

## Albert Schweitzer a etika úcty k životu

### 1. Albert Schweitzer (1875–1965)

1875 – narozen v Kaysersbergu (Horní Alsasko)

1885–1893 – studium na gymnáziu v Mylhúzách, varhanní a klavírní kurzy u Eugena Müncha

1893 – studium teologie a filosofie ve Štarsburku, varhanní kurzy u Charlese M. Widora

1899 – doktorát z filosofie

1900 – vikářem u sv. Mikuláše ve Štarsburku

1902 – docentem na Štrasburské univerzitě (habilitace pro evangelickou teologii spisem **Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis**)

1905–1912 – studium medicíny (včetně tropické medicíny)

1906 – **Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung**

1912 – svatba s Helene Bresslau

1913 – **Geschichte der Leben-Jesu-Forschung** (druhé, rozšířené vydání)

1913–1917 – první pobyt v Africe, stavba nemocnice v Lambaréné

1917–1918 – internace v Bordeaux (kvůli německé státní příslušnosti)

1919 – narození dcery Rheny

1921–1922 – přednášky a koncerty ve Španělsku, Anglii a Dánsku

1923 – první cesta do Československa; **Verfall und Wiederaufbau der Kultur** (kulturní filosofie I) a **Kultur und Ethik** (kulturní filosofie II)

1924 – **Das Christentum und Weltreligionen**

1924–1927 – druhý pobyt v Africe

1928 – druhá cesta do Československa, čestným doktorem Pražské německé univerzity

1929–1932 – třetí pobyt v Africe; od r. 1931 práce na **Kulturphilosophie III** (do r. 1945); 1930 – **Die Mystik des Apostels Paulus**; 1931 – **Aus meinem Leben und Denken**

1932 – koncerty v Německu, Holandsku a Anglii

1933–1934 – čtvrtý pobyt v Africe

1935 – pátý pobyt v Africe; **Die Weltanschauung der indischen Denker**

1937–1939 – šestý pobyt v Africe

1939–1948 – sedmý pobyt v Africe

- 1949–1951 – šestý pobyt v Africe; 1951 – dokončen rukopis **Reich Gottes und Christentum** (vydáno posmrtně, 1967)
- 1951–1952 – devátý pobyt v Africe
- 1952–1954 – desátý pobyt v Africe
- 1954 – udělena Nobelova cena míru
- 1954–1955 – jedenáctý pobyt v Africe
- 1955 – otevření vesnice pro malomocné, návštěvy Anglie, Francie, Německa a Švýcarska
- 1956–1957 – dvanáctý pobyt v Africe;
- 1957 – projev proti jaderným zbraním (rádio Oslo); smrt manželky Heleny v Curychu (pozůstatky převezeny a uloženy v Lambaréné 1958); krátký pobyt v Evropě
- 1957–1959 – třináctý pobyt v Evropě, další projevy proti atomové nebezpečí, tiskem jako **Friede oder Atomkrieg**
- 1959 – poslední cesta do Evropy
- 1959–1965 – čtrnáctý pobyt v Africe, úmrtí v lambarénské nemocnici; pohřben vedle své manželky

Spisovatel Stefan Zweig o Schweitzerovi v roce 1956 napsal: „Albert Schweitzer – toto jméno má pro mnohé lidi dnes už silný zvuk, ale skoro pro každého z nich zvláštní, odlišný smysl. Nesčetní jej milují a uctívají, většina však ze zcela různých hledisek, neboť tento muž má v sobě jedinečnou a ojedinělou, ale neopakovatelně sepnatou mnohotvárnost. Někteří o něm vědí jen proto, že před několika léty obdržel Goethovu cenu, protestantské duchovenstvo v něm obdivuje jednoho ze svých nejvýznačnějších teologů; autora ‚Mystiky apoštola Pavla‘, hudebníci v něm respektují tvůrce největšího a nejdůkladnějšího díla o Johannu Sebastianu Bachovi, stavitelé varhan jej chválí jako muže, který zná všechny varhany v Evropě jako nikdo jiný a který napsal o jejich technice nejhlubší a nejinstruktivnější dílo, milovníci hudby jej ctí (s Güntherem Raminem) jako pravděpodobně největšího varhanního virtuóza současného světa a všude, kde ohlásí koncert, jsou všechna místa již několik dní předem vyprodána. Ale pro jeho největší čin, pro onu nemocnici, kterou založil a vybudoval v africkém pralesi zcela sám, bez jakékoliv státní pomoci, z pouhé lidské obětavosti, jedine proto, aby splácel evropský dluh, pro tuto jedinečnou a příkladnou obětavost jej miluje a obdivuje každý, kdo ví, co je lidskost, všichni, jimž se jeví idealismus jen tehdy velkým, když přerůstá mluvené a psané slovo sebeobětováním a činem.“

Tato Zweigova slova sice znějí poněkud pateticky, nicméně dobře ukazují pestrost Schweitzerovy činnosti. Zároveň nám tato slova naznačují jeden podstatný obecný **rys Schweitzerova díla**.

### 1) Překračování hranic

Dvojjazyková zakotvenost (němčina a francouzština), pobyt v Evropě a Africe, pohyb mezi teologií a filosofií (a medicínou), hluboký zájem etický a zároveň estetický, přemýšlení o křesťanství i ostatních náboženstvích, spojení teorie a praxe jsou pro jeho život a myšlení něčím typickým. Schweitzer se

nenechal svázat „pravidly jedné disciplíny“. I to je jedním z důvodů, proč narážel na časté nepochopení katedrové filosofie a proč i v křesťanství si šel svou vlastní svébytnou cestou. Již zde také můžeme poznamenat, že Schweitzer chápal náboženství a myšlení jako dvě spojené nádoby, když napsal „Stejně jako je opravdové myšlení náboženské, je opravdové náboženství myslící.“ (KPh III, 2. díl, 60). Dokladem Schweitzerova překračování hranic je nakonec i koncept **úcty k životu** – tedy rozšíření našeho etického vztahu na vše živé, nejen na člověka! (Z filosofů, kteří působili za Schweitzerova života, jej oceňoval zejména Ernst Cassirer, se kterým se Schweitzer setkal poprvé a také naposledy v r. 1934; po tomto setkání se Cassirer vždy znovu vracel k Schweitzerovým spisům a upozorňoval na ně své žáky, to už měl Cassirer ovšem 60 let a Schweitzer 59 let.)

## 2) Snaha představit dějiny problému

Ve své autobiografii „Z mého života a díla“ Schweitzer píše o svém přístupu k psaní knih o Pavlově učení, večeři Páně a Ježíšově životě: „Místo abych se spokojil s prostým výkladem výsledků, k nimž jsem došel, naložil jsem si pokaždé na sebe ještě další práce, totiž sepsat dějiny problému. Jestliže jsem se třikrát pustil na takovou obtížnou vedlejší stezku, je to vina Aristotelova. Kolikrát jsem si se zlostí připomínal hodinu, kdy jsem poprvé četl kapitolu jeho Metafysiky, kde rozvíjí problém filosofie kritikou dřívějšího filosofování!“ (s. 108) Německý badatel Claus Günzler v tomto postupu vidí i estetický zájem, vědecké dílo pro Schweitzera musí být dobře „zkomponovanou jednotou“, „symfonickým celkem“. Dějiny problému patří neoddelitelně k hledání pravdy a projevuje se zde i hluboká Schweitzerova úcta k lidskému myšlení. Také se zde projevuje Schweitzerův nárok, že etika úcty k životu má být v podstatě globálně akceptovaným principem, ne něco, co bude dalším evropským modelem. Schweitzer píše: „Moje etika není ničím novým, nýbrž uchopuje to, čeho již bylo dosaženo, hlubším a obsáhlejším způsobem.“ (KPh III, 2. díl, 327) A jindy: „Ve filosofii neexistuje žádné vynalézání, nýbrž jen prohlubování. Individuální myšlení (*das eigene Denken*) se pokouší pochopit sebe sama v myšlení lidstva“ (KPh III, 2. díl, 336). Když se podíváme na jeho zásadní spis (zásadní i z hlediska úcty k životu) *Kultur und Ethik*, můžeme si povšimnout, že dějinám problému zde věnoval celých 13 kapitol z 22!

## 3) Respekt před všedními otázkami (elementární myšlení)

O prohloubení toho, co je dáno, jde Schweitzerovi i u elementárního myšlení. Důležitým východiskem je pro Schweitzera každodenní lidská zkušenost. V první polovině 20. století patřil S. tímto důrazem k outsiderům filosofie, až později se určitá část filosofie obrátila k všední zkušenosti. Pravdu nelze dle S. standardizovat a předávat ji jako něco hotového, ale musí být znovu zpracována v každém individuálním myšlení. A protože individuální myšlení zpravidla není myšlením podle odborných metod, jde právě o myšlení elementární, tj. je podněcováno otázkami z „všedního žití“. S.: „Vzata sama o sobě je i průměrně nadaným lidem dána myšlenková schopnost, která nejen že umožňuje jednotlivci vytvořit si uvědomělý světový názor, ale činí z něho jeho normální potřebu. Velká hnutí antického a novověkého osvícenství pomáhají udržovat důvěru, že u většiny lidí lze probudit elementární myšlení ... **Každý lidský tvor je předurčen, aby se stal opravdovou osobností s vlastním uvědomělým světovým názorem.**“ (Všimněme si, že S. zdrženlivý postoj ke kolektivnímu a sociálnímu má daleko od pohrdání obyčejným člověkem, jeho postoj není elitářský!)

