Univerzita Karlova

Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filosofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Vzdělání a výchova v díle Martina Bubera jako dialog v podobě setkání a rozhovoru

Upbringing and education in the Martin Buber´s work as dialog in the method of the encounter and the talk

Bc. Jiří Kotek

Vedoucí práce: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Studijní program: Učitelství pro střední školy

Studijní obor: N D-ZSV

2022

Odevzdáním této diplomové práce na téma Vzdělání a výchova v díle Martina Bubera jako dialog v podobě setkání a rozhovoru potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 17. ledna 2022

Poděkování:

Rád bych tímto poděkoval doc. PhDr. Naděždě Pelcové, CSc. za odborné a trpělivé vedení diplomové práce, za cenné rady a poznatky s ní související.

ABSTRAKT

Diplomová práce se zabývá problematikou filosofie dialogu ve 20. století s důrazem na tuto filosofii v díle Martina Bubera. Nejprve se práce bude zabývat samotným pojmem. Krátce se zaměří na současníky Bubera, konkrétně Ferdinanda Ebnera a Franze Rosenzweiga, kteří se zabývali obdobnou tématikou. Dále bude pozornost zaměřena na osobnost Martina Bubera, popsání jeho života s důrazem na jeho židovské kořeny myšlení. Následně bude rozebrán Buberův pohled na filosofii dialogu jako setkání a rozhovor. To bude provedeno na základě analýzy a rozboru jeho děl. Cílem následujícím bude propojit jeho pojetí dialogu se vztahem k výchově a vzdělávání. Zde budou na základě jeho díla ilustrovány také konkrétní příklady, na nichž se ukáže obraz Buberova myšlení konkrétněji. Práce došla za pomocí metody analytické, kompilační a hermeneutické k závěru, jak je možné využít dílo Martina Bubera pro dnešní svět.

KLÍČOVÁ SLOVA

dialog, setkání, výchova, vzdělávání, chasidismus

ABSTRACT

The diploma thesis pursues problems of the philosophy of dialog in the 20th century with putting emphasis on this philosophy in the Martin Buber´s work. Firstly this thesis pursues the term itself. Shortly it focuses on the Buber´s contemporaries, namely Ferdinand Ebner and Franz Rosenzweig, who pursued simile problems. Then its attention will be focused on the Martin Buber´s personality, describing his life, with putting emphasis on his Jewish roots of thinking. Next, the Buber´s point of view on the philosophy of dialog will be analyzed as the encounter and talk. This is done on the base of the analysis of his work. Next aim is to Conner his way of dialog with relation to upbringing and encounter. There will be ilustrated concrete examples on the base of his work, where is shown the Buber´s way of thinking specifically. The thesis reached the conclusion how to use the Martin Buber´s work in the today´s world with the aid of analysis, compilation and hermeneutic.

KEYWORDS

dialog, encounter, upbringing, education, hasidism

Obsah

Úvod ... 8
1. Dialog a jeho vývoj ... 10
1.1 Dialog ... 10
1.2 Překážky dialogu ... 12
1.2.1 Překážky hlubšího rozvinutí dialogu ... 13
1.2 Podmínky dialogu ... 15
1.3 Počátky dialogického principu ... 17
1.3.1 Sókratovský dialog ... 17
1.3.2 Filosofie dialogu ... 19
1.4 Franz Rosenzweig ... 21
1.4.1 Život ... 21
1.4.2 Filosofie ... 22
1.5 Ferdinand Ebner ... 24
1.5.1 Život ... 24
1.5.2 Filosofie ... 24
2. Život Martina Bubera ... 27
2.1 Mládí a první styk s chasidismem ... 27
2.2 Sionistické hnutí a první díla ... 29
2.3 Odchod do exilu a závěrečná léta ... 31
3. Chasidismus ... 34
3.1 Buber a „jeho“ chasidismus ... 34
3.2 Chasidové ... 36
3.3 Cesta životem dle učení chasidismu ... 37
3.3.1 První krok – najít sám sebe ... 38
3.3.2 Krok číslo 2 – nekopírujme cestu druhých ... 39
3.3.3 Třetí krok – buďme rozhodní ... 40
3.3.4 Krok čtvrtý – poznejme sami sebe ... 41
3.3.5 Krok pátý – mysleme na druhé ... 42
3.3.6 Krok poslední – važme si tohoto života, tady a teď ... 43
3.3 Shrnutí chasidského učení ... 44
3.4 Kritika Buberova pojetí chasidismu a judaismu ... 45
4. Filosofické a pedagogické dílo Martina Bubera ... 47
4.1 Člověk jako bytost vztahová ... 47

4.2 Původ vztahovosti 51
4.3 Čas a věčnost 53
4.4 Dialog ve vzdělávacím procesu 55
4.4.1 Vzdělání a světový názor 57
4.5 Člověk ve světě 58
4.6 Vztah s Bohem 63
5. Dílo Martina Bubera a jeho vliv 65
5.1 Vliv M. Bubera na dílo E. Lévinase 65
5.2 Vliv M. Bubera na psychoterapii 67
Závěr 69
Seznam použitých informačních zdrojů 71

Úvod

Tématem diplomové práce je výchova a vzdělání v díle Martina Bubera jako dialog v podobě setkání a rozhovoru. Samotné téma jsem si vybral s ohledem na to, že již během bakalářského studia jsem se v rámci své bakalářské práce zabýval výchovou a vzděláním, konkrétně v myšlení J. Locka a J. A. Komenského. Postupovat k dalšímu velikánu výchovy mi přišlo jako logický krok. Dílčím cílem práce bylo popsat problematiku samotného pojmu dialog, objasnit, jaké jsou jeho podmínky a překážky. Následně jsem se přes sókratovský dialog dostal k filosofii dialogu, jejímž stoupencem byl rovněž Martin Buber. Zde jsem ovšem ponechal prostor pro objasnění příčiny vzniku této filosofie a jejím zastáncům, kteří byli Buberovi blízcí, totiž Franzi Rosenzweigovi a Ferdinandu Ebnerovi. Tento cíl bych doplnil popsáním života Martina Bubera.

Hlavním cílem práce bylo podrobné analyzování Buberových spisů, jež se týkaly chasidismu s přesahem na výchovu. Jelikož výchovu a vzdělání v pojetí Martina Bubera nelze chápat bez studia jeho chasidských spisů. Ústředního cíle bylo dosaženo analýzou spisu *Řeči o výchově* a Buberova stěžejního díla *Já a Ty*, s menším přihlédnutím k závěrečnému třetímu dílu, jenž se zabýval vztahem k Bohu.

Práce je rozdělena na pět hlavních oddílů. Úvodní část se zabývá pojmem dialogu, rovněž tím, jaké jsou jeho podmínky a překážky. Byla zpracována kompilační metodou, avšak hlediska autorů, z nichž bylo čerpáno, se liší, což bylo nutné vnímat. Prvním zdrojem byl psychologický pohled J. Křivohlavého v jeho publikaci *Jak se navzájem lépe porozumíme*. Stanovisko etické pocházelo z díla *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*, jehož autorkou je J. Poláková. Filosofie dialogu byla zpracována převážně metodou kompilace, k čemuž posloužila znovu publikace J. Polákové, tentokráte se jednalo o *Filosofii dialogu*, vedle ní jsem pracoval s *Filosofií 20. století* od kolektivu autorů. V úsecích, jež se dotýkaly Ebnerova a Rosenzweigova vztahu k Buberovi jsem použil analýzy na dílo *Buber´s way to „I and Thou“: The Development of Martin Buber´s Thought and His „Religion as Presence“ Lectures* od R. Horwitz.

Nejcennějším zdrojem k druhé části práce, jež pojednávala o životě Martina Bubera, byl jistě životopisný spis nazvaný *Buber*, jehož autorem je G. Wehr. Ve třetí pasáži, jež se věnuje chasidismu, bylo zapotřebí analyzovat pramenná díla a provést

hermeneutickou interpretaci textů. Především se jednalo o *Úvahy o chasidismu*, jež byly možná nejpodstatnějším zdrojem celé práce. Jsou doplněny *Chasidskými vyprávěními*, které byly Buberem samotným složeny dohromady během dlouholetého snažení, Buber v jejich úvodu vysvětluje principy chasidské nauky. Pro tuto práci byly užitečné jak v této problematice, tak při uplatňování samotných vyprávění, která vypomáhají lépe porozumět složitějším úsekům ve třetí i čtvrté části diplomové práce.

Čtvrtý oddíl práce se věnuje filosofické a pedagogické sféře Buberova myšlení. Pro filosofickou část je hlavním zdrojem Buberův spis *Já a Ty*, jenž byl podroben analýze. Pedagogika je sepsána za užití analytické metody, k čemuž posloužil primární pramen *Řeči o výchově* od Martina Bubera a *The Life of Dialogue* od M. Friedmana, který se Buberovým dílem zabývá velmi podrobně.

V závěrečné pasáži se krátce věnuji vlivu M. Bubera na dílo E. Lévinase a snažím se je porovnat. Do této kapitoly jsem rovněž vliv Bubera na psychoterapii, kde jsem vycházel z díla P. Mendes-Flohra s názvem *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept*.

1. Dialog a jeho vývoj

V první kapitole se budeme zabývat samotným pojmem dialogu, který byl tak důležitým pro Martina Bubera i jiné filosofy, kteří se zabývali právě tímto pojmem. Vysvětlíme si, jak dialog filosoficky chápeme dnes, jaké jsou jeho překážky a podmínky, což by mělo usnadnit pochopit následně celkovou filosofii Buberovu. Rovněž se zaměříme na vývoj tohoto pojmu, především na jeho význam v antice v sókratovském pojetí, následně v pojetí filosofie dialogu.

1.1 Dialog

Martin Buber jako zástupce filosofie dialogu či před ním Platón, potažmo Sokrates, vyložili dialog svým způsobem, nejprve bych ovšem pojednal o tom, jak chápeme dialog dnes, jaký je jeho smysl, princip, překážky a podmínky dialogu.

V obyčejné, běžné rozmluvě dialog obvykle chápeme jako debatu, promluvu či rozhovor. V takovém pojetí dialogu by nejdůležitějšími složkami byly předávání slova a výměna rolí. Pro vědecké účely bychom se však měli spíše podívat na podstatu samotného dialogu. Dialog, na který bude kladen důraz, svou podstatu nalézá v umění posluchače naslouchat. Účastníci při něm neodbíhají k jinému tématu, zde se jen nekomentuje, ale postupně se doplňuje, co v rozhovoru chybělo. Samotný pojem dialog pochází z řeckého dialegesthai, což znamená rozmlouvat spolu navzájem. Takový termín se často klade do protikladu k termínu monolog neboli promluva řečníka k posluchači, jedná se tedy o jednosměrný způsob komunikace. To můžeme vidět jako největší rozdíl, v monologu nenacházíme propojení činnostního charakteru se vzájemnými vztahy a jejich vzájemným působením.[1]

Za dialog bychom mohli označit takový způsob neverbální a verbální komunikace, jenž je bytostně podmíněn přímou spoluúčastí druhého či případně druhých. Nemíníme tím pouze účast ve smyslu vnějším, nýbrž reálnou přítomnost, možnost projevit se jako autentická bytost. Dialog je závislý rovněž na míře empatie zúčastněných.

[1] Křivohlavý 1988, s. 170

Naopak míra toho, jak moc můžeme dialog nazvat skutečným, závisí na spoluúčasti vnitřní, jakou měrou se účastníci vloží do dialogu. Z toho vyplývá, že dialog je dění založené na vztahu. *„Týká se lidí ne jako zpředmětnitelných a zastupitelných jednotek, ale jako jedinečných osob s vlastní svobodou a odpovědností. Jejich vzájemné porozumění je cílem dialogu.“*[2]

Naopak dialogem nemůžeme nazývat pouhou snahu navázat jej oslovením, k tomu musí být přístupné a správně naladěné obě strany. Ačkoliv snaha strany jedné může být sebevětší, pokud se nezapojí potenciální protějšek, snaha přijde vniveč. Zároveň dialog nevzniká tam, kde k sobě přistupují dva monology. Záměrem těchto účastníků je pouhé sdělení svého stanoviska či určitého obsahu, v takovém případě je zcela vyčleněna vztahová a interakční složka dialogu. Doplnil bych, že úkolem dialogu není nalézt stoprocentní souhlas ve všech otázkách, jež vyvstanou během interakce zúčastněných. Ačkoliv se obě strany snaží nalézt uspokojivé řešení, mohou dojít jen k alternativnímu řešení, nedostačujícímu jedné či oběma stranám v plném rozsahu, ale i tím dialog musíme považovat za podstatný, protože i tím se učíme.[3]

V dialogu nacházíme tři aspekty, které musí být bezpodmínečně akceptovány, abychom mohli rozhovor označit jako dialog. [4]

„Dialog je zaměřen na zcela určitý cíl, k němuž směřuje společná činnost účastníků dialogu.

V dialogu dochází k vzájemnému ovlivňování a proměně účastníků.

V dialogickém dění se odrážejí vzájemné vztahy mezi účastníky dialogu. Zároveň se v něm tyto vzájemné vztahy vytvářejí a mění.“[5]

Účastníci musí mít společný zájem a sejít se u společné věci.

[2] Poláková 2008, s. 8
[3] Křivohlavý 1988, s. 172-173
[4] Křivohlavý 1988, s. 170
[5] Tamtéž.

1.2 Překážky dialogu

Když pohlédneme na to, co by mohlo dialog překazit, zastavíme se nad jeho překážkami, kvůli nimž se dialog nemůže zrodit. Jedná se o překážky, které jsou v rozporu s výše zmíněnými aspekty.

Jedná se o nesplnění podmínek úkolových, jež souvisejí se zaměřením výstupů jednotlivých účastníků dialogu. K němu nemůže dojít, jelikož každému účastníkovi jde o odlišné záležitosti, což znamená, že nemají stejný cíl, jejich činnost tedy nesměřuje k totožné metě.

Dále hovoříme o nesplnění interakčních podmínek. Dialog nemůže nastat tam, kde nedochází k účinné interakci, kde se každý drží svého bez ochoty svůj postoj změnit a přizpůsobit se.

