu, co nechce. *„Kdo tedy chce žít v chybách? Nikdo. Kdo chce žít v klamu, nerozvázně, nespravedlivě, nevázaně, roztrpčeně, malomyslně? Nikdo. Tedy nikdo ze špatných nežije, jak chce: není tudíž ani svoboden. A kdo chce žít v zármutku, v strachu, v závisti, v lítosti, kdo tak, aby se mu jeho žádosti nesplňovali, a tak, aby upadal do toho, co nechce? Vůbec nikdo. Najdeme tedy někoho ze špatných bez zármutku, beze strachu, bez nesplněných žádostí, zabezpečeného proti tomu, co nechce? Nikoho. Tedy nikoho ze špatných nenajdeme ani svobodného.“* (EPIKTÉTOS, 1972, 288 s.)

1.3.2 Smrt

Ve své filozofii se stoikové také věnovali problematice smrti. Chybně bude podle nich vést život ten, kdo nedokáže dobře umřít. Prvotní věc, jíž musíme odepřít hodnotu, je naše existence. *„Před příchodem stáří jsem hleděl, abych dobře žil, nyní v stáří hledím, bych dobře umřel. Ale dobře umřít znamená umřít bez odporu. Vynasnaž se, abys nikdy nic nedělal proti své vůli! Co má nastat jako nutnost pro toho, kdo se tomu vzpěčuje, není nutností pro toho, kdo tomu chce. Míním to tak: kdo ochotně přijímá příkazy, uniká tomu, co je na porobě nejtrpčí, totiž jednání proti vlastní vůli.“* (SENECA, 1969, 89-90 s.) Bídny není ten, jehož jednání vychází z příkazu, ale ten, kdo to dělá nerad. Proto se snažme srovnat mysl tak, abychom po všem, co okolnosti požadují, také sami toužili, a především abychom neopomínali na svou smrt beze smutku.

Jevy řídící se podle základních příčin jsou striktně stanoveny, tudíž každý jedinec zemře. Přikláníme se k myšlence, že způsob a z části i čas naší smrti se nachází v moci člověka. „*Zemřeme samozřejmě tehdy, až zemřeme, to je osud. Neexistuje ale žádná nutnost, která by nám předepisovala zemřít kdykoli jindy než ve chvíli, kterou si zvolíme. Skutečnost, že smrt je pro člověka nevyhnutelná a že je, jak pravidelně zdůrazňují všichni helénističtí filozofové, neustálým zdrojem neštěstí a neklidu, je možná nějak spjata se způsobem, jímž stoikové dospívají k názoru, že vzít si život je za určitých okolností dokonale rozumným činem.*“ (RIST, 1998, 140 s.) Již v samých začátcích stoicismu bylo na sebevraždu nahlíženo jako na skutek, jenž je moudrému člověku povolen. Proto je největším typem svobody možnost spolupracovat s osudem a vybrat si způsob své smrti. Pro všechny filozofy stoicismu je mudrcem ten, který řídí sebe samého. Svobodu definují jako schopnost se o sebe zcela postarat, a tento typ svobody je dosvědčen možností vybrat si život nebo smrt. Jeden z paradoxů stoicismu zní: Pouze mudrc je svobodný. Sebevražda je svoboda lidské vůle, je zcela výrazem toho, co se nachází v naší moci. „*Co je to zemřít? Přihlédneme-li k věci samé o sobě a odloučíme-li od ní rozumovým rozbořem všechny domysly obraznosti, pak nebudeme pokládat smrt za nic jiného než za úkon přírody: bojí-li se však někdo úkonu přírody, je dítě. Ale smrt je nejen úkon přírody, nýbrž přírodě prospívá.*“ (AURELIUS, 2011, 38 s.) Člověk často umírá, protože má ze smrti strach. Kdo se bojí smrti, nevykoná nikdy nic, co by bylo hodné živého člověka. Kdo však pochopil, že jeho osud mu byl dán ihned při jeho početí, ten bude žít podle zákona a současně ho díky téže duševní moci nepřekvapí nic z toho, co se má uskutečnit. Vždyť bude-li souhlasit s tím, že skutečně nadejde vše, co má, zmírní dopady všeho zlého, protože ty nezjevují nic nového lidem, kteří na ně jsou nachystáni a čekají je. Domníváme se, že však přijdou obtížné těm, kteří si jsou jistí bezpečím a přemýšlí pouze o štěstí. „*Vždyť jako po mladistvém věku následuje stáří, tak po stáří přichází smrt. Kdo nechce zemřít, vlastně nechce žít. Vždyť život nám byl dán s podmínkou, že zemřeme, k tomuto cíli se ubíráme životem. Proto bát se smrti je známkou pošetilosti, protože jisté věci jsou očekávány a jen nejisté jsou předmětem obav. Smrt má oprávněnou a nepřemožitelnou nutnost.*“ (SENECA, 1969, 49 s.)

Člověk dle stoiků nemá pohrdat smrtí, ale ochotně se s ní smířit, jelikož je to jedna z věcí, které po nás příroda vyžaduje. Je tedy přirozeným závazkem myslící bytosti, aby se nechovala k smrti lhostejně či odmítavě, ale aby ji přijímala jako přirozený úkon. Smrt je tajemství přírody, totiž podobná zrození, ale naprosto nic, za co by se měl člověk stydět, protože není v nesouladu s přirozeností racionálního člověka či obsahem jeho vybavení. „*Proto mudrc žije jen tak dlouho, jak má, ne jak může. Neztratí ze zřetele, kde má žít, s kým*

a jak, a co se má dělat. Vždycky uvažuje o jakosti života, ne o jeho délce. Dolehne-li na něho mnoho obtíží a příčin rozvracejících jeho klid, osvobodí se. A neučiní tak jenom v krajní nezbytnosti, nýbrž již ve chvíli, jakmile mu začne být osud podezřelý, bedlivě pátrá, neměl-li by se vzdát života ihned.“ (SENECA, 1969, 104 s.)

1.3.3 Sebevražda

V celém období klasického starověku byla sebevražda nejen obvyklá, ba dokonce akceptovatelná a ospravedlnitelná řadou různých podmínek. Z celé řady příčin, z nichž některé jsou prokazatelné, stává se ospravedlnění tohoto jednání něčím typickým také pro stoicismus. Sebevražda vystupuje jako jeden z hlavních zájmů filozofa, stoikové potvrzují sebevraždou svobodu jedince či ji dokonce považují za jediný skutečně svobodný skutek člověka. Stoicismus tedy spojuje sebevraždu s problémem svobodné vůle. *„Tím, co je zajímavá, jsou situace, v nichž je rozumné spáchat sebevraždu. Samotný čin, tak jako všechny ostatní činy ve stoickém světě, je bezvýznamný, na čem záleží, je záměr. Záměr musí být rozumný.“* (RIST, 1998, 249 s.) Stoikové přichází s následujícími rozumnými důvody, pro něž by si jedinec měl vzít život: vykoná tak pro vlast, přátele nebo bude-li trpět nesmírnou bolestí či nevléčitelnou nemocí. Smrt tedy lze přivolat kvůli sobě samé, někomu jinému nebo za zvláštních podmínek. *„Sebevražda je krajním příkladem jednání, které je za většiny okolností vůči vlastním zájmům člověka nepřátelské, které by se však v určitých situacích dalo racionálně obhajovat. Kdybychom upozorovali, že člověk, jehož chování v minulosti vždy splňovalo všechny obecné zásady náležitosti – péči o své zdraví, svou rodinu, svůj majetek a zájmy druhých – se bez odporu poddal nespravedlivému věznění, mučení nebo veřejnému pranýřování, nebo že si dokonce v případě nejvyšší bolestiví a smrtelné nemoci sáhl na život nebo život svého příbuzného, měli bychom pokládat takového člověka za možného adepta na pozici mudrce.“* (LONG, 2003, 251 s.)

Myslíme si, že pouze moudrý jedinec je pevný ohledně toho, kdy je sebevražedné jednání oprávněné, jelikož jedině on vždy rozpozná, co je přirozené, a právě to, co je přirozené, náleží v počátku správného úsudku spáchat sebevražedný čin. Jestliže by se k takovému rozhodnutí utvrdil někdo jiný, nemůže si podle stoiků být jistý, že je jeho jednání přirozené, natož mravní. Náзор stoiků byl takový, že se ve světě nachází podmínky, za kterých mudrc sebevraždu spáchá, za těchto okolností by to skutečně byl oprávněný skutek. *„Stoikové omlouvali sebevraždu důvodem, že za krajních okolností může být spáchání takového činu racionální. Sebevraždu nelze předepsat obecným pravidlem, tak jako náležitost péče o zachování vlastního zdraví. Ochrana vlastního života je to, co se shoduje*

s lidskou přirozeností ve většině situací. Ale mnohé věci, které se s lidskou přirozeností shodují, nejsou náležité bezpodmínečně.“ (LONG, 2003, 251 s.) K sebevraždě by měl člověk přistoupit, když je jeho život v područí nepřirozeného. Mohou však nastat okolnosti, za kterých by měl pošetilý jedinec, navzdory nepříznivému stavu, raději zůstat při životě. Pro tohoto pošetilce bude dokonce setrvání při životě považováno za náležitý čin.

Stoikové v mnoha situacích připomínali také obecnou platnost práva na sebevraždu. Svoboda člověka je částí světového řádu spravovaného prozřetelností, proto si smrtí uchová ctnost před světem lidí. Myšlenky týkající se smrti nás nutně vedou k úvahám o svobodě. Typickým učením stoicismu je tak pojetí sebevraždy jako svobodného činu, dokonce nanejvýš svobodného jednání. Podle stoiků přirozeně hřeší jedinec, který se postaví proti tomuto obecnému právu, takový stav by uzavíral cestu ke svobodě. Není důležité, jak člověk uskuteční sebevražedný čin, hlavním cílem je, aby zemřel dobře. Svoboda je považována za stav, ve kterém nic nemůže člověku přikazovat, jak má jednat. Smrt je tedy cíl uměřeného života a sebevražda musí být vykonána s tímto patřičným smyslem pro uměřenost, jenž je znamením svobodného člověka.

1.4 Ctnost

Stoikové také ve svých dílech neopomíjeli problematiku ctnosti. Protože je filozofie úsilím o ctnost, stoikové konstatovali, že je od sebe nelze odtrhnout. Na tomto místě bychom rádi podpořili skutečnost, že neexistuje filozofie bez ctnosti, stejně jako se nezjevuje ctnost bez filozofie. Zároveň se domníváme, že spolu filozofie a ctnost souvisí i proto, že cesta ke ctnosti nesměřuje mimo ni, ale jde jí samotnou.

Ctnost je jediná věc, k níž se vztahuje přídomek dobrá v přísně nutném smyslu, nic jiného dobré být nemůže, ledaže by se na to ctnosti podílelo. Ctnost je předpoklad a způsobilost řídicího principu duše či lépe sám pevný a neviklatelný rozum. Ctnost je cílem, který příroda udělila člověku a současně ukrývá vzory správných činů, ze kterých může ctnost vznikat. „*Cílem života je podle stoiků ctnost a ctnostné jednání, aby však člověk tohoto cíle dosáhl, musí jít za konkrétními cíli, které lze s přesností udat. Ctnostný muž, má-li k tomu příležitost, se zapojí do politického života, ožení se, vychová děti, bude posilovat své tělo, studovat filozofii atd. Všechny uvedené věci jsou objektivně upřednostnitelné před jejich protiklady a stojí za to, abych o ně usiloval.*“ (LONG, 2003, 237 s.) Avšak zároveň s tím, jak se o ně dobrý člověk snaží, neustále kontroluje cíl, jenž se vyznačuje celkově pevnějším charakterem než účel, který stanovuje jeho konkrétní činy. Nejzazší cíl je důsledně ctnostné

jednání a v něm může být vždy úspěšný, ať už naplní všechny jednotlivé cíle či nikoli. O dosažení celkového cíle rozhodují kvality racionálního mínění a snažení, které do pokusů zabezpečení cíle vstupují. „*Ctnost je stav, který nezná stupně. Člověk nemůže být ctnostný více nebo méně, jako nemůže být číslo více nebo méně sudí či liché. Prostě: kdo není ctnostný, je nectnostný, špatný. Je však možné se ke ctnosti přibližovat. Ale i ti, kdo tak činí, jsou ještě nectnostní. Ctnostný je jedině mudrc, stoický ideál dokonalosti. On jediný je blažený, bohatý král, a od bohů se liší jen smrtelností. Je prost potřeb a strážní, je jediný přítel bohů. Kdo nemá ctnost, je pošetilý, blázen, nesvobodný, protože nevědomý, otrok. A to je většina lidí.*“ (AURELIUS, 2011, 14 s.)

Ve ctnosti se stoikům zjevuje opravdové štěstí a doporučují jedinci, aby nepokládal za dobro či zlo něco, co nevyvěrá z ctnosti či neřesti. Dále radí, aby jedinec byl neústupný jak v zápasu proti zlu, tak při obhajobě dobra. Za toto jednání svěří ctnost člověku nesmírné výhody rovné božským: k ničemu nebude jednotlivec donucen, nic mu nebude chybět, v ničem mu nebude zabráněno, bude svobodný a v bezpečí před každou škodou. Vše se mu podaří uskutečnit podle jeho přání, nic se zároveň nestane proti jeho mínění a proti jeho vůli. Ctnost je proto dle stoiků dostačující k životu v blaženosti. „*Ctnost není přirozenou vlastností nikoho. Každý člověk ji získává na základě vrozených přírodních vloh pouze prostřednictvím teoretického studia a praktické cvičení. Na počátku svého života člověk nemá ještě ani rozum, ani přirozené pojmy, z nichž vzniká logos. Takový člověk není ani moudrý, ani nerozumný, ani morální, ani nemorální. Až s vývojem logu v člověku vzniká mravní odpovědnost. Započatý vývoj může vést za vhodného průběhu k dosažení moudrosti a ctnosti.*“ (ASMUS, 1986, 461 s.) Stoikové si jsou vědomi toho, že stát se ctnostným je obecně uskutečnitelné a dostupné, avšak velmi obtížné, jelikož naše city a dispozice odchylují rozum z přímé cesty. Jedinci, jenž se z této cesty vychýlí, se zdá, že skutečné a největší dobro je slast, jež v základu ani nepřísluší přednostním věcem. Ctnost se totiž podle stoiků vyjadřuje třemi schopnostmi: první se zakládá na tom, že rozpoznáme, co je v každé věci pravé a nepravé, co přiměřené, co správné, co z čeho povstává a z jakého důvodu. Druhá v tom, že překonáme vzrušené pohyby mysli a podrobíme se rozumu. Nakonec třetí spočívá v uvážlivém a obezřetném jednání s lidmi, se kterými žijeme, abychom s jejich podporou dosáhli absolutního uspokojení přirozených potřeb, a zároveň tak odvraceli hrozící škody či pronásledovali ty, kteří by nám chtěli uškodit. „*Ctností pak rozumí souladný stav duševní, o který prý je třeba usilovat pro něj sám, nikoli z nějakého strachu nebo naděje nebo nějaké vnější příčiny, v ctnosti spočívá též blaženost, protože je určena duši k dokonalému souladu v celém životě. Rozumný živočich však bývá od toho odvracen, někdy pro přesvědčivou sílu vnějších vlivů, někdy z návodu lidí,*

s nimiž se stýká, naproti tomu příroda podává podněty, které nejsou zvrácené.“ (DIOGENÉS LAERTIOS, 1964, 298 s.)

Ctnostmi stoikové rozumí povšechnou dokonalost. Některé z ctností jsou založeny na věděni a závisí na úvaze, tedy ty, které obsahují racionální úvahy, jako rozvážnost a spravedlnost. Ctnosti úvaze nepodléhající jsou pak ty, na které co rozsahu pohlížíme zcela totožně jako na ctnosti složené z racionálních úvah, např. zdraví a síla. *„Stává se totiž, že umírněnost, jež se zakládá na úvaze, je provázena v stejné míře se vyskytujícím zdravím, právě tak jako se k stavbě klenby přidružuje soudržnost. Na úvaze nezávislémi se nazývají proto, že si nevyžadují souhlasu mysli, nýbrž se přidružují a dostává se jich i lidem špatným, jako je např. zdraví a mužnost.*“ (DIOGENÉS LAERTIOS, 1964, 298 s.)

Některé ctnosti stoikové považují za prvotní, jiné za druhotné. Primárně jsou to tyto: moudrost, statečnost, spravedlivost a umírněnost. Ctnosti se navzájem zastupují a kdo je nositelem jedné, má všechny. Ctnostný muž si totiž vydobyl poznání ctnosti a je uzpůsoben činit, co je potřeba. *„Neboť co je třeba konat, pro to se musí rozhodnout, to podstoupit, v tom vytrvat a správně to přidělovat, takže koná-li jedno po rozumné volbě, druhé s odhodlaností a jiné s nestranností, je rozumný, statečný, spravedlivý a zdrženlivý.*“ (DIOGENÉS LAERTIOS, 1964, 307-308 s.) Všechny ctnosti pak v sobě obsahují nějaký vlastní druh činnosti, např. statečnost se projevuje při tom, co je potřeba podstoupit, rozumnost tím, co je potřeba činit a co nikoli, spravedlnost je smyslem pro rovnost a statečnost se projevuje stálostí a rázností. Vprostřed mezi ctností a špatností se již nic nenachází.

Ze všech těchto tvrzení vyplývá nejen to, že veškeré jednání moudrého člověka bude dobré, ale že o ctnost nemůže tento jedinec připraven. Ctnost nelze ztratit, neboť je výsledkem pevného uchopení skutečnosti.

1.4.1 Spravedlnost

Stoikové se snažili osvětlit pojem spravedlnost – královnu všech ctností. Spravedlnost je podle nich duch, nacházející se v konkrétním postavení. *„Jestliže duch je živá bytost, je proto spravedlnost živá bytost. To vůbec ne. Spravedlnost je přece stav ducha, určitá jeho schopnost. Týž duch přijímá různé podoby a není zvláštní živou bytostí pokaždé, když dělá něco jiného, a to, co duch vytváří, není živá bytost. Jestliže je spravedlnost živou bytostí, jestliže jí je statečnost a ostatní ctnosti, přestávají čas od času být živými bytostmi a pak jimi zase začínají být, nebo jsou takovými stále? Ctnosti nemohou přestat být ctnostmi. V této duši přebývají tedy mnohé, vlastně nesčíslné živé bytosti.*“ (SENECA, 1984, 253-254 s.)

Jádro pojmu spravedlnost nachází stoikové ve věrnosti, stálosti a opravdovosti v příslibech a ujednáních. Zároveň se domníváme, že každá součást duše vykonává to, co jí přísluší. Pokud chceme žít spravedlivě, nesmíme nikomu škodit a současně obhajovat obecné blaho. Kdo činí podle těchto pravidel, koná náležité činy a plní svou povinnost. Hlavní složkou spravedlnosti je rovnost a dobromyslnost, neboť spravedlnost je umění a věda v rozdělování každému právě toho, co náleží jeho hodnotě. Spravedlnost je ctnost společenská vedoucí člověka za hranice egoistického pudu sebezáchovy a sebelásky. „*Spravedlivým a věrným lidem, zkrátka poctivým mužům, se pak prokazuje důvěra tím, že je nikdo nepodezírá ze lsti a bezpráví. Takovým lidem svěřujeme bez rozpaků svůj život, své jmění, své děti. T těchto dvou vlastností více přispívá k získání důvěry spravedlnost, poněvadž té si lidé váží i tenkrát, když není spojena s prozíravostí. Prozíravost bez spravedlnosti však nikterak nebudí důvěru.*“ (CICERO, 1970, 101-102 s.) Čím více je člověk vychytralejší a důmyslnější, tím více působí nevraživěji a tím je nám podezřelejší, ztratíme-li důvěru v jeho poctivost. Spravedlnost ve spojení s bystrostí bude mít nekonečno možností, aby člověku naklonila důvěru. „*Vedle této vznešenosti ducha, jež budí velký obdiv, zdá se lidu, a nikoli neprávem, hodnou zvláštní úcty spravedlnost, ctnost, jež sama zaručuje člověku jméno poctivého muže. Neboť nikdo nemůže být spravedlivý, kdo se bojí smrti, bolesti, vyhnanství a nouze, nebo kdo opak toho všeho staví nad spravedlnost.*“ (CICERO, 1970, 103 s.) A tak veškerý předpoklad slávy ujednává spravedlnost sama, i oblibu a důvěru, jelikož se usiluje posloužit co největšímu počtu lidí, dokonce i obdiv, poněvadž s opovrhováním odmítá ty věci, po kterých se většina neúnavně shání. Ctnost, jež bojuje za spravedlnost, stoikové definovali jako statečnost. „*A proto nikdo, kdo si získá slávu statečného člověka úklady a špatností, nezaslouží ještě chvály, neboť nemůže být cti tam, kde není spravedlnost.*“ (CICERO, 1970, 49-50 s.)

1.4.2 Vášeň

Podporujeme myšlenku, že dle stoických filozofů existují dva druhy lidí – ctnostní a neřestní. Ctnostný člověk se nechá celý život vést ctnostmi, neřestní zase neřestmi. „*Proto první jsou ve všem, co podnikají, úspěšní, druhí nikoli. Úspěšní se ve svém konání drží životní zkušenosti a vše dělají dobře, jak si žádá moudrost, umírněnost a ostatní ctnosti, naopak neřestní dělají vše zle. Ctnostný je velký, plodný, význačný a silný. Velký proto, protože je schopný dosáhnout svých cílů a předsevzetí, plodný proto, protože se po všech stranách vzмáhá, význačný, protože má podíl na význačnosti, která je vlastní šlechtnému a moudrému muži, silný, protože narůstající sílu si ponechává, je jen tedy nemožno zranit ani přemoci.*“

(ARNIM, 1984, 81 s.) Takový jednatel si od nikoho nenechá rozkazovat, sám se do ničeho nenutí, druzí mu nepřekáží, sám nevládne a současně se nenechá ovládat, nečiní nic zlého, vede blažený život a je šťastný. Neřestný jedinec žije v pravém opaku. Ten, kdo následuje ctnosti, dává prostor ušlechtilým vlohám. Naproti tomu člověk, který se nechá vést jen rozkoší, se jeví mdlý, zlomený a předurčený k tomu, aby upadl do nestoudnosti. Ctnosti se jeví jako něco vznešeného, královského a nepřemožitelného, naopak rozkoš působí otrocky, slabě a nízce. „*Ctnost nalezneš v chrámu, na náměstí, v radnici, u hradeb, pokrytou prachem, opálenou v obličeji, se zmozolenýma rukama, kdežto rozkoš nalezneš velmi často zalezlou v úkrytu a schovávající se v temnotách, v sousedství očístných a parních lázní, na místech, kde nevidí rádi strážce pořádku, zastihneš ji zchoulostivělou, změkčilou, nasáklou vínem a voňavkami, blednou nebo naličenou, nabalzamovanou jako mrtvolu.*“ (SENECA, 2004, 126 s.)

Vedle pudů rozumných se v jedinci zjevují i pudy nerozumné, které je potřeba překonat – myslíme si, že je to náš prioritní morální úkol. Počátek útrap a životního nesouladu nalézají stoikští filozofové především v našich afektech, které stoikové definují jako přehnané vášnivé duševní pohyby nepodřizující se rozumu. Jsou to neuměřené vášně založené na chybných úvahách. Tyto vášně musí být nutně zmírněny a překonány, v nejlepším případě absolutně vymazány. „*Ale jako se po celý život doporučuje velmi správná zásada, abychom se vyhýbali vášním, to je přílišným hnutím mysli vymykajícím se rozumu, tak se máme takových hnutí zdržovat i při rozmluvě, aby při ní nepropukl hněv, aby se neprojevila nějaká narušivost či lenost, zbabělost nebo jiná taková vlastnost.*“ (CICERO, 1970, 78 s.)

Vášeň je zesílený pud přesahující rozumnou míru, je to uvolněný pud odporující rozumu. Stoikové konstatují, že počátkem všech vášní je neumírněnost, jež je odchýlením mysli od správného rozumu, a to takovým odchýlením, že pohyb duše nelze nijakým způsobem řídit. „*Kdykoliv tě zaujme představa nějakého požitku, měj se na pozoru jako při ostatních představách, aby ses ji nedal strhnout, nýbrž tu věc, ať na tebe počká, a hled' ji nějak ještě odložit. Potom si v duchu vybav obojí období: i to, až budeš rozkoše užívat, i ono, až ji užiješ a později budeš litovat a sám sobě dělat výčitky. S tím pak srovnej, jakou budeš mít radost, když se rozkoše zdržíš, a jak budeš sám sebe chválit.*“ (EPIKTÉTOS, 1972, 42 s.)

Vášně vyvstávají ze špatných myšlenek, které způsobují zvrácenost mysli. Mezi těmito vášněmi zaujímají nejdůležitější pozici čtyři druhy vášní: zármutek, strach, žádostivost a rozkoš. Zármutek je nerozumná stísněnost mysli, strach stoikové definovali jako čekání na zlo, žádostivost je nerozumná snaha a rozkoš je pojmána jako nerozumné vzrušení při zdánlivě žádoucí události. „*Podle stoiků jsou však i tři dobré vášně: radost, opatrnost a vůle.*

Radost kladou proti rozkoši, a podle nich je rozumným pocitem. Opatrnost kladou proti strachu, protože ji pokládají za rozumné vyhýbání se nebezpečím, totiž moudrý nebude mít strach, bude však opatrný. Vůli kladou proti tužbě, protože ji pokládají za rozumné přání.“
(ARNIM, 1984, 363-364 s.)

2. Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer, teolog, etik, filozof a bojovník proti nacismu, se narodil v roce 1906 ve Vratislavi. Teologii studoval na univerzitě v Tübingen, později se stává kazatelem a pedagogem. Jednoznačně odmítl postoj k antisemitismu pronásledování Židů. Segrál též důležitou roli, když se angažoval proti Norimberským zákonům.

Politické události související s nástupem Adolfa Hitlera k moci, vedly k rozkolu uvnitř Německé evangelické církve. Většinová část tehdejších představitelů této církve začala otevřeně sympatizovat s hitlerovským režimem. Proti snahám těchto německým křesťanů se hned od začátku aktivně staví demokraticky smýšlející věřící v čele s Dietrichem Bonhoefferem, jenž se později dokonce stává vedoucím kazatelského semináře Vyznávající církve. Za jeho činnost v odboji a aktivní účast na protihitlerovském spiknutí mu bylo zakázáno publikovat a veřejně vystupovat. Po posledním nezdařeném atentátu, který spáchali jeho bývalí spojenci, byl roku 1943 uvězněn a odsouzen k trestu smrti. Byl popraven v roce 1945 v koncentračním táboře Flossenbürg.

Bonhoeffer byl svébytným teologem a křesťanským etikem, jenž akcentoval význam Kázání na hoře a následování Ježíše. Zanechal po sobě fragmentární dílo, kterým prochází přesvědčení, že náboženská a metafyzická stránka křesťanské víry nenáleží v její podstatě. Svým myšlením nastínil vizi budoucího dospělého člověka i nenáboženského výkladu Bible a křesťanství.

2.1 Křesťanská etika

Výklad, zdůvodňování a rozvíjení křesťanského smýšlení o Bohu, světě a člověku filozofickými prostředky a postupy, bylo prvně umožněno syntézou myšlenkového světa helenismu a judaismu, v níž křesťanství vzniklo. Křesťanskou etiku popisujeme jako systém mravních principů a norem, které vyplývají z křesťanské víry v Boha a jeho zjevení v Ježíši Kristu. „*Bůh je zákonodárcem, tvůrcem i ochráncem mravních zákonů a řádů, křesťan má naslouchat Boží vůli a v souladu s ní jednat. Po ustanovení pravidel regulujících vzájemné vztahy mezi lidmi i mezi člověkem a Bohem má určující význam Desatero a Kristovo kázání na hoře.*“ (PAVLINCOVÁ, 1994, 174 s.)

Podle Dietricha Bonhoeffera je cílem mnohých etických úvah kladení otázek týkajících se poznání dobra a zla. Překvapivým úkolem etiky křesťanské je zbavit toto poznání platnosti. *Každý, kdo chce jen zběžně postihnout problém křesťanské etiky, se nutně setká s požadavkem, který nemá obdoby. Musí především vypustit jako irelevantní dvě otázky,*

kte­ré ho vlastně k problému etiky přivádějí: „Jak se stanu dobrým?“ a „Jak vykonám něco dobrého?“ (BONHOEFFER, 2007, 193-194 s.) Musíme si položit jinou, odlišnou otázku, otázku po Boží vůli. Domníváme se, že nezbytnost tohoto požadavku je tak naléhavá, protože předpokládá rozhodnutí o poslední skutečnosti a tím rozhodnutí víry. Jestliže podáváme etický problém především jako záležitost toho, jak být dobrý a jak prokazovat dobro, došli jsme vlastně již k rozhodnutí: „Já a svět“ jsou poslední skutečnosti. „Východiskem křesťanské etiky není skutečnost vlastního „já“ ani skutečnost světa, ale také ne skutečnost norem a hodnot, nýbrž skutečnost Boha, který se zjevuje v Ježíši Kristu. To je nutný předpoklad pro každého, komu na křesťanské etice záleží. Staví nás před poslední a rozhodující otázku, totiž, se kterou skutečností chceme ve svém životě počítat, zda se skutečností Božího zjevení, nebo s nedokonalostmi světa, se vzkříšením, nebo se smrtí.“ (BONHOEFFER, 2007, 194-195 s.)

Přikláníme se k názoru, že prvotní tážení křesťanské etiky po dobru se týká podílu na nedělitelném celku Boží skutečnosti. Veškeré úsilí etické si poté klade za cíl, abychom byli dobří a aby svět byl dobrý naším přičiněním. Pokud jsou tyto skutečnosti „Já a svět“ součástí skutečnosti Boží, skutečností stvořitele, díváme se na etický problém z docela jiné perspektivy – není důležité, abychom se stali dobrými, ani abych se naším přičiněním stal dobrým svět, nýbrž všude musí býti jako poslední prokazována skutečnosti Boží. „Věříme-li v Boha jako poslední skutečnost, východiskem etického snažení je, aby se jako dobrý prokazoval Bůh, ovšem s tím rizikem, že přitom já a svět nebudeme vypadat jako dobří, nýbrž jako na veskrz zlí. Všechny věci se přece jeví zkresleně, jestliže je nevidíme a nepoznáváme v Bohu. Pokud nevěříme v Boha jako v poslední skutečnost, jsou všechny takzvané danosti, všechny zákony a normy pouhé abstrakce.“ (BONHOEFFER, 2007, 193-194 s.)

Domníváme se, že veškeré poznávání věcí a zákonitostí je pouhou abstrakcí, odpoutává se od počátku a cíle. Otázky týkající se dobra vlastního či dobra světa jsou marností, jestliže mu nepředchází tážení po Božím dobru, neboť dobro světa a dobro člověka nemá bez Boha žádný význam. „Poněvadž však Bůh jako poslední skutečnost není nikdo jiný než ten, který se sám ohlašuje, dosvědčuje a zjevuje, tedy jako Bůh v Ježíši Kristu, může být otázka po dobru zodpovězena jen v Kristu.“ (BONHOEFFER, 2007, 194 s.)

Nesnází etiky křesťanské je dle Bonhoeffera realizování skutečnosti Božího zjevení v Kristu mezi jeho tvory. *„Na místo, které ve všech ostatních etikách zaujímá protiklad toho, co být má a co je, protiklad ideje a realizace, motivu a skutku, nastupuje v křesťanské etice vztah skutečnosti a realizace. Minulosti a přítomnosti dějin a události (víry), čili abychom mnohoznačný pojem nahradili jednoznačným jménem, vztah Ježíše Krista a Ducha svatého.“* (BONHOEFFER, 2007, 195-196 s.) Pojem dobra se stává součástí otázky po účasti na Boží

skutečnosti zjevené v Kristu. Účelnou otázkou křesťanské etiky je tak zisk podílu na nedělitelném celku Boží skutečnosti. „*Dobro už není zhodnocením jsoucna, tedy třeba bytostné podstaty, mého smýšlení, mého jednání anebo nějakého stavu světa, už to není predikát, který by byl přiřčen něčemu, co existuje o sobě, ale dobro je skutečnost sama, tedy nikoli ona abstraktní skutečnost odpoutaná od skutečnosti Boží, ale skutečná skutečnost, tak jak je možná jenom v Bohu. Dobro bez této skutečnosti neexistuje, neboť dobro není obecná formule, a tato skutečnost neexistuje bez dobra. Chtít být dobrý je jen touha po tom, co je skutečně v Bohu.*“ (BONHOEFFER, 2007, 195-196 s.)

Křesťanská etika reaguje na skutečnost, která je podstatou dobra, poměrně odlišným způsobem. Máme přitom na mysli přirozenost Boží jako jsoucnost poslední mimo vše a ve všem, co existuje. „*Míní tím i skutečnost existujícího světa, která je skutečná skrze skutečnost Boží. Jistotu, že Boží skutečnost není sama opět pouhou ideou, čerpá křesťanská víra z faktu, že se tato Boží skutečnost sama dosvědčila a zjevila uprostřed skutečného světa v Ježíši Kristu.*“ (BONHOEFFER, 2007, 199-200 s.) Ježíš Kristus předkládá podíl nejen na Boží skutečnosti, ale i skutečnosti světa – nikoli však jedno bez druhého. Skutečnost Boží se rozvíjí jedině tak, že člověka zakládá do skutečnosti světa. Zakouší ji však jako skutečnost, kterou nese a přijímá skutečnost Boží. Tímto se nám předkládá tajemství Božího zjevení v Ježíši Kristu. Domníváme se, že úkolem křesťanské etiky je tuto skutečnost Boha a světa danou v Kristu realizovat v našem světě. Nemyslíme tím, že „naš svět“ je něčím mimo skutečnost Boha a světa, která náleží Kristu, nebo že již nenáleží ke světu, který on přijímá a nese. „*Hledání se zaměřuje spíše na to, jak skutečnosti v Kristu, která už dávno zahrnuje nás i náš svět, působí jako nyní přítomná, a na způsob, jak v této skutečnosti žít. Jde tedy o to, abychom dnes měli podíl na skutečnosti Boha a světa v Ježíši Kristu, a to tak, že Boží skutečnost nikdy nezakoušíme bez skutečnosti světa a skutečnost světa nezakoušíme bez skutečnosti Boží.*“ (BONHOEFFER, 2007, 200-201 s.)

V dalším bádání nám brání potíž značné části tradiční křesťanské etiky. V počátcích křesťanské etiky převládala v etickém myšlení základní představa, která buď vědomě, nebo nevědomě stanovila veškeré úsilí, a to koncepce dvou oblastí, které se navzájem prolínají. „*Z nich jedna je božská, svatá, nadpřirozená a křesťanská, druhá pak světská, profánní, přirozená a nekřesťanská. Celistvá skutečnost se tu rozpadá na dvě části a etika se snaží, aby byly vůči sobě ve správném poměru.*“ (BONHOEFFER, 2007, 201 s.) Přestože shledáváme těžkým se z tohoto zajetí oprostít, je nám jasné, že se neshoduje ani s biblickým, ani reformačním smýšlením a že je tedy dalece vzdálena od skutečnosti. Existuje pouze jedna pravá skutečnost, a to Boží skutečnost zjevená v Kristu a skutečnosti světa. „*Máme-li podíl*

na Kristu, jsme zároveň ve skutečnosti Boží i ve skutečnosti světa. Svět nemá žádnou skutečnost, která by byla na Božím zjevení v Kristu závislá. Bylo by popřením Božího zjevení v Ježíši Kristu, kdybychom chtěli být „křesťanstí, aniž bychom byli „světští“, anebo být světští a nevidět a nepoznávat svět v Kristu.“ (Etika, 203) Nejsou tedy dvě oblasti, avšak pouze jedna oblast Kristovy skutečnosti, v níž jsou přirozenost Boží a bytí světa spolu spojeny. Ten, který se doznává ke skutečnosti Krista jakožto Božímu zjevení, se tím zároveň přiznává ke skutečnosti Boha a jsoucímu světu. Shledává tedy, že Bůh a svět jsou smířeni v Kristu. *„Právě proto už křesťan není člověk věčného konfliktu, ale jako je skutečnost v Kristu jedna, tak je i on, který náleží k této skutečnosti v Kristu, jeden celek. Jeho světskost jej neodděluje od Krista a jeho křesťanství jej neodděluje od světa. Poněvadž cele náleží Kristu, žije zároveň cele ve světě.“* (BONHOEFFER, 2007, 206-207 s.)

Křesťanská etika si dle Bonhoeffera nejprve pokládá otázku, zda a jak dalece můžeme mluvit o „etickém“ a o „křesťanském“ jako o předmětu – není to totiž tak samozřejmé, jak se opakovaně stává. *„Na půdu křesťanské etiky dokonce vstupujeme teprve poté, co jsme poznamenali, jak sporné je činit „etické“ a „křesťanské“ tématem samostatného uvažování, diskuse anebo dokonce pojednání.“* (BONHOEFFER, 2007, 291 s.)

Sama možnost poznat dobré a zlé vychází z myšlenky křesťanské etiky – odpadnutím od počátku. Člověk ve svém počátku zná pouze Boha, avšak druhého člověka a sám sebe zná jen v jednotě se svým poznáním Boha, věci zná jen v Bohu a Boha ve všech věcech. Vědomí dobrého a zlého dokládá předchozí roztržku s počátkem. *Svým výpadem naproti východiskům všech ostatních etik je ale křesťanská etika tak ojedinělá, že je otázkou, zda má vůbec smysl mluvit o křesťanské etice.* (BONHOEFFER, 2007, 15 s.) Pokud tímto způsobem přesto činíme, znamená to jedinou možnost: křesťanská etika si klade nárok postihnout počátek veškerých otázek etických, a kritiku, která se na etiku snáší, prohlásit za samu etiku.

2.1.1 Boží přikázání

V rámci svých etických úvah se dále Dietrich Bonhoeffer zabývá problematikou Božích přikázání. Dospěli jsme tak k jedinému cíli křesťanské etiky, který ji eticky překonává, tedy k Božímu přikázání. *„V tom, co jsme o etickém až dosud řekli, jsme možná nevědomky narazili na prázkladní kámen, to znamená na výčnělek Božího přikázání samého. Boží přikázání je něco jiného, než co jsme dosud označovali za etické. Zahrnuje celý život, není jen bezpodmínečné, ale jen také totální. Nejen zakazuje a přikazuje, nýbrž také dovoluje.“* (BONHOEFFER, 2007, 304 s.) Svým přikázáním si Bůh v Ježíši Kristu činí

na člověka konkrétní nárok. Nebudeme rozvíjet všeobecné učení o Božím přikázání, určíme však styčné body, které shledáváme za nejdůležitější.