V knize *Z mého myšlení a života* definuje Schweitzer elementární myšlení následovně: „Elementární je takové myšlení, které vychází od základních otázek o poměru člověka ke světu, o smyslu života a o podstatě dobra. Je bezprostředně spojeno s myšlením, které se ozývá v nitru každého člověka. Navazuje na ně a rozšiřuje a prohlubuje. Takovéto elementární myšlení je ve stoicismu. Když jsem se

jako student vydal na pouť dějinami filosofie, dalo mi to hodně práce, abych se odtrhl od stoicismu a pokračoval k myšlení, které přišlo po něm a má zcela jiný charakter. Výsledky stoicismu mě ovšem nemohly uspokojit“ Ve spisku *Z mého dětství a mládí* (s. 84) S. uvádí: „Nevěřím, že je možno vnést do člověka myšlenky, které v něm nejsou. Obvykle jsou v lidech všechny dobré myšlenky pohotově jako nějaké hořlavé látky. Ale mnohé z nich se vzněcují anebo jak se patří hoří teprve tehdy, když do člověka zašlehne plamen či plamínek zvenčí, z někoho jiného.“ A na s. 88: „Je to velké tajemství jít životem jako člověk, který si zachoval své bohatství. Dokáže to ten, kdo se nespolehá na lidi a okolnosti, ale ve všech prožitcích se vrací k sobě samému a poslední důvod věcí hledá v sobě. Kdo pracuje na své ryzosti, tomu nikdo nemůže jeho idealismus vzít.“

## 2. Úpadek kultury (1923)

### Co je kultura?

S. odmítá myšlenku, že kulturu není třeba nějak definovat, s tím, že ji přece máme. Jeho definice je následující: „**Řečeno zcela obecně je kultura pokrokem, materiálním a duchovním pokrokem jak jednotlivců, tak kolektivit.**“ A doplňuje: „**V čem spočívá tento pokrok? Především v tom, že se jak pro jednotlivce, tak pro kolektivity zmírňuje existenční boj. Vytvoření co nejpříznivějších životních poměrů je požadavek, který je nutný sám o sobě i kvůli duchovnímu a mravnímu zdokonalení jednotlivce, jež je posledním cílem kultury.**“

Schweitzer měl za to, že žije v období kulturního úpadku, v období, jak to sám nazval **autodestrukce kultury**. Co k tomu přispělo?

### 1) Selhání filosofie (myšlení)

Schweitzer oceňuje filosofii osvícenství, filosofii, která podle jeho mínění kladla důraz na racionalitu a promyšlení aktuálních otázek, a byla optimistická. Ještě Fichte, Hegel a Kant zastávali etické racionální ideály. V současnosti však „racionální ideje“ bloudí světem jako „chudí bezdomovci“. Už se ani nepodařilo vytvořit žádný ucelený světónázor. Podle Schweitzera: „Žádný celkový názor na svět se už nestal pevným sluncem, byly to jen jakési kometární mlhoviny sestavené z hypotéz.“ A v čem podle jeho názoru tkví zásadní problém? Sám to formuluje takto: „**Racionalismus byl vyřízen ..., ale s ním také původní optimismus a etické přesvědčení o poslání světa, lidstva, společnosti a člověka. Protože však toto přesvědčení ještě doznávalo, nikdo si nastávající katastrofu nebyl s to uvědomit.**“

Z filosofie se podle Schweitzera staly jen **dějiny filosofie**, filosofie utřídovala minulé poznatky, ale sama se stala epigonem. Tak se **odcizila světu**, protože už se nezabývala problémy, které zaměstnávají lidi i příslušnou dobu. Nevytvořila žádný „**filosofický názor, který by se mohl stát populární filosofii.**“ Podle Schweitzera se přitom **hodnota každé filosofie měří tím, nakolik se dokáže proměnit v populární filosofii.** Filosofie má být jakýmsi strážcem, ale ve skutečnosti tento strážce usnul na stráži.

### 2) Destrukce myšlení a svobody

Myšlení je třeba k tomu, abychom dokázali pochopit rozumové ideály a dát jim konkrétní podobu. Myšlení však potřebuje i svobodu. Pokud jsme pohlceni existenčními zájmy, duchovní stránka v nás nutně zakrňuje. Schweitzer v této souvislosti uvádí několik faktorů:

- **život ve velkých aglomeracích** – lidé jsou čím dál tím více odtrženi od rodné půdy, svých domovů i od přírody a soustřeďují se do aglomerací; nejistota, která panuje v stávajícím hospodářském systému člověka, stále silněji vtahuje do existenčního boje
- **přílišná pracovní zátěž a nesoustředěnost:** „Bežná profesionální přetíženost moderního člověka všech společenských vrstev má za následek, že v něm zakrňuje duchovní stránka. Nepřímo je tím postižen už v dětství. Rodiče, zajatci neúprosného pracovního nasazení, se dítěti nemohou v normální míře věnovat. Tím se ztrácí něco pro jeho vývoj nenahraditelného. Později se mladý člověk sám stává obětí pracovního přetížení, propadá stále více potřebě vnějšího rozptýlení. Aby strávil zbývající volný čas tím, že se bude zabývat sám sebou nebo vážným rozhovorem s druhými lidmi či vážnou četbou, to předpokládá soustředit se, a to mu připadá zatěžko. Přímo fyzickou potřebou se je mu naprostá nečinnost, odvedení pozornosti od sebe samého a zapomnění. Chce se chovat jako tvor, který nemyslí. Nehledá vzdělání, ale zábavu, a to takovou, která klade minimální duchovní nároky. Mentalita tohoto množství nesoustředěných a soustředění neschopných lidí působí zpětně na všechna zařízení, jež mají sloužit vzdělání a tím kultuře. Dává se přednost zábavnímu podniku či varieté před divadlem a oddechové literatuře před cennou knihou. Časopisy a noviny se musí stále více smířovat s faktem, že se má čtenáři všechno podat svou nejpřístupnější formou. Srovnání průměru dnešního denního tisku s tím, jaký byl před padesáti či šedesáti lety, ukazuje, jak se musel v tomto směru přizpůsobit. Když tedy instituce, povolané k udržování duchovního života, byly zachváceny duchem povrchnosti, působí tak zpětně na společnost, která je do tohoto stavu přivedla, a vtiskují jí bezduchý ráz. Jak dalece se bezmyšlenkovitost stala modernímu člověku druhou přirozeností, ukazuje se na jeho společenském životě. Rozmlouvá-li se sobě rovnými, dbá, aby se hovořilo ve všeobecných narážkách, a aby se rozmluva nevyvinula ve skutečnou výměnu myšlenek. Nemá už nic svého a propadá jakési úzkosti, že by po něm někdo mohl chtít jeho vlastní názor. Duch, jaký vytvořila společnost složená z nesoustředěných jedinců, uplatňuje se mezi námi stále vehementněji. Vytváříme si o člověku pokleslou představu. Na jiných i na sobě samých oceňujeme již jen pracovní zdatnost a smířujeme se s tím, že nadto už vlastně ničím jiným nejsme.“
- **neucelenost moderního člověka** – působení jednotlivce je omezeno pouze na určitou sféru (např. řemeslník už rozumí jen částečně svému řemeslu, dříve dělal vše – dnes to za něj dělají stroje – a jeho fantazie a umělecké vlohy zakrňuje; specializované odbornictví chápe Schweitzer jako velké nebezpečí; i učitelé jsou již jen specialisté v určitém oboru); práce přestává mít pro pracujícího duchovní význam
- **nebezpečí nelidskosti** – je pro nás stále těžší chovat se k sobě skutečně lidsky. „Uspěchanost našeho způsobu života, zrychlený dopravní ruch a společná práce i společné bydlení s mnoha lidmi na malém prostoru působí, že se ustavičně a na nejrůznější způsob stýkáme s bližními jako s cizinci. Poměry nám nedovolují, abychom se k sobě chovali jako člověk k člověku. Toto vynucené omezování přirozeného lidství je tak všeobecné a běžné, že si na ně zvykáme a nepociťujeme už své neosobní chování jako něco nepřirozeného.“ Opět zde zmiňuje to, že nejvíce trpí psychika velkoměstského člověka. „**Kde mizí vědomí, že pro nás každý člověk jakožto člověk něco znamená, tam se kultura a etika začínají viklat. Je pak již jenom otázka času, kdy se dospěje k naprosté nehumánnosti.**“ „Nepřístupnost a nevšímavost, nejrůznějším způsobem okázale zdůrazňované vůči neznámým osobám, nejsou už pociťovány jako vnitřní hrubost, ale platí za velkosvětské chování.“ Ve válce pak dostala tato nehumánnost volný průchod. Surovost je patrná i v parlamentu a v koloniální literatuře (útoky kvůli barvě pleti).

- **přílišná organizovanost veřejných poměrů** – Schweitzer má v podstatě na mysli to, co bychom dnes označili jako **byrokratizaci**, místo toho, aby organizace byla podpůrným prostředkem, brzdí myšlenky a osobnosti, brzdí to, co je tvořivé a duchovní.
- **kolektivní myšlení** – s výše uvedeným souvisí i to, že člověk dokáže myslet již jen z hlediska kolektivity. „**Moderní člověk se zvláštním způsobem rozplývá v sociálním celku. To je snad jeho nejcharakterističtější bytostný rys.**“ Z celku, kolektivu přebírá člověk své názory (srv. Kohlberg!) Za války propaganda definitivně nahradila pravdu. „Vztah mezi jednotlivcem a společenským celkem je narušen nejen v intelektuálním, nýbrž i v etickém ohledu. S vlastním názorem se moderní člověk vzdává též vlastního mravního úsudku. Jen aby mohl shledat dobrým to, co kolektivita za takové slovem i skutkem vydává, a aby odsoudil, co ona považuje za špatné, potlačuje pochybnosti, které v něm klíčí. Nejen před jinými lidmi, ale ani sám před sebou je nepřipustí ke slovu. Nevznikne v něm ani jediné pohoršení, nad nímž by posléze nezvítězil jeho pocit společenské sounáležitosti. Takto podřizuje svůj úsudek úsudku masovému a osobní mravnost mravnosti kolektivní.“
- **rostoucí vědění** – v knize *Z mého života a díla* Schweitzer ještě dodává, že lidská „duchovní sebedůvěra je snižována také tlakem, který na něj vykonává nesmírné denně rostoucí vědění“-