Konečně dialog nenastane tam, kde dochází k nesplnění podmínek vztahových. Jednoduše řečeno dialog se nezrodí, pokud vztahy mezi účastníky nejsou dobré a atmosféře setkání se nedostává důvěry.[6] To jsou ovšem překážky z psychologického pohledu na věc.

Dle Polákové můžeme napočítat čtyři okolnosti, jež ztěžují dialog. Patří mezi ně ničení druhých osob, jejich ovládání, parazitování na nich a lhostejnost.[7] Autorka v tomto případě záměrně zachází do krajních situací, aby ilustrovala, že i v nich lze najít záchytné body, jež mohou vést k navázání dialogu, pokud by tomu tak nebylo, byly by určité životní situace již předem prohrané a nemělo by význam se jimi zabývat z pohledu možného setkání dvou osob.

V takových situacích je pochopitelně dialog značně obtížnější či nemožný v případě prvním. První překážka je zcela radikální a znemožňuje dialog na jakékoliv úrovni. Ovšem stále zde nacházíme dvě proti sobě stojící osoby, které by jej teoreticky navázat mohly, pokud by jedna z nich nežila život, který se otáčí spíše kolem násilí, utrpení a smrti. Komunikace zde hraje podružnou roli. Naším úkolem je, aby tento svět

[6] Křivohlavý 1988, s. 172
[7] Poláková 2008, s. 11-17

zmizel, aby člověk začal druhého brát ne jen jako svou překážku, kterou je nutné odstranit, nýbrž jako bytost, jež je tím, čím je i on, tedy člověkem, jehož život by měl být považován za posvátný. Tento motiv můžeme uzřít jako jedno z východisek pro vznik filosofie dialogu, o čemž se zmíním později podrobněji.

Dalším faktorem ztěžujícím dialog je snaha druhého ovládat. Tím se míní stavění druhého do pozice bezmocného, protože právě jím se stává, když se nerozhoduje dle toho, jak by se chtěl rozhodnout dle své vůle. Skrze něj se prosazuje kdosi cizí, jemuž nejde o poznání svého protějšku, nesnaží se s ním hovořit. Jeho snaha se zakládá výhradně na tom, aby byly uskutečněny jeho plány. Může se zdát, že ovládající přijímá druhého jako sobě rovného, což je nicméně klamný dojem, který jeho jednání může vyvolávat, dokonce by se tak mělo stát, aby si ovládaný neuvědomil svůj úděl. Problém se zde již nenachází na hranici života a smrti, proto je také možné navázat dialog, pokud se obě strany skutečně chtějí setkat. Jsou k tomu zapotřebí tři splněné předpoklady. Nejprve musí scházet absence pocitu nutnosti potrestat původně ovládajícího, pokud si ovládaný uvědomí, čeho se stal obětí. Také je zapotřebí umět se bránit způsoby, které platí proti takovémuto nepříteli, jsou jimi například kritické myšlení či schopnost navázat kontakt s okolím, vytvořit si tím nadhled. Třetí předpoklad se váže na stranu mocného, jenž musí uznat lidskost druhého v takové míře, jak ji vidí v sobě, tedy postavit jej na svou úroveň.[8]

Podobně situaci můžeme vnímat v případě lhostejnosti k ostatním a jejich jednáním. Smysl člověku dává jen jeho myšlení a jednaní. Není podstatné, kým druhý skutečně je, musím pouze zjistit, zda-li je slabší či silnější než já a na základě toho s ním jednat.

1.2.1 Překážky hlubšího rozvinutí dialogu

Mimo obecné překážky dialogu existují i konkrétnější, kterým bych se krátce věnoval, a které zároveň přiblíží dialog reálnějším situacím, se kterými se člověk střetává během každodenní interakce, kde mu zabraňují navázat plnohodnotný vztah s druhým.

[8] Poláková 2008, s. 14-15

Prvním problémem, který se běžně vyskytuje, jsou obavy a strach. Ty se projevují v situacích, kdy bychom se měli druhému otevřít, což je pro dialog charakteristické. Jestliže se otevřeme a necháme druhého nahlédnout dovnitř, vystavujeme se riziku, že budeme mylně pochopeni. Obranou proti tomu je naše chování, jež by mělo být tak důvěryhodné, jak toho jsme schopni, přijímat partnera takového, jaký je.

Následně se proti nám může postavit naše obranná reakce v situaci, v níž si nepřipadáme komfortně, což může být vyvoláno právě strachem. Obranné reakce jsou dvojího typu. Buďto se jedná o projekci, při níž si promítáme vlastní nedostatky a omyly v jednání druhých osob. Naopak u druhé reakce, introjekce, se situace vyvíjí opačně, chyby druhých připisuji sobě samému.

Třetí překážkou, jež zabraňuje rozvinout dialog, jsou předstírání a zastírání. Jelikož podmínkou dialogu je bezmezná upřímnost a otevřenost zúčastněných, tak tam, kde dochází k utajování či klamání, nastává konec dialogického vztahu. S tímto bodem souvisí rovněž neúcta, která se nutně projevuje, jestliže před druhým tajíme či pozměňujeme skutečnosti. Neúcta se projevuje během celého pokusu o dialog, ať už v činu, v chování nebo v jiném typu sdělení.

Poslední překážkou je snaha o ryze věcné komunikování. Protože v dialogu se typicky setkáváme se společným sdílením názorů, představ, postojů a jiných, nemůžeme dialog navázat, jestli se jedna nebo obě strany snaží komunikovat o ryze věchných problémech jakými jsou čísla a fakta, k nimž není zapotřebí zaujmout osobní stanovisko, protože stanovisko je zde jen jedno, je vyjádřeno a zdá se neměnným. V takové situaci tedy neprojevuji nic ze svého nitra a můžeme se bavit pouze o obyčejném rozhovoru či promluvě.[9]

[9] Křivohlavý 1988, s. 173-174

1.2 Podmínky dialogu

Než přejdu k sókratovskému pojetí dialogu a filosofii dialogu, zastavím se u podmínek, jež by měly být splněny, aby dialog mohl proběhnout a jeho hodnota byla naplněna.

„O těchto podmínkách platí, že umožňují dialog už tehdy, vyskytují-li se alespoň částečně na straně alespoň jednoho z účastníků komunikace: dialog lze zahájit i v minimálně příznivých podmínkách a samotným jeho děním tyto podmínky postupně zlepšovat.“[10]

Za první podmínku bychom označili pojem svobody. Spočívá v tom, že vyvíjíme úsilí osvobodit se od překážek dialogu. Tato snaha o odstup se opírá o schopnost člověka povznést se nad utilitární a situační horizont jednání a myšlení, svobodně do nich vstupovat s vědomím zakotvení našich hodnot, jež jsou na situaci nezávislé. Jedná se o schopnost etické svobody, jež byla zkoumána již Kantem v rámci jeho kategorického imperativu, Schelerem skrz fenomenologickou analýzu celku mravního vědomí nebo Lévinasem, u nějž toto zkoumání vedlo k odhalení vztahového základu zmíněné etiky. Dle tohoto základu jsou řeč mravního zákona i řeč mravních hodnot nejpůvodněji vnímatelné jako výzvy transcendentního Boha vyslovené mimo všechny kontexty, proto člověku tak blízké, dokonce tolik, že předcházejí a umožňují jeho svobodu. Z toho vyplývá, že jestliže je nejhlubší zakotvení etiky takto dialogické, poskytuje etika podstatnou oporu svobodě k dialogu.[11]

Pro svou svobodu se můžeme snažit o dosažení morální čistoty a tvůrčí nezávislosti, ale pro svobodu k dialogu to nestačí, avšak naše maxima jako individuality jsou vyčerpána. Nedostačuje ani pouhé odstranění překážek. Pokud se k této svobodě nedokážeme dostat skrz sebe samé, zbývá jediná možnost, tou je setkání s druhým, který v nás tuto svobodu dokáže vyvolat. Dle jiného filosofa, Thomase Morea, se stává naším partnerem v dialogu Bůh, jehož označuje za absolutního Partnera, který stojí v pozadí veškerého dialogického činění, dokáže v nás nechat růst dialogický postoj v situacích pro

[10] Poláková 2008, s. 20
[11] Poláková 2008, s. 21-22

dialog nevýhodných. Svobodu podmíněnou vztahem k Bohu bychom mohli nazvat nejen svobodou k dialogu, ale dokonce svobodou v dialogu.[12]

Druhou podmínkou dialogu je odpovědnost. Ta je pochopitelně propojena s podmínkou první. Odpovědnost totiž dovršuje svobodu, ač by se mohlo zdát, že ji spíše bude ubírat, ovšem odpovědnost člověka uvolňuje z naprosté připoutanosti jen ke své osobě a vede ho k druhým. Člověk se stává zajatcem druhého, bere sice na sebe jeho situaci, avšak na oplátku mu věnuje sebe. Například E. Lévinas promýšlí odpovědnost jako nekonečný koncept, protože dle něj se stáváme zodpovědnými za každou konkrétní Tvář, s níž se kdy setkáme, aniž bychom očekávali vzájemnost tohoto vztahu. Odpovědnost je v tomto promýšlení asymetrická, ocitá se v protikladu toho, co hlásal Martin Buber, který vzájemnost stavěl na první místo. Nedostatkem Lévinasovy odpovědnosti je, že může ztroskotat na síle jednotlivého člověka, který takovou tíhu, jíž dozajisté je absolutní odpovědnost za každého Druhého, jímž není vskutku každý, neunese. K rozřešení zmíněného problému nám poskytuje odpověď Bůh, k němuž se člověk obrací, ten se tím, jednodušeji řečeno, rovněž stává „rukojmím" člověka, poskytuje mu nadlidskou sílu, nikoliv ve smyslu skutečné fyzické síly, ale ve smyslu zdroje, ze kterého člověk může čerpat, kde může odpočívat. Odpovědnost, jež se uskutečňuje s Bohem, umožňuje nejen realizaci vztahovosti v jejím plném rozsahu, ale zároveň napomáhá nepoddat se strachu a rezignaci, jestliže rozsah vztahu není naplněn ze strany druhého, jakoby tak vyplňoval prázdné místo.[13]

Třetí a poslední podmínkou je tolerance, snášenlivost. Tolerancí míníme schopnost snášet a uznávat nepříjemnosti, kterým se z různých důvodů nebrání. Ta doplňuje podmínky předchozí, jež se vyznačovaly svou aktivitou v dialogu. Toleranci považujeme naopak za složku pasivní. Její pasivita však není neutrální, jelikož ona směřuje k dialogu. Je tak především pozitivní a benevolentní, jinak by se dialog nemohl zrodit. Tato podmínka druhého vyzývá k tomu, aby byl sám sebou, dodává mu dostatečný prostor pro vyjádření. Toleranci tak spojujeme s pokorou a úctou, jež cítíme k našemu protějšku ve vztahu. Snášíme všechny jeho vlastnosti, ať kladné či záporné, dokonce až

[12] Poláková 2008, s. 23
[13] Poláková 2008, s. 23-25

nepřátelské. Snažíme se je pochopit a přijmout, jelikož sounáleží s druhým, který by bez nich nebyl tím, kým je, bez nich bychom ho nedokázali pochopit v jeho plnosti.[14]

Bylo by proto pošetilé tvrdit, že dokázat se řídit tolerancí je snadným úkolem. Musíme se znovu, jako v případech dvou prvních podmínek, dokázat povznést nad situaci, a především nad nás samotné, nesnažit se vidět se jako měřítko, protože pak by nebylo možné přijmout druhého. Nicméně toleranci k dialogu nemůžeme chápat jako ustupování sebehoršímu až zlému jednání, není zde dovoleno vše, co jiní činí. Spíše bychom si ji měli vysvětlovat jako směřování k dialogu, během něhož pojmenujeme chování a jednání, které se staví dialogu do cesty, postavíme se proti nim a pokusíme se tyto chyby odpustit, pochopit, ale nikoliv je přehlížet. Toleranci bychom tak mohli označit jako očekávání dobrého, jež dává prostor pro uplatnění a rozumové povolení zbývajícím podmínkám dialogu.

1.3 Počátky dialogického principu

1.3.1 Sókratovský dialog

Dříve než se začneme zabývat Buberovým pojetím dialogu, jež je ústředním v této diplomové práci, je zapotřebí odlišit jej od dialogu, s nímž se tento pojem často pojí. Jedná se o dialog sókratovský, který vznikl v antickém Řecku a za jehož tvůrce je považován Sókratés, který promlouvá v dílech Platóna. Byly položeny základy filosofického dialogu, který na rozdíl od konverzace neslouží k vzájemnému vylíčení toho, co člověk právě míní, čím je a vzájemnému sdělování prostých faktů. Naopak filosofický dialog je forma rozhovoru, jenž vede k formování filosofického vědění. Rovněž se mu přisuzuje, že zároveň s formováním zmíněného vědění se jeho cílem stává taktéž utváření tzv. filosofické orientace a filosofického subjektu. Hlavní ideou této formy dialogu je taková forma rozhovoru, skrze jejíž efekt se rozvíjejí zmíněný subjekt a orientace.[15]

[14] Poláková 2008, s. 26
[15] Kol. autorů 1992, s. 7

Vedle teoretických prvků, jež jsou stejné všem formám dialogu, jakými míníme odpověď, otázku, tvrzení, popírání, vyvracení či dokazování, a praktických prvků každé formě rozhovoru, těmi jsou spor nebo dorozumění, se ve filosofickém dialogu objevují také prvky vyučování, učení se či prvek formování společného filosofického subjektu formování vědění. Právě takto pojatý způsob dialogu je odvozen od praktického konání Sókrata. Kvůli tomu, že jej navíc Platón zachytil ve svých spisech teoreticky, nazýváme jej také platónským dialogem.[16]

Idea filosofického dialogu organizuje rovněž filosofický monolog. Oba jsou poradou o problémech, jež nejsou „přítomny", ale jsou spíše anticipovány. Nikoliv tak, že by byly přístupny diskuzi dle „technické" kompetence k řešení problémů, čili tak, jak by je hodnotila dnešní technická společnost. Jsou zde spíše kladeny otázky, které si taková společnost neklade primárně, stejně tak odpovědi jdou až za jakousi hranici, kam se již naše kultura nedívá. Tento dialog vytváří problémy, které si jeho běžná forma nepřipouští či od nich opouští. Uskutečnění řešení těchto problémů vede k formování „skutečného" porozumění situaci a jedinci samotnému. V širší perspektivě ovšem nejde o pouhé odstraňování problémů, takové činění je prioritou spíše pro technické myšlení. Jde o to, aby byla získána informace o ideji člověka jako bytosti rozumové a o ideji rozumového života. [17]