Božím přikázáním máme dle Bonhoeffera na mysli řeč k člověku – svým obsahem a podobou konkrétní řeč ke konkrétnímu člověku. Není mu ponecháno žádného prostoru k použití či výkladu, avšak pouze k poslušnosti, nebo neposlušnosti. Nemůžeme se vyhnout otázce, v jaké podobě Bůh své přikázání dává. Kvůli jasnosti a jednoduchosti odpovíme tvrzením, že Boží přikázání (zjevení v Ježíši Kristu) se k člověku dostává v církvi, rodině, práci a vrchnosti. „*Stále musíme mít na zřeteli zatím ne zcela srozumitelný předpoklad, že Boží přikázání vždy je a zůstane Božím přikázáním zjeveným v Ježíši Kristu. Není žádné jiné Boží přikázání než to, které zjevil a které podle svého zalíbení zjevil právě v Ježíši Kristu.*“ (BONHOEFFER, 2007, 305 s.) Podporujeme myšlenku, že život dostává díky přikázání jasný směr, stálost a jistotu. Nerozpadá se v nové počátky a stává se pevnou součástí života – jedinec v ní žije, aniž by si to stále znovu uvědomoval. Pokud je přikázání součástí života člověka, dostává se mu svoboda k jednání a svoboda od strachu před rozhodováním. Boží přikázání dává člověku klid, radost, rovnováhu a naději.

Boží přikázání je povolení žít před Bohem jako člověk. Od všech lidských zákonů se odlišuje tím, že káže svobodu. „*Boží se projevuje v tom, že tento protimluv ruší, že nemožné umožňuje a že jeho hlavním předmětem je to, co se vůbec přikázat nedá, totiž svoboda. Tak vysoká je cena Božího přikázání, o nic menší.*“ (BONHOEFFER, 2007, 308 s.) Svoboda neznamena, že by Bůh daroval člověku prostor, za účelem vyvíjení se dle libosti nezávisle na Božím přikázání. „*Toto svolení a tato svoboda vyvěrají právě jen z Božího přikázání a jsou možné jen skrze Boží přikázání a v přikázání. Nikdy nejsou od přikázání oproštěny, vždycky jde o svolení Boží. Jako takové a jen jako takové nás osvobozují od trýznivé úzkosti před příslušným rozhodováním a jednáním.*“ (BONHOEFFER, 2007, 308 s.) Dostává se nám jistoty, že nás Bůh svým přikázáním osobně povede.

Cíl Božího přikázání nevidí Dietrich Bonhoeffer v tom, aby se člověk vyhýbal předstoupení a aby strádal etickými konflikty či rozhodováním, ale aby život v církvi a rodině přijal svobodně. „*Boží přikázání je jako téma křesťanské etiky proto možné jediné tak, že máme na zřeteli zároveň jeho pozitivní obsah i svobodu člověka. Přikázání jako tématu křesťanské etiky proto není práva ani kazuistika, tedy rozhodnutí, které předjímá konkrétní případy na úkor svobody člověka, ani formální učení o svobodě na úkor pozitivního obsahu.*“ (BONHOEFFER, 2007, 311 s.) Domníváme se, že by měl být vytvořen a určen prostor pro soužití v naprosté plnosti života. V Božím přikázání jde o soužití samo, o konkrétní obsah a svobodu člověka, která je v něm umožněna. Z tohoto argumentu je zřejmé, že v Božím

příkázání je začleněno i „etické“. Podstatu nachází Bonhoeffer v tom, že netvrdíme opak, totiž, že etické začleňuje i příkázání. „*V takovém případě by příkázání bylo druhotným faktorem a ničím víc než vlastním případem, konkrétní „aplikací“ etického, zatímco ve skutečnosti je původním obsahem a s takovou svobodou člověka, kterou umožňuje. Samo od sebe klade meze a vytváří, ve kterém je máme slyšet a plnit. Mez vyvstává ze středu a plnosti života s Božím příkázáním, nikoli obráceně.*“ (BONHOEFFER, 2007, 311 s.) Boží příkázání zjevené v Ježíši Kristu zahrnuje celý lidský život a činí si nárok nejen na člověka, ale i na svět.

2.1.2 Následování Ježíše Krista

Jsme přesvědčeni, že svobodný člověk je ten, kdo ze svého svobodného rozhodnutí respektuje mravní příkazy a dobrovolně se jimi řídí, kdo se dokáže zodpovídat svému svědomí a činí v souladu s ním. „*Právě v poslušnosti, jež vyrůstá ze sebeurčení, zakouší tento člověk svou svobodu. Pravá svoboda jednání jest jen v pravém poznání povinností, které zůstává spojeno s dobrovolným plněním povinností.*“ (ŠPNER, 2004, 45-46 s.)

Dalším problémem, kterému tak Bonhoeffer ve svém díle věnuje pozornost, je následování Krista. „*Ten, kdo nedílně následuje Ježíšovo příkázání, kdo na sobě nechá bez odporu spočinout Ježíšovo jho, tomu bude břímě, která má nést, lehké, pod jeho jemným tlakem se mu dostane síly k tomu, aby mohl jít neúnavně pravou cestou.*“ (BONHOEFFER, 2013, 21 s.) Příkázání Ježíše Krista jsou nelehká, tvrdá pro toho, kdo je ochotně přijme. Jeho příkázání nemají nic společného s lékem pro duši. Ježíš Kristus od nás ničeho nepožaduje, aniž by se nám dostávalo síly, abychom to též dokázali učinit. Příkázání život neničí, ale zachovává, uzdravuje a posiluje. „*Dosvědčuje se tu Ježíšova bezpodmínečná, nezprostředkovaná a nezdůvodnitelná autorita. Poslušnosti povoláního tu nepředchází nic jiného. Ježíš je Kristus a to mu dává plnou moc povolávat a požadovat poslušnost svého slova.*“ (BONHOEFFER, 2013, 42-43 s.) Ježíš Kristus vybízí k následování, ne však jako vzor či učitel, ale jako Syn Boží. Tato skutečnost, píše Bonhoeffer, zvětšuje Kristu nárok na člověka. „*Není tu žádná pochvala pro učedníka nebo rozhodné křesťanství. Pohled nemá být upřen na člověka, nýbrž jen na toho, který volá, na jeho plnou moc. Neukazuje se tu ani cesta k víře či k následování, k víře nevede žádná cesta nežli vyslyšení Ježíšovy výzvy.*“ (BONHOEFFER, 2013, 42-43 s.) Pouze věřící je poslušný a jen poslušný má víru – existuje pouze ano nebo ne, poslušnost či neposlušnost. Skutečný Kristův apel a prostá poslušnost mají svůj nezrušitelný smysl. Ježíš volá do reálné situace, ve které je možno mu věřit, povolává konkrétně a chce být takto i chápán, jelikož ví, že jedinec je svobodný ve víře jen

v konkrétní poslušnosti. Pokud Kristus káže, měl bych jako člověk poté vědět, že nikdy nežádá zákonnou poslušnost, ale že od člověka si žádá jediné, tj. víru. Jestliže člověk svou vírou anebo nevěrou omlouvá svou skutečnou neposlušnost vůči Ježíšově výzvě, říká mu Ježíš: „*Nejprve buď poslušný, vykonej vnější skutek, zanech toho, co tě poutá, vzdej se toho, co tě odlučuje od Boží vůle! Neříkej: Nemám k tomu víru. Nemáš ji potud, pokud setrváš v neposlušnosti, pokud nechceš udělat první krok.*“ (BONHOEFFER, 2013, 54 s.)

2.1.3 Láska

Domníváme se, že první cit, jenž se zjeví při probouzející se čisté lásce, jsou dvě velké ctnosti – skromnost a pokora. K tomu se připojuje úsilí držet nad druhým ochrannou ruku tak, aby mu nebylo nijak ublíženo. „*V tom spočívá však vzdání se vlastní osobnosti, velká vůle k službě. Proto je také láska největším darem Božím. Kdo to pochopil, je jist záchranou z každé tísně a z každé hlubiny! Láskou se osvobozuje a získává si opět nejrychleji a nejsnáze nezkalenou svobodnou vůli, která ho nese vzhůru.*“ (ŠPINER, 2004, 80 s.) Pravá křesťanská láska roste se schopností vcítit se a sloužit bližnímu tak, jak je přiměřené jeho slovu k nám a jeho připraveností nás přijímat. „*Ano, láska je sebesdílením osvědčujícím se ve skutečných službách. V lásce je zřejmý základní zákon lidského života: co chce být, musí samo sebe ztratit. Kdo nikdy nezažil blaženost pokory a odříkání, neví nic o hlubinách lidského štěstí.*“ (ŠPINER, 2004, 81 s.)

V rámci svého filozofického myšlení se Dietrich Bonhoeffer věnuje problematice Boží lásky. Co odlišuje jedince v roztržce od jedince na počátku? Láska. „*Existuje poznání Krista, mocná víra v Krista, ba i poctivé smýšlení a oddanost až na smrt – bez lásky. To je ono. Bez této lásky se všechno rozpadá a je hodno zavržení, kdežto v této lásce je všechno spojeno a všechno je Bohu milé.*“ (BONHOEFFER, 2007, 44 s.) Co znamená tato láska? Bůh je láska! Nemyslíme tím lidské činy či skutky, nýbrž sám Bůh je láska. „*Jen ten, kdo zná Boha, ví, co je láska, nikoli opačně, že by člověk nejprve – už od přirozenosti – věděl, co je láska, a proto také, kdo je Bůh.*“ (BONHOEFFER, 2007, 46 s.) Boha nemůžeme znát, leda by se nám zjevil. Zároveň nikdo neví, co znamená láska, pouze kdyby to bylo v Ježíši Kristu, který je Božím zjevením. „*V tom se ukázala Boží láska k nám, že Bůh poslal na svět svého jediného Syna, abychom skrze něho měli život.*“ (BONHOEFFER, 2007, 46 s.) Boží zjevení v Kristu spolu se zjevením jeho lásky předstihuje veškerou naši lásku k němu. Počátek lásky spočívá v Bohu, nikoli v nás, je to Boží čin, ne skutky člověka. „*V tom je láska: ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že on si zamiloval nás a poslal svého Syna jako oběť smíření za naše*

hříchy. Jenom v Ježíši Kristu, a to v jeho smrti za nás, poznáváme, co je láska. Podle toho jsme poznali, co je láska, že on za nás položil život.“ (BONHOEFFER, 2007, 46 s.)

Na zodpovězení otázky, na čem se láska zakládá, si Dietrich Bonhoeffer pomáhá odpovědí z Písma: ve smíření člověka s Bohem v Kristu. U konce tak shledáváme roztržku jedince s Bohem, s druhými lidmi, se světem a nakonec i se sebou samým. Člověku je uloženo navrácení se ke svému počátku. *„Pojem láska tedy označuje onen Boží čin, kterým Bůh překonává roztržku, v níž člověk žije. Tento čin se nazývá Ježíš Kristus, smíření.“* (BONHOEFFER, 2007, 47 s.) Láska je pokaždé sám Bůh, je to vždy Boží zjevení v Kristu.

Láska, o kterou se opírá evangelium, není postupem, jak zacházet s lidmi, nýbrž vtažení do jedné události, tedy do Božího společenství se světem, které se realizuje v Kristu. Lásku nepojímáme jako nějaké zobecnění Boha, avšak jako skutečný vztah lásky mezi Bohem, člověkem i jeho světem. Lásku nepojímáme ani jako lidský znak, nýbrž jako skutečnou sounáležitost člověka s člověkem a se světem na pramenu Boží lásky ke mně a k nim. *„Tak jako láska vstoupila do světa a vydala se nepochopení a dvojznačnosti všeho světského, tak ani křesťanská láska neexistuje jinak než ve světském, podrobena všemu nepochopení a odsouzení v nekonečné plnosti konkrétního světského jednání. Každý pokus představit křesťanství čisté lásky zbavené všeho světského znečištění je falešný purismus a perfekcionismus, který pohrdá Božím vtělením a propadá osudu každé ideologie.“* (BONHOEFFER, 2007, 237-238 s.) Jelikož Bůh neoplýval čistotou, která by mu dovolovala vstoupit do světa, nebude proto ani čistota lásky náležet v tom, že bude ležet dalece od světa, avšak ukáže se právě ve své světské formě. Právě odtud můžeme, dokonce musíme chápat dějinné jednání jako jednání křesťanské, jako vystupování z vtělené lásky Boží. *„Kázání na hoře jakožto zvěstování vtělené lásky Boží volá člověka k lásce k druhému člověku, a právě tím k popření všeho toho, co mu v tomto úkolu brání, jedním slovem: k sebezapření.“* (BONHOEFFER, 2007, 237-238 s.) Myslíme si, že se jedinec nachystal na lásku k bližnímu, když se zřekl vlastního štěstí, práva, a spravedlnosti, když se zřekl vlastního života. Boží láska zbavuje pohled jedince svedený z cesty sebeláskou a dovoluje mu čisté poznání skutečnosti, bližního, světa a chystá jej k tomu, aby byl skutečně odpovědný.

Význam zodpovědnosti Krista tkví v lásce, kterou chová k lidem. Bonhoeffer její formu ztotožňuje se svobodou. Láska, kterou zde má na mysli, je opravdová láska Boha k lidem a láska lidí k Bohu. *„Ježíš Kristus je vtělená Boží láska k lidem, a proto není hlasatelem abstraktních etických ideologií, nýbrž konkrétním vykonavatelem Boží lásky. Člověk není volán k uskutečnění etických ideálů, nýbrž do života v lásce Boží, a to znamená ve skutečnosti.“* (BONHOEFFER, 2007, 230 s.) V této lásce se jedinec stýká se svatým

soudem Božím dle nehynoucích přikázání božské spravedlnosti. „*Tato přikázání se liší od všech ideologií, neboť jsou naplněna v Ježíši Kristu uprostřed dějin, a to v uskutečnění Boží lásky ve světě. Odtržena od svého naplnění drtí lidi a svět daleko strašněji než jakákoli ideologie, jako v Kristu naplněná nesou a zachovávají lidi a svět v božské lásce.*“ (BONHOEFFER, 2007, 230 s.) Přikláníme se k myšlence, že přikázání spravedlnosti Boží jsou uskutečňována v zástupnosti, to znamená ve skutečném zodpovědném jednání lásky k lidem.

Láska daná opravdovému člověku, není regulovatelná žádným zákonem, uplatňuje se ve svobodě osobního odevzdání. „*Tak Ježíš stále znovu prolamuje zákon kvůli zákonu, anebo zřetelněji: kvůli svobodě božské lásky. Láska přijímá skutečnost, jaká je, protože jí náleží. Nepohrdá jí kvůli nějaké ideji, přijímá ji jako danou a Bohem milovanou.*“ (BONHOEFFER, 2007, 230-231 s.)

Podstatou veškerého zodpovědného konání je snaha postihnout opravdovou Boží lásku a z této pozice nalézt postup či metodu zacházení se světem. „*Jen láska sama dokáže odhalit ve skutečnosti Boží lásku a ve svobodě od všech ideologií skutečnosti cizích je ve svém jednání vázána skutečností Boží lásky, která v Ježíši Kristu milovala svět. Pochopení Ježíše Krista jako Boží lásky ke skutečnému světu, s jeho dějinami, politikou atd., jinak řečeno, skutečných lidí, okolností, pohybu, tedy skutečného světa, poznání v Ježíši Kristu a Ježíše Krista ve skutečném světě poskytuje svobodu zodpovědného jednání se světem, v dějinách.*“ (BONHOEFFER, 2007, 230-231 s.)

Jelikož Kristus neusiluje o ustanovení a realizaci nových etických ideálů, jde mu především o Boží lásku k lidem. Z tohoto důvodu se nechává obtěžkat jejich vinou. Odmítá vystupovat jako jediný dokonalý na účet lidí, nechce jako jediný nevinný shlížet na lidstvo, které skomírá pod tíží své viny, nechce posloužit nějaké ideji člověka dát zvítězit nad troskami lidstva. Láska ke skutečnému jedinci tíhne ke společenství lidské viny. Nevzdává se viny, ve které žijí lidé, které zároveň miluje. Láska, která by se zřekla samotného jedince v jeho vině, by se netýkala opravdového člověka. „*Tak je Ježíš v zástupné zodpovědnosti za lidi, ve své lásce ke skutečnému člověku, obtížen vinou. Stává se dokonce tím, na něhož vposledu padá všechna vina lidí a který ji od sebe neodvrhne, ale pokorně a v nekonečné lásce nese. Je tedy vinen jako ten, který v dějinném bytí člověka zodpovědně jedná, jako člověk, který vstoupil do skutečnosti.*“ (BONHOEFFER, 2007, 231-232 s.) Jelikož jediným argumentem jeho dějinného života, jeho příchodu v těle je Boží láska k lidem, je též příčinnou jeho viny. Z nesobecké a bezhříšné lásky k člověku vstupuje Ježíš do viny lidí a přijímá jí za svou. Nesení viny a bezhříšnost patří v Kristu k nedílně sobě. „*Jako bezhříšně*

milující bere Ježíš vinu lidí na sebe a pod tíhou viny se prokazuje jako bezhříšný. V tomto bezhříšně vinném Ježíši Kristu má nyní svůj počátek každé zástupné zodpovědné jednání. Právě protože a jestliže je zodpovědné, protože a jestliže v něm jde zcela o druhého člověka, protože a jestliže vchází z nesobecké lásky ke skutečnému člověku, nemůže se chtít vymknout ze společenství lidské viny.“ (BONHOEFFER, 2007, 231-232 s.) Jelikož vinu veškerých lidí na sebe přejímá Ježíš Kristus, se každý zodpovědně jednající člověk stává viníkem. Člověk se nevyvaruje ani jiného utrpení či potupy. Pouze Kristovo utrpení je sice utrpením smrtícím, avšak Kristus trpěl za hřích světa, a jelikož na něj padla veškerá tíha viny, a protože Kristus následovníkům přiřkl ovoce svého utrpení, tak doléhají i na člověka útrapy či hřích a zahalují jej v hanbě. Tak snáší jedinec hřích a vinu druhých lidí.

„Trpět znamená být vzdálen od Boha. Proto ten, kdo žije ve společenství s Bohem, nemůže trpět. Ježíš se k této výpovědi Starého zákona přiznal. Proto bere utrpení celého světa na sebe, a tím je překonává.“ (BONHOEFFER, 2013, 79-80 s.) Přebírá veškeré odcizení od Boha. Kristus touží překlenout utrpení světa, a tak je musí celé přetrpět. Přestože utrpení stále přetrvává vzdáleností od Boha, ve společenství s utrpením Ježíše Krista je utrpení překlenuto utrpením, společenství s Bohem je předkládáno právě v utrpení. Abychom utrpení překonali, musíme je vytrpět. *„Bud’ je musí podstoupit svět, a tak zahynout, anebo připadne Kristu a v něm bude přemoženo. Kristus tak trpí zástupně za svět. Jen jeho utrpení vykupuje. Avšak i církev teď ví, že utrpení světa musí vzít někdo na sebe. Při následování Krista dopadá tedy utrpení i na ni a ona sama je nese, pokud ji samu nese i Kristus. Je-li církev Ježíše Krista jeho následovnicí pod křížem, stojí před Bohem zástupně za svět.“* (BONHOEFFER, 2013, 79-80 s.)

Ježíš Kristus se snažil předejít utrpení tak dlouho, než nadešla jeho hodina – pak mu šel svobodně naproti, zmocnil se ho a zvítězil nad ním. *„Kristus – jak se říká v Písmu – zakusil veškeré utrpení všech lidí na sobě jako své vlastní utrpení – nepochopitelně svobodný myšlenka – a svobodně je přijal.“* (BONHOEFFER, 1991, 81 s.) Kristus nastupuje na úzkou dráhu plnou ponížení i utrpení, protože to je cesta Boha, cesta lásky k lidem. Z důvodu této cesty ve světě, volí Kristus od počátku cestu ke kříži. *„Je nekonečně snazší trpět poslušně na lidský rozkaz, než následkem vlastního svobodného činu. Je nekonečně snazší trpět veřejně a s poctami, než v ústraní a v hanbě. Je neskutečně snazší trpět nasazením tělesného života, než trpět duchovně. Kristus trpět svobodně, o samotě, v hanbě, tělesně i duchovně, od té doby mnozí křesťané s ním.“* (BONHOEFFER, 1991, 82 s.)

Bonhoeffer si pokládá otázku, kým je Ježíš Kristus pro člověka v dnešním světě. Tajemství Kristovy jedinečnosti pak nachází v jeho bytí pro druhé. Ztotožňujeme se s myšlenkou, že jeho jedinečnost tkví v sebeobětovné lásce – v bytí pro druhé. Kristovo existování obětující se pro člověka je živým zdrojem víry ve všech etapách života. „*Ježíš Kristus sám je středem a silou bible, církve, teologie, ale i humanity. Jen v setkání s ním poznáváme, že Bůh je láska. Boží lásku lze najít toliko v něm. Pojem láska je sice přejat z obecné lidské řeči, v kontextu evangelia však nabývá nového obsahu kristovské pro-existence k vyjádření záchranného Božího vztahu k bezbožným lidem.*“ (BONHOEFFER, 1991, 41 s.) Myslíme si, že se bytí pro druhé mělo stát podstatným heslem nenáboženské interpretace. Jelikož Bůh v Kristu chce náležet nám, nikoli sám sobě, jsme jím i my voláni k životu v pro-existenci. V tomto shledáváme nejhlubší smysl lidství a života ve skutečné světskosti, ke kterému nás sám Ježíš Kristus osvobodil. Posláním nenáboženské interpretace vidíme v nalézání převratné zvěsti o Boží moci, bojující a trpící lásky, která nás osvobozuje a zároveň nás povolává v docela pozemském ovzduší poškozeného světa k smysluplnému bytí pro druhé.

K pojmu lásky dospíváme na základě činu jeho lásky pro nás – poznáváme ji v samotném Kristu. On jediný může být definován jako láska. Co sám koná a čím utrpí, je láska. „*Láska, o níž jde v evangeliu na rozdíl od každé filozofie, to je vtažení do události Božího společenství se světem, které se uskutečňuje v Kristu.*“ (BONHOEFFER, 1991, 41 s.)

K Božímu existování přísluší utrpení, jelikož Bůh je láska. Bůh sebe na Ježíšově kříži popsal jako láska – jako Bůh neomezeně trpící pro druhé. „*Vždyť v trpícím Kristu se zjevil nikoli děsivý teokratický Bůh shora, nýbrž Bůh milující, trpící spolu s námi dole.*“ (BONHOEFFER, 1991, 43 s.) Boží láska se totiž neodchyluje od bezbožného světa, ale obklopuje jej a neustále skrytě účinkuje v prostoru církve i světa naprosto světského. „*Vše dobré je ve skutečnosti ovocem nenásilného působení skryté moci Boží pro-existence, a to v církvi i ve zcela profánním prostředí.*“ (BONHOEFFER, 1991, 43 s.)

2.1.4 Boží vůle

Domníváme se, že svoboda vůle staví člověka před základní etické problémy. Kdyby tento jedinec neoplýval svobodou, ale jeho jednání by bylo predikováno výlučně nějakými motivy, proti kterým by nic nezmohl, pak by se nemohly uskutečňovat etické fenomény jako odpovědnost či vina. „*Člověk je skutečně svobodný teprve tehdy, když jeho svědomí slouží Bohu a všechno ovládá podle Boží vůle. Protože být svobodný znamená patřit k sobě, být*

v sobě jedno.“ (ŠPINER, 2004, 52 s.) Veškeré bytí člověka je proluto akty volby a rozhodování.

Nemůžeme jinak, než se pokusit popřít názor, že k prostému poznání vůle Boží stačí intuice člověka, kdy rušíme myšlení a kdy naivně pojmáme první názory či pocity, která nám vyvstávají, totiž omylu, který se stal psychologizujícím nepochopením jednoduchosti nového života, který započal v Kristu. „*Vůbec se tu neříká, že by se Boží vůle vnucovala lidskému srdci bez dalšího, s důrazem na jedinečnost, že by tedy byla prostě zjevná a totožná s čímkoli, co si srdce vymyslí. Boží vůle může být hluboko ukryta pod nejrůznějšími dostupnými možnostmi.*“ (BONHOEFFER, 2007, 34-35 s.) Jelikož nepovažujeme Boží vůli za platnou soustavu pravidel danou zvenčí, avšak v různých životních podmínkách vždy nových či rozmanitých, je povinností člověka neustále znovu hloubat, co v dané chvíli myslí vůli Boží. „*Přitom musí spolupracovat srdce, rozum, postřeh i zkušenost. Už to není záležitost našeho poznání dobrého a zlého, ale pouze živé Boží vůle, svým poznáním Boží vůle sami nedisponujeme, závisí výhradně na milosti Boží a tato milost se obnovuje a potřebuje obnovu každého rána.*“ (BONHOEFFER, 2007, 34-35 s.) Právě z tohoto důvodu považujeme hledání vůle Boží za důležitou a rozhodující věc. Boží vůle nemůže býti zaměňována s hlasem srdce či všeobecným principem, protože vůle Boží se zjevuje vždy jen těm, kteří ji neustále hledají. „*Sami ze sebe, z vlastního poznání dobrého a zlého, tedy nemůžeme zkoumat, co je Boží vůle. Naopak, toho je schopen jenom ten, jemuž je všechno vlastní poznání dobrého a zlého odňato a kdo se zcela vzdává nároku znát Boží vůli sám od sebe. Žije už jen v jednotě s Boží vůlí, protože se na něm Boží vůle už naplnila. Zkoumat, co je Boží vůle, je možno jen na základě Ježíše Krista, jen v prostoru vymezeném Ježíšem Kristem, jen v Ježíši Kristu.*“ (BONHOEFFER, 2007, 35 s.)

Pokud bychom chtěli nalézt podstatu Boží vůle, museli bychom do pohybu uvést celý aparát lidských sil. Nesmíme se sužovat neřešitelnými problémy, ani se povýšeně domnívat, že všechny problémy překonáme či dokonce nechat prostor blouznivému očekávání a obhajování bezprostředního vnuknutí. Svou vůli nechá Bůh poznat tomu, který se neúnavně a pokorně táže. „*Při vážném zkoumání tu je i svoboda ke skutečnému rozhodování a s ní naděje, že skrze takové zkoumání neprosazuje svou vůli člověk, nýbrž Bůh. Úzkost, zda jsme vykonali to pravé, se zoufale neupíná k vlastnímu dobrému, ale ani se neobrací v jistotu poznání dobrého a zlého.*“ (BONHOEFFER, 2007, 37 s.) Člověk překonává úzkost poznáním Krista, který vykonává milostivý rozsudek. Vlastní dobré člověka ulpívá skrytě v poznání a milosti Boží.

„Proto s každým novým dnem vyvstává otázka, jak dnes a zde v této situaci zůstanu a setrvám v tomto novém životě s Bohem a s Ježíšem Kristem. Právě tato otázka je smyslem zkoumání, co je Boží vůle. Jinými slovy: Poznání Ježíše Krista zahrnuje neznalost dobrého a zlého, poznání Ježíše Krista odkazuje člověka zcela na Ježíše Krista.“ (BONHOEFFER, 2007, 36 s.) Z tohoto důvodu přicházíme denně k novému, skutečnému bádání, kterému náleží především vyloučení všech cizích pramenů zjevení vůle Boží. Toto bádání nyní vychází z poznání, jak nás vůle Boží udržuje a vede. Pramení z pochopení milostivě dané jednoty s vůlí Boží a usiluje toto každodenní poznání upevnit v určitém životě. *„Proto to není zkoumání vzdorovité ani zoufalé, nýbrž pokorné a nadějně. Je svobodné pro stále nové slovo boží a v prostotě je přijímá jako jediné slovo Boží. Toto zkoumání už nezpochybňuje počáteční jednotu znovunabytou v Ježíši, ale předpokládá ji, a přece o ni musí stále znovu usilovat.“* (BONHOEFFER, 2007, 36 s.)

Je nezpochybnitelné, že pravé konání člověka před Bohem, je konání vůle Boží. Podmaněním vůle Boží vůle myslíme její uskutečňování. *„Plní-li člověk Boží vůli, vzdává se jakéhokoli svého práva a jakéhokoli sebeospravedlnění a pokorně se vydává milostivému Soudci. Jestliže Písmo svaté s takovým důrazem trvá na tom, abychom jednali, chce nám tak zabránit, abychom před Bohem ospravedlňovali sami sebe na základě vlastního poznání dobrého a zlého.“* (BONHOEFFER, 2007, 39 s.)

2.2 Poznání dobra a zla

Životem člověka prostupuje všudypřítomné hodnocení a zkušenost, že s žádným konkrétním dobrem, jež obsáhl, nebývá trvale uspokojen. Jako kdyby jedinec, jenž po něčem touží, zároveň hledal něco jiného, co každou jednotlivou věc přesahuje. *„Pozoruhodné je však to, že ačkoli se tato hodnocení týkají věci tak rozmanitých a odlišných, jak si jen dokážeme představit, samo hodnocení je vždycky nějak podobné. Vždycky se opírá o nějaká porovnání, vždycky je v něm prvek zvažování a vždycky končí nějakým úsudkem, na nějž navazuje rozhodnutí či volba.“* (SOKOL, 2010, 137 s.) Jako kdyby veškeré rozhodnutí člověka, všechny rozumné volby, měly něco společného. Tato skutečnost v sobě ukrývá nebezpečí, že jedinec začne hodnotit nejen jako člověk, avšak z pozice nadpozemské bytosti, která byla dříve určena jen Bohu. *„Tím se v důsledku může také ztratit jinak samozřejmá věc, že moje hodnocení může být mylné a že v každém případě ponesu jeho důsledky, případně i odpovědnost za to, co jsem tím způsobil.“* (SOKOL, 2010, 139-140 s.) Dobro se ve světě nenachází jen jedno, ale každému jsoucnu je vloženo jako jeho přirozenost. Hledání dobra

proto ztotožňujeme se zkoumáním této přirozenosti, jež je cílem člověka stejně jako každého jsoucna.

Dietrich Bonhoeffer se dále v rámci svých etických úvah věnuje problému poznání dobra a zla. Tázání po dobru nás podle něj zastihuje v situaci, kterou nemůžeme zvrátit – žijeme. To znamená, že tuto otázku po dobru již více nemůžeme klást a odpovídat na ni tak, jako bychom měli teprve nově a dobře začít. Po dobru se ptáme jako tvorové, nikoli jako stvořitelé. *„Netýká se nás to, co by bylo dobré, kdybychom nežili, tedy za jakýchsi fingovaných okolností. Ba, jako živí tuto otázku vůbec vážně klást nemůžeme, protože i abstrakci od života můžeme provádět právě jen jako lidé vázaní na život, nikoli volně.“* (BONHOEFFER, 2007, 241 s.) Neptáme se, co je dobré samo o sobě, avšak co je dobré za předpokladu, že je nám život dán, a co je dobré pro nás jako živé. Otázky po dobru klademe tak, že do života vstupujeme – nikoli, že od něj upouštíme. Tázání po dobru patří k našemu životu stejně, jako je naše žití spojeno s otázkou po něm. *„Otázka po dobru se klade a rozhoduje vždy v určité, a přece neuzavřené, jedinečné a už zase dál plynoucí situaci našeho života, kdy jsme vázaní na lidi, věci, instituce a mocnosti, tedy uprostřed našeho dějinného bytí. Otázku po dobru už nelze oddělit od otázky po životě a po dějinách.“* (BONHOEFFER, 2007, 241 s.)

Člověk sice zná, co je dobré a zlé, ale protože není počátek, není dobré a zlé, které zná, totiž dobré a zlé Boží, ale dobré a zlé proti Bohu. Dobro a zlo je podle vlastní volby proti věčnému vyvolení Božímu. Člověk se stává bohem proti Bohu tím, že připodobňuje sám sebe Bohu. *„To se projevuje tak, že člověk, který zná dobré a zlé, se s konečnou platností odtrhl od života, totiž od věčného života, jak vzchází z Boží volby.“* (BONHOEFFER, 2007, 17 s.)

Domníváme se, že znalostí dobra a zla nechápe člověk sám sebe ve světle skutečnosti stanovené jeho počátkem, nýbrž v rámci vlastních eventualit, tedy být dobrý nebo zlý. Sebe přijímá vedle Boha, mimo Boha, a tím myslíme, že zná jen sebe a Boha ne, protože Boha může znát pouze tehdy, pokud zná jediné Boha. Znalost dobra a zla je totiž zároveň roztržkou s Bohem. Dobrému a zlému rozumí člověk jen proti Bohu – svého počátku se ovšem nemůže zbavit. Místo, aby si člověk sám sebe uvědomil v počátku Božím, musí nyní jako počátek poznávat sebe. Chápe sám sebe ve svých možnostech, v možnostech být dobrým či zlým, a tak se považuje za počátek dobra a zla. V počátku byl člověk stvořen k Božímu obrazu, nýbrž poté se své podobnosti Bohu zmocnil. *„Člověk jako obraz Boží žije zcela ze svého počátku v Bohu, ale člověk, který chce být jako Bůh, svůj počátek pominul a učinil se svým vlastním stvořitelem a soudcem. Toho, co člověku dal Bůh, chce nyní člověk dosáhnout sám ze sebe.“* (BONHOEFFER, 2007, 16-17 s.) Dar Boží je ovšem v plné míře Boží dar – tímto

darem je právě počátek. Změníme-li počátek, změníme tím dar (ano, dar spočívá přímo v jeho počátku). Člověk, který je obrazem Božím žije nejprve v Bohu, ale jedinec, který se Bohu přiblížil či připodobnil, žije nyní ze svého vlastního počátku. Odcizením počátku se člověk zmocnil Božího tajemství – Písmo svaté líčí tuto příhodu jako požití zakázaného ovoce, což vede člověka do záhuby. Člověk již nyní zná dobré i zlé. Neznamená to však, že své dosavadní vědomosti nebo znalosti nově obohatil. Znalostí dobra a zla míníme naprostý obrat v jeho poznání, protože dosud náleželo pouze v poznání Boha jako jeho počátku. „*Zná-li člověk dobré a zlé, zná to, co může a smí znát jen počátek, sám Bůh. Je to první předzvěst tajemství predestinace, tajemství věčného rozdělení, které má svůj počátek ve věčně Jediném, tajemství odvěké volby a vyvolení skrze toho, v němž není žádná temnota, nýbrž jen světlo.*“ (BONHOEFFER, 2007, 16-17 s.) Být si vědom znalosti dobrého i zlého znamená považovat sebe sama za počátek dobrého i zlého, za počátek volby či vyvolení. „*Věřím, že Bůh ze všeho, i z toho nejhoršího může a chce dát vzniknout dobru. K tomu potřebuje lidi, kteří připustí, aby jim všechny věci sloužily k dobrému. Věřím, že nám Bůh v každé tísní chce dát tolik síly k odporu, kolik jí potřebujeme.*“ (BONHOEFFER, 1991, 78 s.)

Nechali jsme stranou abstrakci, která obvykle ovládá etické smýšlení. Abstrakci izolovaného jedince, která má dle bezvýhradného měřítka dobra o sobě a pro sebe neustále a výhradně rozlišovat mezi tímto jasně poznaným dobrem a stejně tak jasně poznaným zlem. Tito izolovaní jedinci však neexistují, k předpokladu se nám nedostává ani žádné absolutní měřítko dobra o sobě a pro sebe, aniž by se dobré a zlé v dějinách projevilo ve své čisté podobě. Prvotní podobou této abstrakce naopak v každém svém článku specificky etický úkol mívá. „*Je přinejmenším velmi sporné – a vzhledem ke své ireálnosti je to nezajímavý teoretický mezní případ – zda je vůbec možno za eticky relevantní považovat izolované individuum, které je vyproštěno ze své dějinné situace a dějinných vazeb. Absolutní měřítko toho, co je o sobě a pro sebe dobré – za předpokladu, že je něco takového vůbec bez odporu myslitelné – činí z dobra mrtvý zákon či molocha, jemuž se obětuje všechn život a všechna svoboda.*“ (BONHOEFFER, 2007, 242 s.) Samu následně přichází o závaznost pravého příkazu, neboť je metafyzickým produktem o sobě a pro sebe bez bytostného vztahu k životu. Volba mezi jasně poznaným dobrem a jasně poznaným zlem vyřazuje z rozhodování lidského poznání. Převod etického do boje mezi poznáním zaměřeným na dobro a mezi vůlí, které odporuje. Mívá se tak s rozhodováním, při kterém jedinec s poznáním a vůlí v mnohoznačnosti dějinné situace hledá a nachází dobré pouze v odvážném činu. „*Etické je v této abstrakci od života převedeno na základní statickou formuli, která člověka vytrhuje z dějinnosti jeho bytí, aby ho*

přenesla do vzduchoprázdna čistého soukromí a etických ideálů.“ (BONHOEFFER, 2007, 242 s.)

Pokud abstraktnímu pojmu dobrého vyčítáme, že se nesetkává s životem, nemyslíme tím, že bychom dobro uváděli do protikladu k životu. Právě naopak. Není to žádný reálný protiklad, ale právě ono míjení. Životem v nejlepším případě myslíme jako kus přírody, který za svůj vznik, stejně jako za své vykoupení, vděčí ideji. Zde, kde se dobro a život mají k sobě jako příroda a idea, nedochází k opravdovému překonání života, ale zastává se pochopený protiklad, pro který neexistuje smíření, pouze potlačení jednoho s druhým. *„Bytostná sterilita pojmu dobra, který nepřihlíží k životu – a to znamená, že sám zahrnuje pojem života, který ani neodpovídá skutečnosti, ani není schopen překonat protiklad mezi dobrem a životem – vyvolává otázku po životě samém a v odpovědi na ni hledá zároveň návod k pravému pochopení dobra.*“ (BONHOEFFER, 2007, 243-244 s.)

Pokud bychom se vrátili k tázání se po problematice dobra, můžeme říci, že tu nejde o abstrakci od života, totiž o realizaci ideálů nebo hodnot, které jsou na životě nezávislé, ale o život sám. *„Dobrý je život jako to, co je ve skutečnosti, tedy ve svém počátku, ve své bytostné podstatě a ve svém cíli, tedy život ve smyslu: „Život je pro mne Kristus“. Dobrá není kvalita života, nýbrž „život“ sám. Být dobrý znamená „žít“.*“ (BONHOEFFER, 2007, 247 s.)

2.2.1 Roztržka člověka s Bohem

Myslíme si, že jedním z prioritních cílů křesťanské etiky je snaha rozvíjet schopnosti jak stát před Bohem v přinášení požehnání, pokroku a užitku. *„Splňování tohoto úkolu vyžaduje od každého vážné a nelitostné zkoumání sebe sama, a v této snaze najít a odložit své chyby, než je bude chtít vytýkat svému bližnímu a tím pak rozumět svým bližním a vědět, že v porozumění je odpuštění. Celé své myšlení, cítění, ba celé své bytí postavit nově na duchovní základ a tím nedovolit kolísání dosavadního, zle omezeného rozumového základu.*“ (ŠPINER, 2004, 110 s.) Člověk si je vědom toho, že absolutní vláda rozumu vytlačující duchovní složku ze svého života, se stala před Bohem největším proviněním člověka, totiž pádem do hříchu. *„Tím se křesťanská etika současně ptá na to, co je dobré a co je zavrženíhodné, co je a co není ctnost, zároveň hledá princip rozpoložení, vůle, postoje a chování. Člověk, který začíná filosofovati, kterému se vlastní poznání a jeho dosah stal problémem, je člověk, který si s sebou přináší k otázkám obsáhlé osobní a společenské dějiny.*“ (ŠPINER, 2004, 14 s.)