### **3. Regenerace kultury**

„Pevnou půdou, na níž stojíme, jsou **etické rozumové ideály**. Chceme prostřednictvím ducha vytvořit nové poměry a vrátit se tak ke kultuře, anebo chceme nadále čerpat duchovní podněty ze stávajících poměrů a duchovně zahynout? To je osudová otázka, před níž stojíme. **Pravý smysl pro skutečnost spočívá v nahlédnutí, že normálního vztahu ke skutečnosti dosáhneme jedině prostřednictvím etických ideálů rozumu.**“

**Možnost regenerace kultury podle Schweitzera naráží na závažné obtíže:**

- **neschopnost naší generace rozlišovat mezi tím, co je, a co být má** – současná generace je ponořena do toho, co je, a idealizuje si skutečnost, která není vůbec uspokojivá (zatímco např. v renesanci či osvícenství měli lidé odvahu skrze ideje obnovovat svět, který jim připadal značně neuspokojivý). „Naše pokolení, tak pyšné na mnohé své vymoženosti, nevěří už v onu jedinou, na níž všechno záleží: **v duchovní pokrok lidstva**. Protože jsme se vzdali tohoto nejvyššího očekávání, dokážeme snášet svou dobu, aniž v ní duchovně natolik trpíme, že by nám bolest vnukala touhu po době nové.“
- **regenerace je pouhá rekonstrukce** – kulturní ideály potřebné v této době vlastně nejsou nic nového – již dříve byly majetkem lidstva. „V zásadě nemusíme dělat nic jiného, než že jim opět vrátíme jejich vážnost a budeme je doopravdy respektovat, tj. poměřovat jimi dnešní skutečnost“
- **regenerace musí probíhat jen jako vnitřní, nikoli také jako vnější proces** – dříve se očekávalo, že přeměna vnějších poměrů přinese i duchovní obnovu; jedny úspěchy posilovaly druhé, ale „my, kteří prožíváme duchovní bankrot všech institucí, co tito naši předchůdci vytvořili, nemůžeme nadále pracovat na přestavbě společenského zřízení i na duchovní obnově“. Naše doba dokonce dospěla tak daleko, že se od sebe **oddělila věda a myšlení**. Máme sice svobodu vědy, ale skoro žádnou „vědu myslící“.

- **nositelé regenerace mohou být výhradně jednotlivé osobnosti** – „Regenerace kultury nemá co dělat s hnutími, jež budují na masovém prožitku. Ta bývají jen reakcí na vnější události. Kulturu však lze obnovit pouze tak, že v mnoha jednotlivcích vznikne nezávisle na panujícím obecném smýšlení a v protikladu k němu smýšlení nové, které postupně nabude vlivu na obecné smýšlení a začne je posléze utvářet po svém. Jedině etické hnutí nás může vyvést z nekulturnosti. Etično se však uplatňuje jenom prostřednictvím jednotlivce ... Kde kolektivity působí na jedince silněji nežli on na ně, dostavuje se zánik, protože hodnota, na níž všechno záleží, totiž duchovní a mravní hodnota jednotlivce, nutně pozbývá váhy.“ Nové veřejné mínění se může vytvořit jediné „neveřejnými cestami“, tj. postupem od člověka k člověku, kde se spoléhá jen na pravdivost myšlení a lidskou vnímavost pro pravdu. Je to myšlení neozbrojené, je to duchovní boj, který S. přirovnává k boji Davida s Goliášem (neboť Goliáš je současné veřejné mínění, které má na svou podporu tisk, propagandu, různé organizace, finanční a mocenské prostředky). Je třeba odolat pokušení rezignace, odolat pokušení žít jen ze dne na den. (Schweitzer vysoce oceňuje stoicismus, ale právě ten propadl podle jeho názoru rezignaci.)

#### **4. Racionalita a mystika**

**Ot.** Jak chápete mystiku? Co je mystika?

„Racionalismus je přitom něčím nezbytným, podle S. je to „nutný projev jakéhokoli normálního duchovního života“ a „všechna hnutí, která racionalismus vystřídala, zůstávají svým přínosem daleko za ním. Snažila se vytěžit cosi jako světový názor tu ze spekulativní myšlenky, tu z dějin, z citu, estetiky či z přírodovědy“

Podle S. se dosavadní myšlení zastavilo vždy tam, kde narazilo na mystiku, protože chtělo jít jen k tomu, co může logicky zpracovat. Naopak mystika naopak shlížela na myšlení svrchu, aby se mu snad nemusela zodpovídat. A přece, jak píše Schweitzer, **to obojí patří k sobě.**

**„Poslední vědění, po němž dychtíme, je vědění po životě. Naše poznání nahlíží život zvenčí, naše vůle zevnitř. Poněvadž život je posledním předmětem vědění, stává se poslední vědění nezbytně vědoucím prožíváním života.“**

**„Jestliže chtění odsune poznání prostě stranou, propadne nejasnému fantazírování. Na druhé straně poznání, které si – jako někdejší racionalismus – nechce přiznat, že musí nakonec přejít v myslící prožívání, říká se hlubokého a elementárně založeného světového názoru. Myšlení dotazené do konce vede tedy někudy a nějak k živé, všem lidem myšlenkově potřebné mystice.“**

(Trochu zjednodušeně bychom mohli hovořit o spojení rozumu a srdce, rozumu a prožívání, jde o **vědoucí prožívání života**.) Podle Otakara Fundy **„Mystika u Schweitzera znamená to, co bychom pozdějším filosofickým slovníkem mohli vyjádřit jako existenciální etické rozhodnutí.“** To je již něco, co do rozumu „nevtěsnáme“. V díle *Z mého života a díla* Schweitzer píše: „Racionální pokračuje v iracionálním.“ Spíše než o iracionální (něco, co se přičí rozumu), jde o a-racionální, tedy něco, co je nerozumové (nikoli nerozumné). Rozdíl oproti všem iracionálním přístupům spočívá v tom, že iracionální přístupy od počátku stavějí na emocionálních, respektive intuitivních, přístupech ke skutečnosti, zatímco Schweitzer postupuje od racionálního, které dovádí až k jeho hranici, až se nakonec dostává k prožitkově-aracionálnímu.

Ve spisku *Křesťanství a světová náboženství* Schweitzer píše: **„Existují dva druhy naivity. Je naivita, která ještě nepřehlédla všechny problémy a nezaklepala na všechny brány vědění, a je naivita**

vyššího druhu, která vzniká tak, že myšlení, které nahlédlo do všech problémů a poradilo se vším poznáním, rozpoznává, že nevystačíme s poznáním, nýbrž že musíme následovat přesvědčení, které se prosazuje svou vnitřní hodnotou.“

**Mystiku, jak ji chápe Schweitzer, je třeba odlišit od mystiky identity (sjednocení)** – tedy mystiky, kdy jde o splynutí já s božským, s Bohem; Schweitzerova mystika není nějakým únikem ze světa, ale naopak příklonem ke světu a zcela konkrétním danostem světa; cílem mystické cesty pro S. není tao, nirvána, ani uvědomění si, že jsem součástí božského, ale spíše „vnitřní přírodní filosofie“; myslící sebeponoření do vlastní vůle k životu jako základu veškerého jednání a prameni vztahu k cizí životní vůli. Schweitzerovi nejde o „mystiku očištění“, ale o „mystiku jednání“ (Srv. k tomu J. Tauer, M. Eckhart – a vztah *vita contemplativa* a *vita activa*).

## **5. Role náboženství (teologie) ve Schweitzerově myšlení**

Werner Picht napsal, že se Schweitzer opírá zejména o teologii a k filosofii (filosofické etice) se obrací tehdy, když jej teologie nechá ve „štychu“. Když se však podíváme do jeho ústředního díla *Kultura a etika* mohli bychom lehce propadnout opačnému dojmu, protože teologického je tu velmi málo. Oba dva dojmy však chápu jako nesprávné a souhlasím s Clausem Günzlerem, že si Schweitzer rozumí jako ten, kdo svobodně překračuje hranice obou disciplín, že jde to myslitel, který ignoruje předem dané „revíry“, a táže se po pravdě bez ohledu na to, zda ji najde zahalenou v teologickém či filosofickém hávu. Nadto – jak již zaznělo – je Schweitzer přesvědčen o tom, že základní myšlenky křesťanství jsou sjednotitelné s myšlením, ba jsou „myšlenkově nutné“ (*notwendig*) – zbožnost a myšlení, srdce a hlava, náboženství a racionalismus jsou pro S. neoddělitelné. S. můžeme proto rozumět jako racionalistickému pietistovi či pietistickému racionalistovi. V *Křesťanství a světová náboženství* Schweitzer napsal: „Nečekejte ode mne apologii, tj. obhajobu křesťanství, jak se žel tak často provozuje, která tvrdí, že křesťanství obsahuje pravdy nadřazené všemu myšlení, a nemusí se proto s myšlením vyrovnávat. To mi připadá, jako když se někdo stáhne do horské pevnosti, která je sice nedobytná, z níž však nelze účinně zasáhnout. Od svého mládí jsem byl přesvědčen, že každá náboženská pravda se vposledu musí dát pochopit jako pravda myšlenková.“

### **5.1 Křesťanství a světová náboženství (1924)**

A pokračování citátu je následující: „Proto se domnívám, že křesťanství si v konfrontaci s myšlením a jinými náboženstvími nemá nárokovat žádné privilegium, nýbrž musí stát uprostřed myšlenkového zápasu a poléhat toliko na váhu pravdy, kterou nese.“

**Základní rysy náboženství** - jsou pro S. klíče, pomocí kterých náboženství klasifikuje:

- **optimistické – pesimistické**

Optimistická jsou ta náboženství považují (náboženské) síly působící ve světě za projev dobroty, dobré prásily, která věci přivede k dokonalosti. Pesimistická jsou ta náboženství, která nepovažují síly, které působí ve smyslovém světě, za projev božské dokonalosti a síly. Naděje proto směřují mimo fyzický svět – do světa čistě duchovního bytí (srov. gnóze, Tomášovo evangelium a výrok o „světě, který je mrtvola“)

- **monistické – dualistické**



Monistická náboženství chápou Boha jako souhrn sil působících v kosmu, poznáním kosmu poznáme Boha. Jsou to náboženství panteistická. Dualistická jsou náboženství, která se vzdávají myšlenky, že lze poznat Boha ze sil, které působí v přirozeném světě, ale chce si „jej myslit podle ideálních představ, které o něm nosíme v sobě.“ Klíčové je přitom toto: „**Tím nutně dospívá k tomu, že si Boha představuje v jistém protikladu vůči silám, které působí v přírodě; a to bez ohledu na těžkosti, které z toho vznikají pro myšlení. Bůh, kterého nosíme jako ideál v sobě, je etickou osobností. Dění, které pochází ze sil, působících ve světě, nemá etický charakter. Dualistické náboženství myslí proto teisticky**“

- **síla etických motivů** – je podstatným motivem, ale zdá se, že vyplývá spíše z předchozího. Čili máme v podstatě čtyři kategorie, podle kterých můžeme dle S. náboženství třídit.