S tím souvisí překážka vyskytující se ve filosofickém dialogu. Ideje rozumového života a rozumové bytosti se neváží na řešení problémů, jak je vidí technika, nýbrž pouze na vytváření filosofické orientace, jež těmto ideám a samotnému uskutečnění slouží. Filosofie je z toho důvodu v neustálém sporu, který se řeší přes filosofický dialog s ohledem na ideu rozumového společenství. [18]

V rámci sókratovského dialogu můžeme mluvit o sókratovské dialektice, kterou odvozujeme z protikladných sil v rámci dialogu. Dialektika původně charakterizovala dialog ve funkci porady, lidé se sešli a společně se o něčem radili. Dialektikem je ten, který ví, jak se ptát a zároveň jak odpovídat. Ne každý však provozuje stejnou praxi, proto je dělíme na sofisty a sókratovce. Podobně jako sofistická cesta, i sókratovská dialektika

[16] Kol. autorů 1992, s. 7
[17] Kol. autorů 1992, s. 9
[18] Tamtéž.

zná utkání, v němž se zápasí slovy. Rozdíl nastává v příčině jejich užití. Sókratovci se nesnaží prosadit pouze svůj názor třeba i skrze klamání druhého falešnými výroky. Zde jde o sledování a nalézání pravdy jako výsledku diskuze. Cílem je odůvodněná shoda názorů. V platónském dialogu se tak skloubí teoretické i praktické prvky filosofického dialogu.[19]

V sókratovsko-platónském dialogu nacházíme procesy formování vědění, v nichž se vytváří nejen objektivní vědění, ale rovněž subjektivně orientované. Vědění totiž nemůže dle tohoto dialogu být odpoutáno od osoby, která toto vědění nabývá, případně jej už má. To platí zejména pro filosofické vědění. Osoba je v sókratovském dialogu pojata jako složenina objektivního a subjektivního vědění, z čehož vyvozujeme jistý intelektualismus etiky Sókrata. Předpokladem je, že nelze jednat vůči kvalitnějšímu a lepšímu vědění.[20]

Značnou podobnost, pokud nějaká existuje, s dialogem Martina Bubera, vidím v tom, že podobně jako on, ani Sókratés v dialozích Platóna přímo nevyučuje. Oba jsou pouze průvodci, kteří se snaží druhého přivést na cestu pravého vědění a poznání. Musíme mít stále na paměti, že Buberovi nejde o konkrétní poznání, o řešení otázek, jež se dotýkají pravdy, lásky apod. Jemu jde již o samotné setkání. Osobami v dialogu sókratovském jsou Sókratés a jeho protějšek, partner, kteří se společně snaží nalézt pravdu během rozhovoru. Nyní se však již přesuneme k dialogickému principu ústřednímu pro tuto práci.

1.3.2 Filosofie dialogu

Naopak dialogický princip, který bude probírán v této práci, hovoří o neredukovatelné jinakosti a nekonečnosti v rámci vztahu, jenž se rozhovorem otvírá a do nějž vstupujeme. Nejde o dialog, od něhož bychom měli očekávat finální výsledek našeho analytického postupného zkoumání či hledání pravdy. Nejedná se ani o dialog, jak jej chápeme ve smyslu běžné konverzace o věcech všedního dne. *„Jde o dialog sám, o samu vztahovou vzájemnost, která bytostně překračuje a podmiňuje vše, co se v jejím rámci či*

[19] Kol. autorů 1992, s. 12
[20] Kol. autorů 1992, s. 15

v jejím prostřednictví děje.“[21] Filosofie dialogu v tomto smyslu se sama stává protějškem ve vztahu. Nahradit druhého ve vztahu není možné, ten, ať hovoříme o člověku nebo o předmětu, je rovnocenným partnerem. Takovou roli mám i Já.

Hlavním motivem tohoto dialogu je starozákonní motiv *„Bůh žije a já stojím před jeho tváří“*.[22] K němu se antický dialog nedostává, maximálně k němu poukazuje, stále v něm ale nalézáme tendenci mluvit za druhého, činíme z něj pouze předmět, Ono, jak by řekl Buber. V tomto rozhovoru se druhému přibližujeme.

Probíraný princip nevznikl pouhou náhodou, směřoval k němu vývoj již od vzniku karteziánské filosofie, která se vyznačuje především ego-centrismem, kdy je v ústředí zájmu poznávajícího pouze cizí poznávané. Tento směr zapomněl na druhou osobu, se kterou by bylo možné vcházet do skutečného vztahu. Samozřejmě se čas od času objevovaly snahy odhalit jiné Já. První takovou snahou byl projev dialogického myšlení v korespondenci Jacobiho, kde se píše, že bez Ty je Já nemožné. Buber tento výrok srovnává s Fichtovým, v němž se říká, že vědomí individua je nutně doprovázeno vědomím Ty, jen za této podmínky je možné. Skutečná myšlenka dialogické filosofie se však rozvíjí až na počátku 20. století. Nejprve u Hermanna Cohena, Ferdinanda Ebnera, Franze Rosenzweiga, žáka Cohena, u Martina Bubera a později Emmanuela Lévinase.[23]

Proč se takto razantně začala vyvíjet filosofie dialogu právě na počátku 20. století? Odpovědí je zapomnění na druhého. Ano, tuto skutečnost opakuji, jelikož je zapotřebí tak učinit, protože právě ve zmiňovaném období člověk na člověka zapomněl v mnohem větší míře, než jak tomu bylo v obdobích předchozích. V letech 1914 – 1918 probíhal zpočátku evropský, ke konci již světový konflikt, jenž je nazýván 1. světová válka. Lidé, pokud je jimi tak můžeme vůbec nazývat, se dopustili zločinu proti člověku, nejen jako bytosti samotné, nýbrž proti lidství obecně. Zapomněli, že jsou lidmi oni, i ti druzí. V době 1. světové války vymizel pojem vztahu, jak může navázat vztah voják vůči druhému, jenž musí být zabit, jinak bude zabit on. Neplatilo to ovšem jen pro vojáky v poli, především jde vina za jejich vůdci, kteří toto krveprolití dopustili. Tyto osoby

[21] Jolana Poláková online 2021, cit. 30. 8. 2021
[22] Jolana Poláková online 2021, cit. 30. 8. 2021
[23] Jolana Poláková online 2021, cit. 30. 8. 2021

nemohly mít ani ponětí o tom, že s druhým lze navázat skutečný vztah, jinak by toto nemohli připustit.

A právě kvůli tomu se ozvali výše zmínění myslitelé, aby upozornili na krizi člověka jako bytosti vztahové. Ač se myšlenky každého z nich lišily, podstata zůstávala podobná či totožná. V ústředí jejich zájmu se ocitl člověk ve vztahu ke člověku, což po období kartezianismu a jeho ego-centrismem byla výrazná změna, a dokonce převratná, pokud ji zasadíme do kontextu zmíněné války. Myslitelé nezačali psát ihned po válce, nechali své myšlenky zakořenit, a poté s nimi otevřeně vystoupili. Pokud začneme Rosenzweigem, ten svou *Hvězdu vykoupení* sepsal roku 1921, ve stejném roce přišel s *Pneumatologickými fragmenty* Ebner. O dva roky později vyšlo stěžejní dílo filosofie dialogu, Buberův úzký spisek *Já a Ty*, konkrétně Buber byl vtažen do reality touto válkou. Ačkoliv se jeho prvotní díla zabývala spíše mysticismem, kdy vydal např. dílo *Extatická vyznání*. Světový konflikt jím ovšem otřásl a on jakoby najednou zjistil, kam se mají jeho myšlenky ubírat. Všichni pak až do své smrti usilovně pracovali na tom, aby na světě skutečně existoval člověk vztahový a nikoliv člověk ego-centrický. Jejich život a dílo budou však náplní následujících kapitol.

Než přejdeme k hlavní postavě této práce, Martinu Buberovi, krátce si zmíníme dva myslitele, kteří se zabývali podobným tématem, Franze Rosenzweiga a Ferdinanda Ebnera. Bylo by možné vzhledem k Buberovu zaměření probírat i další filosofy dialogu či židovské myslitele zabývající se obdobnou tématikou, např. Cohena, Scholema či Lévinase, ale jejich práce pro nás není tak podstatná jako u prvních dvou zmíněných.

1.4 Franz Rosenzweig

1.4.1 Život

Franz Rosenzweig se narodil v roce 1886 v židovské rodině v Kastelu. Studoval historii a filosofii. Po diskusích se svými vrstevníky se rozhodl stát se křesťanem. K tomu ovšem nakonec nedošlo, jelikož se ještě před tím chtěl zúčastnit židovské bohoslužby. Dozvěděl se od místní komunity, že jako člen národa vyvoleného není potřeba další cesta, která by jej vedla k Bohu. Po studiích se zabýval otázkou, jak myslet zjevení a dějinnou

individualitu, což vedlo nejprve k napsání spisu Hegel a stát a později jeho stěžejního počinu *Hvězda vykoupení* z roku 1921.[24] Rosenzweig se zasazoval o usmíření sporů mezi Židy a křesťany. Ke konci svého života se věnoval vzdělávání dospělých ve Frankfurtu nad Mohanem. Rovněž byl přesvědčen svým přítelem Martinem Buberem k práci na překladu Bible, o němž pojednává jedna z podkapitol k životu Bubera. F. Rosenzweig trpěl svalovou paralýzou, jež mu znemožňovala používat hlas a ruku, pomocí speciálních přístrojů byl ale schopen komunikovat a jeho dům zůstal jedním z center židovské vzdělanosti. Zemřel roku 1929.[25]

1.4.2 Filosofie

Klíčovou otázkou je pro Rosenzweiga „Kde jsi, Adame?“ Já je povoláno do vztahu s Bohem a stává se pro něj Ty. Jeho filosofický systém se odvrací od idealistických systémů, které znal především díky hegelovské filosofii. Inspirací mu byly především biblické motivy. Jde mu převážně o vzájemnou nepřevoditelnost člověka, světa a Boha, takto diferencované bytí těchto entit se nachází v základech veškeré zkušenosti jako předem nemyslitelná a poslední skutečnost. Přesně v této podobě je zapotřebí ji položit jako základ jakékoliv ontologické konstrukce. Zmíněnou neredukovatelnost jednotlivých veličin zjišťujeme zkušeností, že myslící jedinec nemůže překonat sám sebe žádnou myšlenou totalitou, jeho strach ze smrti, který by měl být zlomen ukrytím sebe samého v univerzálním systému, stále přetrvává. Vidíme zde prvky filosofie identity značně odlišné od filosofie idealismu. Bytí je v Rosenzweigově myšlení vztaženou časovostí k věčnosti. V pozadí diference mezi bytím, člověkem, světem a Bohem se nachází myšlenka stvoření, jež je důvodem, proč se svět nemůže stát lidskou a představou a naopak proč člověk nemůže být pohlcen světem, podobnou myšlenku nacházíme i u M. Bubera. Předpokladem dialogu je boží zjevení, které má souvislost s přítomností. Člověk je v ní Zjevením potvrzen jako individualita nepodmíněně oslovená a podnícená k odpovědi. V přítomnosti se zbavuje klamné závaznosti neosobního života, který si

[24] Kol. autorů 1993, s. 46
[25] Kol. autorů 1993, s. 49

člověk podrobuje a přemýšlí o něm, dle Bubera bychom tento svět mohli nazvat říší slova Ono. [26]

Nyní se mu ozřejmuje jeho povolání jak k individuálnímu, tak ve vztahu prožívaném životu. A přijetí tohoto poznatku znamená spolupráci na vykoupení. Symbolem jeho Věčnosti, v níž bude moci zakusit vše a ve všem, je Davidova hvězda tvořená dvěma trojúhelníky. Prvním z nich je Bůh, člověk a svět, s nimiž souvisí stvoření, zjevení a vykoupení. Privilegium, jež si věčnost nárokuje, je rovněž překonání nepřekonatelných dějinných rozdílů mezi pohanstvím, nežijícím se Zjevením a lidskou imanencí neustále se zdokonalující, a židovstvím, které je věčné a jedinečné svou vyvoleností, a konečně mezi křesťanstvím. Křesťanství znamená pro Rosenzweiga více, než-li pro Bubera, jelikož sám přijal křest.[27]

Dialogické myšlení, které autor rozvíjí ve své Hvězdě vykoupení, nazývá tzv. novým myšlením. Už ze samotného názvu je patrné, že jím chce naznačit obrat od spekulativně chápaných filosofických podstat ke konkrétnějšímu a bližšímu porozumění člověku, světu a Bohu. Odstupuje od poznání monologického k dialogickému závislému na čase. V něm různé oddělené skutečnosti vstupují do rozhovoru, vztahu, v němž těmto skutečnostem naslouchají skutečnosti jiné. „*Místo nečasového, osamělého myšlení se tak filosofie stává rozhovorem – v čase, v němž nelze nic vědět předem. V němž jsme závislí na tom, co se stalo látkou našeho filosofování.*“[28]

Buber Hvězdu četl v prosinci 1921. Zaujala ho Rosenzweigova náklonnost ke křesťanství, což vedlo k tomu, že se Buber snažil dialogický princip stále více uchopit universalisticky, bez ohledu na svůj židovský původ.[29] To ukazuje na fakt, že Rosenzweig byl nejen přítelem, ale rovněž duchovním průvodcem světem, který Buber neznal tolik, aby o něm bez znalosti tohoto díla mohl přemýšlet více. Zvláště důležité to bylo v době, kdy tito autoři psali, kdy propast mezi židovským obyvatelstvem a ostatními se stále prohlubovala, naopak Buber jdouce proti proudu, jako obvykle, chtěl tuto propast zahladit.