Dietrich Bonhoeffer propojil svým etickým myšlením oblast poznání dobra s problematikou roztržky člověka s Bohem, konfliktem studu a svědomí. Člověk si je vědom roztržky s Bohem a dalšími jedinci. Přichází na to, že je nahý. Uvědomuje si, že je bez

ochrany, bez přikrytí, které pro jedince znamenalo Boha či druhého člověka. Sleduje, že je odhalený a nechaný napospas. Dochází tak ke vzniku studu, který vnímáme jako nesmazatelnou vzpomínku člověka nad odchýlení se od počátku, je bolestí nad touto roztržkou a bezmocnou tužbou tuto jednotu s počátkem obrodit. Člověk pociťuje stud, jelikož přišel o něco, co náleželo k jeho původní podstatě, jeho celistvosti. Jedinec se stydí, že je nahý. „*Stud lze překonat jen tehdy, když se obnoví původní jednotu, když Bůh člověka znovu přioděje novým člověkem a opatří jej „domem v nebesích“, Božím chrámem. Stud bude překonán jen tehdy, projdeme-li aktem posledního zahanbení, kdy se naše poznání odhaluje před Bohem.*“ (BONHOEFFER, 2007, 21 s.) Stud překonáváme pouze v zahanbení přes prominutí hříchů, tedy skrze obnovu obecnství s Bohem a s člověkem. Toto se činí ve vyznání před Bohem a před dalšími lidmi. Bůh jedince ukrývá ve svém odpuštění, ve své církvi a domě v nebesích.

Zatímco kvůli studu jedinec vzpomíná na roztržku s Bohem a s člověkem, svědomím myslíme konflikt člověka se sebou samým. „*Svědomí je od počátku vzdáleno více než stud. Roztržku člověka s Bohem a s člověkem už předpokládá a signalizuje především to, že roztržka s počátkem znamená roztržku se sebou. Je to hlas odpadlého života, který chce zůstat zajedno alespoň sám se sebou. Je to výzva k jednotě člověka se sebou samým.*“ (BONHOEFFER, 2007, 22 s.) Tento vztah svědomí samo převrací. Spojitost s Bohem a lidem odvozuje ze vztahu jedince k sobě samému. Svědomím máme na mysli hlas Boží a normu pro vztah ke druhému člověku. Z upřímného vztahu k sobě samému má jedinec opět získat pravý vztah k Bohu a ke druhým lidem. Tato proměna si vyžádala nárok člověka ztotožnit se s Bohem, který zná dobro a zlo. Z člověka se stává počátek dobra a zla. „*Nepopírá, že je zlý, avšak svědomím volá sám sebe, který se stal zlým, zpět ke svému vlastnímu, lepšímu Já, dobrému. Toto dobré, jež spočívá v jednotě člověka se sebou samým, má nyní být počátkem všeho dobrého. To má být to dobré Boží, dobré pro bližního.*“ (BONHOEFFER, 2007, 23 s.) Člověk se jako nositel poznání dobra i zla stává soudcem Boha a člověka, stejně jako je soudcem sám sebe. Díky poznání dobrého a zlého v roztržce s počátkem je jedinec veden k přejímání o sobě samém. Život člověka již závisí na pochopení sebe samého, tak jako na začátku spočíval v poznání Boha. Podstata a cíl života tkví v sebepoznání. „*Všecko poznání se nyní zakládá na sebepoznání. Z původního chápání Boha, lidí a věci se stalo znevážení Boha, lidí a věcí. Všecko je teď strženo do procesu roztržky. Poznávat nyní znamená vytvářet vztah k sobě, všecko vztahovat na sebe, poznávat a vytvářet vztah k sobě, všecko vztahovat na sebe, poznávat ve všem sebe sama a sebe sama ve všem. A tak člověk, který je v roztržce s Bohem, je v roztržce se vším.*“ (BONHOEFFER, 2007, 23 s.)

Stejně jako existuje nesprávné konání jedince, které je samo soudem, existuje překvapivě soud, jehož pravým činem je člověk, totiž soud, který vychází z dovršené jednoty s počátkem, s Ježíšem Kristem. *„Existuje poznání, které vyvěrá z poznání Ježíše Krista jako Smírce. Člověk obdařený Duchem je schopen posoudit všechno, ale sám nemůže být nikým správně posouzen. Vy však máte zasvěcení od Svatého a znáte všechno. Toto souzení a poznání vychází z jednoty, nikoli z roztržky. Nepůsobí proto další roztržku, nýbrž smíření. Soud Ježíše Krista spočíval především v tom, že nepřišel soudit, ale zachránit.“* (BONHOEFFER, 2007, 30 s.) Dostává se nám soudu smíření – ne roztržky. Nazýváme ho soud nesouzením, soud, který vykonává smír. *„Člověk bude znát všechno, ale ne už tak, že bude rozlišovat dobré a zlé, ale tak, že pozná Krista jako počátek a smíření.“* (BONHOEFFER, 2007, 30-31 s.) Jelikož ten, kdo se táže po Kristu, poznává Boží vyvolení, které se dotýká jeho samotného. Není již rozhodčí mezi dobrem a zlem, totiž v roztržce, avšak stává se vyvoleným, kterému není dovoleno zvolit, ale již volil právě tím, že je vyvolen ke svobodě a jednotě v konání Boží vůle. Obdržel tak nové poznání, které překonalo tázání se po dobrém či zlém. *„Farizeus děkoval Bohu za vlastní dobré skutky, ale zůstával stále člověkem, který žije v poznání dobrého a zlého, který sám o sobě vynesl soud, a pak teprve děkoval Bohu za to, že je dobrých skutků schopen. Farizeus ví, že to, co vykonal, je dobré.“* (BONHOEFFER, 2007, 31-32 s.) Kristova výzva není namířena proti sobělibosti jedince, který koná dobro, ale tentokrát proti jeho srdci, které žije v roztržce. Zapovídá člověku, který koná dobré, toho dobré znát. Nové poznání, poznání smíru, které dosáhlo cíle v Ježíši Kristu, překonává roztržku a zcela ruší vlastní tázání po dobrém. *„Poznání Ježíše se celé proměňuje v konání, bez jakýchkoli úvah o sobě samém. Vlastní dobré nyní zůstává člověku skryto. Nejen, že už člověk své dobré soudit nemusí, naopak, už je nemá vůbec chtít znát a nesmí je už znát, už je nezná.“* (BONHOEFFER, 2007, 31-32 s.) Jeho jednání je pro něj zcela nepochybným, doslova jej pohlcuje a naplňuje, už není jen jednou z mnoha eventualit, avšak tím jediným, opravdovým – Boží vůlí. Poznání zde již více nerozhoduje a nepřekáží. *„Jestliže člověk zná Ježíše, nemůže už znát své dobré, a jestliže zná své dobré, nemůže už znát Ježíše. Člověk nemůže žít zároveň ve smíření i v roztržce, ve svobodě i pod zákonem, v jednoduchosti i v rozpolcení. Mezitím neexistují žádné přechodové stupně, nýbrž buď jedno, nebo druhé.“* (BONHOEFFER, 2007, 32 s.) Domníváme se, že pro tohoto jedince neexistuje možnost, aby dokázal sám ze sebe uniknout a překonat poznání svého dobra, ledaže by sám zaměňoval potlačení tohoto poznání za skutečné překonání.

2.2.2 Farizeus

Dalším filozofickým problémem, jemuž Bonhoeffer ve svém díle věnuje pozornost, je existence člověka nacházejícího se roztržce toužícího poznat dobro a zlo. Podle Bonhoeffera je farizeus jedinec, pro něhož je v jeho celém životě nejdůležitější jen poznání dobra a zla, je to člověk nacházející se přímo v roztržce. Je to zároveň člověk velmi podivuhodný, který celý život podřizuje tázání se po dobrém i zlém a je stejně přísným soudcem sobě jako svému bližnímu – k slávě Boha, kterému za toto poznání pokorně děkuje. „*Rozeznává-li člověk, co je dobré a zlé, je bytostně soudcem. Jako soudce je rovný Bohu, ovšem s tím rozdílem, že každý soud, který vynese, postihuje jej samého. Tím, že Ježíš útočí proti člověku jako soudci, požaduje, aby se člověk bytostně, celou svou podstatou obrátil, a ukazuje, že je bezbožník a hříšník, a to právě ve chvíli, kdy maximálně uskutečňuje své dobré.*“ (BONHOEFFER, 2007, 28 s.)

Farizeovy činy se projevují poznáním dobra a zla, tedy roztržkou s dalšími jedinci i se sebou samým, a proto je to překážkou, jak dospět k opravdovému jednání, které vychází ze znovuoobjevení jednoty člověka s druhými lidmi a se sebou samým. „*V tomto smyslu, pramenícím z existence v roztržce, a ne z vědomé vůle, je farizeovo jednání, tj. jednání člověka, který do důsledku uskutečňuje poznání dobrého a zlého, konáním falešným a pokryteckým.*“ (BONHOEFFER, 2007, 28 s.) V tomto rozsahu je mezi mluvením a jednáním farizeovým opravdový hluboký odpor. Říkáme, že mluví, avšak nečiní. Nemyslíme tím, že nic nedělají nebo že by byli v uskutečňování dobrých činů nerozhodní. Opak je pravdou. Domníváme se, že jejich jednání není pravé jednání, vždyť jakékoli konání, které touží překonat roztržku člověka v dobrém i zlém, k tomuto závěru nevede, nýbrž roztržku spíše prohlubuje. „*A tak, jestliže farizeus činí dobro, které má zacelit vnitřní roztržku člověka i roztržku s druhými lidmi, je výsledkem pouze to, že se roztržka zvětšuje a odpadnutí od počátku stále trvá.*“ (BONHOEFFER, 2007, 29 s.)

Farizeus rozpoznává sám sebe jako ctnostného či nectnostného, nýbrž ne ve své bytostné podstatě, ve vlastní roztržce a odchýlení se od počátku. Převrat v jeho celé existenci nastává pouze tehdy, překoná-li poznání dobra a zla. Ztotožňujeme se s myšlenkou, že farizeovu autoritu, která se zakládá na poznání dobra a zla, svrhává pouze Ježíš.

Ježíš přikazuje soulad s Bohem požadavkem na překonání otázky po dobrém a zlém. „*Soud vynesený nad druhým člověkem vždy znamená, že jsme s ním v roztržce, je to překážka, která zabraňuje jednání. Ale dobré, o kterém mluví Ježíš, spočívá jedině v jednání, nikoli v souzení.*“ (BONHOEFFER, 2007, 28 s.) Rozsudek nad druhými pokaždé brání vlastnímu konání. Ten, který vynáší soud, se nikdy nedostává k jednání, případně i to, co vykazuje jako

svůj čin – může toho být mnoho – je vždy posudkem, výtkou či obžalobou druhých. „*Farizeovo jednání je zřetelný soud nad druhým člověkem, neboť usiluje, aby jeho konání bylo zjevné, i kdyby to bylo jen před vlastním já, chce, aby je bylo vidět a aby bylo uznáno za dobré – i kdyby to bylo jen před vlastním já.*“ (BONHOEFFER, 2007, 28 s.)

2.3 Odpovědnost

Domníváme se, že křesťanská etika je nejen etikou smýšlení, ale dokonce etikou odpovědnosti. Vyžaduje znalost lidí a světa, zkušenost vlastního Já a vědomosti o významu struktur, práva, veřejného mínění a tak dále. „*Naše činy nejsou jen projevem smýšlení, jsou vždy také zásahem do osudu nejen nás samotných, ale také osudu jiných lidí. Tyto zásahy mají hloubkové účinky v Ty a Já a široké účinky ve směru utváření vnějšího pořádku, který člověka nese s sebou.*“ (ŠPINER, 2004, 10 s.) Životní otázky křesťanské etiky, kterým člověk často čelí, ho nutí k tomu, aby svůj život zvažoval v perspektivě nevyhnutelné a nepřehlédnutelné odpovědnosti.

Další oblastí, již se Bonhoeffer svým filozofickým myšlením dotkl, byla otázka týkající se odpovědnosti. Přestaňme se na chvíli zabývat abstrakcí izolovaného člověka, který má neustále a výhradně rozlišovat podle náležejícího absolutního měřítka mezi jasně poznaným dobrem a jasně poznaným zlem, totiž abstrakcí, která mnohdy řídí etické smýšlení. Tento osamocený jedinec neexistuje a není k dispozici ono absolutní měřítko dobra. Toto dobré a zlé se též zpravidla nezjevuje ve své čisté formě. „*Chyba této abstraktní etické schematizace spočívá v tom, že za relativního pokládá jen izolovaného jednotlivce, za normu jen to, co je absolutní a všeobecně platné, a za etické rozhodování jen rozhodování mezi jasně poznaným dobrem a jasně poznaným zlem.*“ (BONHOEFFER, 2007, 221 s.)

Myslíme tím, že jednatelce nutně žije obklopen dalšími lidmi. Tímto setkáváním je mu uložena – v různé podobě – zodpovědnost za druhého jedince. „*Dějiny vznikají tak, že přijímáme zodpovědnost za druhé lidi, případně za celá společenství a společenské skupiny. Jednatelce nejedná jen sám o sobě, ale ve svém já spojuje já více lidí, případně velkého množství lidí. Tato zodpovědnost určuje veškeré jeho počínání. Každý pokus jednat a žít, jako by člověk byl sám, znamená nejen popření zodpovědnosti, ale tím také skutečnosti, z níž jeho zodpovědnost vyplývá.*“ (BONHOEFFER, 2007, 222 s.) Jakmile na sebe jedinec vezme odpovědnost za druhé lidi, nastává skutečná etická situace, která se ovšem od abstrakce, pomocí níž se jedinec snaží toto etické překonat, podstatně odlišuje. Subjekt konání již není osamoceným jednotlivcem, je tím, kdo je odpovědný za druhé. Normou

jednání nemyslíme povšechný princip, avšak konkrétního bližního, jak nám jej přenechal Bůh. Nerozlišujeme již mezi jasně poznaným dobrem a jasně poznaným zlem, avšak s odvahou víry mezi dobrým a zlým skrytým v reálné dějinné situaci. *„Kdo obстоjí? Pouze ten, komu není posledním měřítkem jeho rozum, jeho princip, jeho svědomí, jeho svoboda nebo ctnost, a kdo to vše je připraven obětovat, kdo ve víře a jen ve spojení s Bohem je povolán k poslušnému a odpovědnému činu, člověk odpovědný, jehož život nechce být ničím jiným než odpovědí na Boží otázku a zavolání.“* (BONHOEFFER, 1991, 72 s.)

Konat v dané situaci znamená jednání ve svobodě, rozhodování a jednání samostatně, aniž by jednotlivci kryli záda lidí či principy. Zároveň nese odpovědnost za dopady svých činů. Zodpovědnost predikuje závěrečnou svobodu k určení daní situace, k rozhodnutí a skutku. Myslíme si, že zodpovědné jednání není předem dáno, nýbrž se vytváří za daných podmínek. *„Nejde o realizaci nějakého principu, který nakonec troskotá na skutečnosti, nýbrž o postižení toho, co je v dané situaci nutné, co je přikázáno. Člověk se musí rozhlížet, zvažovat a hodnotit, a to všechno v nebezpečné svobodě vlastního já. Musí zcela vstoupit do oblasti relativit, do pološera, které v dějinné situaci zahaluje dobro a zlo.“* (BONHOEFFER, 2007, 223 s.) Musí preferovat lepší před méně dobrým, jelikož absolutně dobré daleko snadněji způsobuje právě to zlé. Takovéto sebeomezování nutně doprovází veškeré zodpovědné činy. V největším rozsahu se tu uskutečňuje svoboda zodpovědného oproti otročení absolutně dobrému.

Odpovědnost v jednání totiž znamená snahu začlenit do konání lidskost bytí, které Bůh v Kristu přijal. *„Svět skrze Krista nepřestal být světem a každé jednání, které chce zaměnit svět s Božím královstvím, je popřením Krista a světa. Jestliže je zodpovědné jednání založeno v Ježíši Kristu, jsou právě meze tohoto jednání nově vytyčeny. Protože jde o světské jednání, je zodpovědnost vymezena. Nikdo není zodpovědný za to, že ze světa udělá Boží království, ale má učinit – přiměřeně skutečnosti Božího vtělení v Kristu – nejbližší potřebný krok. Poněvadž se zodpovědné jednání neživí ideologií, ale skutečností, proto se dá jednat jen v rámci této skutečnosti.“* (BONHOEFFER, 2007, 225 s.) Avšak na tomto místě nemohou dle Bonhoeffera zodpovědné činy hned konat to poslední, ale musí si počínat postupně a tázat se, co je možné, a poslední krok a tím závěrečnou odpovědnost vložit do rukou druhých.

Skutky přiměřené Kristu nepramení z nějaké etické zásady, ale z osoby samého Krista. Jelikož je v něm shrnuto vše opravdové, je začátkem veškerého konání přiměřeného skutečnosti vůbec. Kristem myslíme ztělesnění zodpovědného života. Nenazýváme jej jedincem, který chce dosáhnout vlastní etické dokonalosti, nýbrž žije jako ten, který do sebe přijal a nesl Já všech lidí. Veškeré jeho žití, konání a trpění je zástupné. *„Jako vtělený stojí*

skutečně na místě všech lidí. To, co měli žít, dělat a trpět lidé, postihuje jej. Jeho naprostá zodpovědnost spočívá v této reálné zástupnosti, který vyplňuje jeho lidskou existenci.“ (BONHOEFFER, 2007, 229-230 s.) Na tomto místě, ve skutečné zástupnosti Krista za lidi, náleží veškerá lidská odpovědnost. Odpovědnými skutky myslíme jednání zástupné. *„Zástupné jednání je jen potud prosto opovážlivosti a přehmatu, pokud je založeno v reálné zástupnosti Ježíše Krista za lidi, která je vyvolána Božím vtělením. Jen na tomto základě existuje opravdu zástupné a tím zodpovědné jednání.“* (BONHOEFFER, 2007, 229-230 s.)

Zodpovědný život je dle Bonhoeffera stanoven dvojím způsobem: spojitost žití člověka s Bohem a svoboda vlastního života. Díky tomu, že je žití spojeno s člověkem a Bohem, dospívá ke svobodnému životu. Pokud by nebylo této vazby, neexistovala by ani zodpovědnost. Samotný život se díky této vázanosti připravil o sobeckost, zároveň je svoboden k vlastním skutkům a životu. *„Život takto vázaný je život zástupný a přiměřený skutečnosti. Naše svoboda se projevuje tím, že svůj život a své jednání sami zpytujeme a že se odvažujeme konkrétního rozhodování. To je pro nás dispozice, kterou bychom se měli řídit při úvahách o struktuře zodpovědného života.“* (BONHOEFFER, 2007, 251 s.) Ztotožňujeme se s myšlenkou, že odpovědnost náleží zástupnosti, což je nejvíce patrné v těch vztazích, kdy je jedinec přinucen konat přirozeně na pozici druhých lidí – třeba jako otec, jako státník nebo jako ministr. *„Otec jedná za své děti, když pro ně pracuje, když se o ně stará, když se jich zastává, bojuje za ně či trpí. Nastupuje tím reálně na jejich místo. Není izolovaný jednatel, ale spojuje v sobě já více lidí. Každým pokusem žít, jako by byl sám, fakticky popírá zodpovědnost. Ale zodpovědnosti dané jeho otcovstvím nemůže uniknout.“* (BONHOEFFER, 2007, 252 s.) Touto realitou končí fikce, kdy subjektem všeho etického snažení je izolovaný jedinec. Subjekt, na něhož se má zacílit etické smýšlení, není jednatel, nýbrž ten, kdo přijímá odpovědnost. V této souvislosti nevidíme rozdíl mezi rozsahem odpovědnosti, který člověk nese, zda za jednotlivce, společenství nebo celé společenské skupiny. Neexistuje jedinec, kterému by se podařilo uniknout odpovědnosti a zástupnosti. *„I osamělý žije zástupně, dokonce ve zvlášť kvalifikovaném smyslu, neboť žije zástupně za člověka vůbec a za lidstvo. Pojem zodpovědnosti za sebe sama má smysl potud, pokud se míní zodpovědnost, kterou pociťují jako člověk – protože jsem člověk – vůči sobě. Zodpovědnost vůči sobě je vpravdě zodpovědnost vůči člověku, a to znamená vůči lidstvu.“* (BONHOEFFER, 2007, 252 s.)

Kristus žil v zástupnosti za druhé lidi jako vtělený syn Boží a z tohoto důvodu je veškeré jedincovo žití skrze něj žitím bytostně zástupným. Kristus nebyl jednatel, který chce dosáhnout vlastní jedinečnosti, ale žil jako ten, který v sobě přijal a nesl já všech lidí.

Veškeré jeho žití, utrpení a činy byly zástupné. „*To, co by lidé měli žít, dělat a trpět, se naplnilo v něm. V tomto reálném zastoupení, které naplňuje jeho lidskou existenci, je zosobněnou zodpovědností. Poněvadž on je život, je skrze něho všečen život určen k zástupnosti. Ať se tomu život brání nebo ne, zůstává už provždy zástupný, na život nebo na smrt, tak jako otec je vždy otec, v dobrém nebo ve zlém.*“ (BONHOEFFER, 2007, 252 s.) Možnost aplikovat zodpovědnost a zástupnost je možná pouze tehdy, když svůj život plně obětujeme druhému člověku. Zodpovědně žije pouze člověk nesobecký – tím myslíme, že pouze nesobecký člověk žije. Za podmínky, že se v jednotlivci stýká Boží ano a ne, mluvíme o zodpovědném životě.

Zástupný život může být dle Bonhoeffera zneužit ve dvou směrech: pokud způsobíme zabsolutnění vlastního já, nebo když zabsolutníme druhého jedince. „*V prvním případě vede vztah zodpovědnosti k násilí a tyranii, vyplývá to z neschopnosti rozpoznat, že zodpovědně jednat může jen nesobecký člověk. V druhém případě se zabsolutňuje blaho druhého člověka, jemuž jsem zodpovědný, a přitom se přehlíží všechna ostatní zodpovědnost.*“ (BONHOEFFER, 2007, 253 s.) Nastává tak svévolné konání, s čímž přichází výsměch zodpovědnosti před Bohem, které je v Kristu Bohem pro veškeré lidi. V obou směrech popíráme začátek, podstatu a směřování života odpovědného v Kristu – pod odpovědností si jedinec představuje absolutní idol. „*Jakožto zástupný život a zástupné jednání je zodpovědnost bytostně vztahem člověka k člověku. Kristus se stal člověkem a nesl tak zástupně zodpovědnost za lidi.*“ (BONHOEFFER, 2007, 253 s.)

Podle mínění Dietricha Bonhoeffera má odpovědný člověk co dočinění se skutečným bližním v jeho reálné skutečnosti. Jeho činy nejsou dány předem a navždy, nýbrž se vytváří za daných podmínek. „*Nemá k dispozici žádný absolutně platný princip, který by měl fanaticky prosazovat navzdory skutečnosti, ale snaží se postihnout a činit, co je v dané situaci nezbytné a správné. Zodpovědný člověk nepokládá danou situaci prostě za materii, které může vnucovat a vštěpovat svou ideu či svůj program, naopak tato situace sama jej vede k jednání a spoluutváří je.*“ (BONHOEFFER, 2007, 254-255 s.) Myslíme si, že cílem není usilovat o absolutní dobro, nýbrž zodpovědné činy se přenechávají místo relativně lepšímu před relativně horším, jelikož ví, že toto absolutně dobré se někdy stává právě tím nejhorším. Zodpovědný jednatel nenutí skutečnosti cizí pravidla, naopak jeho činy jsou v pravém slova smyslu ve shodě se skutečností. „*Je tomu tak proto, že skutečnost není nikdy neživotná, ale je to skutečný člověk, vtělený Bůh. Od tohoto skutečného člověka, jehož jméno je Ježíš Kristus, se odvozuje všechno faktické, on je vposledu zakládá a vposledu ruší, on je ospravedlňuje a protiřečí mu, on k němu říká své konečné ano a konečné ne.*“

(BONHOEFFER, 2007, 255-256 s.) Kdybychom se snažili pochopit skutečnost bez Skutečného, žili bychom v abstrakci, které odpovědný jedinec nesmí nikdy podlehnout. Znamenalo by to existovat mimo realitu a donekonečna se potýkat s extrémem servility a extrémem vzpoury vůči faktickému. „*Bůh se stal člověkem, vzal na sebe lidské tělo a smířil tak svět člověka s Bohem. Bůh člověku a jeho skutečnosti přitakal tím, že jej přijal, nikoli obráceně.*“ (BONHOEFFER, 2007, 255-256 s.)

Z toho důvodu, že je v Kristu obsažena a shrnuta celá opravdovost, jelikož v něm spočívá jeho počátek, je proto čin přiměřený skutečnosti možný pouze v něm a z něho. „*Východiskem přiměřeného jednání není ani pseudoluterský Kristus, který by jen posvěcoval faktické, ani Kristus radikálních blouznivců, který by žehnal každému převratu, nýbrž vtělený Bůh Ježíš, který člověka přijal, miloval jej, odsoudil a smířil, a spolu s ním i jeho svět.*“ (BONHOEFFER, 2007, 256 s.) Tímto pro nás vyplývá zákon, kdy konání odpovídající Kristu, je konání odpovídající skutečnosti. Nemysleme tím žádnou vzornou žádost, ale odpověď, která plyne z tazání se po skutečnosti samé. „*Ježíš Kristus nevystupuje vůči skutečnosti jako cizí, vždyť on jediný nesl a zakusil podstatu skutečnosti na vlastním těle. Mluvil na základě skutečnosti jako žádný člověk na zemi. Jako jediný nepodlehł žádné ideologii, ale je vpravdě Skutečný. Přinesl v sobě a naplnil podstatu dějin, v něm je ztělesněn životní zákon dějin. Je Skutečný, je počátek, podstata a cíl všeho skutečného, a proto je sám Pánem a zákonem skutečnosti.*“ (BONHOEFFER, 2007, 256-257 s.) Slovem Ježíše Krista máme na mysli výklad jeho existování – výklad oné skutečnosti, ve které dějiny směřují ke svému uskutečnění. „*Ježíšova slova jsou Božím příkazem k zodpovědnému jednání v dějinách, poněvadž jsou skutečností dějin naplněnou v Kristu, zodpovědností za člověka naplněnou jen v Kristu.*“ (BONHOEFFER, 2007, 256-257 s.)

Bonhoeffer dále předpokládal, že smír Boha se světem náleží jen osobě Kristově. Tento Kristus v Bohu jedná v zástupné odpovědnosti a z lásky k člověku se dokonce sám stává člověkem. Pouze z jeho osoby vyvěrají lidské činy, které nepodléhají vyčerpávání v problémech, nýbrž vychází ze završeného smíru světa s Bohem – činy, které jsou střízlivé, odpovídající skutečnosti, činy náležející v zástupné odpovědnosti. „*Ted' už není předem dáno, co je křesťanské a co světské ale obojí poznáváme v jeho zvláštnosti a jednotě, a to teprve, když konkrétně a zodpovědně jednáme na základě smíření, které se událo v Ježíši Kristu.*“ (BONHOEFFER, 2007, 259 s.)

Jednotlivci je naopak dána skutečná, totiž vymezená zodpovědnost, která svět poznává jako Bohem stvořený, milovaný a smířený – podle toho se v něm i pohybuje. Světem tedy myslíme místo skutečné odpovědnosti, která je nám vložena prostřednictvím Ježíše Krista.

„Ten, kdo ve světě vidí dobrý nebo zlý princip o sobě anebo směs obojího a podle toho jedná, nepočíná si přiměřeně, ve shodě se skutečností. Přiměřeně ve shodě se skutečností si počíná ten člověk, který žije a jedná ve vymezené zodpovědnosti a tak světu umožňuje, aby se mu vždy znovu projevil ve své podstatě.“ (BONHOEFFER, 2007, 259 s.) Přiměřené činy jsou určeny našim stvořením. Předpoklady pro své činy si netvoříme sami, nýbrž se v nich nacházíme. Naše činy se uskutečňují v určitých hranicích – ať směrem dopředu nebo směrem dozadu – a tyto meze nemůžeme překlenout. Jedincova zodpovědnost není nekonečná, avšak určená. *„V rámci těchto mezí ovšem zahrnuje celou skutečnost, zabývá se nejen dobrou vůlí, ale také zdarem jednání, nejen motivem, ale také předmětem snažení. Sleduje danou skutečnost vcelku, její počátek, podstatu a cíl, vidí ji pod Božím ano i ne.“* (BONHOEFFER, 2007, 259-260 s.)

Zodpovědně žijící a konající jedinec ve svých hranicích též předpokládá zodpovědnost druhých lidí, s nimiž se setkává. *„Zodpovědnost se od násilí liší právě tím, že i druhého člověka pokládá za zodpovědného a že mu ponechává vědomí jeho vlastní zodpovědnosti. Zodpovědnost otce či státníka spočívá právě v tom, že pozdvihuje a posiluje vědomí zodpovědnosti u těch, kdo jsou mu svěřeni.“* (BONHOEFFER, 2007, 261 s.) Neexistuje tedy nějaká absolutní odpovědnost, která by nebyla bytostně ohraničena odpovědností druhých lidí.

Tím, že jsme si vědomi svého odpovědného jednání – poněvadž směřuje k Boží milosti, Božímu soudu a odpovědnosti bližního – vyvstává zároveň na povrch, že teprve tyto hranice dělají naše činy zodpovědnými. *„Bůh a bližní, jak se s námi setkávají v Ježíši Kristu, nepředstavují jenom mez, nýbrž, jak jsme už poznali, také počátek zodpovědného jednání. Nezodpovědné jednání je definováno právě tím, že tuto mez, Boha a bližního, přehlíží.“* (BONHOEFFER, 2007, 261 s.) Odpovědné konání naplňuje svou jednotu či jistotu tak, že tuto hranici v Bohu i bližním má. Jelikož nejsme svými pány, nejsme neomezení, neboť s pokorou přiznáváme, že jsme pouze stvoření, nese nás finální radost a naděje, že počátek a cíl našich činů je ukryt v Kristu. *„Na základě našeho poznání, že zodpovědnost vždycky znamená vzájemný osobní vztah založený na zodpovědnosti Ježíše Krista za lidi, tedy že počátek, podstata a cíl vší skutečnosti je Skutečný, totiž Bůh v Ježíši Kristu.“* (BONHOEFFER, 2007, 261-262 s.)

Myslíme si, že k vnitřnímu uspořádání zodpovědného konání náleží jak ochota vzít na sebe vinu, tak svoboda. Přesuneme-li svou pozornost na začátek veškeré odpovědnosti, bude zřejmé, co myslíme tím: vzít na sebe vinu. *„Protože Ježíš nehodlá vyhlášovat a uskutečňovat nové etické ideály, ani se nesnaží být dobrý, ale pouze miluje skutečného člověka, může vstoupit do společenství jeho viny a dát se jeho vinou obtížit. Nechce*

vystupovat jako jediný dokonalý na účet lidí a nechce jako jediný nevinný shlížet na lidstvo, které pod svou vinou hyne. Nechce, aby nějaká idea jakéhosi nového člověka triumfovala nad troskami provinilého lidstva. Nechce se zprostit viny, pod níž lidé hynou.“ (BONHOEFFER, 2007, 267-268 s.) Lásku, která by jedince nechala napospas jeho vině, bychom nepovažovali za lásku k opravdovému člověku. Kristus se chová zodpovědně v dějinném životě jedince, a proto je vinen – pouze pro svou lásku k člověku. „*Ze své nesobecké lásky, ze své bezhříšnosti na sebe bere vinu lidí. Bezhříšnost a nesení viny u něho patří nerozlučně k sobě. Jako bezhříšný bere Ježíš vinu svých bratří na sebe a pod tíhou této viny se prokazuje jako bezhříšný. V tomto bezhříšně vinném Ježíši Kristu má nyní každé zástupně zodpovědné jednání svůj počátek.*“ (BONHOEFFER, 2007, 267-268 s.) Pokud toto považujeme za zodpovědné konání, pokud v něm myslíme na druhého člověka, pokud vyvěrá z nesobecké lásky k opravdovému jedinci, proto na sebe Kristus převzal vinu všech lidí a proto se každý zodpovědně jednající člověk stává viníkem. Přikláníme se k myšlence, že kdo touží být zodpovědný a zároveň se vymanit z viny, vytrácí se též ze závěrečné skutečnosti lidského života, z tajemství, které objímá Krista nesoucího bezhříšně vinu. „*Nemá totiž rovněž podíl na Božím ospravedlnění, které je nad touto událostí. Staví svou osobní nevinu nad zodpovědnost za lidi a ve své slepotě nevidí ještě bezútešnější vinu, kterou právě tím na sebe vzal. Je slepý i vůči tomu, že skutečná nevina se prokazuje právě tím, že kvůli dobrému člověku přijímá účast na jeho vině. Bezhříšný se jakožto nesobecky milující stává viníkem, a to skrze Ježíše Krista bytostně patří k podstatě zodpovědného jednání.*“ (BONHOEFFER, 2007, 267-268 s.)

Proti těmto argumentům je potřeba vznést protimluv, jemuž ve svém myšlení Dietrich Bonhoeffer připisuje nespornou důležitost. Tato námitka vyvěrá z nesporné autority svědomí, které nepřijímá svou integritu obětovat se určitému dobru či se nechat kvůli jinému člověku obtěžkat vinou. „*Zodpovědnost za bližního má v nedotknutelném hlasu svědomí své meze. Zodpovědnost, která by nutila jednat proti svědomí, by se sama odsoudila. Co je na tom správné a co falešné? Správné je, že jednat proti vlastnímu svědomí není nikdy radno. V tom je všechna křesťanská etika zajedno.*“ (BONHOEFFER, 2007, 268-269 s.) Myslíme tím, že svědomí vybízí existování jednotlivce k jednotě se sebou – ozývá se z hlubin mimo jeho vůli a rozum. Objevuje se jako obvinění ze ztráty souladu a jako výstrahu před ztrátou sebe sama. V základu není zacílené na určité činy, ale na určitý život. „*Protestuje proti jednání, které ohrožuje toto bytí v jednotě se sebou samým. S tímto formálním vymezením zůstává svědomí instancí, proti níž neprosto není radno jednat. Nedbat na hlas svědomí znamená přivodit na sebe zkázu – nikoli smysluplné sebeodevzdání – vlastního bytí, rozpad lidské*

existence.“ (BONHOEFFER, 2007, 268-269 s.) Konání proti svědomí je dle Bonhoeffera situací proti životu a není náhodou, že jej často spojoval se sebevraždou. Pokud hlas svědomí vychází z ohroženého souladu člověka se sebou samým, pak se též musíme tázat, jaký je obsah tohoto souladu. „*Tím je předně vlastní já, které si činí nárok být jako Bůh, a znát dobré a zlé. Hlas svědomí u přirozeného člověka je pokusem našeho já ospravedlnit se svým poznáním dobrého a zlého před Bohem, před lidmi a před sebou a s tímto sebeospravedlněním obstát.*“ (BONHOEFFER, 2007, 268-269 s.) Já, které se nachází v osamění, postrádá jakoukoli podporu. Odvozujeme ho od všeobecného zákona dobrého a v jednotě s ním hledá soulad se sebou samým. Svědomí náleží jeho počátek a cíl v autonomii vlastního já. „*Jestliže se tímto hlasem řídíme, má se tato autonomie, která má svůj počátek mimo vlastní chtění a vědění v Adamovi, vždy znovu uskutečňovat. Tak je člověk se svým svědomím vázán zákonem, který sám objevil a který může mít konkrétně různou podobu, avšak když hrozí ztráta sebe, zůstává zákonem nepřekročitelným.*“ (BONHOEFFER, 2007, 268-269 s.)

Pokud člověk dle mínění Bonhoeffera nepřijme vinu z lásky k bližnímu, nachází se v situaci rozporu se svou odpovědností. Nevina svědomí připoutaná pouze na Krista se nejlépe ukazuje tím, že se zodpovědně necháme obtěžkat vinou. „*Ačkoli lidské jednání, na rozdíl od bytostné bezhříšnosti Ježíše Krista, není nikdy bez hříchu, neboť je bytostně otráveno dědičným hříchem, má jakožto jednání zodpovědné, na rozdíl od každého samospravedlivého principiálního jednání tedy existuje něco jako relativní bezhříšnost, která se projevuje právě v zodpovědném přijetí cizí viny.*“ (BONHOEFFER, 2007, 271 s.) Nechat se obtěžkat vinou druhých při odpovědném konání je nutné, avšak svědomí tu stanovuje určitou mez, která se projevuje ve dvojím pohledu.

Svědomí osvobozené v Kristu člověka opodstatněně vybízí k jednotě se sebou samým. Pokud se mu dostává nějaké odpovědnosti, nesmí se to dít na újmu tohoto souladu. Pokud své Já obětuje nesobeckým činem, nemůže to zaměnit s destrukcí či zkázou tohoto Já, neboť poté by nebyl uzpůsoben nijakou zodpovědností převzít. „*Do jaké míry na sebe člověk může ve spojitosti se zodpovědným jednáním něčí vinu vzít, to je vždy konkrétně vymezeno jednotou člověka se sebou samým, tím, co unese. Jsou takové odpovědnosti, které nemohu unést, protože by mě to zlomilo.*“ (BONHOEFFER, 2007, 272 s.) I oproštěné svědomí v Kristu, podvoluje zodpovědné činy zákonu. Pokud ho člověk uskutečňuje, uchovává soulad se sebou, jak je uložen v Kristu. „*Jestliže na něj nedbá, může z toho vyplynout jediné nezodpovědnost. Jde o zákon lásky k Bohu a k bližnímu, jak je vyložen v Desateru, v Kázání na hoře a v apoštolské parenézi. Obsahem svého zákona se přirozeně svědomí nápadně shoduje*

se zákonem svědomí osvobozeném v Kristu. To je správný poznatek.“ (BONHOEFFER, 2007, 273 s.) Je založen na tom, že se svědomí snaží o zachování života samého a vyznačuje se tak základními vlastnostmi jako zákon života. *„I osvobozené svědomí zůstává tím, čím bylo jako přirozené, totiž varováním před předstoupením zákona života. Ale poněvadž tím posledním už není zákon, nýbrž Ježíš Kristus, musí v konfrontaci mezi svědomím a konkrétní zodpovědností padnout svobodné rozhodnutí na Krista.*“ (BONHOEFFER, 2007, 273 s.)

2.3.1 Spravedlnost

Spravedlnost pokládáme za základní požadavek jednání mezi lidmi, za největší ctnost. Při teologické aplikaci náleží pojem spravedlnost nejčastěji do oblasti systematické teologie a sociálně-etických učení, kde jeho vymezení ztěžují jisté rozdíly. *„Je atributem Božím a znamená vlastnost či znak Boží vůle, která působí navenek mezi lidmi prostřednictvím lásky. V tomto smyslu má spravedlnost už starozákonní zakotvení.*“ (PAVLINCOVÁ, 1994, 291 s.) Spravedlnost je pojímána jako neodlučitelná součást vztahu mezi Bohem a světem. Člověku je prostřednictvím Krista slíbena Boží spravedlnost. Prioritním cílem spravedlnosti je maximálně sbližovat spravedlnost Boží lásky se spravedlností občanskou. Zároveň je spravedlnost založena na křesťanských principech lásky k bližnímu a rovnosti všech lidí před Bohem.