#### 5.1.1 Bráhmanismus

- **Skutečný svět je nedokonalý** (je stálým vznikáním a zanikáním)
- **Posláním člověka je dojít k tomuto poznání, odumřít světu i vlastnímu životu (askeze) a splynout s věčným, čistým bytím**
- **Jde o vymanění se z koloběhu převtělování**

#### 5. 1. 2 Buddhismus

- **Odmítá askezi i dobrovolný odchod ze světa**
- **Více než bráhmanismus se zabývá soucitem, který máme projevovat všemu trpícímu tvorstvu** – tento soucit je však podle S. soucitem intelektuálním, nikoli soucitem činu (to platí pro bráhmanismus i buddhismus: srov. co píše Komárek o džinismu v *Ochlupených bližních*)

Celkově pro indické náboženství (tedy pro bráhmanismus i buddhismus) platí, že je **monisticko-pesimistické**. Buddhismus ani bráhmanismus nedospívají k představě Boha jakožto osobnosti.

#### 5.1.3. Hinduismus

Poněkud jinak chápe S. hinduismus, který se snaží podle jeho soudu chápat Boha jako etickou osobnost, a má snahu vyvinout se stejně jako křesťanství v etické náboženství. Podle S. „nebere hinduismus těžké sociální zlořády v Indii – jako např. neutěšené postavení vdov – pouze na vědomí, jako to dělal bráhmanismus a buddhismus, nýbrž zajímá se o skutečnost a pokouší se, i když váhavě, o reformy.“ Avšak „je to v každém směru **nábožnost kompromisu**. Chce spojit polyteismus a monoteismus, panteismus a teismus, intelektuální mystiku a zbožnost srdce, duchovní náboženství a populární, kultické náboženství – aniž by si uvědomoval jejich vzájemnou neslučitelnost. Žije z nejasností a polovičatostí. V tom je jeho síla i slabost.“ Nakonec **výlučně etickým náboženstvím hinduismus není**. Ilustruje to dobře příklad z Bhagavadgíty, kdy Ardžunu přepadnou pochybnosti před bitvou, zda smí zabíjet lidi. Po rozhovoru s Bohem, Ardžuna nastoupí k bitvě – Ardžuna totiž uváží, že nepřátelé, kteří proti němu stojí, jsou Bohem určeni ke smrti a on jen provede, co je božím záměrem. Hinduismus nakonec činí vše Bohem chtěné, a tak **stírá rozdíl mezi dobrem a zlem**.

#### 5.1.4 Náboženství Číny

- **síly, které působí v přírodě, jsou dobré**

- **nade všemi věcmi a ve všech věcech působící moc nazývají „nebe“**
- **náboženství lásky lze vyčíst z poznání světa** – lze to doložit na citátu čínského myslitele, který uvádí S. (Mi-c´): „Je třeba činit, co si přeje nebe, a zanechat, co si nepřeje. Co si nebe přeje a co nenávidí? Přeje si, aby se lidé navzájem milovali a byli si užiteční. Nepřeje si, aby se lidé navzájem olupovali. Ale odkud to víme? Odtud, že nebe samo lidi bez výjimky miluje a je jim užitečné. To poznáme z toho, že jsou jeho vlastnictvím a že je bez výjimky sytí“ (**pozn.** – to velmi připomíná mudroslovnou tradici v Bibli – srov. ještě Ježíšovo: Bůh déšť sesílá na spravedlivé i nespravedlivé). Takovéto vyvozování je však podle S. **iluze**, i když jinak čínské myslitele vysoce oceňuje a píše, že tak „jako modernímu křesťanství tane na mysli i těmto zbožným mužům Číny představa uskutečnění božího království na zemi skrze lásku.“ To, že je to iluze, poznal podle S. již Lao-c´, který „vyzvedá etiku střízlivou a odmítá veškerou entuziastickou etiku lásky“. Proč to S. nazývá iluzí? Je to **idealizace světa**, který vyplývá z **optimistického monismu**. Když si čínští myslitelé vezmou skutečnost opravdu v potaz, „musí stáhnout plamen etiky“, a dospívají k chladnému náboženství, ba skepsi. A tak někteří čínští myslitelé nakonec prohlašovali, že smyslem světa je, abychom si užívali života dříve, než zemřeme.

### 5.1.5 Křesťanství

- **Oproti bráhmanismu a buddhismu je prostší** - „Bráhmanismus a buddhismus se domnívají, že nahlédli za oponu a že přinášejí řešení záhady světa a lidského života. S tímto sebevědomím vědoucích se potkáváme v indických knihách ... Ježíš nás nevede k takovému sebevědomí, nýbrž k pokoře. Probouzí v nás touhu, abychom vytušili něco z tajemství božího království.“ S. v této souvislosti připomíná 13. kapitulu 1. listu Korintským, tedy tzv. velepíseň lásky (zřejmě má na mysli zejména 1K 13,8–13: „Láska nikdy nezanikne. Proroctví – to pomine; jazyky – ty ustanou; poznání – to bude překonáno. Vždyť naše poznání je jen částečné, i naše prorokování je jen částečné; až přijde plnost, tehdy to, co je částečné, bude překonáno. Dokud jsem byl dítě, mluvil jsem jako dítě, smýšlel jsem jako dítě, usuzoval jsem jako dítě; když jsem se stal mužem, překonal jsem to, co je dětinské. Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uvidíme tvář v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne. A tak zůstává víra, naděje, láska – ale největší z té trojice je láska.“)
- **Spojitosť s buddhismem a bráhmanismem je pesimismus** – ovšem S. zároveň dodává, že „Ježíšovo náboženství není jednolitý, do důsledků domyšlený pesimismus, nýbrž pesimismus a optimismus se v něm prolínají.“ Stejně jako buddhismus a bráhmanismus si uvědomuje bolest a utrpení, které patří k podstatě přirozeného světa, také si uvědomuje zlo v člověku – to odpovídá pesimismu, „zároveň je však optimistické, protože se nezříká tohoto světa, nestahuje se jako bráhmanismus a buddhismus do negace světa a života, nýbrž staví člověka do světa a přikazuje mu žít a působit ve světě v duchu etického Boha a ujišťuje jej, že tím naplňuje určení, které Bůh světu a člověku uložil.“ Zároveň S. poněkud rezignovaně dodává: „**Co znamená v nekonečném dění světa etické bytí a etické činění zbožného člověka? Čeho se jím dosahuje? Přiznejme si, že na to nemáme jinou odpověď než tu, že se tím plní boží vůle.**“
- **Spiritualita a mravnost jsou totéž** – proti tomu budou Indové podle S. vždy namítat, že **spiritualita není mravnost**, tj. splynutí s bohem (božstvím, božským) stojí nade vším etickým. Odtud je pochopitelný S. názor, že „zápas mezi bráhmanismem, buddhismem a křesťanstvím je zápasem duchovním a etickým.“

- **Ježíšovo učení se obrací ke každému** – naproti tomu se buddhismus i bráhmanismus obrací zejména na kněze a mnichy (S. doslova píše: „Vykupitelská nauka bráhmanů a Buddha je jen pro kněze a mnichy.“)

Křesťanství je **pesimisticko-dualistické** (pesimismus je však nutno brát s rezervou).

„Všechny problémy náboženství nakonec ústí v jeden, že totiž **v sobě prožívám Boha jinak, než jak jej poznávám z přemýšlení o světě**; ve světě mě potkává jako záhadná, podivuhodná tvůrčí síla, ve mně se zjevuje jako etická vůle. Ve světě je neosobní silou, ve mně se zjevuje jako osobnost. **Bůh, kterého poznávám přemýšlením o světě, a Bůh, kterého prožívám jako etickou vůli, se nedají uvést v soulad.**“

Schweitzer uzavírá: „My jsme se vzdali iluze, že by živé a etické náboženství mohlo být logickým důsledkem poznání světa. Je nám zřejmé, že poznání Boha, který je etickou osobností, nemůžeme vyčíst ze světa. Když hledíme do očí **strašlivé hádance, kterou nám klade svět**, usilujeme o to, abychom se nemýlili v otázce Boha. Odvažujeme si přiznat, že síly, které působí v přírodě, jsou rozličným způsobem jiné, než jak bychom očekávali ve světě, který pochází z dokonalé, dobré, stvořitelské vůle. Odvažujeme si přiznat, že **v přírodě a nás samých vystává tolik toho, co vnímáme jako zlé**. Mnohem hlouběji než zbožní Číny si uvědomujeme, co je hřích. Mnohem hlouběji než oni si uvědomujeme, že **Bůh nemůže být poznán, nýbrž musí být uchopen ve víře**, jako ten, který říká: ‚Přec zůstanu stále s tebou‘. Bráhmanům a Buddhovi jsme řekli: Náboženství je víc než pesimismus odmítající svět a život. Zbožným Číny říkáme: Náboženství je víc než etický optimismus ... Monismus a panteismus – i kdyby byly sebehlubší a sebezbožnější – neuvádějí do poslední záhady náboženství. **Tou záhadou náboženství je, že Boha v sobě prožíváme jinak, než jak před námi vystává v přírodě. V přírodě jej vnímáme jen jako neosobní tvůrčí sílu, v nás však jako etickou osobnost.**“

Všimněme si:

- **strašlivá hádanka** – svět jako dějiště zla, odkud nelze jednoduše vyvodit etiku (což by přineslo výtku z naturalistického chybného závěru)
- **odmítnutí přirozené teologie** – svět je místem dobra stejně jako zla
- **Bůh jako etická osobnost** – odmítnutí panteismu (srov. nepochopení F. Schaeffera!!!)