[26] Kol. autorů 1993, s. 49
[27] Jolana Poláková online 2021, cit. 30. 8. 2021
[28] Jolana Poláková online 2021, cit. 30. 8. 2021
[29] Horwitz 1988, s. 163

1.5 Ferdinand Ebner

1.5.1 Život

Ferdinand Ebner se narodil roku 1882, živil se jako učitel ve vesnické škole nedaleko od Vídně a trpěl mnoha nemocemi. Dokonale si osvojil křesťanskou víru, čímž udal směr svému myšlení. Pokud pro Rosenzweiga byla základem otázka *„Kde jsi, Adame?“*, tak pro Ebnera prolog k evangeliu Jana *„Na počátku bylo slovo.“* Jeho nejvýznamnějším dílem bylo Slovo a duchovní skutečnosti.[30] Jeho způsob myšlení ovlivnil nepřímo protestantskou teologii, zabýval se i dalšími tématy, např. vztahem muže a ženy, dělnickou otázkou, ovšem hlavním pro něj byla filosofie dialogu.

1.5.2 Filosofie

Dialog se pro Ebnera stává nejpodstatnějším tématem, je pro něj ústředním bodem nového myšlení. Východisko této filosofie nacházíme v existenciálně pojatém Já, jehož osamění však autor nechápe jako něco prvotního, spíše jako důsledek odloučení od absolutního Ty. Opakování obnovy dialogu je pro něj privilegiem řeči, avšak tato výsada se zdá být zahalena tajemstvím. Musíme dle vzoru Ebnera radikálně odlišovat lidské a boží Ty. Konečnou platnost má pro něj zásadně vztah k Bohu, nikoliv ke světu či k člověku, jak jsme mohli vidět u Rosenzweiga a poznáme u Bubera. Vztah mezi Já a Ty není jevem mezi jinými jevy, nýbrž zcela klíčovým zážitkem, až z něho lze porozumět veškeré skutečnosti. Ebnerův Bůh pro člověka zpřítomněný postavou Ježíše Krista a jeho vykupitelským dílem není Bohem, jak jej tradičně pojímají teologové ve filosofickém diskurzu. Bůh je podáván jako Slovo, je Láskou, jež je darována ve stvoření a oslovitelná modlitbou. Vztah k tomu Bohu je pro Ebnera existenciálním problémem. *„Probudit se z hluboce zakořeněného zvyku zaměňovat realitu s představami Já znamená objevit Boha jako své Ty, které lze oslovit přímou řečí.“*[31] Já v pojetí Ebnera žije z daru řeči, žije jako Ty jiného Já a jako Ty v posledku k božskému Já. Jiné lidské Já může být skutečně přijato a stát se Ty, ovšem až v Bohu.[32]

[30] Kol. autorů 1993, s. 41
[31] Jolana Poláková online 2021, cit. 30. 8. 2021
[32] Jolana Poláková online 2021, cit. 30. 8. 2021

Ebner se na rozdíl od Rosenzweiga a jeho celku zaměřuje na samotný dialogický princip a na jeho uplatnění v řeči. Až aktualita vztahu utváří člověka, jelikož až v řeči se vytváří sebe-vědomé lidské Já. V řeči se taktéž vystavuji svému protějšku, s nímž sdílím dialog. Teprve v tomto vztahu se mé Já stává konkrétní skutečností. Oba prvky vztahu, Já a Ty, jsou spoluutvářeny skrz slovo. Z toho důvodu pokládá F. Ebner řeč za duchovní fakt, jenž má skutečnost pouze jako vztah Mezi Já a Ty, nepatří tedy Mně, ani Tobě, ale celému vztahu dohromady. Na konci rozhovoru se řečené stává již odumřelým znakem, stejně jako my, znovu budeme opět až v rozhovoru s druhým. Toto setkání je vždy svobodným darem v jedinečném čase. Dialog by nám měl pomoci se probudit z filosofického, teologického a neosobního snu o duchu, v němž vládne pouze monolog bez skutečnosti.[33]

Na tomto místě bych se mohl věnovat například Cohenovi, avšak jeho duchovní vzdálenost od Bubera byla příliš hluboká, aby mohl být jím ovlivněn. V díle Ferdinanda Ebnera takový element nenacházíme. S Ebnerem se však Buber nikdy nepotkal, dokonce mezi nimi ani neprobíhala korespondence, a přesto je jejich blízkost zřejmá z jejich děl. *Pneumatologické fragmenty* vznikly dříve než *Já a Ty*, jejich určité pasáže na Bubera mohly působit v rámci problematiky věčného Ty, ačkoliv on sám to popírá. Nicméně znal noviny *Der Brenner*, v nichž fragmenty vycházely a dokupoval si je tak, jak do nich Ebner přispíval.[34] Některé podobnosti těchto děl měl v úmyslu Buber porovnat v Já a Ty.

Ebner dospěl k mnoha podobným závěrům v oblasti dialogického myšlení jako Buber. Bohužel pro něj z důvodu brzké smrti je nemohl rozšířit mezi veřejnost. Pro Ebnera je možné milovat člověka i Boha, ale jen Boha skutečně. Bůh jako Ty se odvíjí od Buberova pochopení Ebnera, odstupuje od konceptu, že by Bůh byl pouze On, což začíná vytýkat náboženstvím, která ho tak vidí. Taková náboženství jsou i dle Ebnera nezdarem. Na rozdíl od Ebnera, Buber rozvinul více vztah k člověku, jelikož sám byl mnohem více sociálně, komunitně založený. Stejně tak vztah k přírodě a zvířatům, což jsou aspekty světa Ebnerem opomíjené, jelikož u nich absentuje řeč. Buber docenil řeč až později po setkání s Rosenzweigem a jeho Hvězdou vykoupení. Ebner Hvězdu znal, byl jí ovlivněn. Buber tak psal pod vlivem obou myslitelů.

[33] Jolana Poláková online 2021, cit. 30. 8. 2021
[34] Horwitz 1978, s. 148

Může se zdát zajímavým, jakou náhodou vzniklo nové dialogické myšlení. Kompletní trojice filosofů napsala svá díla téměř ve stejný čas, vzájemně se ovlivňovala, protože ačkoliv se nejprve ani nepotkali, jako v případě Bubera s Rosenzweigem, či nikdy nepotkali, což platilo pro prvního jmenovaného a Ferdinanda Ebnera. Všichni cítili, že přišel čas, kdy je zapotřebí začít jinak. Ebner svými Fragmenty ovlivnil částečně Bubera i Rosenzweiga. Stejně tak Rosenzweig měl dopad na myšlení Martina Bubera, jeho Hvězda vykoupení působila i na Ebnera. Zdá se kuriózním, že ani na jednoho neměl příliš velký vliv v oblasti dialogu Buber, jelikož oba zemřeli příliš brzy, aby své myšlení mohli dále rozvíjet i na základě jeho díla. Lze však říci, že jejich odkaz můžeme nalézt právě v Buberových spisech, které nakonec ovlivnily a stále ovlivňují generace, jež přišly po napsání jeho děl.

2. Život Martina Bubera

2.1 Mládí a první styk s chasidismem

Martin Buber poprvé spatřil světlo světa 8. února 1878 ve Vídni. Od raného mládí vyrůstal v neúplné rodině, jelikož manželství rodičů se rozpadlo v jeho 3 letech. Podstatnou část svých raných let strávil u svých prarodičů. Téměř otcem mu byl dědeček Salomon Buber, který žil v oblasti, jež značně ovlivnila život i dílo Martina. Jednalo se o Lvov, kde byla silná chasidská komunita. Salomon byl představitelem židovské buržoazie, oplýval značným majetkem, zastával řadu funkcí, jako byl předseda židovské náboženské obce ve Lvově, stejně tak obchodní komory, ředitelem dvou bank, ale skutečně doma se cítil být ve světě ducha. Byl učencem a badatelem v oblasti midrašů, dokonale ovládal hebrejštinu, což mělo dopad i na vývoj jeho vnuka. „*U dědečka mělo „studium učení" zvláštní význam… Byl opravdovým filologem „milujícím slovo"."*[35] Aby se Salomon mohl věnovat tolika činnostem, domácí povinnosti zůstaly na starost babičce Adele, která rovněž našla zalíbení v četbě, na rozdíl od svého manžela milovala slova konkrétní, na Martina působila ještě silněji.

Zřejmě podstatným okamžikem jeho mládí bylo jedno odpoledne, když mu byly 4 roky. Pobýval v domě svých prarodičů, ten měl velký čtvercový vnitřní dvůr s dřevěným altánkem. To odpoledne stál na jednom z pater s o mnoho starší dcerou souseda, která jej měla hlídat. Oba se opírali o zábradlí, mluvili o jeho matce, Buber si již ve svých vzpomínkách přesně nevzpomínal, jak rozhovor probíhal, ale nikdy nezapomněl na několik slov, jež mu tehdy dívka sdělila: *„Ne, ona se již nikdy nevrátí."*[36] Věřil, že tato slova jsou pravdivá, stále více se mu usazovala v mysli. Po asi 10 letech je začal vnímat oboustranně. On již nikdy svou matku neuvidí, jenže ona jeho také ne. Pro takový okamžik, kdy bylo promeškáno setkání dvou lidí, začal užívat výrazu minutí. Domníval se, že všechna skutečná setkání v přítomnosti, která během života prožil, nacházela svůj původ právě v této chvíli na dvoře jeho prarodičů. Svou matku Elisu nakonec spatřil, i přesto v něm však přetrvával pocit promeškání. Naopak vztah k jeho otci byl spíše pozitivní, od svých 9 let mohl navštěvovat jeho statek, na němž otec hospodařil. Jeho

[35] Wehr 1995, s. 11
[36] Wehr 1995, s. 12

vztah k přírodě byl *„ryze lidský, aktivní a odpovědný“*.[37] Projevoval se především v oblasti sociální. Účastnil se na životě bližních, čeledínů i sedláků. Zvláště jeho pečovatelské kroky ovlivnily Martina. Když totiž Karl Buber pečoval o vztahy v rodině, o vzdělání a výchovu dětí, o nemocné a staré, neřídil se žádnými principy. Jednoduše pomáhal, jak bylo zapotřebí, stejně tak se choval při jednání ve městě, pomáhal konkrétním lidem tak, jak potřebovali. V této době lze mapovat další epizodu Bubera mládí, která napomáhala formovat jeho osobnost a myšlení. Jednalo se o běžné pohlazení koňské hřívy. Jenže tentokrát pocítil, že to živoucí pod jeho rukou žilo, navazovalo s ním vztah, *„bylo to, jako by se mé kůže dotkl samotný základ této vitality, který mne přece jenom připustil k sobě, svěřil se mi, a projevil v ty a Ty.*“[38] Tyto zvláštní chvíle jeho dospívání lze chápat, a nejspíš je tak chápal sám Buber, jako zastávky na cestě, kterou prochází. Touto cestou se budeme zabývat v jedné z kapitol této práce.

Neméně podstatnou zkušeností pro něj bylo setkání s chasidismem, východoevropskou podobou židovství. Toto setkání spadá do pobytu na otcovském statku v Bukovině. Chasidství se v této době ocitalo spíše v úpadku, největší rozkvět zažilo během 18. století. Jedním z jeho základních prvků je ovšem síla společenství, ta zde i nadále působila. Poprvé se s chasidy setkal v menším městě jménem Zadagora. Neobvykle zde přistupoval k cadikovi, vůdci místní chasidské komunity. Byl zcela propojen se svými chasidy, opravdové společenství a opravdové vůdcovství. Když rabi kráčel mezi řadami čekajících, pocítil mladý Martin něco, co můžeme pozorovat v mnoha legendických anekdotách v *Chasidských vyprávěních*, vešlo do tušení, že vzájemná úcta a společná duševní radost by měly tvořit základ pravého lidského, tedy nejen chasidského, společenství.[39] Nyní to pro něj byla jen jedna z dalších zvláštních epizod mládí, později se mu stane důležitou součástí jeho cesty.

Ve čtrnácti letech začal navštěvovat polské gymnázium ve Lvově v Podkarpatské Rusi, kde se učil polsky a seznámil se s polskou literaturou. Roku 1896 se zapsal na vídeňskou univerzitu, nejprve navštěvoval filosofické přednášky. Poznal tak Vídeň s její osobitou atmosférou, kde romantika přehlušovala realitu, zde se žije v kontrastu s tím, co zažil v Bukovině, žádná religiozita, žádný chasidismus. Studium mu nepřinášelo mnoho

[37] Wehr 1995, s. 13
[38] Wehr 1995, s. 14
[39] Wehr 1995, s. 15

užitku, až na některé semináře, které byly určeny k interpretaci textů s volným kontaktem s učitelem, jenž vystupoval jako někdo, kdo právě zažívá něco nového, skutečný prožitek daného okamžiku, to Buberovi odhalovalo vlastní skutečnost ducha jako něčeho „mezi“. V následujících letech studoval postupně v Lipsku a v Curychu.[40]

2.2 Sionistické hnutí a první díla

V této době na scénu přichází také sionistické hnutí v čele s Theodorem Herzlem. V židovské komunitě se stále více probouzí touha po vytvoření národně-státní jednoty. Rovněž Buber zasahuje do této snahy. První sionistické hnutí se konalo v Basileji roku 1897. Dle něj by se sionistické hnutí mělo zasazovat o vytvoření domova pro židovský lid v Palestině. Rozchází se víceméně pohled Herzla, u něhož hraje hlavní roli nacionálně-politický pohled, a Bubera, jenž se orientuje spíše na biblickou představu o Božím lidu ve Vyvolené zemi. Oba muži se brzy rozešli. Jelikož Buber viděl, že jeho postoj sdílí spíše menšina židovské komunity, politický život prozatím opustil.[41]

Začíná spíše poznávat židovskou nauku a hebrejštinu, s níž se setkával v domě dědečka Salomona. Začínal ji chápat v její skutečné podstatě, kterou není snadné interpretovat do západních jazyků. Seznamuje se se spisy chasidskými, konkrétně s odkazem slavného Baalšemtova (1700 – 1760). Se studiem spisů o něm se mu navrací vzpomínka na první chasidskou bohoslužbu, kterou zažil. Právě nyní v něm vzniká myšlenka, že ideální život cadika a jeho obce je něco, co by mělo být zvěstováno světu. Na přelomu století dochází k zásadnímu obratu v jeho myšlení.[42] Chasidismus se stává jeho posláním, na rozdíl od sionismu. Od psaní článků o zmíněném hnutí se odvrací a začíná tiše studovat a shromažďovat starší chasidské texty. Tyto fragmenty chasidského učení upravoval do čitelné podoby vlastní formou vyprávění. Můžeme v nich cítit hluboký náboženský prožitek, dalo by se až říci, že Buber s těmito spisy se sám snažil vést dialog, aby je uchopil jako celek. Dospívá k tomu, že *„…mezi transcendencí a imanencí Boha nezeje propast.“*[43] Jakoby i sám Bůh byl „mezi“, ani tady, ani tam, ovšem