Dietrich Bonhoeffer usiloval, pomocí názorných příkladů z Písma, obsáhnout ve svém filozofickém systému též problematiku spravedlnosti. *„Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky, nepřišel jsem zrušit, ale naplnit. Amen, pravím vám: Dokud nepomine nebe a země, nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona, dokud se všechno nestane. Kdo by tedy zrušil jedné z těchto mých nejmenších přikázání a tak učil lidi, bude v království nebeském vyhlášen za nejmenšího, kdo by však zachovával a učil, ten bude v království nebeském vyhlášen velkým. Neboť vám pravím: Nebude-li vaše spravedlnost o mnoho přesahovat spravedlnost zákoníků a farizeů, jistě nevejdete do království nebeského.*“ (BONHOEFFER, 2013, 111 s.) Nemůžeme se divit, že tento příslib jejich Pána, který rušil vše, co mělo ve světě u lidí cenu, a blahoslavlil vše, co nemělo cenu, vyvolával u učedníků myšlenku, že nastal konec zákona. Dotázal se a ocenil je jako ty, kterým ze svobodné milosti dostalo vůbec vše, jako ty, kteří nyní vše vlastní – jako nezpochybnitelné dědice království nebeského. Dostává se jim celkového a personálního společenství s Ježíšem Kristem, který vše vytvořil nové. Začalo se tedy nabízet, že Kristus udělá konečnou dělicí čáru mezi sebou a vším zastaralým, totiž, že zákon Staré smlouvy vyhlásí neplatným a že se ve svobodě Syna Božího od něj odvrátí a pro svou církev se ho zřekne. Kristus neruší Zákon

či Proroky, nýbrž zákonu Staré smlouvy ujednává platnost. „*Jak tomu rozumět? Víme, že Ježíš Kristus oslovuje následovníky, kteří jsou vázáni jenom na něho. Ježíšovu společnost s jeho učedníky neměl stát v cestě žádný zákon. Následování je přímá vázanost jen na Ježíše Krista. Přesto že zde jsou učedníci zcela nečekaně vázáni na starozákonní ustanovení. Ježíš tím říká svým učedníkům dvojí: Jednak že vázanost na zákon ještě není následování a pak také že vázanost na osobu Ježíše Krista nedbalou zákona rovněž nelze považovat za následování.*“ (BONHOEFFER, 2013, 112-113 s.) Těm, kterým propůjčil své úplné zaslíbení a plné společnosti, dává odkaz na zákon. Protože ho učedníci následují, Zákon je pro ně platný. Zpravidla vyvstává otázka, zda tedy platí Kristus či Zákon.

Domníváme se, že se nestává novým přikázáním pouze proto, že Ježíš se svým učedníkům za tento zákon zaručuje. „*Nejde tedy o lepší zákon, než ten farizejský, je jeden a tentýž, je to zákon, který do písmene zůstane v platnosti až do konce světa a musí být splněn do puntíku. Ale jde ovšem o vyšší spravedlnost.*“ (BONHOEFFER, 2013, 113 s.) Přikláníme se k myšlence, že kdo tuto vyšší spravedlnost postrádá, nemůže spočinout v království nebeském, jelikož by dosáhl vyvázání z následování Krista, který ho o zákonu informuje. Tímto zákonem vyšší spravedlnosti však nemůže být obdarován nikdo jiný, než ten, koho Ježíš Kristus osloví, koho povolá. Podmínku této spravedlnosti nacházíme ve výzvě Krista – v Kristu samém. „*Tak je pochopitelné, že Kristus teprve na tomto místě Kázání na hoře mluví o sobě. Mezi vyšší spravedlnost a učedníky, od nichž ji požaduje, se postavil on sám. On přišel, aby zákon Staré smlouvy naplnil. Naplňuje zákon, to o sobě říká sám. Naplňuje jej beze zbytku. Ale tím, že jej naplňuje, se stalo všechno, co se pro splnění zákona stát mělo.*“ (BONHOEFFER, 2013, 113-114 s.) Ježíš Kristus uskutečňuje, co zákon vyžaduje. Bonhoeffer píše, že pouze Kristus mu porozuměl jakožto zákonu Božímu. Zákon proto dle jeho mínění není Bohem, a ani Bůh není spojován s tímto zákonem. Učedníci se dopouštějí odbožštění zákona a odtržení Boha od jeho zákona svým hříšným nepochopením. „*Židé ztotožnili Boha se zákonem, aby se zákonem mocnili Boha. Bůh jim splynul se zákonem a přestal být jeho pánem. Učedníci se naopak domnívali, že mohou Boha od jeho zákona oddělit a zmocnit se tak Boha jistotou spásy. V obou případech byl dar a Dárce zaměněn, na základě zákona i na základě zaslíbení spásy byl Bůh popřen.*“ (BONHOEFFER, 2013, 114 s.) Proti obojímu špatnému pochopení Kristus obrodí platnost zákona jakožto zákona Božího. Bůh je Dárce a Pán zákona, a zákonu lze vyhovět jen v personálním společenství s Bohem. Ztotožňujeme se s myšlenkou, že nelze následovat zákon bez společenství s Bohem, nemůžeme být ve společenství s Bohem, pokud neplníme zákon – první část platí pro Židy, druhá pro učedníky.

Kristus, který jako jediný žije v úplném společenství s Bohem, obrodí svým příchodem platnost zákona, aby došlo k naplnění zákona Staré smlouvy. Jelikož to byl právě Kristus, kdo tak činil, mohl na učení – plnění – zákona kázat pouze on. „*Když o tom mluvil, museli to učedníci vědět a chápat, protože věděli, kdo Ježíš je. Židé to chápat nemohli, pokud mu neuvěřili. Proto museli jeho učení o zákonu zavrhnout jako rouhání Bohu, totiž Božímu zákonu. Tak musel Ježíš za pravý Boží zákon od obhájců falešného zákona trpět. Ježíš umírá na kříži jako rouhač, jako přestupník zákona, protože uplatňoval pravý zákon proti zákonu nepochopenému, falešnému.*“ (BONHOEFFER, 2013, 114-115 s.) Dostát zákonu, o kterém Ježíš káže, nelze jinak, než že je Kristus přibit na kříž jako hříšník – dokonalým dostáním zákona je právě on sám jakožto ukřižovaný. Říkáme tím, že pouze Kristus plní zákon, jelikož pouze on vedl život v dokonalém společenství s Bohem. Sám poté vchází mezi učedníky a zákon. Jejich cesta směřuje k zákonu přes Kristův kříž. Ježíš Kristus tak opět vede učedníky k sobě samému skrze zákon, který sám plní. Mezi učedníky a zákonem vytváří hranici Kristus, ne však proto, aby je znovu odpoutal od jeho naplnění, ale aby svůj příkaz dostání zákona uvedl v platnost. Touto vázaností na něj jsou učedníci vedeni k téže poslušnosti. „*Zákon vyžaduje plnění, tak jako ho plnil on sám. Kdo při něm zůstává v následování, při něm, který zákon naplnil, ten činí a učí zákon v následování. Ve společenství s Ježíšem může zůstávat jenom ten, kdo zákon provádí a plní.*“ (BONHOEFFER, 2013, 116 s.) Židy od učedníků nerozděluje Zákon, ale vyšší spravedlnost – spravedlnost učedníků přesahuje učitele Zákonu, překonává je.

Vyvstává otázka, čemu náležela spravedlnost farizeova a v čem spočívá spravedlnost učedníka. „*Farizeus jistě nikdy nepropadl nebiblickému bludu, že by se mělo zákonu jen vyučovat a že by se neměl plnit. Farizeus plnit zákon chtěl. Jeho spravedlnost spočívala v přímém, doslovném plnění toho, co zákon přikazuje. Jeho spravedlnost byla v jeho plnění. Jeho cílem byl naprostý soulad jednání s tím, co je v zákoně přikázáno. Přesto nutně zbývalo něco, co muselo být přikryto odpuštěním.*“ (BONHOEFFER, 2013, 116 s.) Jeho spravedlnost setrvávala nedokonalá.

Stejně tak učedníková spravedlnost náleží pouze v naplnění zákona. Nikdo, kdo by zákon nenaplněval, nemůže být považován za spravedlivého. Činy učedníka však převyšují činy farizeů tak, že je v porovnání s neideální spravedlností farizea spravedlnosti příkladnou. Jak je to možné? „*Přednost učednickovy spravedlnosti spočívá v tom, že mezi ním a zákonem stojí ten, který zákon dokonale naplnil a v jehož společenství učedník žije. Sama sebe nevidí tvář v tvář zákonu nenaplněnému, nýbrž už naplněnému. Dříve než se začne zákon*

poslouchat, je už zákon naplněn, jeho požadavku už bylo učiněno zadost.“ (BONHOEFFER, 2013, 116 s.)

Spravedlnost, kterou zákon potřebuje, je již realizována. Máme tím na mysli spravedlnost Krista, který jde kvůli zákonu na kříž. Protože není tato spravedlnost pouhou hodnotou, ke které je nutno se přiblížit, ale je ideálním a pravým personálním společenstvím s Bohem – Kristus proto spravedlností nejen oplývá, dokonce jí sám je. Ježíš začíná svou promluvu o vyšší spravedlnosti s upozorněním na to, že sám zákon splnil. Upozorňuje tak proto, že spravedlnost Kristova je doslova spravedlností učedníků. *„Zůstává ovšem v přísném slova smyslu spravedlností darovanou skrze výzvu k následování. Je to spravedlnost, která záleží právě v následování a už v blahoslavenstvích dostává příslib království nebeského. Spravedlnost učedníků je spravedlnost pod křížem. Je to spravedlnost chudých, ohrožených, hladových, mírných, pokojných, pronásledovaných – pro Ježíšovu výzvu, viditelná spravedlnost těch, kdo jsou pro Ježíšovu výzvu světlem světa a městem na hoře.*“ (BONHOEFFER, 2013, 116-117 s.)

Myslíme si, že spravedlnost učedníků je dokonalejší než farizejská, jelikož náleží jen na pozvání do společenství, spravedlnost učedníků je opravdovou spravedlností, protože sami konají vůli Boží tím, že plní zákon. Kristově spravedlnosti se nemá pouze učit, avšak podle ní i jednat. Pokud bychom hovořili o to, jak učedníci takovou spravedlnost uskutečňují, musíme přiznat, že jde jedním slovem o následování – skutečné, prosté konání s vírou ve spravedlnost Ježíšovu.

„Varujte se konat skutky spravedlnosti před lidmi, jim na odiv, jinak nemáte odměnu u svého Otce v nebesích. Když prokazuješ dobrodiní, nechtěj budit pozornost, jako činí pokrytci v synagogách a na ulicích, aby došli slávy u lidí, amen, pravím vám, že už mají svou odměnu. Když ty prokazuješ dobrodiní, ať neví tvá levice, co činí pravice, aby tvé dobrodiní zůstalo skryto, ti odplatí.“ (BONHOEFFER, 2013, 145 s.) Učedníci jsou necháni napospas nebezpečí úplného nepochopení. Jeví se jim totiž, že by se měli pustit do díla, vybudovat království nebeské na zemi, opovrhovat zákonem světa, s netečností k přítomnosti uskutečnit jedinečnost nového světa, radikálně se od světa oddělit a donutit ho, aby přijmul zvláštnost křesťanství, kterou ztotožňujeme s následováním. *„K takovému omylu bylo nebezpečně blízko, jako by se tu učedníkům opět zvěstoval další, sice svobodný, nový a úchvatný, ale přece jen zbožný životní sloh a tvar. A jak rád by na sebe zbožný tělesný člověk vzal takovou mimořádnost, chudobu, pravdivost a utrpení, jak by ji dokonce vyhledával, jen kdyby tím konečně uspokojil touhu svého srdce vidět něco na vlastní oči a nemusel jenom věřit.*“ (BONHOEFFER, 2013, 145-146 s.) Zajisté by se tu naskytla snaha trochu posunout mez tak,

aby se zbožný životní styl a poslušnost Slova navzájem sblížili a následně splynuly – úsilí přeci bylo takové, aby křesťanská zvláštnost došla realizaci.

Současně se domníváme, že se naproti tomu jistě museli objevit tací, kteří na slovo Kristovo čekali jen za účelem, aby je mohli napadnout. „*Tady se přece konečně v plném světle projevil blouznivec, revoluční horlivec a fantasta, který chce otrást světem od základů a svým učedníkům přikazuje, aby tento svět opustili a vybudovali svět nový. Je to vůbec ještě poslušnost slov Starého zákona? Není to na století naprosto svévolné, vlastní spravedlnosti? Neví snad Ježíš nic o hříchu světa, kvůli němuž musí ztroskotat všechno, co přikazuje? Nezná jasné Boží příkazy, které byly vydány, aby zahnal hřích? Není tato požadovaná zvláštnost projevem duchovní pýchy, která je počátkem všeho blouznilství?*“ (BONHOEFFER, 2013, 146 s.) Kristus ponechal učedníky v životě vprostřed jejich národa, v povolání a zodpovědnosti, v následování zákona, jak jej kázali zákonodárci, byl by se představil jako skutečně pokorně poslušný jedinec. „*Učil by tomu, co zastávali a s oblibou kázali i zákoníci, že se pravá zbožnost a spravedlnost projevuje nejen vnějším skutkem, nýbrž také smýšlením srdce, a ovšem také nejen smýšlením srdce, nýbrž stejně tak činem.*“ (BONHOEFFER, 2013, 147 s.) To bychom považovali za opravdovou vyšší spravedlnost, po které lid toužil a kterou nemohl nikdo odřici.

Nyní se však vše dle Bonhoeffera ocitlo v troskách. Místo poslušného učitele zákona, máme náhle před sebou pyšného blouznivce. Jeho řečnění se jistě zmocňovali lidských srdcí – často těch nejušlechtilejších. „*Cožpak ale zákoníci nevěděli, že právě z takového dobrého a ušlechtilého srdce zaznívá hlas tělesnosti, neznali samu tuto moc zbožné tělesnosti nad člověkem? Ježíš zbytečně obětoval nejlepší syny země, upřímně zbožné lidi v boji s preludem. Mimořádnost přece záležela v dobrovolném skutku, který vyvěrá z vlastního srdce zbožného člověka.*“ (BONHOEFFER, 2013, 147 s.) Svoboda člověka přemohla prostou poslušnost přikázání Božího. Chápeme tím nepřislušné sebeospravedlnění jedince, která zákon zakazuje – bylo to protizákonné sebezposvěcení, které nesměl zákon připustit. Byl to svobodný čin, který se obrátil proti nesvobodné poslušnosti.

Jak dle Bonhoeffera reaguje Kristus? Vybízí k tomu, abychom nekonali činy spravedlnosti před druhými lidmi. „*Výzva k zvláštnosti je velkým, nevyhnutelným nebezpečím na cestě následování. Proto: varujte se snahy dosáhnout této mimořádnosti, tohoto okázalého následování. Ježíš staví hráz proti této neuvážené, nerušené, přímočaré radosti z viditelnosti. Do požadavku zvláštnosti vložil osten. Ježíš vyzývá k zamyšlení.*“ (BONHOEFFER, 2013, 147-148 s.) Učedníci mají tuto diferenci na paměti a jsou před ní na pozoru. Vyšší spravedlnost učedníků nepovažujeme za samoúčelnou. Jinakost sice musí býti zjevná, musí se

realizovat, avšak nesmíme usilovat o její viditelnost. „Zjevnost cesty následování má sice svůj nutný důvod ve výzvě Ježíše Krista, ale sama o sobě nikdy není cílem. Vždyť pak by nám následování opět uniklo ze zřetele, nastal by okamžik klidu, následování by bylo přerušeno a v tu chvíli, kdy jsme si chtěli odpočinout, nastal by mu konec a my bychom se vrátili na samotný začátek. Zjistili bychom, že už vůbec následovníky nejsme.“ (BONHOEFFER, 2013, 148 s.) Zjevné musí být zároveň ukryté, viditelné ve stejnou chvíli neviditelné. Přípomínka k vlastní spravedlnosti je určena k tomu, abychom se jinakostí nezabývali – poté již není zvláštnost jinakostí následování, ale zvláštnosti libovůle.

Jak máme tento rozpor chápat? Shodujeme se s názorem, že se musíme především tázat, před kým máme tuto viditelnost následování skrývat. Ne před druhými lidmi – ti musí být se světlem Kristových učedníků naopak seznámeni – má však být ukryta před tím, kdo sám jedná viditelně. „Má zůstat na cestě následování a dívat se na toho, kdo jde před ním, nikoli na sebe samého a na své dílo. Následovník je sém sobě ve své spravedlnosti skryt. Vidí zvláštnost, ale zůstává v ní skryt, vidí ji, jen když hledí na Ježíše, a tu ji už nevnímá jako zvláštnost, nýbrž jako samozřejmost, jako něco obvyklého.“ (BONHOEFFER, 2013, 148-149 s.) Viditelné je mu uloženo v činu, tedy v poslušnosti Kristova slova. Pokud by jinakost byla pro něj důležitá, konal by jako blouznivec, která se opírá o vlastní tělesnou sílu. Jelikož koná učedník v prosté poslušnosti svému Pánu, je mu dovoleno na jinakost nazírat jen jako na jistý skutek poslušnosti. „Podle Ježíšova slova tomu přece nemůže být jinak, než že je následovník světlem, které svítí, nepřidává k tomu nic, je jím prostě na cestě následování, které hledí výlučně na Pána. Právě proto, že křesťanský čin je nutný, tj. indikativní, mimořádný, proto je zároveň obvyklý, skrytý. Jinak to není křesťanský čin poslušný vůle Ježíše Krista.“ (BONHOEFFER, 2013, 148-149 s.)

2.3.2 Svoboda

Svobodu považujeme za směřování k dobrému, tedy správnému, rozumnému a odpovědnému činu v konkrétním životě člověka. „Tam, kde je lidské jednání skutečně svobodné, nehledá ovšem jen to, co je dovolené, nýbrž co je lepší, případně nejlepší.“ (SOKOL, 2010, 72 s.) Svobodná vůle člověka spočívá v jeho rozhodnutích, jejichž následkům bývá zpravidla podroben. V tom tkví i jeho zodpovědnost, jež je nerozlučně spjatá s poskytováním svobodné vůle v rozhodnutí. „Svobodný je ten, v němž vládne vnitřní člověk nad vnějším a svědomí se svobodou srdce nad vášněmi a pudy. To je teprve pravá svoboda, mravní svoboda. Způsobuje, že člověk žije ze svého nejhlubšího jádra, ze svědomí. Všecko je u

něho řízeno a pořádáno svědomím, a tím vlastně Bohem. Teprve tato svoboda působí, že se člověk stává osobností.“ (ŠPINER, 2004, 51 s.)

Dalším problémem, kterému věnuje Bonhoeffer svou pozornost, je otázka svobody člověka. Náš rozbor vnitřního uspořádání zodpovědného života proto musíme zakončit myšlenkami, které se týkají svobody člověka. Myslíme si, že svoboda a odpovědnost jsou termíny, které se spolu navzájem doplňují. Zodpovědnost předpokládá svobodu věcně a svoboda vyvstává pouze v zodpovědnosti. Naším předpokladem je zodpovědnost jako svoboda jedince, která je určena uplíváním na Bohu a bližním. *„Zodpovědný člověk jedná ve svobodě vlastního já, aniž by měl záda krytá lidmi, okolnostmi či principy, avšak s ohledem na všechny lidské, všeobecné a principiální vztahy, které jsou dány. Skutečnost, že mu nemůže přispět ani ulehčit nic jiného než čin a on sám, je důkazem jeho svobody.*“ (BONHOEFFER, 2007, 274 s.) Tímto se nám představují hluboké tajnosti dějin vůbec. Jen ten, kdo činí zodpovědně, ví, že jeho konání vede Bůh. *„Svobodný čin vposledu poznáváme jako čin Boží, rozhodování jako jeho vedení a odvahu jako božskou nezvratnost.*“ (BONHOEFFER, 2007, 274 s.) Pokud se dobrovolně vzdáme poznání vlastního dobra, konáme dobro Boží – až v této finální perspektivě můžeme mluvit o dobrém v dějinách.

Přikláníme se k názoru, že v odpovědnosti se realizuje nejen svoboda, ale i poslušnost. Odpovědnost v sobě nese rozpor právě rozpor mezi svobodou a poslušností. Pokud by se toto dvojí od sebe odtrhlo, nastal by konec odpovědnosti – zodpovědné činy jsou sice svázané, a přece jsou tvořivé. Zodpovědnost se nenachází jen vedle poslušnosti, nýbrž i v její oblasti – rozsahu.

„Poslední důvod k tomu spočívá ve vztahu člověka k Bohu, který se uskutečnil v Ježíši Kristu. Ježíš stojí před Bohem jako poslušný a jako svobodný. Jako poslušný činí Otcovu vůli, když slepě plní zákon, který mu byl uložen. Jako svobodný této vůli přitakává na základě vlastního poznání, a to s otevřenými očima a radostným srdcem, a tak ji zároveň sám ze sebe nově vytváří.“ (BONHOEFFER, 2007, 278 s.) Poslušnost je bez svobody útisk, svoboda bez poslušnosti libovůle. Svoboda je k poslušnosti připoutána a tříbí poslušnost. *„Poslušnost váže stvoření na Stvořitele, svoboda staví stvoření naproti Stvořiteli jako protějšek, jako jeho obraz. Poslušnost člověku ukazuje, že si musí dát říci, co je dobré a co od něho Bůh žádá, svoboda člověku umožňuje, aby sám dobře vytvářel. Poslušnost ví, co je dobré, a dělá to.*“ (BONHOEFFER, 2007, 278 s.) Svoboda si dovoluje konat a rozsudek nad dobrem a zlem ponechává Bohu. Zatímco poslušnost následuje slepě, svoboda má otevřené oči. Poslušnost činí bez otázek, naopak svoboda hledá smysl. *„Poslušnost má svázané ruce, svoboda je*

tvůrčivá. *V poslušnosti plní člověk Desatero Božích přikázání, ve svobodě tvoří nová desatera.*“ (BONHOEFFER, 2007, 278 s.)

Tímto se nám odkrývá velké tajemno dějin vůbec. Svobodně jednající člověk je přesvědčen o tom, že jeho činy směřují k Božímu vedení a vyplývají z něj. Svobodný skutek, který vytváří dějiny, poznáváme jakožto jednání Boží – čistou aktivitu či pasivitu. *„Skutečnost dobra v dějinách nemůže naplnit ani ideologické dobro, ani ryzost subjektivního smýšlení, ale ani svoboda zodpovědného činu jako taková. O dobro v dějinách je možno mluvit teprve tam, kde se svoboda chápe jako původně, bytostně a cíleně založená v Božím činu, tedy tam, kde Bůh sám vystupuje jako jednající (skrže svobodný a zodpovědný čin člověka).*“ (BONHOEFFER, 2007, 226 s.)

2.3.3 Sebevražda

Teologie považuje smrt za nejvýznamnější událost v dějinách spásy, a to jak v osobní dimenzi individuální smrti určitého jedince, tak v dějinném rozsahu vykupitelské smrti Krista. Z tohoto důvodu vymezujeme smrt ve třech základních stupních – v rovině přirozené smrti člověka, odplaty za hřích a povolání k věčnému životu. *„V biologické smrti, jež je teologicky popsána jako oddělení duše od těla, vstupuje člověk do tělesné blízkosti Boha a prohlubuje tak své lidství. Její zdůvodnění prvotním hříchem je komplementární k naději, jež poskytla Ježíšova smrt. Smrt je tak chápána jako přechod z jedné formy existence do druhé při zachování nesmrtelnosti duše a očekávaném vzkříšení těla.*“ (PAVLINCOVÁ, 1994, 290 s.)

Domníváme se, že člověk na rozdíl od živočichů, nepovažuje život za nějakou nezbytnost, ze které by se nedokázal či nemohl vyprostit. Je svobodný v rozhodnutí svůj život akceptovat, nebo zavrhnout. Jedinec má možnost vykonat to, co zvíře nedokáže, tedy sám sebe dobrovolně zabít. *„Zatímco živočich je se svým tělesným životem zajedno, člověk se může od svého tělesného života odpoutat. Svoboda, s kterou člověk svůj tělesný život přijímá, mu dovoluje tomuto životu přitakávat, ale zároveň přivolává jeho pozornost k tomu, co je za tímto tělesným životem, a umožňuje mu chápat tělesný život jako dar, který má opatrovat, anebo jako oběť, kterou má přinést.*“ (BONHOEFFER, 2007, 168-169 s.) Kvůli tomu, že člověk je svobodný i v otázce smrti, je mu dovoleno položit svůj tělesný život ve prospěch vyššího dobra. Pokud by touto svobodou ve smrti neoplýval a nesměl život obětovat, přišel by o svobodu pro Boha, jeho žití by již dále nebylo lidské. Zákon života je v člověku uskutečňován prostřednictvím svobody – není to právo absolutní, ale zákon podmíněný svobodou. *„Proti právu na život stojí svoboda život nasadit a položit za oběť. Ve smyslu oběti má tedy člověk svobodu a právo zemřít, ovšem jen tak, že cílem nasazení života není zmaření*

sebe sama, nýbrž dobro, o které oběti usiluje.“ (BONHOEFFER, 2007, 168-169 s.) Se svobodou zemřít je jedinci uložena velká moc, která je však velmi snadno zneužitelná. Jejím prostřednictvím se jednotlivec může stát pánem svého pozemského soudu. Svobodným rozsudkem může prostřednictvím smrti, jíž sám vyhledává, vyváznout, a tak vytrhnout osudu jeho vítězství.

„Sebevražda je specificky lidský čin a není divu, že ji ušlechtilí lidé vždycky znovu schvalovali a ospravedlňovali. Ačkoli se nabízí malicherný a moralizující soud, který v ní vidí zbabělost a slabost, je to čin vznešený, pokud se udál svobodně. Sebevražda je poslední a extrémní sebeostravednění člověka jakožto člověka, a tak – čistě lidsky viděno – dokonce v jistém smyslu smírčí oběť na nevydařený život.“ (BONHOEFFER, 2007, 169-170 s.) Domníváme se, že skutečná příčina sebevraždy není zoufalství, což je pouze doprovodný jev sebevraždy, ale svoboda jedince, který se touží ve svém zoufalství ospravedlnit. Pokud se jedinec nedokáže ospravedlnit ve štěstí či úspěchu, činí tak ve vlastním zoufalství. Zda si právo na život nedokáže prosadit ve svém tělesném žití, může ještě vykonat destrukci vlastního těla. *„Jestliže si nemůže vymoci své právo u světa, pak si je může zjednat sám ve své poslední osamělosti. Sebevražda je pokus člověka dát poslední lidský smysl životu, který se stal po lidsku nesmyslným. Bezděčný pocit hrůzy, který se nás tváří v tvář skutečnosti sebevraždy zmocňuje, nemá příčinu v zavrženíhodnosti, ale v hrozně osamělosti a svobodě takového činu, se kterou se životu přitakává už jen tak, že se ničí.“ (BONHOEFFER, 2007, 169-170 s.)*

Zde jsme narazili na fakt, že přirozené žití není právem samo v sobě, nýbrž je uloženo Bohu. Svoboda ukončit život, která je jedinci dána v přirozeném životě, se využívá, když je jí užito jinými způsoby, než ve víře v Boha. Právo na destrukci žití je vyhrazeno výhradně Bohu, který jediný ví, k jakému závěru má život dospět. Pouze on chce život ospravedlnit, nebo zavrhnout – před ním se sebevražda stává hříchem vůbec. Nenalézáme jiného důvodu, který by sebevraždu nedělal hodnou zavržení, nežli fakt, že nad jedincem spočívá Bůh. Sebevraždou míníme negaci této skutečnosti. *„Právo na lidský život si vyhrazuje Bůh Stvořitel a Pán života sám. Člověk si nemusí brát život, aby jej ospravedlnil. A poněvadž nemusí, ani nesmí. Je pozoruhodné, že Bible nikde sebevraždu výslovně nezakazuje, ale že se sebevražda objevuje zpravidla (ačkoli ne vždy) jen jako důsledek nejtěžšího hříchu. Důvodem pro to není, že by snad Bible sebevraždu schvalovala, ale místo aby ji zakazovala, volá zoufalce k milosti a pokání.“ (BONHOEFFER, 2007, 171 s.)* Kdo odolá na pokraji sebevraždy, je netečný proti příkazům či zákazům. Následuje pouze milostivé volání Boží k víře. *„Zoufalce nezachrání žádný zákon, který apeluje na vlastní sílu,*

ten ho jen žene do beznadějnějšího zoufalství. Tomu, kdo si zoufá nad životem, pomůže jen záchrana od druhého a nabídka nového života, který nežijeme z vlastní síly, nýbrž z milosti Boží. Tomu, kdo už nemůže žít, nepomůže příkaz k dalšímu životu, ale jen nový duch.“ (BONHOEFFER, 2007, 171 s.)

Přikláníme se k názoru, že Bůh brání právo na žití i proti jedinci, který si na své žití stěžuje. Daruje jedinci svobodu, aby své žití obětoval pro něco většího, ale nepřije si, aby se tato svoboda svévolně otočila proti jeho vlastnímu žití. Člověk na sebe nesmí vztáhnout ruku, ale má svůj život nasadit pro druhé. Jednotlivec svůj veškerý pozemský život odevzdává do rukou Božích, ze kterých pochází. Děje se tak i tehdy, když je mu přítěží – nesmí dosahovat svépomocí o vysvobození. I když umírá, spadá znovu do náruče Boží, která mu, dokud žil, připadala toliko tvrdá.

„Bez ohledu na všechny vnější důvody však jisté pokušení sebevraždy přepadá zvláště věřícího. Je to pokušení zneužít proti vlastnímu životu svobody, kterou nám Bůh dává. Nenávist vůči prázdnotě vlastního života, vzpurnost pozemského života vůbec proti Bohu, který chce tento život naplnit, z toho plynoucí zármutek a pochybnost o jakémkoli smyslu života, to všechno může způsobit, že přijdou nebezpečné chvíle.“ (BONHOEFFER, 2007, 173-174 s.) Poté tomuto skutku nemůže zabránit žádné lidské či boží právo. V tomto pokušení jedinci pomůže jen Boží útěcha a síla modlitby. Svod sebevraždy odvrací nikoli právo na žití, ale milost, dle které žijeme pod Božím odpuštěním.

3. Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas se narodil do židovské rodiny v litevském městě Kaunas roku 1906. Část svého mládí strávil na Ukrajině, avšak jeho rodina nakonec v roce 1923 emigrovala do Francie. Lévinas započal svá studia na univerzitě ve Štrasburku a ve Freiburgu. Během druhé světové války se jako Žid ocitl v německém zajateckém táboře. Tato neblahá událost výrazně ovlivnila jeho osobnost a myšlení. Po skončení války začíná formovat svůj filozofický systém a současně přednáší na pařížské Sorbonně. Jeho etika vychází ze zkušenosti setkání s tváří druhého, je to etika lásky a spravedlnost, jejíž počátek nacházíme v judaismu.

Emmanuela Lévinase bezesporu řadíme k nejznámějším a současně nejvýznamnějším filozofům 20. století. Tento myslitel se především nechal inspirovat fenomenologií a filozofií dialogu. Lévinas se snažil jedinečnou metodou překonat všeprostupující vědeckotechnický rozum, jenž je sice uzpůsoben ovládat veškeré bytí, nýbrž páchá nenapravitelné skutky ve vztahu k druhým – holocaust. Rozjímal nad otázkou, jak po těchto událostech může Bůh přetrvat v myšlení člověka.

Lévinas se pokusil proti tomuto faktu stavět bezpodmínečnou službu bližnímu, ke které je člověk vyvolen ještě předtím, než je mu dovoleno uvědomit si vlastní svobodu a odpovědnost.

3.1 Etika

Filozofickému systému Emmanuela Lévinase chybí jakýkoli poznávací status, jelikož prvotní etická situace setkání subjektu s Tváří Druhého překonává vidění i jistotu a přesahuje dokonce možnou zevrubnou fenomenologickou deskripci v tom významu, že se Druhého, před jehož Tváří se nacházíme, nemůžeme podle Lévinase, kvůli jeho absolutní jinakosti, zmocnit. *„Etika u Lévinase v podstatě koinciduje s myšlením tohoto vztahu mezi „Já“ a Druhým, přičemž právě etický vztah je původnější než substance, a dokonce i původnější než samo bytí. Fakt etického vztahu tedy teprve konstituuje ontologii, ale i svobodný a myslící subjekt.“* (TATRANSKÝ, 2002, 140 s.) Tváří Druhého myslíme první slovo, které předstihuje každý následující rozumový diskurz – přesněji řečeno je spíše etickou výzvou než slovem. Je to výzva, jež nás zavazuje, aniž bychom byli schopni udělat tuto primární etickou zkušenost námětem pro své vědomí. *„Z hlediska Tóry není etika jen výrazem uspořádání mezilidských vztahů („člověk jako strážce svého bratra“), nýbrž jejím nejvlastnějším zdrojem je dar Božího zákona („desatera přikázání“). Tento „dar“, který je*

zároveň příkazem, pak Lévinas interpretuje jako etické předvolání či závazek, který mi ukládá „Tvář“ Druhého. Setkání „tváří v tvář“, o němž Lévinas tak často hovoří, tak jasně odkazuje k biblickému setkání Mojžíše s Hospodinem. Podobně odpověď „zde jsem“ na tuto etickou výzvu čerpá inspiraci ze Starého zákona.“ (TATRANSKÝ, 2004, 12 s.)

Etika není dle Lévinase jen součástí filosofie, avšak je první filosofií, jako odpovídání na příkaz Boží – jedinečnost setkání tváří v tvář. Etika není žádnou filosofií moralizování či nějakým normativním systémem morálních pravidel nebo východisek. Etický vztah, jehož počáteční stavbou je „bytí pro Druhého“, převyšuje mez bytí a je samotným smyslem transcendence, jež míří k dobrému. Transcendenci jako takovou nazýváme morálním vědomím. Etický vztah se uskutečňuje vždy v situaci tváří v tvář. Etiku Lévinase proto můžeme chápat jako myšlení před Tvář Druhého.

Lévinas je prvním myslitelem, jenž souhrnně a zásadně definuje, že tento etický vztah neutváříme my, ale Druhý. *„Před Tvář Druhého nelze filozofovat eticky neutrálně: etika se stává (místo ontologie) první filosofií. Tím, že potom „morálka řídí dílo pravdy“ – takže bezprostřední vztah k „jinakosti“ toho, co skutečně je, předchází našemu konceptu jsoucna a vždy ho relativizuje – je naznačen směr teprve vlastně vůbec možného kontaktu filosofie se skutečností. Takováto etika zavádí, nejen do filozofie, přímý vliv toho, co je Nezávislé.“* (POLÁKOVÁ, 1994, 85 s.) Etický příslib u Lévinase předpokládá každé porozumění i odhodlání ze strany subjektu. Odpovědnost, jež z něj vyvěrá, je předpokladem a počátkem vši následující individuace subjektu a jeho vědomí, a je dokonce i předpokladem jeho svobody. *„Na rozdíl od pojetí tradiční filozofie, kde je podmínkou etiky koncept svobodné vůle, je Lévinasovým východiskem absolutní podřízenost „pasivního“ subjektu vůči nekonečné jinakosti Druhého, která zakládá asymetrický a nreciproční etický vztah.“* (TATRANSKÝ, 2004, 49 s.)

Otázce transcendence musíme v oblasti Lévinasova smýšlení porozumět zejména v etických souvislostech – Lévinas se nerozpakuje hovořit o svém pojetí etiky jako o humanismu. Právě z tohoto důvodu hraje etika v myšlení Emmanuela Lévinase hlavní roli a etické vztahy dodávají v jeho pojetí transcendence absolutní význam.

Jeho etický vztah je založen na metafyzice, jež předchází ontologii – tedy ontologie musí být zkoumána etikou. *„Tímto pojetím převrací Lévinasova filozofie dosavadní filozofické koncepce. Z jeho práce jasně vyplývá, že metafyzický vztah se odehrává především ve slovech, v jazyce: ten Druhý ke mně promlouvá, a jeho slova způsobují, že vycházím ze svého Já. Slova toho Druhého mají adresáta, neboť se obracení ke mně a já na ně mám*

odpovědět.“ (CHALIER, 1995, 43 s.) Myslíme si, že vztah tváří v tvář nám dovoluje postihnout volání Druhého a odpovědět na ně.

Lévinasova etika odpovědnosti za Druhého je etikou přerodu egocentrické podoby Já v nové já zaměřené na vztah k bližnímu. Tento přechod způsobuje značnou proměnu diskontinuálních stanovisek. „*Je průlomem z konečného světa mnou aktivně koncipovaného a vykládaného bytí k Nekonečnu „mimo bytí“, k němuž nemohu než být jen nekonečně pasivní.*“ (POLÁKOVÁ, 1994, 85 s.) Přikláníme se k názoru, že to je vymanění ze sebe a přijetí skutečné odpovědnosti – pasivita vyvolení, kterou se stáváme sami sebou. Druhý člověk je ten, kdo tento přechod vyprovokoval, ten druhý člověk, kterého potkáváme, apel jeho neviditelné Tváře, toužící o pomoc a následování Boha.

3.1.1 Touha a potřeba

Metafyzická touha má ve filozofickém systému Emmanuela Lévinase podobu tradičního směřování k dobru, avšak samotná idea touhy má běžně zápornou hodnotu v tom smyslu, že jedinec si přeje to, co mu chybí. „*Křesťanským myšlením se metafyzická touha jeví jako přání znovu nalézt něco, co by nás naplnilo. Lévinasova perspektiva je však odlišná: Metafyzická touha směřuje k něčemu zcela jinému, k absolutní jinakosti. To znamená, že v jeho pojetí tato touha není nostalgii, jakýmsi steskem po něčem, co jsme kdysi pozbyli a co niterně postrádáme.*“ (CHALIER, 1995, 37 s.)

Domníváme se, že metafyzická touha směřuje k něčemu naprosto odlišnému. Zběžný rozbor touhy nedokáže uchopit její zvláštní nárok. V základu běžně vykládané touhy by jejím jádrem byla potřeba. Touhou bychom mysleli bytost, které něco schází, která není vyčerpávající, nebo která přišla o svou někdejší velikost – překrývala by se s uvědoměním toho, co bylo ztraceno. „*Sama láska se považuje za uspokojení vznešeného hladu. Je-li možné takto mluvit, je to tím, že většina našich tužeb není čistá, a ani láska není. Touhy, jež se dají uspokojit, se podobají metafyzické touze jen zklamáním nad uspokojením nebo zoufalstvím z neuspokojení a touhy, jež tvoří vášeň samu. Intence metafyzické touhy je jiná: touží po tom, co přesahuje všechno, co by ji mohlo naplnit. Je jako dobrota: vytoužení ji nenaplnuje, nýbrž prohlubuje.*“ (LÉVINAS, 1997a, 20 s.)