Schweitzer se v důsledku brání snaze vše vysvětlit, z křesťanství podle něj ani nauku vytvořit nelze, protože skutečnost vždy podkopala teorie, které víra vybuďovala. **Křesťanství postupně muselo upustit od výkladu světa.**

„Když kážete, vyvádějte člověka z oné touhy chtít vše vysvětlit a ved'te jej k tomu jednomu, čeho je potřebí, k touze být v Bohu, neboť tak se staneme jinými než svět, abychom jako vykoupení ze světa stáli nad všemi záhadami. Ukažte lidem na slova ‚**Když mám tebe, neptám se na zem a nebe**‘ a ‚**těm, kteří milují Boha, všechny věci napomáhají k dobrému**‘ jako na vrchol Araratu, na který se mohou utéci, když přival nepochopitelného všechno zatopí.“

„**Bůh Ježíšova evangelia je živou mravní vůlí, která chce dát mé vůli nové určení. Říká mi: Plav odvážně a správně! Neptej se, kam se s tím na nekonečném oceánu dostaneš. Je to moje vůle, abys plaval.**“

- **Selhání křesťanství**

„Vše, co křesťanství jako náboženství lásky vykonalo, je smazáno tím, že nebylo dost silné, aby křesťanské národy vychovalo k mírumilovnosti, a že se samo ve válkách spolčovalo se světskými a nenávisnými postoji a ještě dnes se jich nezřeklo. **Úděsným způsobem se tak se zpronevěřilo Ježíšovu duchu.**“ (v knize *Lidé v pralese /Zwischen Wasser und Urwald/* píše na Vánoce 2014: „Všichni cítíme, že mnozí domorodci přemýšlejí o otázce, jak je možné, že se běloši, kteří jim přinášejí evangelium lásky, teď navzájem vraždí a tím porušují přikázání Ježíšova. Když se nás na to táží, jsme bezmocní; pokouším se nic jim nevysvětlovat, nic neokrašlovat, nýbrž říkám, že stojíme před něčím nepochopitelným a strašným.“) O tohoto Ježíšova ducha se dnes musíme dle S. znovu ucházet. S. je přesvědčen, že „žádní omyly a žádná lidská zpronevěra nemohou vzít Ježíšovu evangeliu pravdivost, kterou v sobě nese.“ Můžeme říci, že Schweitzer se o tohoto ducha ucházel. V *Lidé v pralese* (s. 68) píše „Je po operaci. V tmavé ložnici bdím nad probuzením pacienta. Sotva je při smyslech, rozhlédne se udiveně a pořád opakuje: ‚Vždyť mě to už nebolí, vždyť mě už nic nebolí!‘ Jeho ruka hledá moji a nechce ji pustit. Potom se dám do vyprávění, jemu i těm, kteří sedí kolem nás, že to je Pán Ježíš, který přikázal doktorovi a jeho ženě, aby šli sem na řeku Ogooué, a že nám bílí lidé v Evropě dávají prostředky, abychom zde mohli žít a pracovat pro nemocné. A teď musím odpovídat na otázky, kdo ti lidé jsou, kde bydlí, odkud vědí, že domorodci tolik trpí nemocemi. Větvemi kávovníku svítí do tmavé chýše africké slunce. Ale my, černí a bílí, sedíme pospolu a prožíváme ta krásná slova: ‚Vy však jste všichni bratry!‘ Ach, kéž by přátelé z Evropy mohli být přítomni v takové hodině.“

*Z mého života a díla*, s. 53: „Neočekáváme již jako ti, jimž bylo dopřáno osobně naslouchat Ježíšovu kázání, že se království boží uskuteční v nadpřirozených událostech. Spíše se domníváme, že nastane toliko mocí Ježíšovou v našich srdcích i ve světě. Ale **na čem jedině záleží, je to, abychom byli ideou království božího ovládnuti tak, jak to Ježíš od svých věrných požaduje.**“

## **6. Úcta k životu**

### **6.1 Princip úcty k životu**

V knize *Z mého života a díla* (s. 139) popisuje, jak dospěl k slovnímu spojení „úcta k životu“. V **září 1915** Schweitzera zavolali k paní Pelotové, nemocné pracovníci misijní stanice, která ležela asi 200 km proti proudu. Jediným prostředkem, jak se tam Schweitzer mohl dostat, byl malý parník, který za sebou táhl vlečný člun. S. píše: „Duchem nepřítomen seděl jsem na palubě vlečného člunu a přemítal o nějakém elementárním a univerzálním pojetí etiky, které jsem v žádné filosofii nenalézal. List za listem jsem popisoval nesouvislými větami, jen abych se udržoval v soustředění na problém. K večeru třetího dne, právě když jsme při západu slunce proplouvali stádem hrochů, vyvstalo náhle přede mnou, netušeno a nehledáno, slovo ‚úcta k životu‘. Železná vrata povolila; v houštině se objevila pěšina. Teď jsem konečně pronikl k ideji, v níž jsou společně obsaženy jak kladný vztah ke světu, tak etika! Nyní jsem věděl, že světový názor přitakání ke světu a životu i se svými kulturními ideály je myšlenkově zakotven.“ /F. z Assisi – *Z mého života a díla*, s. 225/

S. odhaluje Descartovo „Cogito, ergo sum“ („Myslím, tedy jsem“) jako abstraktní a bezobsažné. Myslet znamená myslet něco. „Nejelementárnější skutečnost lidského vědomí lze vyjádřit slovy **‚Jsem životem, který chce žít uprostřed života, který chce žít.‘** Kdykoli člověk přemýšlí o sobě a o světě kolem, vždycky se sám dobře ukáže jako vůle k životu, obklopená životem, který chce žít. Jako je v mé

vůli k životu touha po dalším životě a po onom tajemném vystupňování vůle k životu, které nazýváme rozkoší, je v ní také strach ze zániku a z onoho tajemného ochromení vůle k životu, které nazýváme bolest; a stejně tak je to s veškerou vůlí k životu kolem mne, ať už se vůči mně projevuje nebo zůstává němá.“ Z této (zvýrazněné věty) dle Schweitzera **vyrůstá mystika etického sjednocení s bytím.**

**Člověk se musí rozhodnout, jak se ke své vůli životu zachová.**

- **Potlačení** (indické myšlení, Schopenhauer – je to dle S. nedůslednost, ústupky vůli k životu jsou činěny již tím, že vůle k životu v jejich aktérech trvá, nadále žijí)
- **Přítakání** (to vede k přítakání veškeré vůli k životu, tj. k respektování všeho živého).

*Z mého života a díla* (s. 140n): „Začne-li člověk takto myslet, pocítí potřebu, aby ke každé jiné vůli k životu měl stejný respekt jako ke své vlastní. Jiný člověk zakouší ve svém vlastním životě. **Dobro pro něj znamená: život udržovat, život podporovat, život schopný vývoje přivádět k jeho vyšší hodnotě; zlo znamená: život ničit, život poškozovat, život schopný vývoje brzdit. V tom je myšlenkově jedině průkazný absolutní princip mravnosti. Velká chyba vší dosavadní etiky byla v jejím přesvědčení, že se týká jen poměru člověka k člověku. Ale ve skutečnosti jde o to, jak se zachová k celému světu a k životu, který se dostane do okruhu jeho působení. Eticky jednajícím člověku je svatý každý život, život rostliny a zvířete stejně jako člověka, a proto přijde na pomoc každému životu, který se ocitne v nouzi.“**

K násilí poznamenává (*Z mého dětství a mládí*): „Každé násilí obvykle omezuje samo sebe. Vyvolává totiž proti násilí, které dříve nebo později bude zrovna takové, ne-li větší. Zato dobrota působí jednosměrně a vytrvale. Nevytváří žádná napětí, která by ji omezovala. Uvolňuje stávající napětí a rozptyluje každou nedůvěru a nedorozumění, sílí sama tím, že vyvolává další dobro. Proto je nejučelnější a nejučinnější silou.“

Ve spisu *Z mého dětství a mládí* se S. vrací do dětství a je patrné, že již tam vidíme zrod jeho etiky, která se neomezuje pouze na mezilidskou sféru (zrod termínu „úcty k životu“ je tedy pojmenováním něčeho, respektive krystalizací něčeho, co mělo za sebou dlouhý vývoj). S. 64: „Kam až moje paměť sahá, trpěl jsem mnohou bídou, kterou jsem ve světě viděl. Opravdovou mladistvou životní radost jsem vlastně nikdy nepoznal a myslím, že je tomu tak i u mnohých jiných dětí, i když navenek vypadají docela vesele a bezstarostně. Obzvláště jsem trpěl tím, že ubohá zvířata musí zakoušet tolik bolesti a bídy. Dlouhé týdny mě pronásledoval pohled starého koně, hnaného do Kolmaru na porážku. Jeden muž jím smýkal za sebou, druhý muž jej bil holí. To jsem ještě nechodil do školy, když se mně zdálo nepochopitelné, že jsem se ve své večerní modlitbě měl modlit jen za lidi. Proto, když se maminka se mnou pomodlila a políbila mě na dobrou noc, přidával jsem ještě tajně modlitbu, kterou jsem si sám sestavil takto: ‚Milý Bože, ochraňuj a žehnej všemu živému, chraň je od všeho zlého a dej mu klidně spát.‘“