[40] Wehr 1995, s. 18
[41] Wehr 1995, s. 19-20
[42] Wehr 1995, s. 21
[43] Wehr 1995, s. 23

všudypřítomný. Bytí může být ve světě i u Boha současně. Úkolem by mělo být sjednocení, jež se zakládá na skutečnosti v přítomnosti. Buber se tak dostává postupně k vlastnímu učení, které se zaměřuje na tady a teď, na člověka jako bližního a na život ve společenství, jež je základem života na zemi. Zde vidíme odraz cadika a jeho chasidů. Taková společnost se utváří vztahem Já a Ty.[44]

K tomuto zásadnímu momentu se dostaneme později. Nejprve je třeba zmínit, že Martin Buber nebyl vždy zaměřen tímto směrem. V prvním desetiletí 20. století sice poznával stále více chasidismus, značnou pozornost však věnoval západní a východní mystice. Je hluboce fascinován extatickým zážitkem jednoty mystiků. Vydává dílo *Extatické konfese* z roku 1909. Od mystického období ustupuje po několika letech, kdy vydává báseň *Daniel*, v níž dochází k obrácení Bubera. Tento obrat ústí v *Legendu Bálšemovu*, a především roku 1923 ve spis *Já a Ty*. Tato publikace zcela definovala podobu jeho myšlení, další spisy k tomuto tématu bychom mohli nazvat jen jako komentáře a ohlasy k *Já a Ty*.[45] Vedle tohoto spisu postupně vznikají k problematice dialogického principu další díla jako *Rozmluva*, *Otázky jednotlivci*, *Problém člověka* či mnohem později v 50. letech 20. století z rozhlasových vstupů spis *Základní prvky mezilidského*. Rozhlas ovšem nebyl médiem, jež by Buber považoval za oblíbené, jelikož se v něm nemohl setkávat s lidmi, absentovalo zde „mezi". Základní myšlenkou výše zmíněných spisů je: *„Bytí člověkem znamená žít ve vzájemném vztahu. Vhled do této prosté skutečnosti vyrůstal v průběhu mého života… Je pro člověka typické, že si může neustále uvědomovat toho druhého jako existenci, vůči níž žije ve vztahu."*[46] O tom však podrobněji až v kapitole věnující se filosofii Martina Bubera.

[44] Wehr 1995, s. 23
[45] Wehr 1995, s. 26
[46] Wehr 1995, s. 26

2.3 Odchod do exilu a závěrečná léta

Od druhé poloviny roku 1919 dochází k užší spolupráci s Franzem Rosenzweigem. S ním zpočátku vede jimi založené Svobodné židovské učiliště ve Frankfurtu nad Mohanem. Formou přednášek, seminářů a pracovních kroužků byly probírány židovské teologické otázky a různá obecná témata. Za nejdůležitější pro tuto práci můžeme považovat sérii Buberových přednášek na téma *Náboženství jako současnost*. V nich vidíme prvky spisu *Já a Ty*, na rozdíl od něj jsou však vyloženy autorovi bližší mluvenou formou, zároveň si nanečisto vyzkoušel, jakou odezvu by mohla mít jeho práce, až bude vydána. Brzy nato vychází knižně. V té době také Buber získal profesuru v oboru religionistiky a židovské etiky na frankfurtské univerzitě. Už tak činné roky navíc naplňuje prací v tzv. svobodných učebních skupinách v Nizozemsku, v Rakousku a v Německu.[47] Nicméně jeho aktivita se začíná míjet se zájmy sionistického hnutí, jeho vliv na toto hnutí v Německu se postupně výrazně snižuje. Sionisté jsou totiž rozezleni z toho, že Buber i v těchto letech stále zůstává v Německu a nepokouší se přesídlit do Palestiny. Ačkoliv se objevily snahy přesídlit Bubera do zaslíbené země, vystoupili proti tomu naopak ortodoxní Židé, kteří v něm nespatřovali příkladného zástupce judaismu.[48]

Svou profesuru vykonával pouze do roku 1933, kdy se začíná obávat o židovský lid a z funkce odstupuje. Za židovstvo se staví v těžkých chvílích, 21. dubna 1933 v Jüdische Rundschau napsal: *„První, co německý Žid potřebuje v této zkoušce, je nová hierarchizace osobních životních hodnot, která ho učiní schopným čelit situaci a jejím proměnám… Když si uchováme své Já, nikdo nás nemůže vyvlastnit. Pokud zůstaneme spojeni s počátkem a cílem, nikdo nás nemůže vykořenit.“*[49] Tato slova pochopitelně vyvstávají z Buberových myšlenek o uvědomění si svého Já a putování po cestě, která je pro každého jedinečná. Avšak pro vyvolený židovský lid je částečně stejná a končí v zaslíbené zemi. Aktuálnost jeho díla nemohla být větší, mnozí z jeho okruhu se uchylují k Buberovým textům, zejména k *Já a Ty* či k *Rozmluvě*.[50] Jeho dům v Heppenheimu se stal útočištěm pro mnohé žáky a čtenáře těchto spisů. Často zde nebyl k zastižení, jelikož

[47] Wehr 1995, s. 29
[48] Bouretz 2009, s. 204
[49] Wehr 1995, s. 30
[50] Wehr 1995, s. 27

cestoval po Německu a pořádal setkání s rabíny a učiteli a všemi, kteří jakýmkoliv způsobem přispívali k výchově a duchovní správě. Postupem času byla většina jím organizovaných aktivit zakázána.[51] Vše vyvrcholilo nutným odchodem z Německa koncem roku 1938. Důvodem k odchodu bylo vyvrcholení vztahů mezi Židy a Němci, které se odehrálo v noci z 9. na 10. listopadu téhož roku v již zcela nacistickém Německu. Jednalo se o protižidovský pogrom, němuž došlo nejen v ústřední zemi nacismu, nýbrž také v Rakousku a v Sudetech, obě území již byl prakticky pod správou nacistických orgánů. Název se obvykle odvozuje od rozbitých vitrín židovských odchodů, které byly zničeny na drobné střepy a samotné obchody vypáleny. Nejednalo se však pouze o obchody, zkáze neunikly ani židovské domy a náboženské budovy čili synagogy. Novým domovem se mu stal Jeruzalém.

Znovu začíná učit, přijal místo na Hebrejské univerzitě, kde se nově založila katedra sociální filosofie. Začal zde vyučovat sociologii, v rámci svého díla se zaměřil na spis Gog a Magog, jíž se zasazuje proti radikálnímu hnutí Irgun a hájí dvojnárodní řešení palestinského problému. Do cesty se mu snažili postavit zástupci ortodoxního židovstva, protože Martin Buber vykládal víru svým chasidsko-dialogickým přístupem, který nebyl vždy přijímán s otevřenou náručí. Důležitější však pro něj bylo, že mohl začít cestovat do Evropy nebo Ameriky a pracovat neúnavně jako ve 20. letech. Mimo obvyklá pole působnosti, k nimž patřila výchovná praxe a filosofie, se snažil promlouvat do politického dění, jenž pro něj po dlouhé odmlce bylo znovu důležitým tématem. Stalo se tak kvůli napětí v Palestině mezi židovskou menšinou a arabským obyvatelstvem. Buber se ocitl na rozcestí. Na jedné straně viděl svůj lid, který se vrátil domů, na straně druhé lid arabský, pro něhož tato země je domovem po celá staletí, patří sem oba národy.[52] Toto stanovisko vedlo znovu k odcizení Bubera s politickou reprezentací nově vznikajícího státu. Svůj pohled na tento problém však nehodlal změnit. Pro mírové soužití s Araby se rozhodl před dlouhou dobou na vystoupení v Karlových Varech roku 1921. Díky tomuto postoji se těšil značné úctě mezi Araby.[53] Avšak žádná snaha nakonec nedokázala zastavit rozhodnutí o nemožnosti soužití znesvářených národů, rozdělení Jeruzaléma a vyhnání půl milionu arabského obyvatelstva.

[51] Wehr 1995, s. 32
[52] Wehr 1995, s. 38
[53] Wehr 1995, s. 40

Můžeme považovat za podivné, že Buber byl během svého života uznáván téměř každým kromě lidu židovského, avšak logické s ohledem na jeho postoje v mnohých otázkách. Získal nizozemskou Erasmovu cenu, Goetheho cenu města Hamburgu či Mírovou cenu německých knihkupců ve Frankfurtu, kde svým průvodním slovem „Pravý dialog a možnosti míru" dal zřetelně najevo své stanovisko: *„Navzdory všemu věřím, že národy mohou v této době vstoupit do vzájemného dialogu, do skutečného dialogu. Pravý rozhovor je ten, v němž každý z partnerů vnímá a potvrzuje toho druhého jako konkrétně existujícího partnera a souhlasí s ním i tehdy, kdy mu odporuje, protiklad tím sice jistě nebude ze světa odstraněn, avšak může se stát lidsky snesitelným a vést k překonání."*[54] Jedná se již téměř o epilog života Martina Bubera. Jeho cesta skončila 13. června 1965 v Jeruzalémě. Není s podivem, že na rakev na Hebrejské univerzitě kladli květiny i arabští studenti. Jedním z jeho posledních nařízení ve funkci bylo doporučení zvýšit stipendium těmto studentům.[55]

[54] Wehr 1995, s. 42
[55] Wehr 1995, s. 42

3. Chasidismus

Chasidské učení můžeme označit za středo-východně evropskou podobu judaismu. Právě k chasidismu se Martin Buber obrátil a byl mu inspirací především v jeho filosofických pracích. Jeho učení není ortodoxní zbožností k Tóře a Talmudu či jinému zákonu. Nejedná se o náboženství zákona. Utvářelo se postupně v 17. a 18. století.

První fází bylo probuzení očekávání příchodu Mesiáše. Objevil se lžimesiáš Šabtaje Cvi roku 1648. Konvertoval však k islámu. Mnohem významnější postava, s níž je spojeno značné množství legend, je Izrael ben Eliezer. Jedná se o, dle chasidské tradice, vyvoleného duchovního vůdce, který přináší dobrotu a moudrost. Dostalo se mu přívlastku Baal-Šem-Tov neboli Pán Jména, což značilo, že zná Boží Jméno, skrze něhož může spasit lidstvo.[56]

3.1 Buber a „jeho“ chasidismus

O chasidismu dle Bubera se dozvídáme z jeho prací, které byly dílem dlouholetého úsilí. Jedná se o soubor legendistických anekdot nazvaný jednoduše Chasidská vyprávění, jež mají čtenáře oslovit, skutečně oslovit, navázat s ním dialog. Obvykle můžeme sledovat scénu, v níž se vyskytuje chasidský duchovní vůdce obce, tzv. cadik, dále jeho žáci či cizinci. On vykoná slovem či činem zázrak, který si můžeme vyložit různými způsoby, měl by nás poučit, vychovat, vzdělat. Buber zde rovněž předkládá životopisy významných cadiků, alespoň v té míře, v jaké o nich bylo možné nalézt informace z vyprávění, legend či jiných zapomenutých spisů. Zároveň s tím, jak Buber odkrýval časem zaváté tradice a legendy chasidismu, pracoval na Chasidském poselství, kam mohl přetavit nabyté znalosti o tomto učení.

Důvod, proč se Buber zabývá zrovna chasidismem, vyplývá z jeho poznání během dospívání, především pak kvůli samotné podstatě tohoto druhu židovské nauky. V chasidském učení nejde právě o nauku samotnou, nýbrž o skutečný život tady a teď, což lze vyčíst z mnoha chasidských legend. Učení sice existuje, zapotřebí je však možnost uplatnit jej v reálném životě pro potřeby každého člověka. Spontánně jej přizpůsobit

[56] Wehr 1995, s. 45

současné situaci, ve které se jedinec nachází. Chasidismus, pokud odhlédneme od kabaly, jeho mystického pojetí, o což se Buber sám pokoušel, nepřichází s odpověďmi na podstatu světa, s novým všemocným bohem či ničím podobným a tyto výše zmíněné aspekty jej činí zcela aktuálním pro situaci nejen v Buberově, ale i v našem světě a čase.

Chasidismus, jelikož je jednou z větví judaismu, samozřejmě pojímáme jako náboženství. Jiným náboženským směrům jde především o život v zanícení, které vyvěrá ze vztahu čistě k Bohu. Přesvědčují člověka o tom, že tento svět je pouze předstupněm toho hlavního, co přijde po smrti, na onen dokonalý svět, tedy jsme žili dle předpisů. Chasidské hnutí se liší v tom, že jeho mesiáši přichází s tím, že naplnění našich životů přichází již ve světě pozemském. Snaží se přesvědčit lidi, aby cítili zanícenou radost z existence právě teď za svého života. Toto hnutí probouzelo ve všech lidech, kteří se k němu připojili, radost ze světa, aby si jej užívali, dokud mohou. Taktéž nezapomínalo na duchovní stránku života, jelikož stále se jedná o náboženství, ale činilo to jinak, než obvyklými metodami o trestech a vykoupeních. Jednalo se zde spíše o motivaci formou odměny a poučení. Ačkoliv jsi zhřešil, stále postupuješ po své cestě, případně se na ni můžeš vrátit. Ta tě zavede k Bohu, pokud nebudeš bloudit. Postupem času se stále více toto učení přibližovalo člověku, nejprve se však snažilo si vytvořit své základy, jimiž byla *kavana* (svatá intence), která se přidala k tomu, co chtěl člověk udělat, sjednocoval tím Boha a *šechinu* (přebývající přítomnost Boha ve světě). Z toho je patrné, že pro chasidy byl Bůh zde přítomný, vyvolaný z božích jisker, potenciálních bytí Boha ve světě. Takové jiskry se mohly ukrývat kdekoliv, v jakémkoliv předmětu.[57] Od učení Martina Bubera se tento raný chasidismus lišil tím, že svou intenci, zanícení celou svou bytostí směřoval spíše k Bohu. I přesto se jednalo o něco zcela nového, co může být v modifikované podobě platné i pro dnešní dobu.