Lévinas určuje i objekt naší touhy. Myslíme buďto Boha, nebo druhého člověka. Myslíme si, že v obou modelech platí, že čím více se blížíme k jádru našeho toužení, tím závažněji si uvědomujeme jeho nedosažitelnost. „*Je tomu tak proto, že kdybychom přestali vnímat onu vzdálenost, kdybychom se domnívali, že už jsme u cíle (blízko Boha nebo druhého člověka), ocitli bychom se úplně v zajetí iluze.*“ (CHALIER, 1995, 38 s.) Cizinec,

který nás přivolává, nemá nad námi konkrétní moc, nedokáže nás k ničemu násilně donutit. Můžeme mluvit dokonce o určité formě slabosti. „*Avšak právě setkání s Cizincem a jeho slabostí v nás vyvolává metafyzickou touhu: to je onen vztah, který jsme hledali. Ten pak Lévinas uvádí do souvislosti s jazykem: Vztah Stejného a Jiného, tj. metafyzika, se od počátku odehrává jako promluva.*“ (CHALIER, 1995, 43 s.) Metafyzickou touhou myslíme touhu po zemi, kde jsme se vůbec nenarodili. Je to touha bez uspokojení, jež právě soudí vzdálenost jinakosti či exterioritu Druhého. Přikláníme se k myšlence, že touha musí být odlišena od potřeby, jež vyvěrá vždy z nedostatku – v principu ji můžeme uspokojit. „*Lévinas paradoxně definuje touhu jako potřebu toho, komu nic nechybí, (...) kdo má v cele své bytí, který jde za svou plností, kdo má ideu Nekonečna. Na rozdíl od potřeby se touha naopak živi a prohlubuje.*“ (TATRANSKÝ, 2004, 31 s.)

Lévinas k tomu přidává, že toto žádoucí je neviditelné. Nemíní tím pouze opak k neviditelnosti, a zároveň to není něco, co se stává neviditelným pro tuto chvíli, ale časem se to nám podaří užít. Pojmem neviditelný Lévinas myslí, že to, k čemu se vztahuje má tužba, co se na naši osobu neaplikuje. Jedinec nevidí objekt své touhy – ten přetrvává neviditelný. Dostává se mu pouze srozumění s tím, že je na míru vzdálen. „*Nekonečnost Nekonečna měří Touha, protože ta měří pomocí nemožnosti míry. Ona bezměrnost, jak ji měří Touha, je Tvář. Tím, se však opět dostáváme k rozlišení Touhy a potřeby. Touha je aspirací, kterou oživuje to, co je hodno Touhy, rodí se ze svého objektu, je zjevením. Zatímco potřeba je prázdnota Duše, vychází ze subjektu.*“ (LÉVINAS, 1997a, 46-47 s.) Touha není to samé, co neukojená potřeba, protože touha se nachází mimo jakékoli uspokojení či neuspokojení. Jejím završením myslíme vztah k Druhému nebo myšlenku Nekonečna. Jedinec může uskutečňovat svůj život ve zvláštní touze po Druhém, jež nedokáže nijak uzavřít. Díky představě tohoto vztahu si člověk vytváří svět. „*Já si však myslím, že vztah k Nekonečnu není vědění, ale Touha. Rozdíl mezi Touhou a potřebou jsem se pokusil ukázat na tom, že Touha nemůže být uspokojena, že se jaksí živi svým vlastním hladem a narůstá zároveň s tím, jak ho uspokojuje, že Touha je jako myšlenka, která myslí víc, než myslí, nebo spíše víc než to, co myslí. Je to struktura paradoxní, ale o nic víc než ona přítomnost Nekonečného v konečném aktu.*“ (LÉVINAS, 1994, 181 s.)

Domníváme se, že touha vytváří dimenzi metafyziky, překračuje Totalitu uspokojení a své dovršení objevuje ve vztahu k Druhému – touha je totiž samostatným hnutím transcendence oddělené bytostí. Proti intencionalitě je tato tužba stavěna jako samotné metafyzické hnutí transcendence směřující k absolutní jinakosti Druhého. „*Budeme tvrdit, že bytí se děje ve*

vztahu mezi lidmi, že činy jsou vedeny spíše Touhou než potřebou. Touha, které nevychází z nedostatku, metafyzická touha, touha po osobě.“ (POLÁKOVÁ, 1993, 32 s.)

3.1.2 Nekonečno a Totalita

Myšlenku na Nekonečno ztotožňuje Lévinas s transcendencí. Pokud se nedokáže Totalita ustanovit, je to proto, že Nekonečno nedovoluje scelení. Totalizaci poté nepřekáží určitá nedostatečnost Já, ale Nekonečno Druhého. *„Právě tím se od sebe odlišují idea Totality a idea Nekonečna: první je čistě teoretická, druhá je mravní. Pravdu zakládá svoboda, která je s to se za sebe stydět (a pravda se tedy nevyvozuje z pravdy).*“ (LÉVINAS, 1997a, 68 s.) Druhý není primárním skutečností, nestává se překážkou a nevyhrožuje naší osobě smrtí – dychtíme po něm v našem studu. *„Abychom mohli objevit neospravedlněnou faktičnost moci a svobody, je třeba chápat je nikoli jako objekt, ani uvažovat Druhého jako objekt, nýbrž je třeba měřit se nekonečnem, tj. toužit po něm.*“ (LÉVINAS, 1997a, 68 s.) Myslíme si, že vyžadujeme myšlenku Nekonečna – ideu dokonalého – proto, abychom zakusili svou vlastní nedokonalost. Idea dokonalého není myšlenka, avšak touha. Myslíme tím vstřícné akceptování Druhého, začátek mravního uvědomění, jež zatěžuje naši svobodu.

„Nekonečno jako vnitřní dimenze skutečnosti a jako protipól totality, k němuž se lze podle Lévinase vztahovat spíše touhou než věděním, překračuje možnosti sjednocujícího a zpředměťujícího myšlení. Vytváří trvalou asymetrickou dualitu mezi imanencí a Transcendencí, mezi člověkem a Bohem, mezi mnou a Druhým. Nekonečno se nikdy nemůže stát záležitostí objektivní zkušenosti.“ (POLÁKOVÁ, 1993, 34 s.) Metafyzika převyšuje Totalitu do té míry, ve které subjekt setrvává oddělen od Druhého absolutní vzdáleností. Proražení Totality pak náleží v uznání toho, že se nemůžeme postavit mimo tento metafyzický vztah a zevně ho sledovat. Tuto vzdálenost mezi absolutně odloučeným subjektem a Druhým, nedokážeme žádným způsobem překonat nebo začlenit do nějakého systému. Pouze v tomto vztahu nachází subjekt svou totožnost jakožto Já. *„V metafyzickém vztahu nejde o poznání, nýbrž o uznání Druhého, o jeho vlídné přijetí právě jakožto jiného. Metafyzická jinakost Druhého není pouze formálním rubem totožnosti Já, nýbrž je zcela původní jinakostí, která předchází každou iniciativu, každý imperialismus Stejného.*“ (TATRANSKÝ, 2004, 29 s.)

Představa Totality u Lévinase závisí na moci, jež veškeré Jiné převádí do poznání Stejného v oblasti svého chráněného systému – znemožňuje jakoukoli exterioritu a transcendenci.

Pojem Nekonečna je jedním z nejvýznamnějších myšlenek učení Lévinase, jelikož ztvárňuje ojedinělost povahy metafyzického vztahu. K myšlence Nekonečna nás vede význam

Tváře, a tuto ideu Nekonečna často spojujeme s Bohem. „*Tvář znamená Nekonečno. Nekonečno se nikdy nejeví jako téma, projevuje se právě jen tímto etickým významem, tj. faktem, že čím jsem poctivější, tím jsem odpovědnější, s druhým nejsme nikdy vyrovnáni.*“ (LÉVINAS, 1994, 184 s.) Toto Nekonečno či Bůh poté přechází a uskutečňuje se v takové upřímné rozmluvě, jež je současně doložením a dosvědčováním etického vztahu. „*Etické svědectví je odhalení, které není poznáním. Je ovšem třeba dodat, že tímto způsobem se svědčí pouze o Nekonečnu, pouze o Bohu – který se nedá nijak zpřítomnit ani aktualizovat.*“ (LÉVINAS, 1994, 185 s.) Spojitost s myšlenkou Nekonečna náleží ve snaze nechat se vyučovat Druhým. Průběh tohoto vyučování není maieutika, avšak postupuje s vložením myšlenky Nekonečna do nás. Idea Nekonečna obsahuje duši s to pojmout více, než je sama schopná získat ze sebe. Označuje interní bytost schopnou navázat vztah k vnějšku – bytost, jež nepojímá svou interioritu jako Totalitu bytí.

„*Nemožnost zabít nemá jednoduše formální a negativní význam, vztah k Nekonečnu čili k ideji Nekonečna v nás je její pozitivní podmínkou. Nekonečno se zpřítomňuje jakožto Tvář v etické rezistenci, ochromující moji moc, vystává tvrdě a absolutně ve své nahotě a nouzi z hloubky bezbranných očí. Pochopení této nouze a tohoto hladu zakládá samu blízkost Druhého.*“ (LÉVINAS, 1997a, 176 s.)

3.1.3 Stejný a Jiný

Myslíme si, že jinakost, krajní nestejnorodost Jiného, je možná potud, je-li Jiný jiným v poměru proti nějakému členu, jehož jádrem je, že zachovává původní bod, že funguje jako vstup do vztahu, že je identický Stejný ne relativně, avšak absolutně. „*Člen může absolutně zůstat ve výchozím bodu vztahu jen jako Já. Být Já, to znamená mít svým obsahem identitu – mimo všechny možné individuace, jichž můžeme nabýt v nějakém systému vztahů. Já, to není bytost, která zůstává stále stejná, nýbrž bytost, jejíž existování spočívá v tom, že se ztotožňuje, že stále znovu nachází svou totožnost napříč vším, co se mu přihází.*“ (LÉVINAS, 1997a, 22 s.)

Metafyzický Jiný je jiný jinakostí, která není formální, jinakostí, kterou nepovažujeme pouze za rub identity, jinakostí, jejíž počátek nevzniká pouze z odporu vůči Stejnému, avšak jinakostí, jež předstihuje jakoukoli iniciativu. „*Je jiný jinakostí, jež tvoří sám obsah Jiného. Je ji ný jinakostí, která neomezuje Stejného – neboť kdyby Jiný omezoval Stejného, nebyl by přísně vzato Jiný: společná hranice by ho v rámci systému činila ještě také týmž, Stejným.*“ (LÉVINAS, 1997a, 24 s.)

Pro pouto, jehož zrod nacházíme mezi Stejným a Jiným, aniž by vytvářelo Totalitu, nabízíme název náboženství. „*Slova náboženství je tu použito ve významu spojovat, navazovat, svazovat, přičemž veškeré Lévinasovo úsilí směřuje k řešení otázky, jak myslet netotalitární spojení mezi Mnou a Druhým. Filozof upřesňuje, že právě přítomnost Druhého zabraňuje vzniku Totality v našem vztahu, a z nemožnosti Totality se rodí lidskost.*“ (CHALIER, 1995, 44 s.)

Ztotožňujeme se s názorem, že poměr mezi Stejným a Jiným se na počátku odehrává jako rozmluva, ve které Stejný vzniká ze sebe. Tato promluva v kontextu myšlení Lévinase úzce koresponduje s touhou a dobrotou, zároveň též s apologií, ve které se já ospravedlňuje a pokleká před výší a důstojností transcendentního Druhého. „*Vše jiné se tak vlastně stává stejným. Lévinasovým cílem je pomocí své vlastní analýzy existence ukázat, jak do bytí vstupuje mnohost skrze absolutní jinakosti Druhého. Důležitým momentem této ontologické události je konstituce subjektu jakožto Já odděleného od neosobního bytí. Takto založená interiorita pak umožňuje setkání subjektu tváří v tvář s Druhým.*“ (TATRANSKÝ, 2004, 18 s.)

Lévinas usiluje svým filozofickým myšlením překročit hranice ontologie tím, že jeho kritická intence neomezuje Jiné na Stejně, jako tomu dělá ontologie, avšak problematizuje skutky Stejného. Pokud bychom chtěli toto Stejně zpochybnit, musíme tak učinit prostřednictvím Jiného. Toto zpochybnění mé neuvědomělosti přítomností Druhého chce pojmenovat jako etika. „*Cizota Druhého – jeho neredukovatelnost na Mne, na mé myšlenky a na mé vlastnictví – se děje právě jako zpochybnění mé spontánnosti, jako etika. Metafyzika, transcendence, přijetí Jiného Stejným, Druhého Mnou, se děje konkrétně jako zpochybnění Stejného Druhým, tj. jako etika, jež naplňuje kritickou povahu vědění. A tak jako kritika předchází před dogmatismem, předchází metafyzika před ontologií.*“ (LÉVINAS, 1997a, 28 s.)

Exterioritou tváře nebo Druhého myslíme nejdůležitější místo emanace transcendence či objevení Nekonečna. „*Kde pojem exteriority jako vnějškosti ve smyslu nepřisvojitelnosti, jinakosti, transcendence, vyjadřuje opak asimilace, přisvojení, imanentizace, interiorizace. Pojem exteriority je klíčový pro porozumění celému dílu a zároveň je v celém díle v různých směrech zpřítomňován.*“ (POLÁKOVÁ, 1993, 31 s.) Jinakost, jež je pro smýšlení neúměrná, je pro touhu opodstatnitelná. Chápeme ji tedy jako exterioritu Druhého a exterioritu Nejvyššího. Z toho usuzujeme, že tato exteriorita má v Lévinasově filozofii dvojí smysl. „*Označení Boha jako Nejvyššího pochází z hebrejské tradice. Výše však nemusí nutně znamenat nebe, znamená spíše neviditelné – i v dalších pasážích, kde je zmínka o Tváři,*

jež ke mně hovoří, ze své výše, má toto slovo stejný význam, může jít dokonce o člověka ležícího na zemi.“ (CHALIER, 1995, 39 s.) Myslíme tím, že neviditelnost Tváře nebo Boha není něco utajeného za zjevným, avšak nazýváme tím něco, co vybízí náš pohled dívat se dále a hlouběji. Hledání neviditelného považuje Lévinas za úkol metafyziky.

3.1.4 Asymetrie vztahu

Na pozadí veškerého Lévinasova uvažování o etickém vztahu vystává opravdovost jeho radikální asymetrie. Asymetrie je podle Lévinase důležitým nárokem vztahu k nekonečné jinakosti Druhého a vyslovuje počáteční situaci tohoto poměru. *„Co mohu vyžadovat od sebe sama, není srovnatelné s tím, co mám právo vyžadovat od Druhého. Tato zcela banální mravní zkušenost je příznakem metafyzické asymetrie: radikální nemožnosti vidět se zvenčí a mluvit ve stejném smyslu o sobě a o jiných.*“ (TATRANSKÝ, 2002, 141 s.) Pokusme se toto tvrzení vyjádřit ještě výstižněji. Myslíme si, že dobré náleží v tom, že se v bytí pojmáme tak, aby Druhý platil víc než my sami. Bytím myslíme mít pokaždé odpovědnost navíc. *„Naproti tomu vnímá Lévinas ve vztahu k Druhému jistou původní a nepřekonatelnou asymetrii. Druhý se mne původně týká ve své vysokosti a nepřekonatelné původnosti. Klade na mne nárok jako ta nejskutečnější a nejpůvodnější skutečnost. A teprve díky tomuto nároku se mohu stát sám sebou.*“ (CASPER, 1998, 183 s.)

Asymetrický poměr k bytosti charakterizuje Lévinas jako vztah, v němž člověk jinakost Druhého neničí a neomezuje, nýbrž ji považuje za svou podstatnou podmínku. *„Podobně i otcovský vztah je vztah směřující k Druhému, který není jakýmsi otcovým Druhým Já, ale nepřivlastnitelným cizincem, budoucnosti za hranicemi otcova vlastního bytí.*“ (POLÁKOVÁ, 1993, 31 s.) Musíme upřesnit, že Lévinas předpokládá tento vztah jako nesymetrický. Pokud bychom jej nazývali symetrickým, chyběla by v něm právě dimenze výše a transcendence. V jeho pojetí se tento poměr odehrává tak, že Druhý nás vybízí a něco po nás vyžaduje, což nás vytrhuje z našeho poklidu a sebejistoty. Vjem nutnosti nás nutí poskytovat, aniž by si Druhý na nás vzpomněl. *„Že intersubjektivní vztah je vztah nesymetrický. Jsem za Druhého odpovědný, aniž od něho čekám totéž, i kdyby mě to mělo stát život. Reciprocita je jeho věc. Právě proto, že vztah mezi Druhým a mnou není reciproční, jsem vůči Druhému ve služebném postavení, Jsem jeho sujet, poddaný, a právě v tom smyslu jsem v podstatě také subjekt. To já nesu všechno na bedrech.*“ (LÉVINAS, 1994, 183 s.)

Realita krajní asymetrie etického vztahu se nachází v pozadí Lévinasova smýšlení o transcendenci. Asymetrie je důležitým nárokem vztahu k nekonečné exterioritě Druhého, vztahu, jenž se brání Totalitě každé tematizace. Asymetrie pronáší původní situaci poměru

k Druhému. „*Poté, co jsme uvedli základní předpoklady Lévinasovy etiky, se nyní asymetrická struktura každého transcendentního může ukázat v plném světle: Co mohu vyžadovat od sebe sama, není srovnatelné s tím, co mám právo vyžadovat od Druhého. Tato zcela banální mravní zkušenost je příznakem metafyzické asymetrie.*“ (TATRANSKÝ, 2004, 52 s.)

Domníváme se, že se tento nesymetrický vztah neruší ani tehdy, když Já reaguje na etický požadavek Druhého. Následkem oboustrannosti vztahu by došlo ke zpřítomnění Druhého spolu s rozpadem čisté, původní etiky. „*Tvář Druhého u Lévinase žádné takovéto tematizující uchopení nepřipouští. Druhý ke mně přichází z transcendentní dimenze výše, z níž vládne. Ve Tváři Druhý vyjadřuje svou eminenci, rozměr výše a božského, z něhož sestupuje.*“ (TATRANSKÝ, 2002, 141 s.)

3.2 Druhý

Lévinas se domnívá, že kromě všudypřítomného jsoucna ve světě, existuje ještě něco jiného, totiž Druhý. „*Dokonce proto, že ještě dřív, než je mi dána jakákoli skutečnost jako reflektovaná substance, je pro mne Druhý dokonce tou původnější daností. Uprostřed výskytových substancí mnou vypracovaných a zajištěných, a tudíž bez transcendence, se setkávám s Druhým původně jako tím, kdo se vymyká mému zacházení a moci – a přesto se na mne dívá a něco po mně chce.*“ (CASPER, 1998, 15 s.)

Jádrem Lévinasovy etiky je tedy Druhý. V židovské tradici má tento pojem dva významy: míní se jím druhý člověk a současně Bůh. „*Lévinas tímto slovem říká, že Bůh a bližní – dvě různé osoby – jsou neoddělitelné, jakmile jde o jejich morální apel vůči mně. Jsi odpovědný za druhého člověka. Ručíš za něj i za jeho odpovědnost svým životem. Tuto metaforu rukojmího propracovává Lévinas pomocí filozofické terminologie jako vstup Druhého na místo mého sebe.*“ (POLÁKOVÁ, 1994, 84 s.) Doposud uznávaný pojem subjektivity jako vztažnost k sobě se tím rozpadá. Já přejímá novou totožnost subjektu v doslovném smyslu, vkládá se do služby Druhému, bez navrácení k sobě. Druhý se nenachází před námi, není jsoucný pro nás jen proto, že my ho myslíme, že je námi odhalován a nazírán. „*Druhý se doslova prolamuje a vpadá do prostoru mé osobní existence, do mého Já, ohlašuje a prosazuje se sám od sebe a sám sebou jako skutečně Druhý, to je jako bytost, která v žádném případě není konstituována mým aktivním myšlením, a která proto nezapadá do žádné racionálně homogenní totality.*“ (LÉVINAS, 1997b, 11-12 s.) Myslíme si, že exteriorita Druhého nelze převést, je naprosto prvotní a úplně sebe sama prosazující. Nemáme v moci ji nerozeznat a nepřiznat její přítomnost.

Lévinas rozeznává a koncentruje se na asymetrickou vztahovost Já, na prvenství Druhého. Exteriorita Druhého je prvotním pravdivým dotazováním jedince a současně také místem jeho etických, náboženských a metafyzických dimenzí. Hlavní důraz prvenství Druhého Lévinas sumarizuje do zásadního a filozoficky význačného dvojsloví: epifanie Tváře. „*V něm jsou obsaženy dvě myšlenky: Jistota existence Druhého jako Druhého se prosazuje svou vlastní silou a svou vlastní vahou. Tak nás uvádí do pravé metafyzické a vposledu náboženské zkušenosti. Uznání a přijetí svébytnosti Druhého se nedotýká pouze privátní oblasti a nevztahuje se výlučně na subjektivní vnitřní střed personální existence, nýbrž objímá také – a to zcela zásadně – i dimenzi nadindividuálně etickou, transsubjektivní a univerzálně platnou.*“ (LÉVINAS, 1997b, 10-11 s.) Ztotožňujeme se s myšlenkou, že Druhý nás vybízí a požaduje, aby byl přijat ve světě a aby mu bylo uznáno právo na osobitou existenci v lidském společenství. Toto naléhání a požadování být uznán a přijat plyne z faktu, že ten Druhý je ve své nejosobitější podstatě bytostí nezbytnou, ohroženou a bez ochrany. „*Dále je nutno připomenout, že ten Druhý se zjevuje sám, sám vystupuje ze své zahalenosti, sám sebe činí zřejmým, viditelným a slyšitelným, vnímatelným. Ukazuje a vykazuje realní přítomnost své existence a své existující jinakosti.*“ (LÉVINAS, 1997b, 11 s.)

Emmanuel Lévinas připisuje velký význam mravní odpovědnosti člověka, která hraje hlavní roli při etickém náhledu na vztah k bližnímu. Tato situace bývá zpravidla ovlivněna omezeným horizontem zkušeností jedince. „*Absolutně nezávislý iniciátor naší etické orientace – Druhý – oslovující mne nikoli v rámci mého autonomně utvářeného vědomí, nýbrž odjinud – v lévinasovském heteronomním vztahu tváří v tvář, nazíravému pohledu teorie uniká. Oslovuje nás jen z bezprostřední blízkosti (bližší nám než my sami sobě) jako své rukojmí – a jen z této pozice naprostého podrobení můžeme o etické výzvě Druhého, z níž se teprve odvíjí všechno ostatní, vůbec něco říci.*“ (POLÁKOVÁ, 1994, 85 s.) Smyslem poznání a dosažení Druhého se realizuje v poměru k Druhému, jenž se uskutečňuje ve vztahu řeči, jejímž bytostným okamžikem je oslovení – promluva. Jiný setrvává ve své heterogenitě a stvrzuje ji oslovením, a to i tehdy, pokud jej oslovujeme proto, abychom mu oznámili jeho odsouzení na smrt.

Pokud přikročíme ke Druhému v promluvě, míníme tím akceptování jeho výrazu, kde v každé chvíli překračuje smysl, jaký by si o něm udělal rozum. „*Znamená to tedy přijímat od Druhého nad kapacitou Já: což přesně znamená mít ideu nekonečna. Ale to také znamená být vyučován. Poměr ke Druhému, čili Promluva, je poměr nealergický, poměr etický, ale tato přijímací promluva je naučením. Ale naučení neznamená maieutiku. Přichází*

zvenčí a přináší víc, než obsahují. V jeho nenásilné přechodnosti se děje sama epifanie Tváře.“ (LÉVINAS, 1997a, 36 s.) Domníváme se, že v lidském Já, jež doposud existovalo ve vlastním světě, se ukazuje zřetel, který musíme vůči Druhému zachovat. Lévinas definuje shledání s Druhým jako moment, ve kterém je náš ontologický egoismus najednou zpochybněn a Druhý nás přinutí obětovat něco ze sebe – myslíme tím moment, kdy nás Druhý žádá, abychom se stali dobrými. *„Manifestace v sobě a o sobě, spočívá v tom, že druhý vyslovuje sám sebe do nás a pro nás – to je: ve svém vyjádření, vyjevování svého nejhlubšího jádra nezávisle na stanovisku, které já zaujímám vůči němu. Na rozdíl od všech podmínek zviditelňování věcí a předmětů, bytí toho Druhého se nezneviditelnuje a neukazuje ve světle někoho nebo něčeho jiného, ale stojí před námi samo ve svém vlastním světle a svou vlastní zjevností, která ho ohlašuje a zpřítomňuje, kterou on sám přichází a vchází na území naší existence.*“ (LÉVINAS, 1997b, 12 s.) Druhým nazýváme metafyziku, Druhý není transcendentní proto, že by oplýval svobodou jako my. Jeho svoboda je naopak nadřazenost vycházející z jeho transcendence. Přitom je však Druhý i naším bližním a jeho blízkost je ještě posilována neodkladností mravního nároku, jemuž se neumíme vyhnout. Tato exteriorita k nám náleží proto, že je počáteční a podstatná. *„Lévinas o tom říká: ten absolutně Jiný – to je Druhý, nemohu ho počítat k sobě. Nemáme společnou vlast, a proto ten Druhý je Cizinec, který zneklidňuje můj domov.*“ (CHALIER, 1995, 42 s.)

Druhý avšak není neposkrvněným a prostým negováním Já. Totální negace, jejímž svodem je vražda a usilování o ni, poukazuje na předchozí vztah. Tento poměr mezi námi a Druhým, jenž se projevuje v jeho výrazu, neobsahuje svým výsledkem ani pojem, ani číslo. *„Druhý je nadále nekonečně transcendentní, nekonečně cizí – avšak jeho tvář, v níž se děje jeho epifanie a jež se mne dovolává, prolamuje svět, jenž by nám mohl být společný a jehož virtuality by byly vepsány v naší přirozenosti, který bychom tedy naší existencí rozvíjeli.*“ (LÉVINAS, 1997a, 170 s.)

V souvislosti s Lévinasovým dílem nezáleží, zdali je Druhým bližní či Bůh, dokonce platí, že Já neobsahuje žádnou rozumnost mezi těmito eventualitami rozlišit – chápeme vztah k Druhému jako modalitu poměru k Bohu. *„Podstatná je, že skrze Druhého je Já přímo konfrontováno s absolutní jinakostí a tím i s idejí Nekonečna, která je vyjádřením transcendence, jež je zcela původní a nezahrnutelná do jakékoli Totality. Toto zjevení Nekonečna je tedy možné díky naprosté exterioritě Druhého, který je vždy vnější vůči oddělené bytosti, jež s ním vstupuje do vztahu, který překračuje hranice ontologie a který je vztahem bytostně etickým, vztahem v řádu Touhy a Dobra.*“ (TATRANSKÝ, 2004, 27 s.) Poměr k Druhému je současně poměrem důsledně nesymetrickým. Myslíme si, že vztah

k Bohu je pokaždé charakteristický etickou promluvou s Druhým, jež Boha projevuje a tím o něm podává důkazy. Etický postoj k Druhému ve smyslu biblického „zde jsem“, již podle Lévinase sám o sobě dokazuje Boha a zároveň tak předchází samotnou teologii. *„Nějaké poznávání Boha, oddělené od vztahu k lidem, neexistuje. Druhý je samým místem metafyzické pravdy a pro můj vztah k Bohu je nepostradatelný. Naprosto nemá úlohu nějakého prostředníka. Druhý není vtělením Boha, nýbrž svou Tváří, v níž je odtělesněn, je manifestací oné výše, v níž se zjevuje Bůh. Proto může Lévinas hovořit o skrytém zrození náboženství v bližním.“* (TATRANSKÝ, 2004, 46 s.)

Druhý nás povolává k zodpovědnosti z postavení svého nadřazení. Jeho transcendentní jinakost znemožňuje možnost rovnosti mezi ním a námi. Druhý je však současně naším bližním, přičemž jeho blízkost ještě podtrhuje důležitost etického požadavku. Oprávnění Druhého jedince na uznanost a akceptování ve světě, jeho oslovující přítomnost vybízející k odpovědi a k odpovědnosti obsahují něco přesahujícího a transcendujícího náhodnost lidských shledání. *„Postihujeme v nich něco absolutního a nepodmíněného, co nekotví ve vratké libovolnosti a rozmarnosti oslovujícího nebo osloveného, nárokuje-liho nebo rukojmího. Nezávisí na žádném z nich, že existují v tomto světě a že jejich svobodný vztah je založen na etické odpovědnosti.“* (LÉVINAS, 1997b, 14 s.)

Veškerá filozofická a náboženská zvyklost interpretuje smrt buď jako přecházení do nicoty, nebo přecházení do jiné existence pokračující v nových pozadích. *„Smrt se myslí v alternativě bytí a nicoty, stvrzované smrtí našich bližních, kteří vskutku přestali existovat v empirickém světě, což pro tento svět znamená zmizení či odchod. Hlubším způsobem a v jistém smyslu a priori pojmáme smrt jako nicotu ve vášni vraždy. Spontánní intencionalita této vášně je zaměřena na zničení.“* (LÉVINAS, 1997a, 208 s.) Přikláníme se k myšlence, že pokud ztotožňujeme smrt s nicotou, odpovídá smrt Druhého ve vraždě, ale tato nicota se tu zároveň předkládá jako jistá nemyslitelnost. Jelikož kromě našeho mravního vědomí se Druhý nedokáže předkládat jako Druhý a jeho Tvář vystihuje naši mravní neschopnost ničít. *„Tento zákaz není zajisté totéž co čistá a prostá nemožnost, předpokládá právě tu možnost, kterou zakazuje, ve skutečnosti ji nepředpokládá, nýbrž je v ní zhasen, nepřístupuje k němu až potom, nýbrž dívá se na mne z očí, jejichž světlo chci zhasit, a dívá se na mne jako oko, jež bude v hrobě hledět na Kaina. Pohyb ničení ve vraždě má tedy čistě relativní smysl jako limitní přechod k negaci uvnitř světa. Ve skutečnosti nás vede k řádu, o němž nemůžeme nic říci, v němž nemůžeme dokonce ani mluvit o bytí jako antitezi nemožné nicoty.“* (LÉVINAS, 1997a, 208 s.)

Hovoří-li Lévinas, že nejvýznamnějším údělem jedince je zemřít pro Druhého, vyslovuje tím ústřední bod křesťanské etické praxe. Jeho názor, že mesiášské poslání není předností jediného skutečného člověka, avšak všech lidí, kteří uslyší volání Druhého, mu dovoluje volně přiznat Kristu veškeré rysy vrcholně žité odpovědnosti za Druhého, aniž přitom musí akceptovat za Mesiáše právě jeho. „*Toto Lévinasovo univerzálně otevřené pojetí mesiášství (určeného ničím jiných než plněním etického nároku Druhého) se v konkrétním praktickém provedení a ve výchozím odjinud darovaném určení překrývá s pojetím, praxí a inspirací křesťanského následování.*“ (POLÁKOVÁ, 1994, 85 s.)

Domníváme se, že před tváří Druhého je od začátku zpochybněno naše dobré svědomí a je zabráněno našemu utkvívání v žití. Toto etické vytržení jde přes vědomí bezbrannosti a smrtelnosti Druhého až do hlubin starostí, abychom se naší možnou netečností nepasovali do role spoluviníka této smrti, kterou Druhý nevidí a které je vydán.

Zabitím neoznačujeme přemožení, avšak zničení, čímž se zcela zřikáme porozumění. Vražda je vykonání moci nad tím, co moc přesahuje. „*Je to stále moc, protože Tvář se vyjadřuje ve smyslovém, ale je to již také bezmoc, protože Tvář se vyjadřuje ve smyslovém, ale je to již také bezmoc, protože Tvář je potvrzení smyslového. Jinakost, jež se vyjadřuje v Tváři, je jediná možná materie naprosté negace. Zabití mohu chtít pouze absolutně nezávislé jsoucí, to, které nekonečně přesahuje moji moc a které se proto nestaví do protikladu k ní, nýbrž paralyzuje samu možnost moci. Druhý je jediná bytost, kterou mohu chtít zabít.*“ (LÉVINAS, 1997a, 174 s.)

Nekonečno, mocnější než vražda, odporuje již v jeho Tváři a jeho Tvář je prvotní výraz, je to první slovo: Nezabiješ. Toto Nekonečno podlamuje moc svým odporem vůči smrti, jenž jako cosi nepřemožitelného vystupuje ve Tváři Druhého, v úplné nahotě jeho bezbranných očí, v nahotě bezvýhradné otevřenosti transcendentního. „*Zde je relace nikoli k nějakému příliš velkému odporu, nýbrž k něčemu absolutně Jinému: vzdor toho, v čem není odpor – etické odporování. Epifanie Tváře podněcuje tuto možnost měřit nekonečnost pokušení vraždy, a to nikoli jen jako pokušení a tohoto pokusu. Kdyby rezistence vůči vraždě nebyla etická, nýbrž reálná, měli bychom její vjem spolu s tím vším, co ve vnímání připadá subjektivitě.*“ (LÉVINAS, 1997a, 175 s.)

Tuto dále již neomezenou počáteční situaci lidství pojmenovává Lévinas stát se „rukojmím za Druhého“. Kdo se stává „rukojmím pro Druhého“, zaručuje se svou existencí za to, že to s žitím Druhého dopadne dobře. A pouze když to s existencí Druhého dopadne dobře, může sám být svobodný.

Akceptovat Druhého znamená dovést naši vlastní svobodu v pochybování. „*Přistoupit k Druhému znamená zpochybnit moji svobodu, moji živoucí bezprostřednost, moji vládu nad věcmi, svobodu síly v pohybu, dravost proudu, kterému je všechno dovoleno – dokonce i vražda. Příkázání Nezabiješ, rýsuje Tvář, kde vystupuje Druhý a podrobuje moji svobodu soudu.*“ (POLÁKOVÁ, 1993, 33 s.) Svobodu musíme ospravedlnit, avšak ne svobodou. Redukovat ji na sebe nesměřuje ke svrchovanosti, ale k libovůli. Svobodu neospravedlňujeme ani vědomím určitosti, avšak nekončícím požadavkem vůči nám, překračováním každé neporušené odpovědnosti.

„*Jestliže mne však svoboda drze staví Tváří k ne-Já ve mně i mimo mne, jestliže záleží v jeho popírání anebo přivlastňování, pak před Druhým couvá. Vztah k Druhému se na rozdíl od poznávání neodehrává jako slast a vlastnění, jako svoboda.*“ (LÉVINAS, 1997a, 71 s.) Druhý přistupuje jako žádost, rozhodující o této svobodě, totiž jako něco mnohem prvotnějšího, než je vše to, co se děje v nás. „*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.*“ (LÉVINAS, 1997a, 71 s.)

3.2.1 Tvář

Přikláníme se k názoru, že etický vztah se pokaždé uskutečňuje v situaci tváří v tvář a etiku můžeme vymezit jako myšlení před Tváří Druhého. Tvář pojímá Lévinas především jako výraz či začátek absolutní jinakosti Druhého. Tvář jakožto protějšek touhy převyšuje každý obraz či mínění, jež bychom si o tomto Druhém mohli utvořit. Tvář Druhého se nestává formou našeho uvědomění a pokaždé vymyká naší moci. Tvář se jeví jako transcendence, je skutečnou manifestací myšlenky Nekonečna a nemůžeme se jí zmocnit, porozumět či intencionálně poznat. Tvář, jež uniká tematizaci, svým živým výrazem překračuje jakýkoli obsah, různost Tváře je úplně neredukovatelná.

„*Protože tato možnost kontaktu tváří v tvář s tím, co je, je doménou skutečně morálky jako odpovědného vztahu k Druhému, staví Lévinas etiku na místo první filosofie. Neboť jenom ona – vystavená iniciativě Transcendence – má možnost zprostředkovat celku filosofie kontakt se skutečností. Morálka tak řídí dílo pravdy.*“ (POLÁKOVÁ, 1993, 35 s.) Podle židovské zvyklosti se v lidské tváři, jejíž exteriorita nebo odlišnost je bytostně zneklidňující, objevuje Bůh. Shledat se tváří v tvář s bližním značí stát též před Tváří Nejvyššího, jenž v žádosti o uznání Druhého požaduje být sám respektován a přijat. Dimenze Boha je pro nás otevřená, pokud vyjdeme z lidské tváře. „*Setkání s Bohem, které se děje tváří v tvář, v Boží blízkosti,*

je natolik jedinečné, že jej nelze myslet pomocí takových filozofických pojmů, které by odhalovaly bytí, a likvidovaly tak transcendenci náboženského vztahu.“ (TATRANSKÝ, 2004, 46 s.)

Myslíme si, že uvádět vztah k Tváři můžeme jedině v touze, jež je striktně odlišena od potřeby. Zatímco potřebu lze ukojit, touha se nadále živí a prohlubuje vytouženým a nachází se tak mimo nějaké uspokojení. Tvář Druhého se tak nestává formou našeho vědomí a vždy se vzdaluje naší moci, nedokážeme ji přemoci ani s ní jakkoli manipulovat. „*Tvář je u Lévinase zjevením transcendence, je konkrétní manifestací ideje nekonečna. Tvář, která se vymyká tematizaci, svým živým výrazem přesahuje každou formu, odlišnost Tváře je zcela neredukovatelná. V tomto smyslu je Tvář přítomností druhého par excellence a setkání s Tváří, které Lévinas nazývá též navštívením Tváře je absolutní a zcela původní etickou zkušeností.*“ (TATRANSKÝ, 2002, 141 s.)

Ztotožňujeme se s myšlenkou, že Tvář Druhého předchází jakémukoli rozumovému výkladu. Je spíše etickým vyzváním než slovem, vyzváním, jež nás svazuje, aniž bychom byli schopní provést tuto prvotní etickou zkušenost tématem našeho myšlení. Etický příslib předchází veškerému chápání i rozhodování ze strany subjektu. Zodpovědnost, jež z něj plyne, je předpokladem a počátkem vši další individuace subjektu a jeho myšlení, a je dokonce i předpokladem jeho svobody. Etický svazek, jehož počáteční formou je „být pro Druhého“, převyšuje mez bytí a je samotným pohybem i smyslem transcendence, jež míří k dobru. „*Víte, jinakost Druhého neznamená, že na něm vidím rysy, které mi nejsou podobné – třeba rysy povahy nebo obličeje. Přistupovat k člověku jako ke Tváři znamená oslovovat ho jako Tvář a hned rozumět řeči Tváře. Tvář je to, co mluví dřív, než mluví řeč, je to výraz ještě než přijdou slova.*“ (LÉVINAS, 1997b, 17 s.)

Nezprostředkovanost situace, v níž je uznáno přijetí Druhého v jeho jinakosti, vytváří etickou osu mezilidských vztahů. Na tomto místě přichází Lévinas s pojmem nahota Tváře, jež je popisována jako aktualizace jednotlivce potřebného, ohroženého, smrtelného a vystaveného vnějším vlivům skutečného světa. „*Nevím, dá-li se hovořit o fenomenologii Tváře, neboť fenomenologie popisuje, co se jeví. A je i otázka, dá-li se hovořit o pohledu do Tváře, protože pohled je poznání, percepce. Spíš si myslím, že setkání s Tváří je záležitost naveskrze etická. Když totiž vidíte nos, oči, čelo, bradu a můžete je popsat, obracíte se k Druhému jako k předmětu. S Druhým se však nejlépe setkáme tehdy, když barvu jeho očí ani nepostřehneme. Když si všímáme barvy očí, nejsme s druhým v sociálním vztahu.*“ (LÉVINAS, 1994, 178 s.) Myslíme si, že vjem zajisté může nad poměrem k Tváři zvítězit, avšak Tvář ve zvláštním smyslu je právě to, co nemůžeme zredukovat na vnímání. Obzvláště

tu je samotná otevřenost Tváře, její upřímné a bezbranné vystavení. „*Nejvíc nahá, nejvíc obnažená je vždycky právě pokožka Tváře. Nejvíc nahá, ale je to nahost cudná. A také nejvíc obnažená: Tvář má v sobě cosi esenciálně bědného, důkazem je, že se tuto bědnost pokoušíme maskovat pózami, chováním. Tvář je vystavená, ohrožená, jakoby přímo vyzývající k aktu násilí. A přitom právě Tvář je to, co nám brání zabít.*“ (LÉVINAS, 1994, 178 s.)