Uvádí zde i řadu příběhů, které se týkají zvířat, jeden z nich je tento: „Dvakrát jsem s chlapci chytal ryby na udici. Potom mně však hrůza z trápení napichovaných červů a ryb chycených na udici nedovolovala účastnit se dál lovu. Ba dokonce jsem našel odvahu ostatní od rybaření odradit.“

Schweitzer uzavírá: „Z těchto zážitků, které mnou otřásly a často mě zahanbovaly, se ve mně pomalu rodilo pevné přesvědčení, že smíme usmrcovat jiné stvoření a působit mu bolest jen tehdy, když je to nevyhnutelně nutné, a že si všichni musíme uvědomovat hrůzu utrpení a zabíjení páchaných z pouhé **bezmyšlenkovitosti**. Toto přesvědčení mě ovládalo stále silněji. Byl jsem stále více přesvědčen, že

v podstatě tak smýšlíme všichni, jen se neodvažujeme to přiznat a potvrdit z obavy, že se nám druzí budou **posmívat** jako sentimentálním. **A také proto, že se necháme otupovat.** Já jsem si ale umínil, že se nikdy nedám otupit a nikdy se nebudu bát výčitek, že jsem sentimentální.“

## 6.2 Rozštěpení vůle k životu a absolutní etika

- **Bolestná hádanka**

*Z mého života a díla*, s. 141: „Etika úcty k životu zahrnuje tedy vše, co se dá označit jako láska, oddanost, společenství v utrpení, v radosti a snažení. **Svět však skýtá hrozné drama vůle k životu, která se v sobě rozštěpila. Jedna bytost prospívá na úkor druhé, jedna ničí druhou.** Jen lidská reflexe si díky své vlastní vůli k životu uvědomuje životní vůli jiných bytostí a chce s ní být solidární. Ale nemůže toho plně dosáhnout, protože také člověk je podřízen záhadnému a hroznému zákonu, že musí žít na úkor jiných životů a stále se dopouštět jejich hubení a poškozování. Jako etická bytost však usiluje, aby se této nutnosti pokud možno vyhnul a jako vědoucí bytost schopná milosrdenství překonával rozštěpení vůle k životu všude, kam jeho vliv dosáhne. Touží po tom, aby mohl osvědčovat svou humánnost a vysvobozovat z utrpení.“

*Filosofie kultury*, s. 287: „Zůstává pro mne **bolestnou hádankou**, že se svou úctou k životu žiji ve světě, v němž tvořivá vůle působí zároveň jako vůle ničivá, a vůle ničivá zároveň jako tvořivá. Nezbývá mi nic jiného než držet se skutečnosti, že vůle k životu se ve mně projevuje jako vůle, která se chce sjednotit s jinou vůlí k životu. Je to pro mne světlo v temnotách. Jsem zbaven nevědomosti, která vládne světu. Jsem ze světa vykoupen. Skrze úctu k životu jsem uvržen do nepokoje, který svět nezná. Ale čerpám z ní také blaženost, jakou svět nemůže dát.“

- **Absolutní etika**

S. přesto neuznává „obyčejnou etiku“, která hledá **kompromisy**, ptá se, kolik mohu obětovat ze své existence, nakolik mohu ustoupit druhým. Takový postup je dle S. **směs neetické nevyhnutelnosti s etikou**. Je to **zatemňování pojmu etična**. **Etika úcty k životu neuznává žádnou relativní etiku. Každé ničení a poškozování života je zlé!** S. 298: „V konfliktu mezi zachováním své existence a zničením a poškozením existence jiné nemohu nikdy sjednotit to, co je etické, s tím, co je nevyhnutelné, do jakéhosi relativního etična, nýbrž musím se rozhodnout mezi etickým a nevyhnutelným, a zvolím-li to druhé, musím na sebe také vzít to, že se **proviňuji** poškozováním života.“ (Tedy: **buď jsem na etické půdě, nebo vina!**)

To samozřejmě zakládá velkou náročnost této etiky – je to v podstatě **etika neomezené odpovědnosti k živému!** S. o to m píše takto: „Úcta k životu je **neúprosným věřitelem**. Nenajde-li u člověka nic jiného, co by mu zabavila, než trochu volného času, vezme mu i to.“

- **Překonání rozštěpení vůle k životu**

Děje se v okamžicích záchrany – např. hmyzu z louže. „Kde se jakýmkoli způsobem můj život odevzdává jinému životu, prožívá moje konečná vůle k životu **sjednocení s nekonečnou vůlí, v níž všechen život jedno jest.**“

(S. 288): „**V etice úcty k životu je obsaženo tušení a toužení každé hluboké zbožnosti. Jenomže tato etika nedospívá k ucelenému světovému názoru, nýbrž směřuje se s tím, že chrám nutně zůstane**

**nedostavěný. Dokončí se pouze chór. V něm však zbožnost koná živou a nepřetržitou bohoslužbu...**

### 6.3 Etické rozhodnutí

Protože člověk nemůže spoléhat na **etiku kompromisu**, stojí vždy znovu před rozhodnutím, jak dalece může zůstat etickým. S. 292 I zde klade tedy S. důraz na **subjektivní rozhodnutí**. „Nesmíme nikdy otupět. Přebýváme v pravdě, jen když konflikty prožíváme stále hlouběji. **Dobré svědomí je vynález ďáblův.**“

- **Osobní a nadosobní odpovědnost**

Ono **buď jsem na etické půdě, nebo vina**, se jasně prokazuje i u problematiky osobní a nadosobní povinnosti. S. píše i o etických konfliktech mezi společností a jedincem, které pramení z toho, že **člověk má nejen osobní, ale také nadosobní odpovědnost**. S. píše (s. 297): „Řemeslník, který vede třeba i malý podnik, a hudebník řídící umělecká vystoupení nemohou být takovými lidmi, jak by si přáli. Jeden musí propustit neschopného pracovníka nebo alkoholika přes všechny soucit, který má s ním i s jeho rodinou; druhý nemůže nechat vystupovat zpěvačku, která ztratila hlas, třebaže ví, jak jí tím zarmoutí. **Čím širší je dosah lidské činnosti, tím častěji se člověk ocitá v situaci, kdy musí své nadosobní odpovědnosti obětovat něco ze své lidskosti. Z tohoto konfliktu se chce běžné uvažování vyvléci rozhodnutím, že všeobecná odpovědnost zásadně ruší platnost odpovědnosti osobní.**“

Etika úcty k životu zde odmítá kapitulovat, odmítá fúzi v něco „relativně etického“. „**Etika jde jen tak daleko jako humanita, což znamená brát ohled na existenci a štěstí jednotlivé lidské bytosti. Kde přestává lidskost, tam začíná pseudoetika. Den, kdy budou tyto hranice všeobecně uznány a pro všechny viditelně vyznačeny, bude jedním z nejvýznamnějších dnů v dějinách lidstva.**“ (s. 298)

Podle S. je třeba v každém jednotlivém případě usilovat o to, abychom zachovali při jednání ve jménu nadosobní odpovědnosti tolik lidskosti, kolik je jen možné.

- **Člověk, rostliny a zvířata**

**Důležitý je zde článek *Filosofie a ochrana zvířat*** (česky k dispozici v Eduard Wondrák, *Albert Schweitzer*, Praha: Orbis, 1968), kde Schweitzer píše o tom, že ahimsa je čistě pasivním principem (jde o „neublížování“, nikoli aktivní ochranu a záchranu; u křesťanství píše, že apoštol Pavel sice ví /Ř 8/ o touze všeho tvorstva po vykoupení, ale že **blízké křesťanské očekávání konce světa** i jeho strastmi i utrpením vedlo i k tomu, že křesťané neusilovali ani o ochraně zvířat ani o zrušení otroctví. Dnes se však situace změnila. S. píše: „Žádný nezaujatý člověk nemůže jinak, než prokazovat lásku ne pouze lidem, nýbrž také veškerému stvoření. My, kteří nečekáme, kdy lidstvo bude ze svého utrpení vysvobozeno koncem světa, jsme zavázáni Ježíšovým přikázáním lásky, obsaženým v našich srdcích a v našem myšlení k tomu, abychom svému přirozenému soucitu se zvířaty dali volný průchod a abychom jim vždy přinášeli pomoc a zbavovali je utrpení.“).

V tomto spisu také píše: „Kdo se vážně zabývá otázkou soucitu se zvířaty ví, že je **snadné kázat takovýto soucit všeobecně**, ale neobyčejně **těžké je stanovit pravidla pro jeho vykonávání v jednotlivých případech**. Nejde tu jen o **otázku, kdy se smí život nebo dobro zvířete obětovat životu a potřebám člověka**, nýbrž také o otázku, jak se máme rozhodnout tehdy, kdy nutno existenci

a **blaho jednoho tvora obětovat existenci nebo blahu tvora druhého**. Jak dalece jsme oprávněni chytat a dávat za pokrm, máme-li uživit opuštěné ptáče?“

*Filosofie kultury* S. 292 „V ničem nesmím jít dále, než je naprosto nevyhnutelné, i když jde o zdánlivě bezvýznamný případ. Venkovan, který na louce pokosil tisíce květů jako krmivo pro krávy, se má střežit, aby cestou domů bezmyšlenkovitě neušklubl nějaký kvítek u cesty, neboť tím se zpronevřuje životu, jelikož k tomu není nucen nezbytností.“

Asi **nejznámější pasáž** je z *Filosofie kultury* s. 285n, kde S. pojednává o etickém člověku: „Opravdu etický je člověk jen tehdy, když poslouchá naléhavý příkaz pomáhat všemu živému, jemuž může prospět, a přímo se hrozí mu škodit. Neptá se, nakolik si ten nebo onen život svou hodnotou zaslouží jeho účast, ani na to, zda a pokud vůbec je ještě schopen něco pociťovat. Život je mu svatý sám o sobě. Neutrhně ze stromu list, neulomí květinu a dává pozor, aby nezašlápl nějaký hmyz. Když za letní noci pracuje při lampě, má raději zavřené okno a dýchá dusný vzduch, než aby se díval, jak mu padá na stůl hmyz se spálenými křídly. Jde-li po dešti po silnici a uvidí dešťovku, která na ni zabloudila, pomyslí si, že by na slunci zahynula, kdyby nemohla včas zalézt do země, a pomůže jí ze smrtonosného kamení někam do trávy. Když jde kolem brouka, který spadl do louže, nelituje času a podá mu list nebo stéblo, aby ho zachránil.“

Podobně se musíme ptát u pokusů na zvířatech apod.