Pojítkem mezi chasidismem a Buberovým myšlením je dialog. V tradici tohoto učení nenacházíme mnoho míst, které by jím nebyly prostoupeny, ať už se jedná o dialog ve smyslu konverzace, jak ji čteme, či o takový, který se za zdánlivě běžnou rozmluvou skrývá, což je právě onen, jímž chasidismus čtenáře či posluchače oslovuje a odpovídá jim opravdově. Když si člověk chce přečíst chasidské příběhy jen pro jejich děj, bude je pravděpodobně nucen odvrhnout jako nesmysluplné. Ovšem ten, kdo k nim přijde tak,

[57] Buber 1990, s. 17

jak samy vyžadují, otevřeně, může s nimi navázat vztah a pochopit je v jejich úplnosti. Když k nim přijde znovu, vztah se znovuzrodí a on je pochopí znovu, nejspíše s jemnou odlišností. Stejně jako Buber chce ukázat, že skutečný vztah k Ty můžeme navázat, pokud k němu nepřistoupíme jako k jednomu z mnoha, ale jako k rovnocennému partneru, jenž se nám odkrývá celou svou bytostí. Tento přístup by měl být aplikován i v dnešní době, ve které se lidé vidí jen jako využitelné součástky pro zhotovení osobních plánů. Dnes nejsme skutečně oslovováni, nýbrž fakticky využíváni.

Tento problém je rozšířen ještě o odloučení židovské komunity, její oddělení od celku. Zde se dostáváme k převratnému názoru Bubera, jímž hlásá, že náboženství je nebezpečné.[58] Bylo by pochopitelné slyšet je od mnoha myslitelů, avšak nikoliv od těch, které lze označit jako náboženské. Tato slova bychom ovšem měli přijímat s rezervou, avšak svou platnost mají, pokud hovoříme o tzv. posvátném. Když se například Bálšem či jiní cadikové, potažmo kdokoliv, kdo prožil „vidění“, prohlásí se takový okamžik za posvátný, byl pro něj přesně zkonstruován čas a prostor, v němž měl proběhnout. Takové označení ovšem musíme považovat za mylné, jelikož tento okamžik není posvátným, ale rozhodně jedinečným. Jedná se o skutečné setkání s věčným Ty, o němž bude pojednávat jedna z následujících kapitol podrobněji.

3.2 Chasidové

Kdo jsou však lidé, vyznávající chasidismus, lze snadno vysvětlit. Jsou to ti, kteří žijí ve světské zbožnosti, radují se z přítomnosti Boha ve světě, stejně jako ze svého bytí spojeného se světem. Nejsou ani odpůrci Boha, ani jeho fanatičtí vyznavači. „Chasid přenáší „onen“ svět do tohoto a nechává ho v něm vládnout a formovat ho, jako duše formuje tělo.“[59] Míní se tím, že duchovní svět není žit jinde, právě jak tomu hlásá chasidismus. Nejvyšším cílem je setkání s věčným Ty, Chasidové však takto nežijí sami, podstatnou složkou jejich života je společenství. To nejspíše také vysvětluje, proč Buber během svého života neustále vyhledával společnost lidí, nikoliv však pro pobavení, ale hovoření a vzájemné vychovávání a vzdělávání. V jeho životě bychom nalezli nemnoho

[58] Wehr 1995, s. 50
[59] Wehr 1995, s. 56

momentů, kdy by byl sám a odloučen od ostatních. Vždyť právě ty chvíle, kdy s někým pobýval, kdy na něj někdo z jeho blízkých působil, jej zformovaly do podoby, v níž i s myšlenkami jiných mohl své názory nakonec začít sdělovat. V čele těchto společenství stojí místní cadik, nejen duchovní vůdce, který dle legend dokáže činit zázraky. Cadik je tím, kdo určuje řád daného společenství, jedná se o postavu spravedlivou a osvědčenou, důvěryhodnou. Jeho učením jsou především jeho činy, protože jako takové není zákonem. Celý život cadika ovšem můžou chasidové pokládat za nauku, která se tak různí od jednoho cadika k druhému. On je považován za toho, jenž dokáže navázat dialogický vztah s Bohem a vést k rozhovoru ty, kteří tak daleko na své cestě prozatím nedošli. Dle toho, jak jsme chasidismus poznali, můžeme pochopit, že cadik nepřipravuje své stoupence jen na život po životě, nýbrž obzvláště na tento, což jej odlišuje od předáků jiných náboženství: *„Cadik není kněz nebo mnich, jenž by kdysi v sobě uskutečněné spasení pouze obnovoval nebo předával svému potomstvu, ale je to člověk, který je víc než jiní oddán úkolu spasení všech lidí ve všech dobách, a jeho síly jsou očištěny a sjednoceny pro zaměření se na tuto povinnost.“*[60]

Právě od cadika se chasid učí kavaně, svaté intenci, která vede ke sjednocení, jež nazýváme jichud. Nauka spočívá v tom, aby chasid svou každodenní činnost vykonával jako jichud. Svým zanícením uvolňuje jiskry ze všech věcí, sjednocuje tím Boha se světem.

3.3 Cesta životem dle učení chasidismu

V tomto místě bych se rád pozastavil u tzv. cesty dle chasidského učení, pomocí níž si dokážeme lépe přiblížit, co by měl člověk dělat, aby žil tak, jak si to chasidismus vysnil ve svých legendách. Ovšem nezůstaneme jen u chasidské cesty, kterou dnes v mnoha ohledech nemůžeme považovat za aktuální, zapojíme do ní vliv dnešního člověka a samozřejmě Martina Bubera.

[60] Wehr 1995, s. 58

3.3.1 První krok – najít sám sebe

Pokud se člověk vydá touto cestou, musí si být vědom toho, že jej čeká mnoho překážek, jež musí překonat. Tou první je sebeuvědomění, které se zabývá tím, kde na své cestě člověk je, pokud se na ní nachází. Jako obvykle se k ní váže legenda, která pojednává o uvězněném cadikovi. Rabi rozmlouvá s velitelem četnictva, když se nachází ve vězení. Četník se jej snaží zahanbit, avšak situace se vyvine tak, že cadik se z pozice Boha zeptá četníka, jakoby Adama: „kde jsi?“.[61] Na tomto příběhu se nejlépe vysvětlí postavení cadiků jako vychovatelů. Oni odpovídají na otázky v jiné rovině, než v jaké jsou tázáni. Velitel chce objevit domnělý rozpor v oblasti židovské víry. Židé vyznávají Boha jako vševědoucí bytost, avšak Bible mu připisuje otázky, jež klade někdo, kdo něco neví a chce to poznat. Bůh hledá Adama, *„… to tedy, lze se před ním schovat, tudíž není vševědoucí.“*[62] Rabi však neodpovídá právě na to, jestli je Bůh vševědoucí, ale snaží se velitele poučit, obrátit ho. Cadik je přesvědčen o vševědoucnosti Boha, chce ale druhého zasáhnout, nikoliv však negativně, nýbrž poučně. Bůh se ve skutečnosti ptá jinak, neboli kde se nacházíš na své cestě, proč se mi skrýváš? Tento Adam uniká do Buberova nevztahového světa Ono, schází ze své cesty, zde nemůže dojít k Bohu. Čím déle se pak člověk v tomto světě mimo svou cestu nachází, tím více se bojí návratu na ni a přijetí odpovědnosti za svůj život. Tomuto návratu říká chasidská tradice obrácení. Jít po své cestě můžeme až po tomto aktu, bez ní je náš život nezodpovědný, pokud však nemyslíme odpovědnost za druhé jako objekty našeho zájmu. Protože jak jinak bychom za ně mohli být zodpovědní skutečně, pokud bychom neobrátili celé své bytí a nepoznali své blízké jako celky. To zkrátka není možné bez tohoto prvního kroku chasidské víry, jímž je sebeuvědomění zrealizované skrz obrácení přijetím odpovědnosti za svůj život i za životy ostatních, což je především v chasidské tradici nad míru podstatné, jelikož základem je zde společenství.

Izrael ben Eliezer byl znám pro svou moudrost, byl mesiášem a již od dětství se snažil pomáhat, zde můžeme vidět jednu z podob chasidismu, vychovatelskou, jež byla k vidění v jiném kontextu výše: *„Při chůzi dětem předzpěvoval a učil je, aby zpívaly spolu*

[61] Buber 2015, s. 11
[62] Buber 2015, s. 11

s ním.“[63] Zároveň pozorujeme v takovémto obyčejném úryvku další důležitou složku chasidského života, společenství, do něhož děti přivádí pobízením ke společnému zpěvu.

3.3.2 Krok číslo 2 – nekopírujme cestu druhých

Druhým krokem na naší pouti je svobodně se rozhodnout, kterou cestu si zvolíme, Buber ji nazývá „zvláštní cesta.“[64] Cadikové sice lidem pomáhali k obratu a sebeuvědomění, avšak cestu životem si již každý musí zvolit dle svých možností a schopností, s možnou mírnou nápovědou cadiků. Chasidským způsobem to již bylo vyloženo následovně: *„Povinností každého v Izraeli je vědět a mít na paměti, že svou povahou je ve světě jediný a ještě nikdo podobný na světě nebyl, protože kdyby už někdy někdo takový existoval, nemusel by zde být.“*[65] Právě k tomu bychom dnes měli směřovat my a nečiníme tak. Vyznáváme své idoly, snažíme se je napodobit. Ale k čemu vlastně takové úsilí směřuje. Snažíme se snad o to, že jsme jako někdo, kdo už prožil život, jež chceme žít. Dochází k paradoxu, kdy někdo jiný již náš život žil. Takový postoj se přímo vzpírá chasidismu, ještě více Buberovi, jeho dialog by bez zvláštní cesty nebyl možný. Jak bychom mohli přijít do vztahu s člověkem, jenž je někým jiným. Co kdybychom šli stejnou, naprosto totožnou cestou jako druhý. K čemu by dialog dvou identických osob byl. Aby k takovým situacím nedocházelo, potřebujeme si zvolit svůj vlastní směr. V dnešní době si však každý může zvolit svého cadika, těžko dokážeme přesvědčit celý svět, aby se choval dle Bubera, potažmo chasidismu, avšak když se člověk nechá inspirovat druhými, a poté již bude kráčet svou cestou, myslím, že by Buber tomu v této době mohl být nakloněn kvůli svému bezmeznému pochopení člověka a jeho myšlení.

Pointou chasidismu v tomto kroku je, že každý disponuje svou jedinečnou cestou k Bohu, který skrz dialog dokáže rozeznat, kdo k němu přichází. Stejně tak u Buberova věčného Ty, které je prodloužením ostatních skutečných setkání. Věčné Ty se setkává s konkrétním Já. Pokud by však existovalo Já kráčející po identické cestě, jak bychom si mohli být jisti, že se setkalo „správné“ Já s Bohem, zatímco s druhým se minul. Takové Já by mohlo propadnout do bezbřehé beznaděje, že se snad s věčným Ty vskutku nedá

[63] Buber 1990, s. 82
[64] Buber 2015, s. 16
[65] Buber 2015, s. 18

setkat skrze dialog. Jednalo by se o porušení zákona, který bychom mohli porovnat s Božím. Ze zmíněných důvodů je, domnívám se, zřejmé, jak podstatné je vydat se jedinečnou cestou, ať se na svět dívá chasid, Buber či člověk, jenž není příliš obeznámen s dialogickým principem.

3.3.3 Třetí krok – buďme rozhodní

Třetím krokem na naší pouti by měla být rozhodnost, ovšem osobně bych řekl, že ta je již částečně zahrnuta v předchozím bodu o specifické cestě jednotlivce. Zároveň se domnívám, že na dnešního člověka klade příliš vysoké nároky na to, aby mohla být využitelná tak, jak se představovali zástupci chasidismu. To ostatně zmiňuje i Buber. Co však pokládám za podstatnější, je fakt, že tato vlastnost sjednocuje naše tělo s duší i duchem.[66] To znamená důležitou součást Buberova učení, jíž již můžeme označit za využitelnou. Jelikož celou svou bytostí navazujeme dialog. Jemu nejde o to, abychom při nějaké činnosti ani částečně nepochybili nebo nebyli na své cestě občas ztracení, ale abychom dokázali přistoupit především k druhému s rozhodnutím, že s ním chceme doopravdy hovořit. To by mělo být poselstvím pro nás. Nečinit z rozhodnutí téměř nesplnitelný požadavek, nýbrž vystupovat jako sjednocený a otevřený celek, jenž touží navázat vztah s Ty.

„Jakýsi chasid si jednou před rabi Volfem naříkal na několik lidí, kteří trávili celé noci u karet. „To je dobře“, řekl cadik. Jako všichni lidé, chtějí i oni sloužit Bohu, ale nevědí jak. Takto se však učí bdělosti a vytrvalosti při dobrém díle. Jestliže v tom dojdou dokonalosti, stačí, aby se obrátili - a jací z nich budou boží služebníci.“[67] Na tomto příběhu vidíme ještě vyšší formu humanismu, než nám obvykle chasidismus ukazuje. Cadik v podstatě říká, že není chybné si užívat pozemských radostí, pokud je děláme s takovou intencí, která je tím zdokonalována. Tím se snadněji dostaneme k věčnému Ty, až provedeme obrat. Dalo by se říci, že pokud něco činíme se zápalem, tím snadněji jej využijeme v jiné životní sféře, nemusí se ani jednat o setkání s Bohem. Jak vidíme, tak

[66] Buber 2015, s. 27
[67] Buber 1990, s. 190

chasidská anekdota se zdá být vzdálenou našim dním, ale pouze zdánlivě a může nám pomoci v běžných situacích, které zažíváme každodenně.