Lévinas hovoří o Tváři výhradně jako o výrazu či počátku absolutní jinakosti Druhého, přičemž pojem jinakost označuje překonání samotné hranice toho, co je člověku bezprostředně uloženo v jeho zorném poli, co je mu povoleno intencionálně poznat a přivlastnit si jako objekt odpovědnosti. „*Neosvojitelnost a svébytnost Druhého v jeho jinakosti se nejzřejměji ohlašuje v nahotě lidské Tváře a následně v autenticky etickém dyssymetrickém vztahu k Druhému člověku. Ohlašující se a zpřítomňující se nahota Tváře volá a vyzývá osloveného, k němuž se obrací a do něhož hledí, k odpovědi. Vtiskuje do nás svou nezastupitelnou stopu. Svazuje naše svědomí se svou ohrožeností.*“ (LÉVINAS, 1997b, 13-14 s.)

Hlavní metaforou je u Lévinase právě ona nahota Tváře, ve které se objevuje Nekonečno ve své krajní jinakosti vůči našemu Já a současně naše bytostná zasaženost utrpením Druhého, ona krajní pasivita, jež je v naší zranitelnosti tímto utrpením. Domníváme se, že v prožívání tohoto shledání s Tváří Druhého se nám nabízí naše etická závaznost, jež předchází každé rozhodnutí. Takovou nahotu nazýváme Tváří. Nahota Tváře není to, čeho se nám dostává, jelikož ji odkrýváme – a co se nám nabízelo, bylo uloženo našemu nadání a vnímání, které je vnější. Tvář se k nám obrací a tím nám zjevuje svou nahotu.

Tváří Druhého myslíme nahotu, obnaženost, ubohost, bezbrannost a vystavenost smrti. „*V Tváři Druhého se spojuje naprostá poníženost a ubohost chudáka, cizince, vdovy a sirotka s transcendentní výší, odkud mi druhý přikazuje a zakazuje. Druhý vystaven moci, zůstává nepředvídatelný, tj. transcendentní. To je transcendence, jež se nepopisuje negativně, nýbrž manifestuje se pozitivně v morální rezistenci Tváře vůči násilí vraždy. Síla Druhého je vždy mravní.*“ (TATRANSKÝ, 2004, 51 s.)

Lévinas zprvu popisuje setkání s Tváří jako epifanii, jež je navštívením, etickým vniknutím Tváře do imanentního, ontologického řádu světa. Tvář ponechává v řádu bytí stopu, jež je odkazem na její nepřítomnost. Odkrývání Tváře je v Lévinasově perspektivě nutné pochopit vždy jako etickou výzvu k odpovědnosti. „*Epifanie Tváře pro Lévinase znamená tedy bezprostřední přítomnost Druhého jako Druhého. Nahota Tváře je konkrétním symbolem této bezprostřední přítomnosti Druhého. Nahotou své Tváře Druhý vstupuje do naší osobní existence, prolamuje jí individualistické hradby a rozevírá nás k tomu, kdo nás*

přesahuje. Činí tak mocí a silou svého sebebytí.“ (LÉVINAS, 1997b, 12-13 s.) Touto manifestací či epifanií Tváře se dává najevo požadavek, jenž nás nekonečně svazuje. Myslíme si, že žádost Tváře je bezvýhradná, předchází jakémukoli našemu dotazu, zpochybňuje a problematizuje naši svobodu. Tvář navíc nevyzývá k oboustrannému dialogu, avšak k poslušnosti vůči příkazu. Tvář Druhého tím problematizuje naši svobodu a svým nárokem spravedlnosti požaduje její ospravedlnění. *„Jinými slovy, v Lévinasově perspektivě nejsem svobodný k tomu, abych se zřekl své odpovědnosti, která ze mě činí viníka ještě dříve, než se odhodlám k jakémukoli činu.*“ (TATRANSKÝ, 2002, 141 s.)

Avšak tento postup označuje epifanii Tváře za výraz a rozhovor. Prvotní smysl rozmluvy nenáleží v informovanosti o světě. Tímto výrazem je bytost zpřítomněna jako samotná. Bytost, která se projevuje, pomáhá svému vlastnímu projevování, a tedy se na nás dovolává. *„Tvář, jež je stále věc mezi věcmi, proráží formu, která ji nicméně vymezuje. Což konkrétně znamená: Tvář ke mně mluví a tím mne vybízí ke vztahu, jenž je nesouměřitelný s vykonávanou mocí, ať by to byla slast či poznání.*“ (LÉVINAS, 1997a, 174 s.) Právě toto stanovisko nám dovoluje přistupovat k člověku jako ke Tváři. Znamená to, že jej oslovujeme jako Tvář a ihned porozumíme její řeči. Tváři nazýváme to, co hovoří dříve, než řeč, je to výraz, dříve než se objeví slova. *„Ve skutečnosti však už Tvář Druhého každé takto stanovující konstatování prolomila. Je to totiž živý obličej. Mluví. Tvář Druhého sama sebou říká něco, co já sám prostě říci nemohu. Proráží všechna moje apriori a nutí mne procitnout ze spánku, který mne poutal ke mně samému. Obličej Druhého tak pro mne znamená tu první a nejpůvodnější, protože nezahrnutelnou zkušenost skutečnosti mimo mne.*“ (CASPER, 1998, 16 s.)

Zjevením Tváře je tedy promluva. Jen vztah k Druhému dle Lévinase vede člověka ke vztahu zcela lišícímu se od zkušenosti ve smyslovém nazírání, jež je relativní a egoistické. *„Řeč jakožto přítomnost Tváře není výzvou k nějakému spolčení se s bytostí, jež má mít přednost před jinými, k nějakému soběstačnému vztahu Já-Ty, zapomínajícím na veškerenstvo, ve své přímosti řeč odmítá utajenost lásky, v níž ztrácí svou přímost a svůj smysl a mění se ve smích a zamilované cukrování. V očích Druhého na mne hledí kdosi Třetí – řeč je spravedlnost.*“ (LÉVINAS, 1997a, 188 s.) Manifestace Tváře vytváří promluvu, jejíž význam je výhradně etický, vyjadřuje se jako požadavek, jenž nás zavazuje – nárok tváře je absolutní a předchází veškerým našim otázkám. *„Není to ale tak, že napřed by tu byla Tvář a potom by se bytost, kterou tato Tvář vyjadřuje či manifestuje, starala o spravedlnost. Epifanie Tváře jakožto Tváře otevírá lidství. Tvář se mi ve své nahotě Tváře zpřítomňuje nuznost chudáka a cizince, avšak tato chudoba a tento exil, které se dovolávají toho, co mohu*

a které na mne míří, se nedávají mé moci, jako nějaké danosti, jsou stále výrazem Tváře. Chudák, cizinec se prezentuje jako ten, kdo je mi roven.“ (LÉVINAS, 1997a, 188 s.) Myslíme si, že Tvář a promluva jsou spolu navzájem spojené. Tvář mluví. Mluví v tom smyslu, že právě ona povoluje a zahajuje všechnu promluvu. Pravý vztah k Druhému nemůžeme definovat slovem vidět. Tímto skutečným vztahem je rozhovor – přesněji odpovědnost.

Vztah k Tváři je bezesporu etický. Tváři myslíme to, co nemůže být zabito, nebo přinejmenším to, jehož význam náleží v nařízení: *Nezabiješ. „K vraždám samozřejmě dochází: Druhého zabít lze, etický požadavek není ontologická nutnost. Zákaz zabít neznamená, že je vražda nemožná, ale platnost zákazu nicméně přetrvává v podobě špatného svědomí z vykonaného zla – vědomí špatnosti zla.“ (LÉVINAS, 1994, 179 s.)* Tváři Druhého myslíme zavolání na nás. Nesmíme dovolit, aby Druhý zemřel v osamění. Nesmíme jej též sami zabít. Existuje zde určité nařízení a zákaz – ve Tváři nás napadá moment, ve kterém se zjevuje Bůh. Takže smrtelnost Druhého se nachází v jeho Tváři. Jeho úmrtí se nás totiž dotýká více, než naše vlastní smrt. *„První, co Tvář říká je: Nezabiješ. A to je příkaz. Tvář Druhého jako by mi velela, jako by ke mně hovořil někdo svrchovaný! A zároveň je obnažená, je to chudák, pro kterého mohu všechno a jsem vším povinen. A já, ať už jsem kdokoli, já v první osobě, jsem ten, kdo v sobě nachází zdroje, aby na výzvu odpověděl.“ (LÉVINAS, 1994, 179-180 s.)*

Myslíme si, že tento požadavek, jenž se prosazuje v nekonečném usilování člověka o skutečné, má svůj etický význam. Jelikož přirozeně můžeme s Druhým, jenž se nás ukazuje ve své Tváři, která na nás shlíží a která na nás hovoří, nakládat jako s předmětem ve světě – to značí, že jej zabíjíme. *„Tvář Druhého mi říká: můžeš mne zabít. Podle Lévinase však zároveň říká: nezabiješ! Dokonce: nemůžeš mne zabít. Neboť i kdybys mi vzal můj tělesný život, nemůžeš odčinit, že jsem se na tebe díval. A budu se stále dívat.“ (CASPER, 1998, 18 s.)*

3.2.2 Odpovědnost

Lévinasovu metodu filozofování můžeme definovat jako nekončící a v principu nevyčerpatelný pohyb, jenž neustále odporuje tematizaci a v této negaci se vzdává ontologie, čímž si zachovává absolutní odloučenost subjektu vůči transcendentní exterioritě Druhého. Jádrem této odloučenosti je etická blízkost a odpovědnost za Druhého, jež směřuje až k výkupné zástupnosti „rukojmího“ a která nám dovoluje uzříti stopu Boží slávy nebo transcendence. *„Jinými slovy, formální struktura etického vztahu je stále znovu naplňována obsahem konkrétní etické zkušenosti, která zpětně umožňuje vypracovávat její stále přesnější*

konceptuální popis, přičemž veškerá tematizace řečeného, jak jsme již naznačili, musí být vždy opět překročena (respektive stále překračována) směrem k etické promluvě. Na pozadí tohoto pohybu pak může vyvstat smysl transcendence, který však již nelze pochopit jinak než jako osobní etický apel, předvolání k zodpovědnosti.“ (TATRANSKÝ, 2004, 17 s.)

Lévinas hovoří o odpovědnosti jako o počáteční, prvotní a ustanovující struktuře subjektivity. Tuto subjektivitu totiž pojímá v pojmech etiky. Etika pojímaná jako odpovědnost je naplno podstatou této subjektivity. Odpovědnost Lévinas chápe jako odpovědnost za Druhého, totiž jako odpovědnost za to, co jsme my neprovedli, co nám, dokonce ani nepřisluší. *„Odpovědnost za bližního, která není něčím náhodně přístupujícím k nějakému Subjektu, nýbrž předchází v něm jeho Podstatu, nečekala na svobodu, v níž by byl přijat závazek vůči bližnímu.*“ (CHALIER, 1992, 12 s.) Slovem Já rozumíme, že zde existujeme a neseme odpovědnost za všechno a za všechny. Zodpovědnost za druhé není navrácení se k sobě samému, ale participace na nově se budujícím vztahu. *„Lévinas tu vystavuje Subjekt hroznému trýzní, určení právě tak výjimečnému, jako znepokojivému: dospívá k sobě samému jen tehdy, když přebírá – bez vlastní volby, bez svobodného rozhodnutí – tuto odpovědnost za bližního a jeho osud, odpovědnost, která jím naskrz proniká a utváří jej jakožto nenahraditelnou bytost.*“ (CHALIER, 1992, 12 s.)

Domníváme se, že jedinec odpovídající za Druhého v sobě paradoxně obsahuje cosi prorockého, vnuknutého dříve, než ví, co se od něj vyžaduje. Tato odpovědnost, jež předchází zákon, je zjevením Boha. *„Slova Tóry nejsou dluhem, protože dluh lze vyrovnat, kdežto zde mám co dělat s něčím, s čím se musíme vyrovnávat neustále. Tóra je permanence, protože je to nesplnitelný dluh. Čím víc ho splácíte, tím víc dlužíte, tím lépe totiž vidíte, kolik toho stále ještě zbývá objevit a učinit. Je to kategorie platná i pro vztah k druhému člověku, tak jak mu učí Tóra: čím více se Druhému přibližujete, tím víc vaše odpovědnost vůči němu narůstá.*“ (LÉVINAS, 1994, 22 s.)

Subjektivitou nazýváme dle Lévinase bytí pro Druhého. Počátek odpovědnosti za bližního nacházíme ve chvíli, kdy Druhý na nás pohlíží. Tato odpovědnost je do té míry naprostá a obětavá, že i utrpení prostřednictvím Druhého mění v utrpení pro Druhého. Je odpovědností za vše, co se Druhého nějak dotýká, dokonce za jeho odpovědnost, je citlivým sebeodevzdáním, jež trpí i za druhé a manifestuje cosi nadřazeného životu a smrti. Být zodpovědný za Druhého dosvědčuje Nekonečno, předchází Zákon, je to nárok svatosti a zjevení Boha. *„Člověk je vyzván k odpovědnosti nepředvídatelně: oslovením Tváře Druhého, lidské situace Lévinas opět uvádí – v jejich etičnosti, kterou nelze obejít – jak místo transcendence. Bezprostřednost Druhého vytváří vůči mně diferenci a asymetrii, vymyká se*

tematizaci a možnosti reprezentace, podle Lévinase nemohu o ní mluvit, mohu za ni jen odpovídat. Proto si lidské bytí k Druhému, bytí k Bohu, zachovává původnost jen v říkání – odříkání. Člověk se dává Druhému všanc bez jakýchkoli podmínek, zřídá se vlastní iniciativy, přenechává ji Druhému.“ (POLÁKOVÁ, 1993, 36 s.)

Lévinas nazývá odpovědnost spojením „jeden pro Druhého“, jež na tomto místě musíme chápat jako projev jednosměrného pohybu, jehož převrácení by počáteční etickou hodnotu odpovědnosti zničilo. Myslíme si, že k odpovědnosti jsme byli vyvoleni, aniž bychom mohli toto vyvolení jakýmkoli způsobem změnit nebo si ho svobodně vybrat. V této spojitosti Lévinas dokonce mluví o traumatické jedinečnosti a vyvolení v pronásledování. *„Pozitivně bychom řekli, že jakmile Druhý na mne pohlédne, jsem za něj odpovědný, a dokonce ani nemusím odpovědnost za něj vzít na sebe, ta odpovědnost mi připadne. Je to odpovědnost přesahující hranice mého vlastního konání. Obvykle je člověk odpovědný za to, co sám dělá.“ (LÉVINAS, 1994, 182 s.)*

Přikláníme se k myšlence, že mravní závazek, ke kterému nás váže Tvář Druhého, má formu odpovědi, a to dokonce dvojím způsobem: odpovídání Druhému na volání, jež ke mně proniká a odpovědnost za Druhého. Odpovědnost předchází veškerému příslibu i rozhodování a současně předstihuje rozmluvu jako odstranění oné asymetrie a nereciprocit, jež je pro etický vztah podstatná. *„Ne-intencionální dění odpovědnosti, jež nepochází ze žádné přítomnosti, v níž bych se usadil, nýbrž spíše z nekonečného nároku, mi propůjčuje novou identitu jediného vyvoleného – neboť nikdo jiný než já tu odpovídat nemůže. Já. Jako Já jsem zde nekonečně vyzván. Na mne je vloženo celé břemeno. Do bytí jsem sice vstoupil příliš pozdě, než abych je mohl založit. A přece je na mne skrze Druhého vložena odpovědnost za celé bytí, do něhož jsem předvolán.“ (CASPER, 1998, 157 s.)* Bezmeznost odpovědnosti není její přítomná neskutečnost, avšak odpovědnost rostoucí v té míře, ve které je akceptována, povinnosti rostou, čím více jsou uskutečňovány. *„Čím lépe plním své povinnosti, tím méně mám práv, čím víc jsem spravedlivý, tím více jsem vinen. Blízkost je vyjádřením etického vystavení Já Druhému, vystavení dotyku Druhého či – lépe řečeno – bližního. Blízkost je původnější než vztah, v němž je možné zpřítomnění, symetrie i spravedlnost, a vyjadřuje tak bezprostřednost odpovědnosti. Odpovědnost Já za Druhého, blízkost bližního neznamená podrobení se ne-Já, nýbrž znamená otevřenost, kde je esence bytí přesažena ve vdechnutí.“ (ŠPINER, 2004, 20 s.)* Z tohoto východiska je jednotlivec transcendence. Realizuje svou vlastní bytost tak, že sám sebe transcenduje. Stává se to při jakémkoli skutečném a oddaném otevření se nepodmíněné pravdě, dobru a společenství. *„V tomto smyslu lze tedy transcendenci chápat jako etické překonání do sebe uzavřené*

identity, jako bezpodmínečné vydání vlastního Já do rukou Druhému, téměř jemu napospas.“ (ŠPINER, 2004, 20 s.)

Svou odpovědností je člověk Druhému vystaven. Jedinec se vydává Druhému, jako se pokožka vystavuje tomu, co ji ubližuje, jako se tvář nastavuje tomu, kdo ji zraňuje. Odhalujeme se, nezáleží-li nám na obraně, vycházíme z útočiště a vystavujeme se potupě, urážce a zranění. Odpovědnost směřuje k sebedarování Druhému, do obětování se, do takové oběti, jež není jen pomyslná, odtělesněná myšlenka, ale která má naprosto konkrétní dopad. „*Všichni jsme vinni vším a za všechny přede všemi, a já víc než ti druzí. Ne proto, že bych se byl skutečně já sám tak či onak provinil, dopustil se těch či oněch chyb, ale protože má odpovědnost je totální, protože odpovídám za všechny ostatní a za všechno, co se jich týká, i za jejich vlastní odpovědnost. Já má ve srovnání s druhými vždy určitou odpovědnost navíc.*“ (LÉVINAS, 1994, 183 s.)

Pokud jsme odpovědní za Druhého, prokazuje se nám to jako dobro, jako absolutní dobro. Patrně jako místo lepšího. Působíště dobrého se nachází v odpovědnosti za Druhého, ačkoli tomu naše svoboda nepředchází, avšak jde za tím. „*To já mám druhého na bedrech, já jsem za něj odpovědný. Čili jak vidíme, v lidském subjektu se zároveň s totální podřízeností projevuje i má prvorozenost. Má odpovědnost je nepostupitelná, nikdo mě nemůže nahradit. Na odpovědnosti, tj. na onom postavení či na onom sesazení svrchovaného já ve vlastním vědomí – sesazení, které je právě odpovědností za druhého – je ve skutečnosti založena sama identita lidského já.*“ (LÉVINAS, 1994, 184 s.) Odpovědností máme na mysli to, co náleží především nám a co lidsky nesmíme odřici. Toto břemeno je nejvýznamnější hodnotou jedinečného.

Přikláníme se k myšlence, že odpovědnost teprve později vytváří svobodu. Být odpovědný vůči sobě samému je jádrem odpovědnosti, nesplňujeme tím ale veškerý její obsah. Pokud se má stát odpovědnost počátečním prvkem živoucí skutečnosti, musí se realizovat též v lidském společenství – stát se spoluodpovědností. Odpovědnost předchází svobodu a současně ji nekonečně převyšuje. Odpovědnost tedy přesahuje lidské rozhodování i bytí. Pokud Lévinas staví odpovědnost před svobodu, ztrácí Já zodpovědnost před druhými za to, čím je a co dělá, avšak aniž by se rozhodlo, je zodpovědné za svého bližního dříve než za sebe samotné. Definujeme ji jako vystavenou na milost svobodě Druhého. „*Lévinasovo myšlení se vymyká tomuto řádu priorit: předností svobody před odpovědností, vlastního Já před Druhým, závazků svobodně přijatých před závazky, které se vnucují bez volby a vůle. Směřuje naopak k tomu, aby zdůraznil myšlenku, že odpovědnost předchází svobodu, a aby viděl to nejpodstatnější v něčem jiném, než bylo odlišení svobodného a nesvobodného.*“

(CHALIER, 1992, 16 s.) Na tomto místě se tedy odpovědnost zmocňuje člověka, aniž by po tom toužil, následuje ho jako něco, co vyvěrá z minulosti, ze které žádná myšlenka není schopná dospět, je nezavrhnutíhodnou tíží stavu člověka tváří v tvář druhému člověku. „*Když totiž Lévinas přemísťuje osu, Já není ani tak odpovědné před Druhým za to, čím je a co dělá, jako je spíše – aniž se proto rozhodlo – odevždy odpovědné za svého bližního, je mi zaslíbeno dříve než sobě samému. Je odpovědné za jeho osud, za jeho bolest, i když ji nezavinilo, natolik zodpovědné, že tváří v tvář tomuto bližnímu ztrácí veškerou nevinnost bytí.*“ (CHALIER, 1992, 16-17 s.) Domníváme se, že svoboda nám není dána proto, abychom se zbavili své odpovědnosti. Naše svoboda nevyhnutelně přichází až v neodpuštělné tíži bytí. V přijetí odpovědnosti jde o to, abychom byli společně svobodí a abychom se společně zachránili a spasili.

„*Odpovědnost, která na mně spočívá a přesahuje každou pasivitu, z níž mne nikdo nemůže vyvázat, protože mne nemůže zbavit mé neschopnosti se uzavřít, tato odpovědnost, z níž se Já nemůže vymknout – Já, které Druhý nemůže zastoupit – tak zároveň označuje jedinečnost nezastupitelného.*“ (TATRANSKÝ, 2004, 54 s.) K zodpovědnému životu jsme byli vyvoleni, aniž bychom toto privilegium dokázali nějak ovlivnit či si ho svobodně vybrat. Ve své odpovědnosti nemůžeme býti zastoupeni – jsme to pokaždé jen my, kdo je tváří v tvář Druhému odpovědný, z tohoto závazku se neumíme nijak vyvléci. „*V tomto smyslu lze o odpovědnosti mluvit pouze v první osobě a etiku nelze převádět na nějaké obecné, univerzální kategorie: Pouze Já může odpovědět na přikázání Tváře. Odpovědnost tak u Lévinase předchází egoismu a altruismu.*“ (TATRANSKÝ, 2002, 142 s.)

V centru svého etického smýšlení prezentuje Lévinas pojem zástupnost či zastupitelnost. Nezastupitelnost odpovědnosti, do které jsme pokaždé uvrženi, objevuje svou nejradikálnější formu právě v tom, že na sebe v zastoupení přejímáme odpovědnost Druhého, celé jeho utrpení vinu. „*V zástupnosti stojím na místě Druhého, vycházím ze sebe a zcela se Druhému vydávám, čímž se zbavuji vlastního Já. Lévinas v této souvislosti hovoří dokonce o vyprazdňování sebe sama. Tento pohyb, který nám mimochodem nemůže nepřipomenout křesťanské pojetí Kristovy kenóze.*“ (TATRANSKÝ, 2002, 142 s.) Jiný ve Stejném je naším zastoupením za Druhého v odpovědnosti, ke které jsme nenahraditelně voláni. Toto volání přichází ze strany Druhého, avšak bez odcizení.

Domníváme se, že prostřednictvím zástupnosti za Druhého je subjekt vyrván ze vztahu. Jiný už nadále nevymezuje Stejně a já se eticky osvobozuje od veškerého jiného, dokonce i od sebe. Odpovědnost Já za Druhého, blízkost bližního neoznačuje podmanění ne-Já, avšak má význam otevřenosti. „*Zvláštnost myšlenky zástupnosti, oné inspirace Druhým*

a pro Druhého, pykání za něj, které nesplývá ani s odcizením, ani s mučednictvím, ale je hluboce spjaté se svatostí, má klást nyní svou otázku jakožto to, co nesrovnatelným způsobem dovršuje pohyb odpovědnosti. Zástupnost, již je Druhý v témž, není ani triumfem, ani prohrou, tato vášeň bytí Sebou, v níž nenahraditelný subjekt, aniž se předem zavázal, odpovídá za všechny a pro všechny, představuje religiozitu transcendující kategorie egoismu a altruismu.“ (CHALIER, 1992, 24 s.) Stejně tak kategorie aktivity a pasivity. Zastupitelnost a podřízenost všemu, neboli, to, že bytost je schopna odtrhnout se, odpoutat se ze svého bytí, překonávat tělem i duší těžkosti světa, nepředpokládá svobodu, která by rozhodla o tom, zda má jedinec jednat mravně. Lévinas hovoří o představě smýšlejícího ega, jemuž je dovoleno se pro tuto šlechtnost rozhodnout, avšak současně se musí podřídit vynuceným a prvotním těžkostem pykání za Druhého. Toto dobro, které není protikladem zla, ale oním jinak než být, zobrazuje otevřenost etického poslání subjektu. „*To, co může Druhý udělat pro mě, je jeho věc. Kdyby to byla moje věc, zastoupení by bylo pouze momentem výměny a ztratilo by svou nezištnost. Druhý může zastoupit, koho chce, kromě mě. Kdybych místo toho, abych Druhého zastoupil, čekal, až Druhý zastoupí mě, byla by to pochybná morálka a navíc by to zničilo veškerou transcendenci. V zástupnosti se nemůžeme nechat nahradit, jako se nemůžeme nechat nahradit ve smrti.*“ (TATRANSKÝ, 2004, 63 s.)

Stát se vyvoleným k odpovědnosti za Druhého nakonec označuje být jeho otrokem – „rukojmím“. Z této odpovědnosti za Druhého se nemůžeme nikdy vymanit. Je to odpovědnost nekončící, jež jsme si nevybrali, odpovědnost proti naší vůli. Myslíme si, že tento bezpodmínečný stav „rukojmího“ je úsilí o vyslovení stavu subjektu vyvoleného k odpovědnosti a představuje jeden ze zdrojů či podmínek etiky. „*Zástupnost, tento úděl rukojmích, který si nevolíme a který jde tak daleko, že si člověk kvůli Druhému utrhne i chléb od úst a propůjčuje mu vlastní kůži, když se pro něho vystaví ráně a pohaně, tvoří základ veškerého významu. Zaměřuje řeč za hranice bytí a otevírá tak prostor, v němž je jeden pro druhého, oblast blízkosti, která není nikdy dostatečně blízká bratrství, prostor vystřízlivění z psychismu v lidství, které vytváří smysl všech smyslů.*“ (CHALIER, 1992, 24 s.) Lévinas nedefinuje zástupnost jako skutečnost, nýbrž jako to, co poskytuje ono jinak oproti čirému a panovačnému zůstávání v bytí, jako to, co před každou svobodou a každým rozhodnutím spíná subjekt s dobrem. Pouze díky rukojemství se ve světě může nacházet soucit, odpuštění, smilování či blízkost. „*Jsmo tak voláni, vyvoleni a povoláni k odpovědnosti za druhého. Stáváme se jeho rukojmím. Ručíme za jeho život svým životem. Pro Lévinase být rukojmí je svobodné a osvobozující právě tím, že svazuje svou existenci s odpovídáním a odpovědností. Jeho svoboda nevyrůstá ze sebestředné autonomie, ale zakládá se právě na heteronomním*

vztahu k Druhému. Svoboda rukojmího je nesnadná, ale je pravá a úplná a je vskutku dialogická, a osvobozující, protože bytostně eticky odpovědná.“ (LÉVINAS, 1997b, 14 s.)

Svou odpovědností jsme vydaní Druhému. Tato vystavenost může směřovat až k naprosté hranici, totiž k smrti. Domníváme se, že odpovědnost vyúsťuje v sebedarování Druhému, v obětování sebe sama. Ústí do takové oběti, jež nepovažujeme jen za abstraktní ideu, ale této oběti náleží zcela skutečný účinek. „*Myslím si, že odpovědnost za Druhého je v poslední instanci odpovědností za smrt Druhého. Neznamená snad přímý pohled Druhého vystavenost par excellence, totiž vystavenost smrti? Tvář ve své přítomnosti je to, co je pod bezprostředním zaměřením smrti. Žádost, kterou vyjadřuje, znamená samozřejmě výzvu k daru a službě – ale nad tím vším a včetně toho také příkaz nenechávat Druhého samotného, ani tváří v tvář neúprosnému. Toto je pravděpodobně základ sociální lásky bez erotiky. Podstatou odpovědnosti za Druhého je nepochybně obava ze smrti Druhého.*“ (LÉVINAS, 1994, 189 s.)

3.2.3 Spravedlnost

Projevování etické vázanosti není Lévinasem objasňováno jako výzva k všeobjímajícímu a všeodpouštějícímu soucitu, jenž by toužil odstranit jinakost Druhého jakýmsi sloučením s ním. Svě pravé zjevení nalézá pouze v nároku spravedlnosti. Je to též bod, ve kterém se Lévinas neshoduje s křesťanstvím: jeho etiku nazýváme etikou spravedlnosti, ne však etikou lásky. „*Podle něho samo trvání zla ve světě je zjevným dementi dokonalosti lásky: spravedlnost vyžaduje potírání zla, nikoli lásky – plné odpuštění. Milovat stvořenou bytost jen proto, že je to stvořená bytost, nebo milovat člověka, protože ve své jsoucnosti stvořené bytosti stvořenou bytost transcenduje – tak se klade alternativa mezi láskou a spravedlností.*“ (LÉVINAS, 1994, 193 s.) Považuje-li Lévinas odpovědnost za Druhého za přísné oslovení pro lásku, pak přechod od odpovědnosti ke spravedlnosti je pro něj přecházením od etiky k politice. Toto vymanění ze vši objektivity pozitivně značí, že bytost se zpřítomňuje ve Tváři, označuje její výraz – řeč. „*Jiný jakožto jiné je Druhý. K tomu, abychom jej nechali být, je zapotřebí vztahu rozmluvy, čisté odhalování, v němž se Druhý dává jako téma, jej nerespektuje dostatečným způsobem.*“ (LÉVINAS, 1997a, 55 s.) Spravedlností jmenujeme právě tuto situaci tváří v tvář, jež se odehrává v promluvě. Pokud pravda vzchází v naprosté zkušenosti, kdy bytost září svým vlastním světlem, pak se pravda uskutečňuje jen v konkrétní promluvě – spravedlnosti.

Ve spojitosti se zástupností mluví Lévinas také o vykoupení. „*V této perspektivě dává etika vrcholný smysl každému utrpení, je-li přijato jako oběť a nabídnuto za vykoupení*

Druhému. Vykoupení, které nese tíhu ne-Já, není triumfem ani prohrou. Teprve vykoupení sjednocuje identitu a jinakost, odčičuje násilí pronásledování a zbavuje subjekt jeho substanciální a esenciální povahy.“ (ŠPINER, 2004, 20-21 s.) Na tomto místě si jasně uvědomujeme, že bezprostřednost etické situace mezi Já a Druhým, jenž je postaven na podstatné nerovnosti, se stává nezadržitelnou ve chvíli, kdy na scénu přichází Třetí. Přímost našeho vztahu k bližnímu je zaměněna povinností srovnávat lidi mezi sebou a posoudit je. Domníváme se, že zatímco pravá etika blízkosti a odpovědnosti nejprve vytváří vědomí, blízkost Třetího je již událostí, o kterou se uvědoměle zajímáme a evidujeme. „Ze základního postoje odpovědnosti plyne bezprostředně etický postoj solidarity. Neboť odpovědnost se sama ze sebe rozvíjí ke spoluodpovědnosti. Riziko spravedlnosti spočívá v tom, že pokud subjekt zapomene na neomezenost původní odpovědnosti, může podlehnout čistému egoismu. Požadavek spravedlnosti tedy souvisí s odhalením Třetího, který je však latentně či implicitně přítomen již v setkání s Druhým, který je rovinou spravedlnosti – ustavuje tak etiku, jak ji chápeme v běžném smyslu.“ (ŠPINER, 2004, 21 s.)

Nebezpečí spravedlnosti tkví v tom, že pokud subjekt přestane dbát na neomezenosti počáteční zodpovědnosti, může být přemožen čirým egoismem. „Požadavek spravedlnosti tedy souvisí s odhalením Třetího, který je však latentně či implicitně přítomen již v setkání s Druhým. Třetí, který je stejně tak jako Druhý mým bližním, ustavuje rovinu rovnosti, která je rovinou spravedlnosti – ustavuje tak etiku, jak ji chápeme v běžném smyslu.“ (TATRANSKÝ, 2002, 143 s.) Ztotožňujeme se s názorem, že vztah mezi Druhým a Třetím se jeví následovně: Třetí je odlišný od Druhého, avšak je další bližní, ale i bližní Druhého a nikoli prostě někdo, kdo se mu podobá. Na tomto místě se nemůžeme vyvarovat otázky, zda jsme i my bližním pro Druhého. „Tato otázka se vynořuje se značnou naléhavostí, protože její pozitivní zodpovězení by neznamenal pouze neutralizaci původního etického nároku skrze spravedlnost, nýbrž vedlo by k převrácení původní asymetrie a tudíž k naprostému obratu v celé Lévinasově etice. Lévinas řeší tento problém velmi opatrně: tvrdí sice, že díky Bohu jsem bližním pro druhé, avšak ihned dodává, že přechod Boha, o němž nemůžu mluvit jinak než s odkazem na tuto pomoc či tuto milost, je právě návratem nesrovnatelného subjektu do společnosti jejího člena.“ (TATRANSKÝ, 2002, 143 s.) Domníváme se, že Třetí tedy sice proráží počáteční asymetrii a zřizuje etickou rovnost, ale neznamená to, že se k nám přibližuje jako ten, kdo je za nás zodpovědný, jako jsme my zodpovědní za Druhého.

Absolutním vrcholem spravedlnosti se dle mínění Lévinase stává Boží soud, jenž popírá veškerou objektivizaci a univerzalizaci a který se nachází i nad dějinami. Stanout před

Božím soudem označuje exaltaci subjektivity, která je volána k morálnímu vkročení mimo zákony. „*Tento soud Boha, jenž mne soudí, mne zároveň potvrzuje. Avšak potvrzuje mne právě v mé interioritě, jejíž spravedlnost je silnější než soud dějin. Spravedlnost tedy znovu otevírá perspektivu náboženství a Dobra, v němž je univerzální řád rovnosti opět překonán. Náboženství je Touha, a nikoli zápas o uznání. Je to ono navíc, které je možné ve společnosti rovných: ono navíc, které patří k blahoslavené pokoře, odpovědnosti a oběti jako podmínce rovnosti samé.*“ (TATRANSKÝ, 2004, 65 s.) Zdá se, že pravá etika ustanovující spravedlnost má u Lévinase nejen první, ale i poslední slovo.

Přikláníme se k myšlence, že Bůh se povznáší ke své nejvýznamnější a závěrečné přítomnosti ve formě samotné spravedlnosti, která byla lidem svěřena. Pohled mířící k Bohu si nedává za cíl poznat Boha přímo proto, že náš rozum trpí omezeností, avšak proto, že poměr k nekonečnému je počtou k totální transcendenci Jiného. „*Poznání Boha jako participace na jeho svatém životě, toto údajně přímé poznání není přímější vztah tváří v tvář, jenž je přímostí sama. Neviditelný Bůh neoznačuje pouze to, že Boha si nelze představovat, nýbrž také to, že Bůh je přístupný ve spravedlnosti. Etika je duchovní optika. Nezrcadlí ji vztah subjektu a objektu, v neosobním vztahu, k němuž vztah subjektu a objektu vede, se k neviditelnému, avšak osobnímu Bohu nepřístupuje v absenci veškeré lidské přítomnosti.*“ (LÉVINAS, 1994, 62-63 s.)

Cílem není jen superlativní postup bytí, sublimace veškeré předmětné orientace nebo sublimace Ty v osamocení lásky. Je potřeba díla spravedlnosti – situace tváří v tvář – ke zjevení cesty směřující k Bohu. Toto vidění překrýváme s dílem spravedlnosti. „*Metafyzika je tedy tam, kde je sociální vztah – v našich vztazích k lidem. Někaké poznávání Boha, oddělené od vztahu k lidem, neexistuje. Druhý je samým místem metafyzické pravdy a pro můj vztah k Bohu je nepostradatelný.*“ (LÉVINAS, 1994, 62-63 s.) Neztotožňuje se s posláním nějakého prostředníka. Ve Druhém není Bůh vtělený, avšak svou Tváří, ve které je odtělesněn, je projevením oné výše, ve které se ukazuje Bůh.

Přecházení od odpovědnosti ke spravedlnosti je pro Lévinase přechod od etiky k politice. Tato politika by měla zejména tvořit prostor pro uznání každého jednotlivce jakožto občana prostřednictvím vyvažování oprávnění a závazků. „*Přestože porovnávat Druhého se Třetím znamená podle Lévinase striktně vzato srovnávat nesrovnatelné, cílem spravedlnosti a politiky je právě umožnit jedinečnost Já a zajistit ji pomocí racionálního systému univerzálních zákonů, které určují fungování státu, jeho institucí, ale i techniky práce.*“ (TATRANSKÝ, 2002, 143 s.) Jelikož však spravedlnost a její vykonávání ústí k určitému omezování možností jedinců, vynáší Lévinas rozsudek nad touto formu

spravedlnosti, kterou ztotožňuje s násilím. „*V kontextu Lévinasova myšlení je tedy nasnadě, že každá instituce jakožto neosobní nástroj státu tíhne během svého dějinného působení k totalizaci, násilí, tyranii, perzekuci a válce. Proto Lévinas dodává, že vůči krutosti neosobní spravedlnosti nezbyvá než uplatnit subjektivitu Já jako jediný možný zdroj dobroty.*“ (TATRANSKÝ, 2002, 143 s.) Univerzálnost zákona a inteligence není nikdy konečná, neboť spravedlnost objektivního práva neporušuje jedinečnost situace tváří v tvář, neničí nutnost apologie, před kterou nás Druhý vystavuje. „*Konečným smyslem spravedlnosti je podle Lévinase překročení jejich objektivních mezí směrem k nezměrné subjektivní odpovědnosti – metaforicky řečeno za přímkou zákona se prostírá nekonečná a neprozkoumaná země dobra. Symetrie lidského společenství není definitivní, stejně tak jako není a nemůže být definitivní sama etika.*“ (TATRANSKÝ, 2002, 143 s.) Spravedlnost je tedy uskutečnitelná jen v takové společnosti, kde mé povinnosti převyšují naše práva.