- **Schweitzerova etická rozhodnutí**

Je velmi **obtížné stanovit, podle čeho se S. rozhodoval v konkrétních případech**. Viz tyto úryvky:

*Lidé v pralese*, s. 54n: „U misionáře Cadiera jsme poprvé **jedli opičí maso**. Pan Cadier je velkým lovcem. Se mnou jsou černoši poněkud nespokojeni, protože své pušky málo používám. Když jsme jednou při jízdě minuli kajmana, který spal na kmeni vyčnívajícím z vody, a já ho pozoroval, místo abych po něm střelil, byla moje míra naplněna. ‚S tebou také nic není,‘ prohlásil zklamaně mluvčí veslařů. ‚Kdybychom jeli s panem Cadierem, byl by nám dávno zastřelil jednu nebo dvě opice a několik ptáků, abychom měli maso, ale ty jedeš okolo kajmana a pušku necháš klidně vedle sebe.‘ Nesu výčitku s klidem. **Ptáky**, kteří létají nad vodou, nechci střílet. A **opice** se mé pušky vůbec nemusejí bát. Často je jednodušší skolit nebo zranit tři nebo čtyři opice jednu za druhou, než je pak dostat dolů. Uvážnou v hustém větroví stromu anebo zapadnou do křoví, které roste v nepřístupném bahně. A najde-li se mrtvola, najde se často zároveň ubohá malá opička, která se s nárkem tiskne k chladnoucí matce. Pušku mám hlavně na **hady**, kterých je plno v trávě okolo mého domu, a na dravé ptáky, kteří plení hnízda ptáků tkalců na palmách před mým domem.“

*Lidé v pralese*, s. 235: „Hadů je na našem území takové množství, že už nezáleží na těch několika stech. **Každého dne při mýcení pralesa jich několik ubijeme, často hady nejobávanějších druhů.**“

*Lidé v pralese*, s. 103n: „**Od začátku války jsme si zvykli na opičí maso**. Jeden z misionářů na stanici si vydržuje černého lovce a pravidelně nám posílá část lovecké kořisti. Lovce střílí obyčejně jen opice, protože je lze nejsnáze ulovit. Opičí maso chutná asi jako kozí, jenže je sladší. Ať smýšlí kdokoli jakkoli o vývojové teorii, předsudků proti opičímu masu se tak snadno nezbaví. ‚Doktore,‘ řekl mi onehdy jeden běloch, ‚jíst opičí maso je začátek lidožroutství.‘“



*Lidé v pralese*, s. 264: „Přesvědčil jsem se však při zasazování kůlů, že i v nejdivočejším divochu je možno probudit soucit k ubohé bytosti. Než vrážíme kůl do země, podívám se vždy, nejsou-li snad na dně otvoru **mravenci, kuřky nebo jiná zvířata**, a vyjímám je sám rukou, aby nebyla kůlem rozmáčknuta nebo nezahynula pak při pěstování kamene a hlíny. Všem svým spolupracovníkům vysvětluji důvod svého počinání. Někteří z nich se rozpačitě usmívají, jiní zase lhostejně přecházejí často pronášenou průpověď mlčením. Jednoho dne byl jeden divoch, který mi pomáhal při zarážení kůlů, odvolán k porážení křoví, které řídí paní Russelová. Vtom spatřil **ropuchu**. Jeho soused ji užuž chtěl odpravit křivákem, ale divoch mu zarazil ruku a začal před ním i před ostatním naslouchajícím mužstvem rozvíjet teorii, že i zvířata stvořil **Bůh a že Bůh udělá lidem, kteří zvířata bezmyšlenkovitě trýzní a zabíjejí, velký palaver**. Ani mě nenapadlo, že by právě na tohoto divocha mohl působit můj příklad a má slova.“

*Lidé v pralese*, s. 19: „Nemám na Dakar pěkné vzpomínky, musím si vždy připomenout na tamní týrání zvířat. Město je rozloženo na velkém svahu a ulice jsou většinou ještě ve velmi špatném stavu. Osud ubohých tažných zvířat, vydaných černochoům, je strašný. Nikde jsem neviděl tak uštvané koně a mezky jako tam. Nahodil jsem se k tomu, když **dvěma černochoům uvázl vůz vrchovatě naložený dřívím na čerstvě štěrkované silnici; oba s křikem tloukli ubohé zvíře. A tu jsem nepřenesl přes srdce, abych šel dále. Přinutil jsem je, aby slezli a tlačili, až jsme ve třech vůz uvolnili**. Byli velmi zaražení, ale poslechli bez odmluvy. ‚Nemůžete-li vidět týrání zvířat, nechodte do Afriky‘, řekl mi poručík, když jsme se vraceli. ‚Uvidíte zde v tomto ohledu hrozné věci.‘“

## 7. Motivace jednání

Motivace – spadá do etiky, nebo spíše do psychologie či pedagogiky?

- **závazek plynoucí z „bohatství“**

„Bohatství“ znamená vše, co mi bylo dopřáno více než jiným. Ve *Filosofii kultury*, s. 295, S. píše: „Pravá etika mi káže podivnou nauku. Jsi šťastný, říká, a proto jsi povolán k tomu, abys mnoho dával. Vše, čeho ti bylo dopřáno víc než jiným, zdraví, nadání, výkonnost, úspěchy, krásné dětství, harmonické rodinné poměry – **to všechno nesmíš přijímat jako samozřejmost. Musíš za to zaplatit přiměřenou cenu. Musíš prokázat mimořádnou oddanost svého života ostatnímu životu.**“

Na samotném začátku knihy *Lidé v pralese* zase S. píše: „Opustil jsem učitelskou činnost na štrasburské univerzitě, varhanictví a spisovatelství a vydal jsem se do rovníkové Afriky léčit domorodce. Jak jsem k tomu dospěl? Z četby a vypravování misionářů jsem poznal tělesné utrpení domorodců v pralese. Přemýšlel jsem o tom a zdálo se mi nepochopitelné, že se my Evropané tak málo staráme o velký humanitní úkol, který se nám zde klade. Připadalo mi, že **podobenství o boháči a Lazarovi je myšleno na nás. My jsme tím boháčem**, protože pokrok v lékařství nám dává mnoho znalostí a prostředků proti nemocem a bolestem. **Všechny velké výhody tohoto bohatství přijímáme, jako by se rozuměly samy sebou. Ale daleko v koloniích žije chudý Lazar**, národ barevných, který trpí nemocí a bolestí tak jako my, ba více než my, a nemá prostředky, aby jim čelil. Prohřešujeme se proti němu stejně jako boháč proti chudému před svými dveřmi; nedovedeme se vcítit do jeho stavu a nedáme promluvit svému srdci.“

(Této problematice si všímá také Zdenka Sokolíčková v knize *Člověk v pokorném závazku vůči světu*, s. 203n – a nazývá to „závazek štěstí“, ovšem na s. 204 blbost – splacení štěstí se týká i lidí – viz Lazar!)

- **odčinění vin**

*Lidé v pralese*, s. 116n: „**Veliká je vina, která spočívá na nás a na naší kultuře. Nezáleží na tom, chceme-li konat dobro lidem tam venku či ne, jsme tím prostě povinni.** Za každého, kdo rozšiřoval hoře, musí tam jít někdo, kdo přináší pomoc. A kdybychom konali vše, co je v našich silách, nesmyli bychom ani tisícinu viny. To je základ každého filantropického díla konaného ve vzdálených zemích. Národy, které mají kolonie, musí tedy vědět, že tím vzaly na sebe ohromnou lidskou odpovědnost vůči jejich obyvatelstvu. Samozřejmě i státy samy musí pomáhat, aby odčinily svou vinu.“

### **Exkurs – problém viny**

Zatímco hřích je ryze teologický pojem, vina bývá tématem i neteologických disciplín, zejména psychologie a filosofie. Někteří psychoanalytici a psychologové hovoří pouze o pocitu viny. Zřetelné je to např. u Sigmunda Freuda (1865–1939) a Alfreda Adlera (1870–1937), přičemž pro prvního je tento pocit zejména produkt oidipovského komplexu, internalizace vnější rodičovské autority, která hrozí potrestáním, a proto je třeba jej jako patologický odstranit, zatímco podle druhého si člověk vytváří pocit viny, aby unikl skutečným požadavkům života. Jistě by se proti takovému pojetí dalo obecně (tj. odhlédneme-li od konkrétní interpretace příčiny pocitu viny) namítnout, že je reduktivní. Tato kritika je ovšem oprávněná pouze v případech, kdy psychoanalytici a psychologové trvají na neexistenci viny, respektive dělají z viny pouhý pocit viny – a tak ji de facto vymazávají. Pokud to nečiní, je soustředění na pocit viny do velké míry pochopitelné v rámci přístupu jejich disciplíny. Otázkou nicméně zůstává, zda přece jen není třeba hlubšího pohledu. Jde pouze o to člověka zbavit pocitu viny, jak se domníval Freud? Neznamená to zničení morálky ve jménu psychické „pohody“? Katolický teolog Helmut Weber na tuto otázku odpovídá jednoznačně, když k Freudově přístupu kriticky poznamenává: „V konfliktním případě není třeba změnit jednání, nýbrž mravní požadavek. Morálka je podřazena dobrému psychickému stavu.“