3.3.4 Krok čtvrtý – poznejme sami sebe

Dostáváme se ke kroku čtvrtému, který praví, že bychom měli začít nejprve u sebe, zároveň mít na vědomí kroky předchozí. I v tomto případě se potýkáme s jistou kritikou myšlení dneška, konkrétně toho, že při zkoumání lidských pohnutek a řešení problémů, se zabýváme tím, co člověka vedlo k činu, který vykonal, snažíme se nalézt tu část z něj, která je za tento čin zodpovědná. Naproti tomu chasidismus vidí celou problematiku, jako obvykle, jinak. Člověk má být zkoumán jako celek, jehož nelze rozebrat, jestliže se potřebujeme dozvědět, co jej vedlo k tomu, co udělal, konkrétně to bylo vyjádřeno takto: *„… právě vynechání dílčích prvků a dílčích procesů z celku brání pochopení tohoto celku…“*[68] Je tedy podstatné všímat si jednotlivostí, ale pojímat je v celkově podobě, což nás znovu přivádí k Buberovi, jelikož zde můžeme zpozorovat, jak tuto myšlenku vysvětloval při porovnávání základních slov Já-Ty a Já-Ono. Zatímco Já-Ty je vztahem, v němž celek se zajímá o celek o druhého, jeho poznáním se nám zjeví i jednotlivosti, které do celkové struktury protějšku přesně zapadají. Naopak v případě druhého vztahu Já-Ono je druhý zkoumán jako předmět, což značí ideální příležitost rozdrobit ho na malé částečky a ty jednotlivě zkoumat, jaký je však člověk celkově, nezjistíme.

Ale nesmíme zbloudit z cesty a vrátit se k tomu, o čem pojednává tato pasáž s tématem začít u sebe. Jelikož chasidské učení chce člověka vidět jako celek, sám člověk musí jako celistvá osobnost vystupovat a jevit se tak. To znamená, že stejně jako staří Řekové musí poznat sám sebe, vyřešit své vnitřní rozpory a následně dokázat jako vyrovnanost sama vystupovat a navazovat vztahy s ostatními. Když se člověk takto zachová, přirozeně chybí právě ti ostatní, se kterými by mohl vzniknout dialog. Ale úkolem člověka by nemělo být poukazovat na to, že já jsem se změnil a druhý nikoliv. *„Podstatné je začít u sebe.“*[69]

[68] Buber 2015, s. 31
[69] Buber 2015, s. 32

3.3.5 Krok pátý – mysleme na druhé

Předposlední krok se na první pohled může zdát jako absurdní po tom, co jsme si rozebrali ten předchozí či i jiné, jako zvolit si vlastní cestu. Jelikož zde se máme naučit neobírat se sebou. Důvodem, proč jsme měli učinit předchozí kroky, je, že jsme je nečinili kvůli nám, nýbrž druhým. I proto poučka začít u sebe v sobě obsahuje pouze začátek, nikoliv pokračování, jímž je právě toto stádium.[70] Pokusím se vysvětlit na příkladu, jak je vše myšleno. Pokud by se tohoto kroku nedržel jakýkoliv cadik, celé chasidské učení by ztratilo na významu, protože těmto duchovním vůdcům šlo při jejich činech téměř výhradně o jejich chasidy. Pro koho jiného by žili své životy tímto způsobem, když ne pro ně. A tak je to i s lidmi ostatními, když odhlédneme od chasidismu, tím se samozřejmě znovu vrátíme i k Buberovi, který svou filosofii dialogu nestavěl pouze pro ně, nýbrž pro všechny, kdo ji bude chtít pochopit a zvnitřnit si ji. Což je zároveň také příklad kroku neobírat se sebou. Buber kráčel po určité cestě, došel po ní až na místo, kde sepsal svá díla, ale nepsal je pro sebe. Myslel na ostatní a jim je věnoval. Přímo v jeho filosofii rovněž nejde o to, aby člověk vykročil, ale už se neotočil k bližním. Naopak, hlavním rysem Buberova díla je náš protějšek, pro nějž děláme vše a obracíme se k němu. Člověk, který by tento krok neuskutečnil, by nejen začal u sebe, ale zároveň by u sebe také skončil, protože by se domníval, že co činil, tak vykonával jen pro sebe a druzí by pro něj byli stále jen pouhými předměty, ač by si mohl nalhávat, že s nimi má jen dobré úmysly. Vzhledem k tomu, že by se nenaučil tuto důležitou poučku, obrátit se, by se nedostal k poznání, že to není o jen o něm, nýbrž, a především, o druhých.

Považuji za podstatné zmínit, že takováto myšlenka mohla vzniknout ve světě židovské nauky, rovněž proč bychom mohli vidět dnešní společnost jako tu, jež se vzpírá takovémuto myšlení. V Evropě, potažmo v severoamerické oblasti platí principy spíše křesťanské víry či ateismu. V obou sférách je důraz kladen na daného jednotlivce, nikoliv na druhé. Křesťan se má starat o spásu své duše, ateista těchto oblastí věří v sebe. Naopak judaismus či v tomto případě radikálněji chasidismus si připomíná spíše kolektivní život ve společenství na Božím světě.

[70] Buber 2015, s. 36

Předposlední bod chasidské poutě bych uzavřel chasidskou poučkou: *„...„Co vlastně od vás žádám?! Pouze tři věci: neopouštět to své, nepošilhávat po cizím a nemyslet na sebe.“ To zaprvé znamená, že každý by měl uchovávat a posvěcovat svou duši způsobem jí vlastním a na svém místě, přičemž nemá závidět jiným jejich způsob a postavení; za druhé, že každý má ctít tajemství duše svého bližního, nevnikat do něj s nestoudnou zvědavostí a nevyužívat je; a za třetí, že každý se má v souladu se sebou a v soužití se světem chránit toho, aby se soustředil jenom na sebe.“*[71]

3.3.6 Krok poslední – važme si tohoto života, tady a teď

Závěrečný krok se nazývá tam, kde člověk je. Míní se tím, že člověk by neměl hledat způsob naplnění svého bytí jinde, než kde se právě nachází. Jedná se ovšem o pochopitelnou touhu člověka nalézt naplněné bytí, jelikož člověk se domnívá, že je nutné ho najít ve světě. Zapomíná však na to, že byl vržen do určité situace a právě v ní takové bytí dokáže nalézt. Nejedná se tedy o vzdálený a nedostupný cíl, nýbrž o poznání přítomné situace a její žití. Jen v ní dokážeme naplnit svůj pobyt, pokud se na ni zaměříme. Pozorujeme podstatný prvek chasidismu, onu zaměřenost, svatou intenci, která by měla být obsažena v naší veškeré činnosti, jelikož skrz ni přichází uskutečnění. Podstatné je, aby to bylo činěno teď a tady, člověk by neměl myslet na život příští na jiném místě, pokud nechce své bytí zahodit. Jestliže se člověk rozhodne žít život v přítomnosti, Bůh samotný přijde, když mu to umožníme, protože on k nám chce přicházet skrz nás.[72]

[71] Buber 2015, s. 40
[72] Buber 2015, s. 42-46

3.3 Shrnutí chasidského učení

Pokusím se nyní shrnout, proč chasidské učení může být použitelné pro dnešní dobu, ačkoliv se může zdát, že je pouze dalším z řady návodů, jak bychom mohli žít život tak, aby dával smysl. Mezi podstatné rysy jeho učení, jestli jej tak můžeme nazývat, protože on sám si nečiní nárok být učením, spíše pouhým vodítkem, kterého se člověk může chytit, patří neoddělitelnost světa duchovního a světského. Tím se odlišuje od většiny ostatních náboženství a už tím nám dává vědět, že za ním můžeme vidět něco jiného než kázání o správném žití. V chasidismu jde především o prožívání života na místě, kde se nacházíme právě nyní, nepřenášení důležitosti ke světu, který není u nás. *„V životě, jak ho vidí a zvěstuje chasidismus, proto již neexistuje zásadní rozdíl mezi posvátnými a profánními prostory, mezi posvátnými a profánními časy, mezi posvátnými a profánními rozhovory. Posvátno se může probudit na každém místě, v každé chvíli, v každém konání, v každém hovoru.“*[73] Chasidská nauka nepotřebuje nacházet Boha a naplnění života ve druhém světě, důležité je naše konání v tomto životě, tomu napomáhají cadikové, duchovní vůdci chasidismu, skrz jejichž vyprávění se o tomto náboženském směru dozvídáme nejvíce. Sám Martin Buber cadikem nebyl, ale díky němu se o něm můžeme mnohému naučit, jelikož vyprávění cadiků poskládal a formou legendických anekdot poskytl světu možnost odhalit podstatu chasidismu.

Dalším z rysů chasidismu je právě možnost volby, která umožňuje prožít život dle našeho přání a stále nabýt rozměrů naplnění našeho bytí. Neexistuje striktně stanovená hranice mezi tím, kam se můžeme vydat a tím, co je již zakázané. Přesto se můžeme pokusit následovat tzv. chasidskou cestu, jež nám pomáhá při jejím pochopení vézt život lépe, jestli to tak lze říci. Snaží se nás vést k tomu, abychom nalezli sebe samotné ve světě a zvolili svou vlastní cestu dle našich dispozic. Zde vidíme, že pro každého člověka by taková cesta měla být zcela unikátní, protože nikdo není stejný a nelze stanovit, jak přesně by jeho životní pouť měla vypadat. Pokud si člověk svou cestu již zvolí, měl by na ní vytrvat, ale ani to není zcela stanovené, lidský jedinec ze své cesty můžeme odstoupit, návrat na ni mu však není zapovězen, nepropadá se do pekla, jen se ocitl v situaci, která mu nyní nedovoluje pokračovat. Návrat je možný také z toho důvodu, že svůj život nežije

[73] Buber 2015, s. 60

pro jen pro sebe, naopak. Jestliže nalezne své bytí v přítomnosti, dokáže se obrátit a spatřovat tak i ostatní bytosti a je schopen je vnímat jako celky a své protějšky v dialogu.

Právě v tom vidím nejzřetelnější propojení s filosofií dialogu Martina Bubera, který se podobně jako chasidismus, ačkoliv určité odlišnosti pozorovat můžeme, zaměřuje na vztah mezi jedinci, kteří se však nevidí jako pouhé využitelné předměty. Stejně tak je podstatné si uvědomit důležitost pobytu ve světě v přítomnosti na místě, na kterém se právě nacházíme.

3.4 Kritika Buberova pojetí chasidismu a judaismu

Mezi přední kritiky Bubera patřili Emmanuel Lévinas či Gerschom Scholem, oba dva, stejně jako Buber, židovští myslitelé orientující se na podobnou problematiku. Vzhledem k jejich židovským kořenům se jejich kritika dotkla také judaismu, jelikož Buber nereflektoval jeho každý aspekt. Autor například opomíjí rabínskou tradici, středověkou filosofii nebo kabalu. Mohl v nich najít spousty dalších podnětů, avšak nevěnoval jim přílišnou pozornost. Scholem rovněž poznamenává, že Buberovy texty o chasidismu jsou psány deklarativně, čtenář se již nemusí obracet k pramenům, tedy jako by nám tyto texty již sdělovaly pravdu.

Proti tomu se lze ohradit, jelikož kritizovat Bubera za to, že neprozkoumal každé zákoutí židovské víry a všechny tradice, by bylo vhodné v případě, že by jeho práce nebyla nakonec komplexní a samotné učení obohacující. Autor sice nekladl důraz na kabalu, mystičtější část judaistické nauky, protože věnoval až nebývalé značný prostor skromnějšímu pojmu, jímž je kavana, směřování, která se stala základem jeho učení. Naše cesta směřuje k někomu, my sami směřujeme k tomu, kdo směřuje k nám. Je v podstatě stavebním kamenem dialogické nauky, a tedy Buberova životního díla. Rabínská tradice není přehlížena zcela, spíše je zaměřena na její chasidskou část, což je vzhledem k životu Martina Bubera pochopitelné. Pojmy rabiho a cadika si jsou velmi podobné, cadik je vždy rabim, ale rabi, kterého si vybavíme v nechasidském pojetí, se mírně liší od toho chasidského. Tento žije více ve společnosti svých chasidů, napomáhá jim nasměrovat se, učí je žít život ve vztahu. K poslední kritice ohledně textů o chasidismu bych podotknul,

že Buber měl dle mého názoru plné právo vykládat je, jako by snad měly být doktrínou. Ale pokud bychom se podívali na tyto texty s ohledem na životní pouť autora a rovněž na jeho dílo filosofické, nemohli bychom takto ani začít uvažovat. Buber mnohokrát zmínil již při svém výkladu chasidismu, že se nejedná o učení jako takové, spíše o návod, jak pomoci člověku plnohodnotně žít. To je zřejmé z Cesty člověka podle chasidského učení, tak z předmluvy k Chasidským vyprávěním. Vyprávění jsou dalším důkazem toho, proč se Martin Buber neohlížel příliš na výše uvedené oblasti židovské nauky. On se zkrátka zabýval velmi podrobně něčím, co si generace před ním, nejspíše ani generace současníků, neuvědomovaly, že je skutečným bohatstvím chasidismu. Na rozdíl od jiných, kteří se dokázali naučit všechna možná ponaučení judaismu, se Buber rozhodl zprostředkovat světu, celému, nikoliv jen židovské obci, příběhy, které nám předvádějí skutečnou moudrost skrz legendické anekdoty. V tom vidím velikost M. Bubera oproti jiným židovským myslitelům, kteří možná znali více než Buber, on ovšem o takové vědění nestál. Raději se věnoval práci na zprostředkování chasidským příběhů, což zřejmě není tak ušlechtilá činnost, jakou bychom si od předního myslitele 20. století představovali. Tím, že zůstal nejen svým myšlením na zemi, u člověka, částečně u Boha, a tuto svou aktivitu potvrdil i ve svém životě, dokazuje jeho velikost.

4. Filosofické a pedagogické dílo Martina Bubera

V této kapitole bych se věnoval dílu filosofickému, které již nyní bude lépe pochopitelné, když jsme poznali učení chasidismu, dále se zaměříme na pedagogickou činnost Bubera. Obě části jsou úzce propojené, jelikož v rámci vztahu se vychováváme, nevzděláváme, tak se děje přímo až ve výuce, která je však silně ovlivněna vztahovostí, konkrétně vztahem mezi učitelem a žákem.