3.3 Smrt

Domníváme se, že v trápení, bolesti a utrpení se znovu setkáváme s rozhodnutími, která ustavují tragédii osamění. Pokud si v mravní bolesti lze udržet důstojný i pokorný stav a tak se osvobodit, pak fyzická bolest všech fází značí, že se nelze odtrhnout od okamžiku existování. Struktura bolesti, která náleží v její samotné náklonosti bolesti, se ještě protahuje, avšak až do nějakého neznáma, jež nemůže býti vysloveno v pojmech světla – neznáma, jež odporuje onomu soukromému poměru já k sobě, ke kterému se navracejí veškeré naše znalosti. „*Neznámo smrti, jež se nenabízí jednorázově jako nicota, ale jako souvztažné se zkušeností, že nicota není možná, neznamená, že smrt je oblastí, v níž se nikdo nevrátil a která tudíž zůstává fakticky neznámá, neznámo smrti znamená, že sám vztah ke smrti se nemůže dít ve světle, že subjekt je ve vztahu k tomu, co nepřichází z něho.*“ (LÉVINAS, 1997c, 103 s.) Tímto postupem, jakým se smrt oznamuje v utrpení mimo kterékoli světlo, znázorňuje pro subjekt zážitek s pasivitou – pro subjekt, jež byl až dosud činný, který, i když byl převyšován svou vlastní přirozeností, přetrvával činný, avšak vykázal si příležitost vzít na sebe své faktické postavení. „*Smrt jako mysterium nedává žádnou příležitost takto pochopení zkušenosti. Ve vědění je každá pasivita prostřednictvím světla aktivitou. Objekt, s nímž se setkávám, je mnou pochopen a koneckonců i vytvořen, zatímco smrt ohlašuje událost, nad níž subjekt nemá vládu, událost, vzhledem k níž subjekt už není subjekt.*“ (LÉVINAS, 1997c, 105 s.)

Myšlenky na smrt nesmí vycházet z její nicotnosti, která je nám zatajena, ale ze situace, kdy se objevuje něco zcela nepoznatelného – cizího jakémukoli světlu znemožňujícího veškeré podmínky pravděpodobnosti, kdy jsme však my sami popadnutí. „*Proto smrt nikdy není nějaká přítomnost. To je truismus. Starobylé rčení má rozptýlit obavy ze smrti: jsi-li ty, není ona, je-li ona, nejsi ty, zřejmě neuznává úplný paradox smrti, protože stírá náš vztah ke smrti, který je jediným vztahem k budoucnosti. Toto rčení však alespoň trvá na oné věčné budoucnosti smrti.*“ (LÉVINAS, 1997c, 107-109 s.) To, že smrt opouští veškerou přítomnost, neplyne z našeho útěku před ní. Nepramení ani z neomluvitelného pobavení, ke kterému dochází v posledních okamžicích života, nýbrž ze skutečnosti, že smrti se nelze chopit, dokonce ji pochopit a že značí konečnost mužnosti a rekovství subjektu. „*Ono nyní nebo teď znamená fakt, že jsem pánem, pánem možného, že v mé moci je chopit se možného. Smrt nikdy není teď. Když se dostaví smrt, už tedy nejsem já, ale vůbec ne proto, že jsem nicota, nýbrž proto, že už nejsem s to uchopit i pochopit. Moje moc, moje mužnost, můj subjektový heroismus nemohu být vzhledem ke smrti mužnost ani heroismus.*“ (LÉVINAS, 1997c, 107-109 s.) Domníváme se, že tato změna činarodosti subjektu v nečinnost se uskutečňuje v utrpení, vprostřed něhož jsme si povšimli blízkost smrti – na rovině fenoménu. „*Dochází k němu nikoli ve chvíli utrpení, kdy, dohnán k bytí, tuto chvíli ještě vnímám, kdy ještě jsem subjektem utrpení, ale v pláči a vzlykotu, v něž se utrpení obracím tady, kde utrpení dosahuje čirosti, kde už není nic mezi námi a jím, svrchovaná odpovědnost za tento extrémní předpoklad přechází ve svrchovanou nezodpovědnost, v dětinství.*“ (LÉVINAS, 1997c, 107-109 s.) Právě to je vzlykání a právě tím oznamuje smrt. Zemřít značí navrátit se k této situaci nezodpovědnosti, tedy třást se dětským vzlykáním.

„*Před smrtí je vždycky posledním šance, již se hrdina chápe – a není to smrt. Hrdina je ten, kdo vždy vidí poslední šanci, je to člověk, který tvrdošijně hledá šance. Proto smrt nelze nikdy vzít na sebe, smrt přichází.*“ (LÉVINAS, 1997c, 111 s.) Nekonečná bezprostřednost smrti náleží k její podstatě. V přítomnosti, kde se ovládnutí subjektu potvrzuje, je nadějí. Naději nespojujeme se smrtí nějakou nedbalostí na samém konci žití, jenž je ve chvíli smrti dán subjektu, který zemře. Nicota, která by jedinci eventuálně nechala možnost převzít smrt na sebe, vytrhnout otroctví existence suverénní moc, není uskutečnitelná.

Svémi myšlenkami, které se týkají problematiky smrti, vyvozuje Lévinas další skutečnosti. „*Smrt se stává limitem mužnosti subjektu, oné mužnosti, která byla umožněna hypostazí uprostřed bezejmenného bytí a která se projevila ve fenoménu přítomnosti, ve světle. To vůbec neznamená, že by existovaly podniky, které by pro subjekt nebyly možné,*

že by jeho moc jaksi skončila, smrt neoblažuje skutečnost, proti níž nic nemůžeme, vůči níž je naše moc nedostačivá, skutečnosti přesahující naše síly se totiž vynořují už ve světle světla.“ (LÉVINAS, 1997c, 113 s.) Pro přibližující se smrt je podstatné to, že v určitém momentu již nemůžeme moci, a právě tím subjekt přichází o svou samotnou subjektivní nadvládu. Blízkost smrti značí, že existujeme ve vztahu k něčemu, co je zcela jiné, k něčemu, co přenáší exterioritu, ne jako dočasné předurčení, jež dokážeme potěšením asimilovat, ale k něčemu, jehož samotnou existencí vytváří tuto jinakost. Smrt tedy nestvrzuje mé osamění, nýbrž jej ničí. „*Ale z této situace smrti, kdy subjekt už nemá žádnou možnost chápat, je možné vyvodit další rys existence s jiným. To, co není žádným způsobem pochopeno, je budoucnost, exteriorita budoucnosti je naprosto odlišná od exteriority prostoru právě faktem, že budoucnost je absolutně překvapivá.*“ (LÉVINAS, 1997c, 117 s.)

Budoucím míníme Jiné. Vztah k budoucímu se nám ukazuje jako poměr k Jinému. Připadá nám, že hovořit o čase v osamoceném subjektu, hovořit o neporušeném osobním bytí není možné. Současně se dotazujeme, zda dokáže jsoucí navázat vztah k Jinému, aniž by nechal zničit své vlastní Já jiným. Tato otázka by měla být položena nejdříve, jelikož nám zjevuje samotný problém trvání Já v transcendenci. Lévinas říká: „*Má-li být východ ze samoty něčím jiným než tím, že já je absorbováno mezním bodem, k němuž se vrhá, a nemůže-li na druhé straně subjekt vzít smrt na sebe, tak jako bere na sebe objekt, v jaké podobě se může uskutečnit ono usmíření mezi já a smrtí? Jak Já přesto může vzít smrt na sebe, aniž by ji ovšem bralo na sebe jako možnost? Jestliže tváří v tvář smrti už nelze moci, jak lze ještě zůstat sebou vzhledem k události, kterou ohlašuje?*“ (LÉVINAS, 1997c, 121 s.)

Problém nevidíme v okamžiku, když se smrti vytrhne nekonečnost, ale v tom, že se svolí k tomu, aby byla akceptována, aby v Já byla zachována svoboda získaná hypostazí vprostřed existence, kde se mu událost děje. Hypostaze je interioritou Já a současně je i vědomím, díky němuž se existující obrací k sobě samému a přejímá na sebe své bytí. Tuto situaci nazýváme snahou zvítězit nad smrtí, kdy současně událost vzniká a kdy subjekt, aniž by ji přijmul, se přesto vzpírá události. „*Tato situace, kdy se událost přihází subjektu, který ji nebere na sebe, který vůči ní nic nezmuže, kdy však subjekt přece jen určitým způsobem stojí tváří v tvář události, znamená vztah k druhému, značí tváří v tvář Druhému, setkání s obličejem, který se současně dává i zcizuje Druhého. To jiné, které subjekt bere na sebe – to je Druhý.*“ (LÉVINAS, 1997c, 123 s.) Jako by se vztah k budoucímu opět realizoval v poměru tváří v tvář Druhému. Tato podmínka tváří v tvář je samotným vykonáním času, zasahování přítomnosti do budoucnosti není skutečnost osamělého subjektu, nýbrž intersubjektivní relace. Budoucnost smrti, její odcizení nenechává subjektu žádný

podnět. Mezi přítomností a smrtí, mezi Já a exterioritou mysteria vyčnívá rozpor. „*Nepoložili jsme důraz na fakt, že smrt přerušuje existenci, že je to konec a nicota, ale na fakt, že Já je tváří v tvář smrti naprosto bez iniciativy. Zvítězit nad smrtí není otázkou věčného života. Zvítězit nad smrtí znamená udržovat s jinakostí události vztah, který musí být ještě osobní.*“ (LÉVINAS, 1997c, 135 s.)

Sebevraždu považujeme za tragédii, jelikož smrt nevyřeší veškeré problémy, které se projevují od narození, není schopna pokořit hodnoty světa. Člověk přebíhá od jednoho života k druhému. Myslíme si, že sebevražda se projevuje jako eventualita té bytosti, jež se nachází ve vztahu k Druhému, jež se již pozvedla k životu pro Druhého. V této souvislosti Lévinas uvádí: „*Pouze bytost již schopná oběti je také již schopná sebevraždy. Dříve než člověka definujeme jako zvíře, které může spáchat sebevraždu, musíme jej definovat jako bytost schopnou žít pro Druhého a být na základě Druhého, který je vzhledem k němu vnější. Avšak tragický ráz sebevraždy i oběti dosvědčují radikální charakter lásky k životu.*“ (LÉVINAS, 1997c, 130 s.) Počáteční poměr jedince k materiálnímu světu není negací, avšak slasti a uspokojení v existenci. Pouze vzhledem k tomuto uspokojení, jež je vnitřně nepřemožitelné, jelikož je stanovené, se svět zjevuje jako nepřátelský: jako to, co je nutné popřít. „*Smrt není touto vládou. Jako vždy budoucí a neznámá působí strach či útěk před odpovědnostmi. Odvaha je cosi, co je navzdor smrti. Svůj ideál má jinde, zavazuje mne k životu. Smrt, tento pramen všech mýtů, je přítomná pouze v Druhém, a pouze v něm mne naléhavě upomíná na mou poslední podstatu, na mou odpovědnost.*“ (LÉVINAS, 1997a, 158 s.)

Může se jevit zarážející, že na tomto místě popírá Lévinas pravdu myšlení, jež staví smrt buď do nicoty, nebo do bytí. Poměr k vlastní smrti nás však klade před kategorii, pro kterou neexistuje místo v žádném z pojmů této alternativy. Smyslem naší smrti nacházíme právě v odepření této závěrečné možnosti. „*Má smrt se neodvazuje pomocí analogie ze smrti jiných, nýbrž je vepsána ve strachu o mé bytí, který mohu mít. Poznání hrozby předchází každou racionální zkušenost o smrti Druhého – což se v naturalistickém jazyce nazývá instinktivním poznáním smrti.*“ (LÉVINAS, 1997a, 208-209 s.) Hrozba není popisována nějakým smýšlením o smrti, ale tato hrozba v počátku náleží v bezprostřední blízkosti smrti, v jejím neredukovatelném přibližování a tady se též zjevuje vědění o smrti. Tento pohyb je měřen pomocí strachu. „*Blízkost hrozby nevychází z nějakého přesně určeného místa v budoucnosti. Nepředvídatelný ráz posledního okamžiku nezávisí na nějaké empirické neznalosti, na omezeném horizontu našeho chápání, který by větší inteligence byla s to překročit.*“ (LÉVINAS, 1997a, 208-209 s.) Domníváme se, že nemožnost předvídat ráz

závěrečné chvíle nezáleží na nějaké empirické nezkušenosti, na stísněném obzoru našeho chápání, jenž by větší inteligence byla schopna překonat.

Nepředvídatelnost smrti dle Lévinase vyplývá z toho, že smrt postrádá umístění v nějakém horizontu – nedokážeme ji uchopit. Zmocňuje se nás, aniž by nám poskytovala příležitost, jež poskytuje zápas, jelikož ve vzájemném zápasu se zmocňují toho, kdo se mne dotkne. Ve smrti jsem vydán naprostému násilí a vraždě. *„Věci, které mi přinášejí smrt, které jsou uchopitelné a podřízené práci, které jsou spíše překážky než hrozby, odkazují v jakési zlovolnosti a jsou jakoby pozůstatkem zlé vůle, která překvapuje a číhá. Smrt mne ohrožuje z druhé strany. Neznámo, jež nahání strach, mlčení nekonečných prostorů, jež děsí, přichází od Jiného a tato jinakost, právě jakožto absolutní, mne se zlým úmyslem či v soudu spravedlnosti zasahuje.“* (LÉVINAS, 1997a, 209 s.) Osamocení smrti nenechá zaniknout Druhého, avšak je vložena ve vědomí nepřátelství, a právě proto poskytuje výzvu k Druhému, k jeho působení a přátelství. Tímto bytím pro smrt, jež se vztahuje ke strachu, se nevzpíráme nicotnosti, avšak jsme tváří otočeni k tomu, co je proti nám, jakoby vražda nebyla pouze jediným případem umírání, avšak byla neodlučitelná od opodstatnění smrti, jako by přiblížení smrti bylo jednou z možností vztahu k Druhému.

Přikláníme se k myšlence, že v nemožnosti poznání toho, co se stane po naší smrti, leží jádro posledního okamžiku. Nejsme naprosto schopni pojmout okamžik smrti, jelikož se nachází mimo náš vliv. Naše smrt se přibližuje v situaci, nad kterou nemáme žádnou moc. *„Zde nenarážím na nějakou překážku, které se přinejmenším v této srážce dotýkám a kterou integruji do svého života tím, že ji buď překonám anebo ji odolám, takže překonám její jinakost. Smrt je hrozba, jež se ke mně blíží jako mysterium, určuje ji její tajemnost – přibližuje se, aniž bych ji mohl převzít, takže čas, který mne dělí od mé smrti, se stále ztenčuje a přitom toto ztenčování nemá konec, v tomto času je zahrnut jakoby poslední interval, jež mé vědomí není s to překročit a v němž je cosi jako skok od smrti ke mně.“* (LÉVINAS, 1997a, 210 s.) Myslíme si, že strach o naši existenci, jenž je naším poměrem ke smrti, není totiž strachem z nicotnosti, avšak strachem z násilí. Takto dále pokračuje i ve strachu před Druhým, jenž je naprosto nepředvídatelný. Ve svých činech, v bytí pro sebe naší vůle jsme vydáni cizí vůli. Z tohoto důvodu nemůže smrt připravit život o veškerý smysl. *„Tato existence pro Druhého, tato Touha Jiného, tato dobrota, osvobozená od egoistické gravitace, nicméně zachovává osobní ráz. Takto definovaná bytost disponuje svých časem právě proto, že odkládá násilí, tj. proto, že za smrtí trvá smysluplný řád a že se tedy všechny možnosti rozmluvy neredukují na zoufalé úderý hlavou proti zdi. Touha, v níž se rozpouští*

ohrožená vůle, nebrání schopnosti vůle, nýbrž má svůj střed vně samé jako dobrota, které smrt nemůže vzít její smysl. “ (LÉVINAS, 1997a, 211-212 s.)

4. Stoicismus a křesťanství - pokus o srovnání

Motivy správného jednání

Stoicismus

Stoikové se domnívají, že vrcholem přírodních výtvorů nesoucích rozum, je sám člověk. Své tvrzení doplňují argumentem, že zvířata jsou sice též nositeli duše, avšak tato duše je nerozumná. Lidská duše je naopak naplněna rozumem, jenž je důkazem, že člověku byla v nejvyšší míře dopřána spoluúčast na božském rozumu.

Vzhledem k tomu, že je jedinec bytost racionální, je jeho hlavním úkolem nechat se tímto rozumem vést a podřizovat mu veškeré své jednání. Za vzor chování člověka pokládají stoikové dokonalý řád a harmonii. Tyto principy jsou nejvíce patrné v přírodě a jsou následkem vlády božského rozumu. Hlavní cíl, k jehož naplnění člověk směřuje, nacházíme v životě, jenž je ve shodě s přírodou.

Počátečním posláním jedince je dle stoiků přispívat k racionalitě přírody. Člověk vůči rozumu pociťuje závazek, je pro něj proto nutností používat jej ve shodě s přirozeností a neodporovat přírodním zákonům.

Bonhoeffer

Bonhoeffer v této souvislosti přichází s nutností jednat podle Boží vůle. Kristus povolává jedince z roztržky s Bohem, z poznání dobrého a zlého, k uskutečňování Boží vůle. Tato vůle není tvořena zákony či nařízeními, jež by byly dány odněkud zvenčí, avšak je realizována za konkrétních okolností vždy jedinečně a nově. Člověk tak musí neustále přemýšlet, co se v dané situaci skrývá pod Boží vůlí. Bonhoeffer přitom zdůrazňuje, že tento jedinec musí aktivovat všechny schopnosti, musí uvést ve spolupráci srdce, rozum a zkušenosti.

Aby mohl člověk Boží vůli poznat, musí po ní soustavně toužit a prosit o ni. Jedinec totiž usiluje o naději, že při svém jednání již nebude uskutečňovat svou vůli, nýbrž zdrojem veškerého jeho konání se stane vůle Boží. Obavy, zda jsme v některé chvíli jednali správně, vkládá člověk do rukou Krista. Tuto skutečnost však Bonhoeffer neztotožňuje s lehkomyšlností člověka, avšak hovoří spíše o křesťanském sebezpytování.

Tato myšlenka nesouvisí s poznáním dobra a zla, ale zakládá se na přijetí Krista do svého života – Ježíš Kristus pak v jedinci zaujímá postavení, kde doposud náleželo rozeznání dobra a zla. Pokud tedy jedinec touží naplnit vůli Boží, nutně se tím připravuje jak o své právo, tak jakékoli ospravedlnění a pokorně se vydává milostivému Bohu.

Odpovědnost

Stoicismus

Za prostředí, ve kterém se člověk nachází, nepřebírá sám odpovědnost. Odpovědnost je mu nicméně přikládána za způsob, kterým v poměru k tomuto prostředí jedná. Představitelé stoicismu kladli větší váhu úmyslu, než samotnému dosažení žádoucího výsledku. Mravní soudy a lidské blaho jsou podle nich svázané s niterným postojem člověka jednajícího, s rozpořádáním jeho mysli. Jedinečnost lidské existence nacházeli stoikové v konceptu toho, co se nachází v moci člověka, tedy postoj jedince vůči vnějším podnětům, ze kterého též vyvozovali odpovědnost člověka za jeho činy. Pojmem mravní odpovědnosti obhajovali stoikové pojetí autonomie lidského jednání. Ve spojitosti s tímto jednáním a osudem neuvádějí stoikové pojem svoboda, jelikož ten je podle nich spojován zejména s duševními stavy mudrce. Místo svobody poukazují stoikové na odpovědnost všech lidí za jejich jednání. Můžeme říci, že jedinec je svobodný prostřednictvím své mravní odpovědnosti, jež je znakem toho, že jde o svébytného jedince, který jedná na bázi vlastního uvážení.

Bonhoeffer

Jednotlivec svůj život uskutečňuje v setkávání s jinými lidmi, čímž je mu v různé podobě připisována odpovědnost za druhého člověka. Bonhoeffer se neztotožňuje s obecnou etickou schematizací, jež pracuje výhradně s izolovaným člověkem. Podle Bonhoeffera ve světě neexistuje žádná forma, podoba odloučeného a oddělného jedince, neboť v okamžiku, kdy člověk přejímá zodpovědnost za druhé, již není subjektem konání izolovaný jednotlivec, nýbrž člověk nesoucí odpovědnost. Normou jednání není nějaký obecně platný princip, nýbrž konkrétní bližní svěřený Bohem.

Forma zodpovědného jednání není nikdy předem stanovena. Jeho realizace a uskutečňování probíhá až v konkrétní situaci, kdy člověk jedná svobodně, sám se rozhoduje a přebírá odpovědnost za důsledky svého chování. Jedinec pak musí zvažovat, co je v dané chvíli dobré a správné. Důsledky svých činů a rozhodnutí pak člověk nechává posoudit Bohu.

Ztělesněním příkladně zodpovědného života je dle Bonhoeffera Ježíš Kristus, jenž nevystupuje jako jednotlivec, nýbrž jako ten, kdo v sobě přijímá Já všech lidí. Celý život Krista, jeho jednání i utrpení je zástupné. Právě tato zástupnost je podle Bonhoeffera počátkem vši lidské odpovědnosti za druhé.

Obsah odpovědnosti nazývá Bonhoeffer láskou, jíž je člověk a svět milován. Základem všech odpovědných činů je dle jeho názoru snaha nalézt Boží lásku a následně objevit způsob, jak správně jednat ve světě a dobře zacházet s bližním.

Lévinas

Na pojem odpovědnost klade Lévinas velký důraz a přikládá mu mimořádnou důležitost. Podle Lévinase se člověk stává osobitým a opravdovým ve chvíli, kdy přejímá odpovědnost za Druhého, přičemž touto odpovědností oplývá bez vlastní volby, bez svobodného rozhodnutí. V případě, že by se jedinec toužil oprostít od zodpovědného jednání za bližního, pak mu hrozí ztráta sebe sama.

Pokud bychom podrobili tento fakt hloubkové analýze, vyvstal by problém, že člověk postrádá schopnost rozhodovat o míře své zodpovědnosti. Jedinec též nedokáže stanovit hranice své odpovědnosti, a proto tuto situaci nazýváme být „rukojmí za Druhého“. Stane-li se člověk podle Lévinase „rukojmím za Druhého“, zodpovídá vlastním životem za to, že život Druhého dopadne dobře. Lévinas poukazuje na skutečnost, že odpovědnost předchází svobodu. Na tomto místě chceme zdůraznit fakt, že filozofie Emmanuela Lévinase je založena na odpovědnosti za Druhého, jež není postavena na naší vlastní svobodě. Veškerá zkušenost je založena na osobní odpovědnosti každého člověka v mezilidských vztazích. Jedinec je za druhé lidi zodpovědný, přestože k nim nemá žádný vztah.

Lévinas tedy odpovědnost pojímá jako odpovědnost za to, co člověk sám nezpůsobil, co se jej dokonce ani netýká, s čím se setkává jakožto s Tváří. Počátek odpovědnosti nalézáme ve chvíli, kdy na nás Druhý pohlédne. Odpovědnost na sebe člověk nepřebírá, automaticky je k ní vyvolen. Jedinec je tak vyzván k odpovědnosti nečekaně a Lévinas připomíná, že navzdory naší svobodě musíme odpovídat za úděl Druhého.

Poznání dobra a zla

Stoicismus

Šťastný a spokojený život se podle stoiků neobešel bez poznání mravní hodnoty dobra. Pokud by člověk toto dobro nepostihnul, nevěděl by, které činy jsou morální, tedy ve shodě s přirozeností, a které naopak nejsou s těmito principy v souladu. Jedinec, který dospěl k poznání dobra, nutně vedl ctnostný život. Stoikové pak tvrdí, že nejvyšším a zároveň jediným dobrem, je právě ctnost.

Dobro je tedy z pohledu stoiků ctností a této ctnosti náleží hodnota sama o sobě. Je proto nutné ji neustále nacházet pro ni samotnou, aniž by si člověk od uskutečňování principů ctnosti sliboval dosažení nějakého vedlejšího a nepodstatného cíle.

Jedinec svou mravní vyspělost dokazuje tím, jaké stanovisko zaujímá k věcem kolem něj. Stoikové rozdělili věci na dobré, zlé a indiferentní, které se nevztahují k dosažení ctnosti

a nepřísluší jim mravní hodnota. Mezi dobré věci patří zejména ctnosti a ctnostné jednání, mezi zlé naopak neřesti a skutky, které nejsou v souladu s přirozeností.

Bonhoeffer

Poznání dobra a zla je podle Dietricha Bonhoeffera svědectvím o roztržce člověka se svým počátkem – Bohem. Následkem odloučení o počátku již jedinec sám sebe nepojímá ve světle skutečnosti určené jeho počátkem, nýbrž v rámci svým vlastních schopností, tedy být dobrý nebo zlý.

Vědomí dobrého a zlého se nachází v roztržce s Bohem a člověk toto dobro a zlo může poznat jedině proti Nejvyššímu. Bonhoeffer píše, že jedinec se od svého počátku nedokáže oprostit, proto namísto poznání sebe sama v počátku Božím, přijímá nyní jako počátek sám sebe. Člověk sám sobě rozumí ze svého poznání dobrého a zlého, dokonce za základ veškerého dobra a zla pokládá sám sebe.

Počátek pojímáme jako dar člověku od Boha, avšak tento jedinec touží žít z vlastního počátku. Právě tehdy si člověk začíná uvědomovat, co je dobro a zlo. Znalost obsahu dobrého a zlého znamená absolutní převrat v jeho poznání, jež doposud náleželo pouze v poznání Boha jako jeho počátku.

Člověk zná dobré a zlé, avšak toto vědění je vykoupeno odchýlením od jeho počátku. Připodobněním sebe sama Bohu se člověk s konečnou platností odtrhl od věčného života, stal se bohem proti Bohu. Jednotlivec pojímající dobro a zlo na základě vlastního rozhodnutí, jenž chápe sebe sama ve svých záporných možnostech, je odchýlen od sjednocujícího života v Bohu a je nechán napospas smrti, je odsouzen žít sám se sebou.

Svoboda

Stoicismus

V otázce lidské svobody jsou stoikové přesvědčeni, že svět je spravován přírodními zákonitostmi. Všechny události ve světě jsou podle stoiků spravovány logem – přírodou. Veškeré dění se nutně uskutečňuje přírodními zákony, což se odráží i v jejich pojetí svobody. Stoikové hovoří o vnitřní svobodě, se kterou je úzce spojena i problematika osudu. Představitelé tohoto filozofického směru proto řadíme mezi typické zástupce filozofického pojetí determinismu. Svobodu hájí na základě lidské přirozenosti a lidské vůle. Jedinec tak může dosáhnout svobody, avšak ve shodě s kosmickou přírodou, jež mu predikuje současně jeho osud, jímž je buď vláčen, nebo se jím nechá vést.

Stoikové zdůrazňují, že to, co se má stát, to se stane. Tento argument poukazuje na fakt, jako by u stoiků svoboda neexistovala, že vše podléhá osudu. Jsou si však dobře vědomi toho, že každý člověk je ve svém jednání veden nejen osudem, ale i sám sebou, svou činností.

Bonhoeffer

Podle tvrzení Bonhoeffera svobodný život úzce souvisí s odpovědností. Tato odpovědnost je totiž předpokladem k vytvoření svobody a svoboda koexistuje jen s přijetím odpovědnosti za bližní. Bonhoeffer poukazuje na skutečnost, že zodpovědnost je svoboda jedince, jež je určena pouze vázaností na Boha a bližního.

Člověk přebírající zodpovědnost za druhé tak činí ve svobodě vlastního Já, „nevymlouvá“ se na principy či okolnosti, nýbrž přijímá veškeré všeobecně lidské vztahy, které existují. Výrazem svobody člověka je fakt, že mu při jeho konání nedokáže ulehčit nic jiného, než jeho čin. Jedinec ve svobodě vlastního já rozvažuje a zkoumá motivy a smysl svých činů. Bonhoeffer zdůrazňuje, že z tohoto důvodu je zodpovědné jednání člověka svobodnou odvahou, která nemůže být ospravedlněna zákonem a zároveň se vzdává konečného poznání dobra a zla. Svobodu od strachu před rozhodnutími či jednáním člověka podává Boží přikázání.

Člověk jednající ve svobodě nejoddanější zodpovědnosti, ví, že jeho činy směřují k Božímu vedení a vyplývají z něj. Svobodný čin, jenž spoluvytváří dějiny, poznáváme jakožto jednání Boží.

Lévinas

Svobodě, kdy jednání a myšlení jedince vychází z jeho svobodné vůle, nepřikládal E. Lévinas velkou váhu. Svoboda je podle něj uvedena v pochybnost jen do té míry, pokud je nějakým způsobem uložena sobě samé.

Svobodu Lévinas viděl v odpovědi na výzvu Druhého, které se jedinec nemůže vyhnout. Druhý vyzývá svobodu člověka a problematizuje ji. Přijetí odpovědnosti za Druhého dává vznik mravnímu vědomí a svobodu na tomto místě Lévinas považuje za nepřirozenou a vynucenou. Mravnost ve filozofickém systému Emmanuela Lévinase začíná teprve tehdy, když sama svoboda namísto toho, aby se ospravedlnila, pocítí sebe samu jako násilnou.

Lévinas píše, že svoboda se nachází v područí Druhého, neboť je to právě tento Druhý, který stanovuje nárok na svobodu. Sama existence Druhého však není v rozporu se svobodou člověka, nýbrž ji určuje.

Smrt

Stoicismus

Smrt je ve stoické filozofii naprosto běžnou a nevyhnutelnou součástí lidského života, jež se není třeba obávat. Je to čin, za který přebírá zodpovědnost sama příroda. Stoikové smrt pokládají za součást koloběhu kosmu, jemuž vše bezesporu podléhá. Jedinec svou smrtí nepřichází o svou přirozenost.

Veškeré jednání je předem určováno osudem. Jediná věc, jež je všem společná, je právě smrt. Každý člověk se s ní setká – někdo dříve, někdo později, ale žádný jí neunikne. Člověku by nemělo záležet na tom, kdy zemře. Smrt považují stoikové za osvobození duše, proto by se nikdo neměl pro smrt trápit.

Sebevraždu považují stoikové za věc indiferentní spojenou s uměřeností. Jelikož ji spojujeme s vrcholem svobodně vedeného života, musí být spáchána po řádném promyšlení, vážně a prostě. Pokud se člověk odhodlá ke smrti vlastní rukou, měl by dle stoiků být nositelem dostatečné síly, musí být schopen vykonat ji správným způsobem. Sebevražda je z tohoto důvodu ztotožňována s hrdostí a důstojností. Sebevraždu stoikové pokládají za svobodný čin, jenž má člověku pomoci od života v bezmoci.

Dobrovolná smrt bývá často spojována s přiměřeností a rozumem. Pokud by člověk nebyl v područí rozumu, má spáchat sebevraždu a život tak opustit co nejdříve. Stoikové se shodují i na tom, že by tento způsob smrti člověka měl být vykonán po důkladné úvaze a co nejrychleji.

Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer píše, že člověk nepřipisuje životu velký význam, nepokládá život za nějakou nutnost, z níž by se nedokázal vymanit. Je nositelem svobody v rozhodnutích svůj život přijmout, nebo zatratit. Člověku se také naskýtá možnost zemřít vlastní rukou. Svoboda v otázce smrti umožňuje člověku položit svůj tělesný život ve prospěch vyššího dobra. Bůh daruje jedinci svobodu, aby své žití obětoval pro něco většího, ale nepřeje si, aby se tato svoboda svévolně otočila proti jeho vlastnímu žití. V případě, že by člověku tato svoboda ve smrti nenáležela, jeho život by již dále neplynul lidsky. Zákonitosti života jsou v jedinci spravovány s pomocí svobody, nejsou to tedy zákony absolutní, nýbrž podmíněné svobodou.

Se svobodou vzdát se svého života souvisí neobvyklá moc, jež je velmi snadno zneužitelná. V okamžiku své dobrovolné smrti se člověk stává pánem svého pozemského soudu. Svobodným rozhodnutím prostřednictvím smrti může jedinec vyváznout, a připravit tak osud jeho vítězství.

Skutečný důvod sebevraždy nespojuje Dietrich Bonhoeffer se zoufalstvím, nýbrž se svobodou člověka, jenž usiluje o své ospravedlnění. Pokud by si právo na život nedokázal prosadit ve svém životě, může ještě zničit vlastní tělo.

Na tomto místě narážíme na skutečnost, že přirozený život není právo samo o sobě, ale je dle Bonhoeffera uloženo v Bohu. Možnost ukončit žití je proto dána výhradně Bohu, který jediný zná cíl života. Pouze Bůh může život ospravedlnit, nebo zavrhnout. Kdo odolá na pokraji sebevraždy, je netečný proti příkazům či zákazům. Následuje pouze milostivé volání Boží k víře. Jedinec svůj veškerý pozemský život odevzdává do rukou Božích, ze kterých pochází.

Lévinas

Smrt jako nějaké mystérium nelze uchopit zkušeností. Lévinas ztotožňuje smrt s pasivitou, je to zcela nepoznatelná situace, jež znemožňuje jakýkoli předpoklad možnosti. Smrt se člověka chopí ve chvíli, kdy nad ní nemá žádnou moc. Poměr jedince ke smrti je vztah budoucnosti. Lévinas hovoří o tom, že smrt není nikdy teď, neboť když se dostaví smrt, už tu není člověk.

Strach, o němž Lévinas hovoří, vychází z bezprostřední blízkosti smrti. Člověk však neví, kdy přijde. Nemožnost smrti predikovat vyplývá z toho, že smrt nemá uplatnění v žádném horizontu.

Pro blížící se smrt je podstatné to, že v určitém momentu již nemůžeme moci, a právě tím subjekt přichází o svou vládu. Blízkost smrti ukazuje na to, že je člověk ve vztahu k něčemu, co je docela Jiné. Existence jedince sama vytváří jinakost a tím rozbíjí jeho osamění. Smrtí se tak existování existujícího odcizuje a dává vznik vztahu k Jinému. Lévinas se v této souvislosti zmiňuje o tom, že to Jiné, které člověk bere na sebe, je Druhý. Vztah k Druhému, setkání s Tváří, zcizuje Druhého.

Lévinas nevěnuje pozornost tomu, že smrt přerušuje existenci a mění se tak v nicotu. Důležité podle jeho názoru naopak je, že Já je tváří v tvář smrti zcela bez iniciativy. Přemoci smrt znamená udržet vztah, jenž musí být navíc osobní. Touto situací je právě vztah ke Druhému. Lévinas poukazuje na skutečnost, že ztotožnění smrti s nicotou, odpovídá smrti Druhého ve vraždě. Nestaví proto smrt ani do nicoty, ani do bytí. Pokud by Lévinas tyto dva principy akceptoval, neměla by smrt Druhého smysl.

Spravedlnost

Stoicismus

Dle stoiků má spravedlnost z hlediska praktického života ve společnosti prioritní význam. Ctnost tohoto typu striktně závisí na lidské pospolitosti, kde se zároveň nejmarkantněji projevuje. Stoikové zdůrazňují, že je potřeba usilovat o obecné blaho, tedy o štěstí všech, nejen o své vlastní. Jádrem spravedlnosti nacházíme u stoiků ve věrnosti, tedy v dodržení a splnění slibů či dohod.

Správné jednání obsahuje spravedlivé prvky jen v případě, je-li dobrovolné. S lidským společenstvím a spravedlností vyvstává problém dobročinnosti a štědrosti. V chvíli, kdy usilujeme o dobročinné, štědré a zároveň spravedlivé skutky, nesmí toto jednání být na škodu nejen těm, komu je chceme poskytnout, ale i nám samotným. Spravedlivé jednání nesmí přesahovat možnosti našich prostředků, člověk by při jeho uskutečňování měl brát ohled na konkrétní situaci.

Bonhoeffer

Jedním z problémů, ke kterému se Bonhoeffer ve svém díle obracel, byla otázka po smyslu spravedlnosti. Kdo touto spravedlností neoplýval, nemohl spočinout v království nebeském, jelikož by dosáhl vyvázání z následování Krista. Spravedlivým jednáním však nemohl být obdarován nikdo jiný, než ten, koho Ježíš Kristus oslovil a vyvolil. Podmínku této spravedlnosti proto Bonhoeffer nachází v samotné výzvě Krista.

Spravedlnost, kterou zákon potřebuje, je již realizována. Bonhoeffer hovoří o spravedlnosti Krista, který jde kvůli zákonu na kříž. Tato spravedlnost není pouhou hodnotou, k níž je potřeba se přibližovat, ale je ideálním a pravým společenstvím s Bohem. Ježíš Kristus proto spravedlností nejen oplývá, dokonce je s ní ztotožňován. Ježíš začíná svou promluvu o spravedlnosti upozorněním, že sám zákon naplnil. Činí tak proto, že spravedlnost Kristova je doslova spravedlností učedníků.

Stejně tak učedníková spravedlnost směřuje podle Dietricha Bonhoeffera k následování zákona. Ten, kdo by neusiloval o jeho naplnění, nemůže být pojímán za spravedlivého. Skutky učedníka však převyšují činy farizeů tak, že je v porovnání s neideální spravedlností farizea, spravedlností příkladnou. Spravedlnost učedníků je absolutní spravedlností, neboť konají vůli Boží tím, že plní zákon.

Kristově spravedlnosti se nemá pouze učit, nýbrž by se podle ní mělo i náležitě jednat. Bonhoeffer píše, že Kristova spravedlnost je uskutečňována formou následování – skutečné, prosté konání s vírou ve spravedlnost Ježíšovu.

Lévinas

Celý filozofický systém Emmanuela Lévinase si dovolíme nazvat etikou spravedlnosti. Pokud pojímá Lévinas odpovědnost za Druhého jako lásku, pak přerod odpovědnosti ve spravedlnost je pro něj přechod od etiky k politice.

Spravedlností nazýváme situaci tváří v tvář, jež se odehrává v promluvě. Pokud pravdivost vychází z absolutní zkušenosti, kdy bytost září svým vlastním světlem, pak se podle výroku Lévinase pravda uskutečňuje jen v konkrétní promluvě – spravedlnosti.

V tomto momentu si člověk uvědomuje, že bezprostřednost etické situace mezi ním a Druhým, jenž je založen na absolutní nerovnosti, se stává nezadržitelnou ve chvíli, kdy na scénu přichází Třetí. Upřímost vztahu k bližnímu, píše Lévinas, je zaměněna povinností srovnávat lidi mezi sebou a posoudit je, povinností dovolávat se k univerzálním principům, které vytváří místo spravedlnosti. Zatímco pravá etika blízkosti a odpovědnosti nejprve vytváří vědomí, blízkost Třetího je již situací, o kterou se jedinec uvědoměle zajímá.

Nebezpečí spravedlnosti nalézáme ve chvíli, kdy subjekt přestane dbát na neomezenost počáteční zodpovědnosti a nechá se přemoci egoismem. Absolutním vrcholem spravedlnosti je Boží soud, který neguje veškerou objektivizaci a univerzalizaci. Stanout před Božím soudem označuje exaltaci subjektivity, která je volána k morálnímu vkročení mimo zákony. Bůh se povznáší ke své nejvýraznější přítomnosti jako korelát spravedlnosti, která byla lidem svěřena. Je třeba díla spravedlnosti, tedy situace tváří v tvář, ke zjevení cesty směřující k Bohu. Toto vidění překrýváme s dílem spravedlnosti.

5. Využití tématu ve výuce občanské výchovy a základů společenských věd

Dříve než se pokusíme aplikovat některá ze stěžejních témat této diplomové práce do výuky, musíme nutně, alespoň v krátkosti, obrátit svoji pozornost k Etické výchově jako doplňujícímu vzdělávacímu oboru a jeho zařazování do škol.

Etická výchova

Etická výchova, která je zapracována do vyučovacích programů, vychází z hlediska obsahové orientace z životně-hermeneutického principu. Jádrem tohoto přístupu je žák, jemuž dopomáháme nalézt identitu skrze jeho zkušenosti a osobní prožitek. Žák tuto zkušenost reflektuje a hledá prostředky k jeho seberozvoji. Nedílnou součástí tohoto principu je zdokonalování sociálních dovedností. Kvůli problémům moderní doby a skutečnosti, že mravní ctnosti jsou spíše částí kurikula předmětu, se ukazuje jako příhodné etickou výchovu rozšířit o přístup eticko-reflexivní, jehož základem je vytváření mravního úsudku.