Zajímavým příspěvkem k této problematice je stať **Martina Bubera Vina a pocit viny**, ve které upozorňuje, že jak ve Freudově, tak Jungově přístupu není pro skutečnou vinu místo (u Junga je vina pouze scestí vzhledem k procesu individuace). Buber samozřejmě souhlasí s tím, že existuje neurotický pocit viny. Vedle něj se ovšem setkáváme také s autentickým pocitem viny, který je symptomem toho, co Buber nazývá „existenční vina“ a co chápe jako výsledek porušení vztahu s druhými lidmi. Člověk, u kterého se podaří umlčet autentický pocit viny, může ustrnout, protože uvědomění si viny je prvním krokem k tomu, aby se proměnil a dosáhl smíru. Proto si musí být psychoterapeut vědom existence zcela reálné viny, nikoli pouze pocitu viny. „Psychoterapeut, do jehož zorného pole vstoupí ... projevy existenční viny s celou svou naléhavostí, se nebude smět nadále domnívat, že dostojí své léčebné povinnosti tím, že toliko zbaví provinilé jejich pocitu viny. Zde mají své meze snahy odvozovat pocit viny např. z tabuizovaných norem prehistorických společností. Psycholog, který má otevřené oči, musí nahlédnout, že vina nevzniká odepřením poslušnosti nějakému tabu, nýbrž naopak, že tabu a tabuizace mohly vzniknout jen proto, že vůdcové raných společností poznali a respektovali základní antropologickou skutečnost, že člověk se může provinít a být si toho vědom.“

Buber nicméně netvrdí, že úkolem terapeuta je „vyřešit“ vinu druhého, ale má si být vědom hranic své kompetence, a to ve dvojím ohledu: pacienta smí dovést pouze na práh jeho vlastní cesty, která

vede k uzdravení, a také musí vědět, že se ho týká jen jedna z oblastí, ve kterých dochází k usmíření viny, a sice „sféra svědomí“. Sféry jsou celkově tři:

- **sféra víry** – se týká viníka a Boha, případně toho, koho viník uznává jako „mluvčího nebo představitele transcendentní instance“, a je spojena s akty, jako je lítost, vyznání víry apod.
- **sféra práva** – se týká viníka a práva určité společnosti, a je spojena s akty, jako je doznání, odpykání trestu apod.
- **sféra svědomí** – se týká viníka a jeho svědomí, a je spojena s akty sebevyjasnění, vytrvání a smíření. Těmto aktům je třeba rozumět takto: „Za prvé vyjasnit šero, jež dosud obestírá vinu vzdor všemu dosavadnímu úsilí svědomí – a to nikoli prudkým zazářením reflektoru, nýbrž trvalým světlem rozlévajícím se do šíře; za druhé vytrvat v nově získaném pokorném vědomí identity své dnešní a tehdejší osoby – byť se člověk ve svém současném životě sebevíc povznesl nad svou někdejší vinu; a za třetí: restituovat kdysi jím porušený životní řád aktivní angažovaností ve světě, jak to odpovídá situaci a možnostem člověka v konkrétních historických a životních souvislostech. Neboť trhliny v řádu bytí mohou být zaceleny na bezpočtu jiných míst, než byly způsobeny.“

Buber upozorňuje i na to, že člověk dnes před sebevyjasňováním prchá, staví se mu na odpor, a dva způsoby úniku ilustruje na literárních postavách – Nikolaji Stavroginovi z Dostojevského Běsů a Josefu K. z Kafkova Procesu. Jeho rozbor zde sice nebudeme dále sledovat, ale chceme upozornit alespoň na to, že jeho pozorování souzní s názorem Helmuta Webera, že v současnosti dochází z nejrůznějších důvodů k poklesu vědomí viny, přičemž „odliv ve vědomí hříchu a viny, tak charakteristický pro sekularizovanou společnost v současnosti, už dávno zasáhl i křesťanská společenství. Ideál ‚morálky bez hříchu‘ tu neméně fascinuje.“

Jak jsme viděli, Buber počítá nejen s vinou, kterou bychom mohli chápat čistě sekulárně, ale explicitně hovoří také o náboženské dimenzi viny. Totéž platí pro filosofa Karla Jaspersa (1883–1969), jenž bývá zařazován po bok teistickým existencialistům, jako byl Gabriel Marcel (1889–1973). Marcel se ovšem na rozdíl od Jaspersa výslovně hlásil ke křesťanství, zatímco Jaspers sice Ježíše považoval za směřodатnou postavu, ale myšlenku zjevení odmítal. Do problematiky pojetí viny **zasáhl Karl Jaspers velmi výrazně svou útlou knihou Otázka viny: příspěvek k německé otázce** (orig. Die Schuldfrage: ein Beitrag zur deutschen Frage, 1946, česky 1969, 1991, 2006). Jak již podtitul a rok vydání napovídají, Jaspers se zde vyrovnává s vinou Němců za rozpoutání 2. světové války a za zločiny, které během nich páchali nebo k nimž mlčky přihlíželi, a uvažuje nad nutností očisty. Do svého pojednání zařazuje také úvahy obecnějšího rázu, z nichž je pro naše téma nejvýznamnější rozčlenění různých typů viny (povšimnout si můžeme některých paralel s rozdělením Buberovým):

- **kriminální vina** – neboli zločin, tj. porušení zákona; rozhodující instancí je soud; důsledkem bývá trest;
- **politická vina** – činy státníků a státních příslušníků; rozhodující instancí je moc a vůle vítěze; důsledkem bývá nesení odpovědnosti, náprava, ztráta nebo omezení politické moci a politických práv;
- **morální vina** – osobní přečin; rozhodující instancí je vlastní svědomí a rozhovor s přítelem a bližním; důsledkem bývá pokání a obroda;
- **metafyzická vina** – porušení solidarity mezi lidmi, např. nečinnost, když se někomu děje bezpráví; instancí je Bůh; důsledkem bývá proměna vlastního já před Bohem.

Jaspers je přesvědčen o tom, že kolektivní vina existuje pouze u viny politické – jako příslušník země, která mi umožňuje žít, nesu odpovědnost za to, co tato země spáchala. Naproti tomu morální vina je vždy individuální, a proto k ní nelze přistupovat zvnějšku, tj. odsuzovat druhého, pokud zde neexistuje svazek solidarity a spjatosti. Jinými slovy: zatímco politická vina je svým způsobem objektivní, morální vina je subjektivní a jakýkoli soud se zde může vynášet jen v lásce (potom bychom mohli hovořit i o intersubjektivitě lásky), jinak dochází k nepřístojnému moralizování. „Co je možné v nejužší spjatosti milujících se lidí, není dovoleno v distanci chladné analýzy.“

Podobně jako Buber končí Jaspers svoje úvahy tím, že je nutná očista, a zároveň poukazuje na silnou lidskou tendenci vyhnout se vině a na nejrůznější strategie jejího popření. U obou filosofů je také závěru patrný silný odkaz k transcenci, která nevyklučuje proměnu člověka a jeho aktivitu, nýbrž je od nich neoddelitelná. – Buber píše: „Nepřísluší mi, abych se obecně zabýval vnitřními problémy těch, kteří odmítají věřit v transcendentní bytí, s nímž lze komunikovat. Mohu jen konstatovat, že jsem se během svého života setkal s nemalým počtem lidí, kteří mi vyprávěli, že se jako provinilí rozhodli jednat podle svého vyššího svědomí, zakusili přitom obrácení a uchvácení něčím vyšším, takže vrostli do nového bytostného stavu, kterému přísluší název znovuzrození.“ – A Jaspersova závěrečná slova zní: „Díváme-li se na světové události, učiníme dobře, pomyslíme-li na Jeremiáše. Po zničení Jeruzaléma, po ztrátě státu a země, když byl donucen k odchodu a odveden posledními židovskými vystěhovalci do Egypta, musel potom ještě prožít, jak tito Židé obětovali bohyni Isis v naději, že jim pomůže více než Jahve. A když si jeho učedník Baruch zoufal, odpověděl mu: ‚Tak praví Jahve: Vpravdě, co jsem vystavěl, bořím, a co jsem zasadil, vytrhávám; a ty si pro sebe žádáš velkých věcí? Nežádej si jich!‘ Co to znamená? Stačí, že existuje Bůh. Když vše zmizí, Bůh jest; to je jediný pevný bod. Ale co je pravdou před tváří smrti, v největší krajnosti, stává se zlým svodem, zhroutí-li se do toho člověk předčasně – v umdlenosti, netrpělivosti, zoufalství. Neboť onen mezní postoj je pravdivý, jenom je-li za ním neúchylná rozvaha, která se vždycky chápe toho, co je možné, dokud ještě život trvá. Pokora a zachování míry jsou naším údělem.“

## 8. Kritika

Výtky byly různé – např. obvinění z naturalistického chybného závěru.

Claus Günzler v uvedení do Schweitzerova života a díla – princip „úcty k životu“ nestačí (nepokrývá všechny oblasti), viz např. otázka fair-play ve sportu, étos čestného obchodníka; je tedy třeba rozšíření jeho etiky.

Erazim Kohák v *Zelené svatozáři*: „Odborná filosofie Schweitzerovo myšlení povýšeně odepsala jako amatérskou sacharinovou sentimentalitu, a ne zcela bezdůvodně. Schweitzer u svých čtenářů předpokládá určitý předchozí prožitek, souznění s jeho vlastním intenzivním cítěním pro posvátnost a dobro všeho života. Tomu, kdo tento základní prožitek nesdílí, by Schweitzerovy formulace vyzněly stejně amatérsky a sacharínově jako hluboce procítěné vyznání víry věřícího člověku bez sebemenšího náboženského cítění. Proto je důležité k první nadšenecké vlně, kterou v případě etiky úcty k životu představují lidé jako Muir a Schweitzer, připojit i myslitele druhé, kritické vlny, která se pokouší o formulaci zásad etiky úcty k životu bez spoléhání na citové souznění, čistě na formálních kantovských základech.“