Můžeme rozlišit též dva způsoby začlenění etické výchovy do kurikula škol. První princip hovoří o kurikulu, jež proniká všemi předměty – začlenění etické výchovy do průřezového tématu Osobnostní a sociální výchova. Druhý přístup pojímá etickou výchovu jako samostatný předmět – pojetí etické výchovy jako doplňujícího vzdělávacího oboru.

Etická výchova utváří řadu mezipředmětových vztahů. Ve vzdělávací oblasti Člověk a společnost a vzdělávacím oboru Výchova k občanství doplňuje učební látku naše škola, obec, region, kraj, lidská setkání, vztahy mezi lidmi, zásady lidského soužití, podobnost a odlišnost lidí a lidská práva. Didaktikou etiky se zabývá např. VYVOZILOVÁ (2011).

Cílem etické výchovy je mravně zralý jedinec, jenž oplývá empatií, tvořivostí, sebevědomím a kladným hodnocením sebe i jiných. Současně se snaží rozvíjet správnou komunikaci, respektování hodnot a samostatnost při řešení problémů. Tento doplňující vzdělávací obor se zakládá na postupném prisvojování sociálních dovedností u žáků zejména na základě zážitkové metody. Jeho úspěšnost závisí na zpracované struktuře výchovného programu, kdy se žák nejdříve naučí základním sociálním dovednostem, které jsou podmínkou pro zvládnutí těch složitějších – žák si vytvoří pozitivní sebehodnocení a teprve poté může kladně hodnotit druhé. O etické výchově dále píše VACEK (2010), SVOBODOVÁ (2012) nebo VALIŠOVÁ, KASÍKOVÁ (2011).

Prioritním cílem výuky předmětu Etická výchova je naučit žáky prosociálnímu způsobu chování, totiž jedince, jenž akceptuje a předává základní lidské morální hodnoty.

Snahou je podnítit žáky ke spolupráci na uskutečnění toho, co pokládají za dobré a při tomto záměru vytrvat i ve ztížených podmínkách. Tato prosociálnost jedinečným způsobem ovlivňuje rozvoj mravní stránky osobnosti žádoucím směrem, je to schopnost projevit dobrodějnou lásku – je to jednání zaměřené ve prospěch druhých bez vnější odměny. Myslíme tím, že příčinou a motivem takového jednání je vnitřní potřeba prokazovat to, co prospívá druhému a nežádat protislužbu. Tématem prosociálnosti se zabývá LENČZ (1992).

Hlavním argumentem pro začlenění etické výchovy do Rámcového vzdělávacího programu je fakt, že se v české soustavě škol nenacházel předmět, jenž by soustavně rozvíjel mravní stránku osobnosti žáků.

Spravedlnost

Pro stoické filozofy byla spravedlnost královnou všech ctností. Člověk dnešní doby oplývající schopností být spravedlivý je stejným vzorem a ideálem pro druhé jako v době antické. Jistě se mnou budete souhlasit, že spravedlivé jednání v prostředí školy, je nedílnou součástí každodenního života učitelů a žáků.

Pedagog, který je vychováván a vzděláván k tomu, aby se stal vzorem pro své žáky, musí nutně touto ctností vládnout. Nemyslíme tím pouze jeho schopnost spravedlivě hodnotit žákův výkon, nýbrž přistupovat ke každému žákovi jako k jedinečné bytosti a spravedlivě nakládat s jeho potřebami a možnostmi jeho rozvoje. Schopnost spravedlivě hodnotit a jednat je bezesporu umocňována osobností jedince, domníváme se proto, že by učitel měl disponovat i moudrostí, rozvahou, skromností, statečností a mravností. Učitel nesoucí tyto ctnosti je vhodným kandidátem, který předáním svých životních zkušeností, vychová žáka schopného uplatnit se v moderní době. Žádný vychovatel či pedagog by nikdy neměl zapomenout, že jeho forma spravedlivého hodnocení, jednání a usuzování, je často přejímána jeho žáky.

Nespravedlivý člen pedagogického sboru si žáky nepřikloní na svou stranu, nezíská si jejich přízeň a důvěru. Žáci, kterým by připadlo, že je s nimi nespravedlivě zacházeno, by odmítli s učitelem spolupracovat, čímž by se narušil vzdělávací proces. Velký podíl na spravedlnosti, nejen ve škole, přisuzujeme prvnímu dojmu. Pokládáme za nutné, aby se jím pedagog nenechal ovlivnit, jelikož by mohl mít negativní vliv na hodnocení a chování učitele k žákům.

Rozum

Rozum byl stoiky pokládán za základ veškerého vědění, uctívali moudrost a přikládali velkou váhu vzdělání. Pro moderního člověka je rozum, vzdělání a samo vědění podstatné a důležité, protože nám pomáhá vyrovnat se s problémy, které před nás život staví.

Náležitě a správně tento rozum využít však dokáže jen moudrý jedinec. Hlavním cílem školy a prioritním úkolem pedagoga je naučit žáky svůj rozum patřičně používat k řešení nejen školních, ale i životních potíží. Čím dříve se dítě ve škole naučí ovládat svůj rozum, tím snadněji se ztotožní s novou rolí žáka, a tím snadnější bude jeho přechod ze školních lavic do pracovního života.

Na tomto místě musíme podotknout, že rozum člověka žijícího v moderní době, neztotožňujeme s mírou jeho inteligence, jež v sobě sice obsahuje určitý předpoklad školní úspěšnosti, avšak nepredikuje dostatečně uplatnění v životě. Rozum pojmáme spíše jako komplexní soubor několika složek – inteligence, ambice, emoční stálost, vytrvalost, schopnost vycházet s lidmi atd. Žák třebící si svůj rozum má předpoklady k tomu, aby se z něj stal jedinec schopný obstát v životě. Škola jakožto vzdělávací instituce má dopomoci méně nadanému žákovi k tomu, aby se naučil využívat svého rozumu v maximální možné míře, ukázat mu cestu, naučit žáka, jak se učit.

Problémem dnešního školství je skutečnost, že žáci svého rozumu nevyužívají, a pokud ano, většinou se to týká pouhého zapamatování a převyprávění. Tuto situaci těžko změnit, pokud žáci sami nebudou chtít, nedostanou vhodný impuls změnit své zažité chování. Učitel by měl v žákovi probudit chuť k učení, povzbudit jej k řešení problému, rozvíjet u něj logické, kritické myšlení, stát se jeho partnerem a podněcovat jeho rozum. Tuto problematiku dále vhodně rozvíjí DVOŘÁK (2005) nebo BAUMAN (2013).

Stoický klid

Stoicí filozofové, zejména pak mudrci, dokázali dospět ke stoickému klidu. Poukazujeme tak na dovednost umět ovládnout své emoce za jakékoli situace, nejednat v afektu, nýbrž uváženě, rozumně. Zachovat se tímto způsobem v každé situaci považujeme za jednu z nejdůležitějších a nejvýznačnějších vlastností vychovatele.

Především by se učitel neměl nechat ovlivnit vlastními problémy a zatěžovat jimi své žáky. S jistotou můžeme říci, že nadejdou chvíle, kdy bude určitá přísnost a nesmlouvavost nutná k vyřešení určité situace, avšak vyučující by si měl zachovat čistou hlavu, v klidu myslet a podle toho se chovat a jednat. Největší přínos se ovládnout, spatřujeme v situacích,

ve kterých se musí pedagog potýkat se stresem. Podaří-li se učitel zachovat si klidnou mysl, vyřeší určitou potíže lépe, než ukvapený jedinec.

Při výuce by tedy měl být učitel netečný vůči všemu, co jej samotného trápí, co mu ubližuje. Pokud by se mu podařilo dosáhnout tohoto stavu, totiž, kdyby byl uzpůsoben veškeré své trápení a bolesti vysvětlit a odůvodnit je, žil by klidněji, v lepším psychickém rozpoložení.

Schopnost umět přemoci afekty a zachovat si klidnou mysl ve stresových situacích tvoří základy duševní hygieny. Vychovatel by měl zůstat vyrovnaný, měl by umět relaxovat a odpočívat a tím předcházet syndromu vyhoření.

Stoickému klidu by se měli, alespoň částečně, naučit i žáci. Díky této nauce by dokázali překonat stresové situace ve škole podmíněné zkouškami, testy či nepřiměřeným nátlakem ze strany rodičů. Žáci by si tak osvojili základy určité formy asertivního chování.

Přirozenost

Touto zásadou měli stoikové na mysli život v souladu člověka s přírodou, jejími zákony a pravidly. Máme tím na mysli takový život, jenž akceptuje věci takové, jaké jsou, a jak jsou člověku poskytovány.

Učitel by měl sám sebe dobře znát a snažit se pracovat na svém rozvoji. Na základě tohoto poznání se mu zjeví jeho jedinečné schopnosti, které může dále využívat a zdokonalovat. Pokud vychovatel pozná sebe sama, je sebevědomý, schopný sebereflexe, dokáže si ve výuce položit takové cíle, které se pomocí didaktického nadání, bude snažit naplnit, aniž by zažíval pocit zklamání či neúspěchu.

Přirozené chování učitele a žáka moderní doby by mělo být podle nás prosté vši neupřímnosti, přetvářky, pokrytectví a klamu. Pokud vychovateli chybí přirozenost nejen v jednání, ale i vyučovacím stylu, žáci to vycítí, dojde k narušení vzájemného vztahu. Aby výchovný proces byl správně nastavený, je podstatné, aby pedagog vyžadoval přirozenost v chování i od svých žáků.

Nejvíce by tato zásada přirozenosti měla být patrná v třídním kolektivu, kdy žáci vytváří pevná, stálá přátelská pouta. Dítě, které by užilo klamu, aby se stalo členem skupiny, by již nejednalo podle přirozenosti.

Pro tento princip přirozeného jednání nacházíme ve školním prostředí uplatnění ještě v jednom případě. Žáci i samotní učitelé musí překonat těžkosti a problémy ve škole tak, jak jim je škola předkládá. Pokud ředitel školy na hospitaci u učitele zjistí nedostatky v jeho didaktické připravenosti, tento učitel musí umět kritiku akceptovat a na příště se lépe

připravit. Stejně tak žák by měl dokázat přijmout špatnou známku z testu, na který se nedostatečně připravil, a v nejbližší době se nechat přezkoušet.

Láska k bližnímu

Výchovný proces je nebo by měl být založený na pozitivním vztahu mezi učitelem a jeho žáky. Dáte mi jistě za pravdu, že se ve školním prostředí vytváří a rozvíjejí i vztahy mezi žáky, případně mezi samotnými učiteli.

Ve výuce nesmí vychovatel zapomenout na skutečnost, že přestože je na vyšší úrovni než jeho žáci, neznamená to, že je držitelem veškerých práv. Neměl by u něj převládat autokratický výchovný styl, jenž upozadí žáky a má neblahý vliv na jejich vývoj. Pedagog by měl být schopen naslouchat svým žákům a považovat je za sobě rovné. Zároveň si však jak učitel, tak i žáci, musí uvědomovat pomyslné hranice mezi těmito dvěma skupinami.

Učitel jako žákův vzor by měl jít příkladem. Nejschůdnější cestu vidíme ve vytvoření podnětného prostředí, dobrého třídního kolektivu a demokratického výchovného stylu, jehož cílem je povýšit žáka na partnera učitele a společně naplnit cíle výchovného procesu. Žáci jsou tak zároveň vychovatelem vedeni k respektování svých spolužáků, ke vzájemné komunikaci, uspokojování potřeb a jednat ve prospěch druhých.

Učitel prohlubuje v žácích tuto zásadu a škola jako výchovná instituce usiluje o přenesení této lásky a empatie k druhým lidem do budoucího života žáků. Počátek této lásky je uložen v srdci každého z nich, záleží již pouze na učiteli, jak tento princip u žáků dále rozvíjí. Touto problematikou se zabývá např. HELUS (2009).

Odpovědnost

Odpovědnost ve školním prostředí pojmáme jako skutečnost, kdy škola, kromě klasické výchovy žáků, reflektuje kulturní, sociální a vzdělávací potřeby místa, v němž se nachází a působí. Škola chce dosáhnout toho, že se odpovědné chování stane pro žáky zcela přirozené a automatické. Odpovědnost, které se děti jako jednotlivci ve škole učí, hraje významnou roli pro budoucí chování společnosti. Pokud si žáci osvojí správné hodnoty, zachovají si úctu k tradicím a budou jednat zodpovědně, pak mohou v budoucnu výrazně pomoci k rozvoji lidstva. Škola by měla žáky vést ke komplexnímu pohledu na společenskou odpovědnost, učitel by měl být schopen dětem zprostředkovaně ukázat, co vše dokáží ovlivnit a tím změnit zájem či názor druhých.

Na problematiku odpovědnosti je v této diplomové práci nahlíženo z pohledu Dietricha Bonhoeffera a Emmanuela Lévinase, kteří ji chápali především jako odpovědnost

za druhé. Rádi bychom se proto pokusili vztáhnout tuto skutečnost na učitele, který přijímá odpovědnost nejen za svou práci, didaktickou připravenost, ale i za své žáky ve výchovném procesu.

Učitel a vychovatel v jedné osobě nese odpovědnost za svůj přístup k výuce, čímž máme na mysli, že zodpovídá za svou připravenost na vyučovací hodiny, za svůj výchovný styl, metody a formy výuky, způsob hodnocení atd. Pokud by u tohoto pedagoga byla zjištěna určitá pochybení např. ze strany ředitele školy, měl by si uvědomit chybu, uznat vlastní vinu a tím udělat první krok směrem ke změně myšlení a navrácení se ke správnému stylu výuky. Odpovědnost v tomto případě neznamena pouze to, že ředitel školy vyčítá učiteli jeho selhání, avšak že vychovatele motivuje k lepší a svědomitější práci.

Odpovědnost za své žáky přebírá v momentě, kdy dítě překročí práh školy. Rádi bychom se na tomto místě vyhnuli úvahám o odpovědnosti vychovatele za své žáky na různých exkurzích nebo školních výletech. Náš zájem o odpovědnost pedagoga za žáky přesuneme do prostředí školy, výuky. Učitel nese odpovědnost za žakovu celkovou připravenost na budoucí život, která se formuje dlouhé měsíce a roky správně vedeným výchovným procesem. Jak již bylo řečeno, vychovatel je odpovědný za svůj přístup k žákům ve výuce. Rozhodující je dle našeho názoru jeho didaktická připravenost, zápal pro výkon učitelské profese, neustálé sebevzdělávání a v neposlední řadě jeho vztah k dětem a snaha předat jim své životní zkušenosti. O tomto problému píše BELZ (2011), dále RYBÁŘ (2011) nebo ŠIMONEK (2009)

Pokud učitel přejímá odpovědnost za výsledek výchovného procesu, za obsah žakových vědomostí, jeho celkovou připravenost pro budoucí život, musí si být jistý sám sebou, musí být přesvědčen, že hodnoty, které žákům předává, jsou správné, musí v žáky věřit a být jim schopný pomoci při řešení nejen školních problémů.

Svoboda

Domníváme se, že svoboda ve školním prostředí úzce souvisí s pojmem odpovědnosti za žáky. Skutečnost, jež nás v této myšlence utvrzuje, vychází z toho, že pokud škola přejímá odpovědnost za žáky ve chvíli, kdy vejdou do třídy, musí nutně upravit a omezit míru jejich svobody. Děje se tak prostřednictvím různých vnitřních předpisů školy, regulativů, které škola vydává za účelem stanovení práv a povinností nejen pro žáky, ale samotné pedagogy. Nejdůležitějším regulativem je z tohoto pohledu Školní řád, jež by mělo znát každé dítě účastnící se výchovného procesu.

Každá škola má specifické předpisy a dokumenty směřující do různých oblastí života. Tyto regulativy vychází z vlastních potřeb každé školy. Žáci nemají možnost se na těchto předpisech nijak podílet. Práva a povinnosti jim tedy udílí a určuje škola sama. Žáci musí znát hranice svého chování, musí vědět, že některé jednání se neslučuje s regulativy školy a je tedy více než pravděpodobné, že žáky může stihnout trest v podobě např. snížené známky chování. To samé zároveň platí pro učitele, kteří za své pochybení, nepřizpůsobení se Školnímu řádu či porušení kázně, mohou očekávat důtku od zaměstnavatele.

Znamená to tedy, že žáci nemají žádnou možnost podílet se na chodu školy? Jejich míra svobodného jednání je předem dána a tyto děti nemají možnost chod událostí změnit? Škola očekává od svých žáků určitou formu společensky akceptovatelného chování, jež uznává mravní příkazy a dobrovolně se jim podřizuje. Musíme však poukázat na fakt, že žákům je dána možnost podílet se na chodu školy. Na mnohých školách je totiž zřízena určitá podoba školského parlamentu, do něhož mají studenti možnost kandidovat. Na jeho zasedání bývá přítomen ředitel školy, jenž by měl ochotně přijímat žákovy připomínky, stížnosti a snažit se s dětmi najít společnou řeč. Na základě podnětů od žáků by se vedení školy mělo snažit o změnu nebo úpravu některých nařízení, být benevolentnější k žákům, pozměnit některé povinnosti či posílit jejich práva. O dané problematice píše např. BACHMANN, VÍTEK (2014).

Ve školním prostředí nacházíme pro pojem svobody ještě jedno využití. Přestože je učitel svázán Školním vzdělávacím programem, který mu jasně stanovuje, co a kdy učit, je mu dána svoboda při zprostředkování a předávání učební látky žákům. Vychovatel má volnou ruku při výběru metod a forem výuky, sám si vybírá učební materiály, volně užívá libovolnou didaktickou techniku a určuje pro žáky vhodné učební úlohy. Tato míra svobody, kterou Školní vzdělávací program učitelům poskytuje, považujeme za hlavní prvek jedinečnosti každé vyučovací hodiny. Učiteli se nestane, že by upadl do monotónního převyprávění učiva a žáci bývají zpravidla více soustředění a motivovaní ve výuce.

Dobro a zlo

Učení o dobrém a zlém je staré jako škola sama. Dávno předtím, než se objevil etický a filozofický pojem hodnoty, používali lidé pro svá hodnocení obecné termíny dobrého a zlého. O co se jedinec snaží, a po čem touží, je dobré. Naopak, o co nestojíme, co se nám nelíbí, je špatné, a k čemu máme odpor nebo z čeho máme obavy, je zlé. V mnoha případech se v moderní době užívá k nalezení dobra rozum, avšak i tato uvážená rozhodnutí se mohou dodatečně ukázat jako špatná.

Pojmy dobra a zla bezesporu jako první zprostředkovává dítěti rodič, avšak se vstupem do školy se této role musí nutně zhostit sám učitel. Z tohoto důvodu považujeme za důležité, aby tento učitel měl vhodně a správně uspořádané hodnoty. Žák je lehce ovlivnitelný, a proto mu učitel musí ukázat správnou cestu. V moderní době se však mimo školu nachází nepřeberné množství činitelů, kteří negativně ovlivňují žákovu osobnost. S těmito mnohými negativními podněty se dítě setkává neustále. Nebezpečně na dítě působí dysfunkce v rodině či nedostatek rodičovského dohledu, nedůsledná výchova, šikana, členství ve skupině s rizikovým chováním, vrstevnický tlak, násilí, problémy se zákonem, impulsivita, nízké sebehodnocení nebo agrese.

Každý učitel, který by měl být zároveň vychovatelem s kladným vztahem k dětem, musí usilovat o tom, aby žáka před těmito rizikovými, nebezpečnými, zlými či špatnými faktory, ochránil. Velmi přitom záleží na samotném chápání dobrého a zlého samotným učitelem. Jelikož byl sám vzděláván a vychováván k tomu, aby dokázal těmto nepříznivým faktorům čelit, musí žákům předat své zkušenosti. Pedagog by měl být žákovi partnerem, proto by mezi nimi měla probíhat vzájemná komunikace plná podporujících slov a motivace. U žáků musí vychovatel vzbudit důvěru.

Závažný problém, se kterým se můžeme setkat, je špatné klima školy. Pokud by škola jako výchovně-vzdělávací instituce neplnila své funkce, tím více apelujeme na osobnost jednotlivých učitelů. Nikdy se nesmí otočit k žákům zády, jeho podpora a vlídné slovo ve světě plném zla, je pro žáka povzbuzením. Vychovatel své žáky vede ke kladnému přijímání hodnot a současně je poučuje a chrání před vším zlým. Pokud by nastala situace, kdy by na žáky působilo příliš velké množství špatných podnětů, může využít pomoci výchovného poradce, metodika prevence či pedagogicko-psychologické poradny. Tuto problematiku dále rozvíjí ČÁP, MAREŠ (2007) nebo KABÍČEK (2014).

Vzdělávat a vychovávat žáka, který je schopen čelit nepříznivým podmínkám, překonat osobní potíže a nenechat se ovlivnit ničím zlým, je nejen úkolem každého učitele, ale domníváme se, že je to i jeho osobním předsevzetím.

Závěr

V naší diplomové práci jsme se zabývali, vedle charakteristiky nejvýznamnějších stoických etických principů, zejména podrobným zkoumáním východisek teologa Dietricha Bonhoeffera a filozofického systému Emmanuela Lévinase. Cílem naší práce bylo přiblížit hlavní zásady představitelů stoicismu a zástupců nábožensky orientovaných myslitelů Dietricha Bonhoeffera a Emmanuela Lévinase, pokusit se o srovnání hlavních zásad a využít téma ve výuce občanské výchovy a základů společenských věd.

Vzhledem k omezenému rozsahu diplomové práce nelze zcela obsáhnout tak široké téma, proto jsme pozornost věnovali pouze nejzákladnějším aspektům v etice – v práci jsou pouze naznačeny analýzy týkající se problému svobody, spravedlnosti, odpovědnosti, poznání dobra a zla, smrti a dalších. Domníváme se, že podrobný rozbor většího počtu témat, by byl nad obsahový rámec této diplomové práce a jakkoli by tato témata byla pro výklad morálního jednání člověka konstitutivní, nebyla vhodná z hlediska povahy tématu této práce.

Při porovnání motivů správného jednání člověka jsme dospěli k závěru, že stoikové od člověka požadovali, aby se nechal vést rozumem a podřizoval mu veškeré jednání. Za vzor chování člověka pokládali stoikové dokonalý řád a harmonii a tyto principy byly nejvíce patrné v přírodě. Bonhoeffer v této souvislosti přišel s nutností jednat podle Boží vůle. Tato vůle není podle něj tvořena zákony, ale je uskutečňována za konkrétních okolností vždy nově.

Pojmem mravní odpovědnosti obhajovali stoikové své pojetí autonomie lidského jednání. Ve spojitosti s lidským jednáním a osudem neužívali představitelé stoy pojem svobody, neboť ten je vázán spíše k duševním stavům mudrce. Podle Bonhoeffera není forma odpovědného jednání předem dána. Jeho uskutečňování probíhá až v konkrétní situaci, kdy člověk jedná svobodně, sám se rozhoduje a přebírá odpovědnost za následky svých činů. Ztělesněním zodpovědného života je podle Bonhoeffera Ježíš Kristus. Emmanuel Lévinas klade na pojem odpovědnosti velký důraz. Podle něj se člověk stává opravdovým ve chvíli, kdy přejímá odpovědnost za druhého člověka, přičemž tuto odpovědnost nese bez vlastního svobodného rozhodnutí.

Poznání dobra a zla pokládali stoikové za základ šťastného a spokojeného života. Pokud by člověk toto dobro nepostihнул, nevěděl by, které činy jsou morální, tedy ve shodě s přirozeností, a které naopak nejsou s těmito principy v souladu. Jedinec, který dospěl k poznání dobra, nutně vedl ctnostný život. Pro Dietricha Bonhoeffera je poznání dobra a zla svědectvím o roztržce člověka s počátkem. Podle Bonhoeffer se jedinec od svého počátku

nedokáže oprostit, proto namísto poznání sebe sama v počátku Božím, přijímá jako počátek sám sebe. Počátek Bonhoeffer pojímal jako dar člověku od Boha, avšak tento jedinec toužil žít z vlastního počátku. Právě tehdy si člověk začal uvědomovat, co je dobro a zlo.

V otázce lidské svobody byli stoikové přesvědčeni, že svět byl ovládán přírodními zákony. Stoikové psali o vnitřní svobodě, s níž spojovali problematiku osudu. Představitelé tohoto směru proto řadíme mezi typické představitele filozofického pojetí determinismu. Svobodu hájili na bázi lidské přirozenosti a lidské vůle. Podle Bonhoeffera souvisel svobodný život s odpovědností. Tato odpovědnost byla předpokladem k vytvoření svobody a svoboda koexistuje pouze s akceptací odpovědnosti za druhé. D. Bonhoeffer poukazoval na fakt, že odpovědnost je svoboda člověka určená jen vázaností na Boha a bližního. Svoboda byla dle Lévinase uvedena v pochybnost jen do té míry, pokud byla nějakým způsobem uložena sobě samé. Svobodu tak pojímal v odpovědi na výzvu Druhého, jíž se člověk nedokáže vyhnout. Přijetí odpovědnosti za Druhého dalo vznik mravnímu vědomí a svobodu na tomto místě Lévinas považoval za nepřirozenou a vynucenou.

Porovnáním přístupů ke smrti jsme dospěli k závěru, že ve stoické filozofii byla smrt zcela běžnou součástí lidského života, které nebylo třeba se bát. Představitelé stoicismu pokládali smrt za součást koloběhu světa, kterému vše podléhá. Člověk svou smrtí neztrácel svou přirozenost. Dobrovolnou smrt spojovali stoikové s přiměřeným jednáním a rozumem. Podle D. Bonhoeffera člověk nepřipisoval životu velký význam, nepokládal život za nutnost, ze které by se nedokázal vymanit. Jedinec byl nositelem svobody v rozhodnutích svůj život akceptovat nebo zatratit. Svoboda v otázce smrti umožnila člověku položit svůj život za vyšší dobro. Skutečný důvod sebevraždy nespojoval Bonhoeffer se zoufalstvím, ale se svobodou jedince, který usiloval o své ospravedlnění. Emmanuel Lévinas spojoval smrt s pasivitou, byla to pro něj zcela nepoznatelná situace, která znemožnila každý předpoklad možnosti. Smrt se podle něj chopí člověka ve chvíli, kdy nad ní nemá žádnou moc, vztah člověka ke smrti je vztahem budoucnosti.

Spravedlnost dle stoiků měla v praktickém životě společnosti zásadní význam. Ctnost tohoto typu závisela na lidské pospolitosti. Stoikové poukazovali na skutečnost, že je třeba usilovat o obecné štěstí. Jádro spravedlnosti nacházeli ve věrnosti, tedy v dodržení slibů. Podle Bonhoeffera člověk, jenž spravedlností neoplýval, nemohl spočinout v království nebeském, neboť by se vyvázal z následování Krista. Spravedlivým jednáním však nemohl být obdarován nikdo jiný, než ten, koho Ježíš Kristus oslovil a vyvolil. Podmínku této spravedlnosti proto Bonhoeffer nacházel v samotné výzvě Krista. Spravedlností nazýval Emmanuel Lévinas situaci tváří v tvář, která se odehrávala v promluvě. V tomto momentu si

člověk uvědomil, že bezprostřednost etické situace mezi ním a Druhým se stávala nezadržitelnou ve chvíli, kdy na scéně objevil Třetí. Absolutním vrcholem spravedlnosti byl Boží soud, jenž negoval každou objektivizaci. Bůh se podle E. Lévinase povznášel ke své nejvýraznější přítomnosti jako korelát spravedlnosti, která byla lidem svěřena. Je potřeba díla spravedlnosti ke zjevení cesty, jež mířila k Bohu.

Některé problematické otázky jsem si kladl bez toho, aniž bych na ně dokázal nalézt odpověď. Pokládal jsem si je z čisté povinnosti o poctivý rozbor filozofického myšlení, přesto nechci, aby má nevědomost byla přisuzována těmto myslitelům jako chyba. Nechávám tyto nezodpovězené otázky jako ukázkou toho, že lze ve filozofickém systému těchto myslitelů nalézt ještě mnoho oblastí, které se dají plodně rozvíjet.

Pokud bych měl zhodnotit, nakolik se mi podařilo naplnit téma této diplomové práce, musím přiznat, že příspěvek ve formě kreativního myšlení mi připadá minimální. Doplnoval jsem tam, kde jsem zahlédl mezery, své závěry jsem vyvozoval s přihlédnutím k reflexím bezpochyby věhlasnějších autorů sekundární literatury. Úplným závěrem bych chtěl podotknout, že analýza myšlenek zprostředkovaná čtenáři této práce, by si zasloužila být mnohem širší a hlubší, byl jsem však limitován povahou tématu a především rozsahem práce. Zároveň se obávám, že práce místy postrádá smysluplnost, je to způsobeno nesnadností převést myšlenky a zásady vybraných představitelů nábožensky orientované filozofie a zástupců stoicismu do nějakého zobecňujícího rámce.

Přes veškerou sebekritiku se domnívám, že tato diplomová práce předkládá zajímavé téma, jehož využití ve výuce nabízí nový vhled do filozofického systému vybraných myslitelů a které se nepřímo dotýká etické výchovy jako doplňujícího vzdělávacího oboru, jenž je v současné době začleňován do škol.

Prameny a literatura

- ASMUS, Valentin Ferdinandovič. *Antická filozofie*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1986. 542 s. ISBN neuvedeno
- BACHMANN, Pavel a VÍTEK, Arnošt. *Vybrané kapitoly z managementu nejen pro speciální pedagogy*. 1. vyd. Hradec Králové: Gaudeamus, 2014. 135 s. ISBN 978-80-7435-425-0.
- BAUMAN, Petr. *Kritické a tvořivé myšlení: není to málo?: rozvoj myšlení ve filosofických, teologických, psychologických a pedagogických souvislostech*. 1. vyd. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, Centrum filozofie pro děti, 2013. 247 s. ISBN 978-80-7394-432-2
- BELZ, Horst a SIEGRIST, Marco. *Klíčové kompetence a jejich rozvíjení: východiska, metody, cvičení a hry*. 2. vyd. Praha: Portál, 2011. 375 s. ISBN 978-80-7367-930-9.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2007. 456 s. ISBN 978-80-7017-047-2.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: (Listy z vězení)*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1991. 287 s. ISBN 80-7021-081-8.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Následování*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2013. 372 s. ISBN 978-80-7017-194-3.
- CASPER, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1998. 165 s. ISBN 80-86005-62-3. ISBN neuvedeno
- CICERO, Marcus Tullius. *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1970. 193 s. ISBN neuvedeno
- ČÁP, Jan a MAREŠ, Jiří. *Psychologie pro učitele*. 2. vyd. Praha: Portál, 2007. 655 s. ISBN 978-80-7367-273-7.
- DIOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964. 492 s. ISBN neuvedeno
- DVOŘÁK, Dominik. *Efektivní učení ve škole*. 1. vyd. Praha: Portál, 2005. 142 s. ISBN 80-7178-556-3.
- EPIKTÉTOS. *Moudrost stoika Epikteta*. 1. vyd. Olomouc: Votobia, 1996. 155 s. ISBN 80-7198-047-1.
- EPIKTÉTOS. *Rukojeť, Rozpravy*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1972. 405 s. ISBN neuvedeno
- HELUS, Zdeněk. *Dítě v osobnostním pojetí: obrat k dítěti jako výzva a úkol pro učitele i rodiče*. 2. vyd. Praha: Portál, 2009. 286 s. ISBN 978-80-7367-628-5.

- CHALIER, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. 1. vyd. Praha: Ottobre 12, 1995. 46 s. ISBN 80-9016-256-8
- CHALIER, Catherine. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1992. 34 s. ISBN 80-7007-027-7.
- KABÍČEK, Pavel a kol. *Rizikové chování v dospívání a jeho vztah ke zdraví*. 1. vyd. Praha: Triton, 2014. 343 s. ISBN 978-80-7387-793-4.
- LENCZ, Ladislav. *Pedagogika etickej výchovy: Výchova k prosociálnosti*. 1. vyd. Bratislava: Metod. centrum, 1992. 47 s. ISBN 80-85185-13-x.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1997b. 65 s. ISBN 80-7113-217-9.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné = Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997c. 174 s. ISBN 80-86019-33-0.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 1. vyd. Praha: ISE, 1994. 197 s. Oikoymenh. ISBN 80-85241-67-6.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997a. 274 s. ISBN 80-86005-20-8.
- LONG, A. A. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2003. 341 s. ISBN 80-7298-077-7.
- MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*. 8. vyd. Praha: Arista, 2011. 184 s. ISBN 978-80-86410-63-0.
- PAVLINCOVÁ, Helena. *Slovník Judaismus, křesťanství, islám*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1994. 469 s. ISBN 80-204-0440-6.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Uvedení do jednoho z proudů filos. myšlení 20 stol.* Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. 89 s. ISBN 80-7007-035-8.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Vývoj etiky a Emmanuel Lévinas. Teologické texty: časopis pro teologii a službu církve*. 1994, roč. 5, č. 3, 84-85 s. ISSN 0862-6944. Dostupné též z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/1994-3/Vyvoj-etiky-a-Emmanuel-Levinas.html>
- RIST, John M. *Stoická filosofie*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1998. 343 s. ISBN 80-86005-06-5.
- RYBÁŘ, Radovan a kol. *Člověk - společnost a výchova k hodnotám*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2011. 198 s. ISBN 978-80-210-5713-5
- SENECA, Lucius Annaeus. *Další listy Lucilioví*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1984. 332 s. ISBN neuvedeno

- SENECA, Lucius Annaeus. *O dobrodiních*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1992. 376 s. ISBN 80-205-0168-1.
- SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu*. 2. vyd. Praha: Baset, 2004. 394 s. ISBN 80-86410-43-9.
- SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1969. 282 s. ISBN neuvedeno
- SOKOL, Jan. *Etika a život: pokus o praktickou filosofii*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010. 239 s. ISBN 978-80-7429-063-3.
- SVOBODOVÁ, Zuzana a kol. *Důstojně a radostně: příspěvek k lidskoprávnímu, občanskému a etickému vzdělávání*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2012. 158 s. ISBN 978-80-86057-75-0.
- ŠIMONEK, Jiří a kol. *Profil učitele*. 1. vyd. Valašské Meziříčí: Obchodní akademie a VOŠ, 2009. 56 s. ISBN 978-80-254-4227-2.
- ŠPINER, Dušan. *Nástin křesťanské etiky a jejího významu v hledání smyslu života*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004. 118 s. ISBN 80-244-0877-5.
- TATRANSKÝ, Tomáš. Etika u Emmanuela Lévinase. *Teologické texty: časopis pro teologii a službu církve*. 2002, roč. 13, č. 4, 140-144 s. ISSN 0862-6944. Dostupné též z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-4/Etika-u-Emmanuela-Levinase.html>
- TATRANSKÝ, Tomáš. *Lévinas a metafyzika*. 1. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004. 117 s. ISBN 80-86036-92-8.
- VACEK, Pavel. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*. 3. vyd. Hradec Králové: Gaudeamus, 2010. 121 s. ISBN 978-80-7435-051-1.
- VALIŠOVÁ, Alena; KASÍKOVÁ, Hana a kol. *Pedagogika pro učitele*. 2. vyd. Praha: Grada, 2011. 456 s. ISBN 978-80-247-3357-9.
- VYVOZILOVÁ, Zdislava. *Didaktika etiky*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2011. 65 s. ISBN 978-80-7464-054-4.
- Zlomky starých stoiků*. Podle sbírky H. von Arnima SVF vybral a přel. M. Okál. 1. vyd. Bratislava: Pravda, 1984. 451 s. Filozofické odkazy. ISBN neuvedeno

ANOTACE

Jméno a příjmení:	Bc. Petr Goj
Katedra:	Katedra společenských věd
Vedoucí práce:	PhDr. Petr ZIMA, Ph.D.
Rok obhajoby:	2015

Název práce:	Stoicismus a křesťanství (pojetí člověka a etiky – pokus o srovnání)
Název v angličtině:	Stoicism and Christianity (conception of man and ethics - attempt at comparison)
Anotace práce:	Tato práce se zaměřuje na filozofii stoicismu s důrazem na její etický aspekt a srovnává ji s filozofickým systémem křesťansky smýšlejících představitelů Dietricha Bonhoeffera a Emmanuela Lévinase. Práce je rozdělena do pěti částí. V první části se zaměřuje na teoretické pojednání o filozofii stoicismu, popisuje její hlavní znaky a předkládá ústřední myšlenky nejvýznamnějších představitelů týkající se poznání dobra a zla, spravedlnosti, svobody či smrti. Ve druhé a třetí části tato práce rozebírá nejvýznamnější filozofické myšlenky Dietricha Bonhoeffera a Emmanuela Lévinase, v obou případech s důrazem na etiku, které poskytuje největší prostor. Jejich názory, doplněné o problematiku odpovědnosti, tato práce strukturuje tak, aby je bylo možné porovnat s etikou stoy. Cíl práce byl naplněn ve čtvrté a páté kapitole práce. Záměrem bylo porovnat a zjistit, do jaké míry se myšlenky stoiků podobají názorům křesťansky orientovaných filozofů Dietricha Bonhoeffera a Emmanuela Lévinase a pokusit se aplikovat vybraná témata do výuky v současnosti. Jako podklady pro zpracování této práce byly použity především díla jmenovaných myslitelů, včetně představitelů stoy, společně s materiály dalších autorů zabývajících se tematikou stoicismu či etikou Emmanuela Lévinase a Dietricha Bonhoeffera.
Klíčová slova:	etika, stoicismus, křesťanství, Emmanuel Lévinas, Dietrich Bonhoeffer, moudrost, dobro a zlo, smrt, svoboda, spravedlnost, odpovědnost, Druhý, Tvář, ctnost, láska, Boží vůle
Anotace v angličtině:	This master's thesis focuses on the philosophy of Stoicism, with emphasis on the ethical aspect and compares it to the philosophical system of Christian-minded representatives of Dietrich Bonhoeffer and Emmanuel Levinas. The thesis is divided into five parts. The first part focuses on theoretical treatise on the philosophy of Stoicism, describes its main characteristics and presents the central ideas of the most important representatives of the knowledge of good and evil,

	justice, liberty or death. In the second and third part of this thesis discusses the most important philosophical ideas Dietrich Bonhoeffer and Emmanuel Levinas, in both cases with an emphasis on ethics, which provides the most space. Their views, complemented by the issue of liability, this work is structured so that it can be compared with the ethics Stoa. This objective has been fulfilled in the fourth and fifth chapter of the thesis. The aim was to compare and determine to what extent the ideas of the Stoics resemble those of Christian-oriented philosopher Dietrich Bonhoeffer and Emmanuel Levinas and try to apply selected topics in education today. As a basis for this thesis were used mainly works nominated thinkers, including representatives Stoa, together with materials other authors dealing with the theme of stoicism or ethics Emmanuel Levinas and Dietrich Bonhoeffer.
Klíčová slova v angličtině:	ethics, stoicism, Christianity, Emmanuel Lévinas, Dietrich Bonhoeffer, wisdom, good and evil, death, freedom, justice, responsibility, the Other, the Face, virtue, love, will of God
Přílohy vázané v práci:	-
Rozsah práce:	139 stran
Jazyk práce:	český jazyk