4.1 Člověk jako bytost vztahová

„*Svět je pro člověka dvojí, neboť i jeho postoj je dvojí. Postoj člověka je dvojí, neboť i základní slova, která může pronést, jsou dvě. Základním slovem je slovní dvojice Já-Ty. Druhým základním slovem je slovní dvojice Já-Ono.*“[74] Těmito slovy začíná Martin Buber své stěžejní dílo z oblasti filosofie dialogu. Již zde pozorujeme vztahovost, která se prolíná celým dílem v nejrůznějších podobách. Musíme si uvědomit, že obě dvojice slov jsou jiné, proto také Já v každé z nich není totožné a liší se svým významem. Rozdíl mezi základními slovy nacházíme v tom, zda-li je možné je říkat celou bytostí, jako je tomu ve vztahu Já-Ty, či nikoliv ve vztahu druhém. To lze vysvětlit následovně. Existují dvě říše, první se nazývá říše slova Ono. Tu míníme, pokud něco cítíme, vnímáme, přemýšlíme o něčem. Základem říše Ono je něco, zatímco primárním prvkem druhé říše, říše slova Ty, je čistý vztah. Předmětem není něco, předmět neexistuje.[75] Z tohoto je patrné, že Ty je jedinečné svou bezpředmětností, naopak Ono je vždy předmětem našeho vnímání.

Tyto předměty či věci člověk zkoumá, zkušeností se dozvídá, co jsou a jak člověku otevírají svět, světa slova Ono. Tato skutečnost člověka oddaluje od světa, jelikož kdo vnímá svět jen dle svých zkušeností, se jej nemůže účastnit, protože samotná zkušenost se již nachází v něm samém, nikoliv mezi ním a světem. „*Svět se neúčastní*

[74] Buber 1969, s. 7
[75] Buber 1969, s. 8

zkušenosti.“[76] Svět je nepoznané místo, které si jeho poznáním zatemňujeme, protože se jej tímto způsobem snažíme vidět právě jen skrze věci, zatímco skutečný vztah se vytrácí.

Jinak je tomu v říši slova Ty, jež označujeme za vztahovou. Buber rozlišuje tři sféry, v nichž svět tento svět zakládá. První sférou je život s přírodou, vztah se nachází v temnotě, skrývá se pod prahem řeči, zde oslovujeme zvířata, ale naše „ty“, jímž je oslovujeme, na ně nedosáhne. Druhou sféru tvoří život s lidmi, řeč se již neskrývá, „ty“ se dokáže dostat k druhému a naopak jeho „ty“ zase k nám. Poslední sférou je život s mocnostmi duchovními. V tomto případě můžeme pozorovat podobný obraz jako v případě první sféry. Řeč není jasně rozeznatelná, ale na rozdíl od již zmíněného, zde k nám Ty promlouvá, ačkoliv jej neslyšíme, ale víme o něm. Stejně tak odpovídáme neslyšným „ty“ k duchovnímu jsoucnu.[77]

Rozdíl mezi oběma světy lze ilustrovat na příkladu libovolné věci, kterou pozoruji v určitém neměnném prostoru, stálém způsobu a povaze. Je pro mě předmětem. Tento pohled se může změnit, pokud jej pojmu jako jedinečný a v tento okamžik jediný vnímaný celek, jenž se mění v můj protějšek, stejně jako já se stávám jeho společníkem v navázaném vztahu. *„Vztah je vzájemnost.“*[78] V tomto stavu se nesetkávám odděleně s tělem předmětu či s jeho duší, nýbrž přímo s věcí samotnou. To samé platí pro člověka, který není On, Ona či Ono, nelze jej takto poznat ze zkušenosti, jelikož takovýto prožitek jsme s ním nikdy neměli.[79] Abychom mohli nastoupit cestu skutečného vztahu, je třeba se oprostit od všeho, co doposud známe, protože bychom vždy využívali zkušenosti, jež by tento vztah narušila, dokonce by jej ani neumožnila. Jakmile by předmětem našeho zájmu nastal některý z aspektů existence tohoto člověka kromě něj jako celku, činili bychom z něj pouze věc, která náleží říši slova Ono. Já-Ty by pozbylo pro tuto chvíli platnosti, ač by se náš protějšek snažil sebevíce uchovat, co bylo započato, jak bylo řečeno výše, vztah je vzájemnost, musí být plnohodnotně zapojeni oba jeho účastníci. Nelze řešit, kde a kdy je, ve skutečném vztahu platí pouze naše zaměření, které může nastat kdykoliv a kdekoliv. *„Sem nedosahuje žádný klam: zde je kolébka skutečného života.“*[80] To značí, že pravé prožívání skutečného se děje ve vztahu Já-Ty, který když je přerušen, Ty se mění

[76] Buber 1969, s. 9
[77] Buber 1969, s. 9
[78] Buber 1969, s. 11
[79] Buber 1969, s. 11
[80] Buber 1969, s. 12

opět v Ono, onen okamžik neudržíme věčně, což by ani nebylo prospěšné, jelikož nelze žít život pouze v jednom z těchto světů jako člověk.

S „Ty“ se nesetkáváme hledáním, jen z milosti a oslovení tohoto Ty je mým bytostným činem. Milostí se míní naše vyvolení přijít do vztahu, ačkoliv to stejné umožňuje „Já“ svému protějšku. Bytostný čin lze činit jen celou bytostí, která se zjevuje ve vztahu, poznáváme druhého jako celek, celou jeho bytost, stejně tak on nás, což značí, že se o něm dozvídáme vše, ale nic ze zkušenosti, která zde nehraje roli. Nestaráme se o jednotlivosti, které nepoznáváme, protože je vyjeven pouze celek. Proto je veškerý skutečný život setkáním.[81] Z uvedeného vyplývá, že není zapotřebí něčeho, co by spolutvořilo vztah, žádný prostředek setkání neexistuje, zároveň je nutné si uvědomit, že po ukončení a navození nového vztahu se stejným člověkem, ani tentokrát si nepřinášíme žádnou zkušenost, ani Ty není stejné, musí být poznáváno, jak se jeví nyní.

Vztah trvá, dokud se Já nerozhodne, že bytostný čin byl ukončen. Pro Ty už můžeme být Ono, protože nerozhodujeme o konání Ty. Vztah je přerušen pro Ty, pokud již pro něj nejsme přítomností, nýbrž předmětem. *„Přítomnost existuje jenom potud, pokud existuje setkání a vztah, přítomnost povstává jen proto, že se zpřítomňuje Ty.“*[82] Život ve vztahu lze chápat jako život v přítomnosti, kdežto minulost náleží Já ve světě základního slova Já-Ono. Pokud žijeme a užíváme věcí či předmětů, nežijeme přítomností, využíváme zkušenosti. Skutečné bytí je zažíváno v přítomnosti, předměty v minulosti.[83] Že tato přítomnost skutečně působí, můžeme ilustrovat na příkladu umělce a jeho díla. Do vztahu vstupuje autor a tvar, který se působením stvořitele mění v hotovou věc, která se přesouvá do světa slova Ono, kdykoliv se také může vrátit do říše slova Ty, aby byla inspirací pro umělce a on ji uznával jako sobě rovnou. Odlišnou formu pozorujeme ve vztahu k člověku, jelikož na rozdíl od umělce a jeho díla, v tomto případě je chápán jako cit k druhému, není tak jasně poznán. City doprovázejí něco, co Buber nazývá metafyzický a metapsychický fakt lásky. City přebývají v člověku on ve své lásce k Ty, Ty však není obsahem lásky, ta stojí mezi Já a Ty. Jestliže se nachází mezi těmito dvěma subjekty vztahu, pak je láska něčím, co dokáže působit na celý svět. Tak například můžeme vyložit příběh rabiho Volfa, který by jinak nemohl mít zájem na záchranu

[81] Buber 1969, s. 13
[82] Buber 1969, s. 14
[83] Buber 1969, s. 15

zlodějů, kteří okradli právě jeho. V legendické anekdotě *Zloději* právě tito vykradou Rabiho Volfa, problém zde nastal, jelikož ukradli i zkaženou vodu, on je varoval, aby si na ni dali pozor.[84] Pozorujeme jednu ze scén, která by nám mohla připadat jako podivná. Okradený varuje zloděje před újmou na zdraví. Ukazuje se, v částečně přehnané míře, že všichni jsme stále lidé, kteří by měli dodržovat pravidla lidskosti a lásky k druhým, tedy pomáhat si bez ohledu na naše činy a okolnosti. Pomoci zloději není skutečností, jež by byla běžnou záležitostí, spíše je nám řečeno absurdní cestou, co znamená pomoci bližním bez ohledu na jejich činy. Protože jak by se, pokud se ještě vrátíme k chasidismu, mohl tento zloděj setkat ve světě s Bohem, pokud by ztratil takovou možnost či možnost obrátit se a nastoupit na cestu, jež ho k Bohu dovede. V jejím případě se jedná o odpovědnost jednotlivého Já za jednotlivé Ty, v čemž panuje rovnost, jež odlišuje lásku od ostatních citů. Hovoříme o rovnosti v celé šíři světa, čím lépe pochopíme fakt lásky, tím spíše dokážeme milovat, v tom nejmenším rozsahu jednoho člověka, v největším všechny lidi světa.[85] Zde uvedené lze shrnout takto: *„Vztah je vzájemnost. Mé „Ty“ na mne působí stejně tak jako já na ně. Naši žáci nás utvářejí, naše díla budují naši osobnost… Náš život je nezbadatelně zahrnut do proudící vzájemnosti všeho jsoucího.“*[86]

V kontrastu vůči lásce stojí nenávist, která trvá, dokud je láska slepá.[87] Toto můžeme vyložit právě tak, jak se nám to jeví, jelikož víme, že bytostný akt je akt vyslovený celou bytostí vůči jiné. Dokud nevidíme partnera vztahu jako celek, nemůžeme jej ani zahrnout láskou, která zde v takovém případě chybí. Bylo by tedy možné zpětně přeformulovat tvrzení o slepotě lásky, jenž ze své podstaty taková nemůže být. Naopak nenávist nazveme slepou, jelikož nepoznává nikdy druhé jako celek, pouze skrze jeho jednotlivé vlastnosti. Jinak si stojí člověk, který bytost pozná v celku, a přesto ji zavrhne. V takovém případě se nejedná o lásku ani nenávist. Takovýto člověk není schopen oslovit svůj protějšek základní slovem, musí odvrhnout druhého či sebe samotného. Tento má k navázání vztahu mnohem dále než ten, jenž pouze nenávidí, protože se mu jeví jako cizí láska i nenávist.[88]

[84] Buber 1990, s. 190
[85] Buber 1969, s. 16
[86] Buber 1969, s. 17
[87] Buber 1969, s. 17
[88] Buber 1969, s. 17

Nyní se krátce vrátíme ke změně vztahu z Já-Ty v Já-Ono. Ta nastane ve chvíli, kdy se do něj dostane nějaký prostředek, kterým se Ty změní Ono, stane se předmětem mezi předměty. Ačkoliv se bude jednat o takový, o který nám jde nejvíce, stále bude pouhou věcí. Z toho důvodu je dokončení uměleckého díla uskutečněním i ztrátou zároveň, mizí bezprostřednost. Ani láska v bezprostředním vztahu nesetrvává věčně, člověk se mění ve složeninu vlastností, které můžeme odhalit, zhodnotit.[89]

4.2 Původ vztahovosti

„První základní slovo lze ovšem rozložit v Já a Ty, ono však nepovstalo z jejich složení, ono tu bylo dříve než Já. Druhé základní slovo povstalo ze složení Já a Ono, objevilo se po Já.“[90]

Tento výrok můžeme chápat následovně. Již víme, že Já je jiné ve vztahu Já-Ty i Já-Ono. Já prvního vztahu zákonitě muselo vzniknout až po vzniku jeho samého, jelikož aby Já vzniklo, muselo zde být určité Ty. Nejprve tak vznikl vztah a v návaznosti na něj Já. Naopak Já vztahu Já-Ono muselo vzniknout až poté, co si Já původního vztahu uvědomilo sebe sama, a především druhého, který již pro něj nebyl Ty, jelikož jej začal zkoumat a vzniklo Ono, s jeho nalezením vznikl vztah Já-Ono. Celková vztahovost začala již na úsvitu dějin. K tomuto tématu bychom mohli Buberův postoj označit za kontroverzní: *„I kdyby byl onen (počáteční) stav peklem – a zajisté byla ona doba, k níž se mohu vrátit v historickém myšlení, plná zloby a utrpení a krutosti - : nepostrádal skutečnosti… Ale lepší je dopouštět se násilí na bytostech, jejichž přítomnost skutečně prožívám, než jako přízrak pečovat o čísla bez tváře. Od onoho násilí vede cesta k Bohu, od této péče jen cesta k nicotě.“*[91] Pokud ovšem přihlédneme k celkovému myšlení Martina Bubera, tento výrok je zcela pochopitelný. Skutečnost může mít mnoho podob, ale děje se v přítomnosti setkáním, které může jakkoliv nepříjemné, ale vždy nás dovede dále, než pouhé žití v minulosti světa Ono, které nás nepřivádí blíže k věčnému Ty, o němž bude řeč později. Buber zde užívá nadsázky, aby si čtenář uvědomil, co by mělo

[89] Buber 1969, s. 18
[90] Buber 1969, s. 22
[91] Buber 1969, s. 23

být cílem současného člověka, především západního, jehož krize je zmiňována v mnoha pasážích jeho jiných děl.

Ideálním zdrojem poznání tohoto problému je dítě, kdy vztah Já-Ty vychází z přírodního sepětí, kdežto Já-Ono z přírodního oddělení. Dětský život před narozením nám zobrazuje první případ. Nenarozený jedinec je plně spjat se svou matkou, zná celý vesmír, při narození jej zapomíná, jelikož se přerušuje vztah naprostého sepětí, opouští vztah, jenž vznikl kvůli tomu, že zde byla matka a dítě, nikoliv druhotně.[92] Jednalo se ovšem o sepětí přírodní, nikoliv duchovní, které se navazuje až bytostným činem během života. Dítě obvykle nenavazuje své první vztahy Já-Ty k lidem, kteří jsou často spíše věcí, ono od nich něco potřebuje, přibližuje se jim, ale v této chvíli jich stále nemůže dosáhnout, jelikož si je nedokáže dostatečně uvědomit jako celek. Tím, s kým takový vztah navážou, je jejich hračka, zde se jedná o něco, co je uchopeno jako celek. Medvídek, jak za příklad uvádí Buber, není pro svého „majitele" neživou věcí, naopak se mu jeví jako to nejvíce živé, s čím je bytostně svázán v daný okamžik. Nyní se dostáváme k cíli, totiž k tomu, že již od narození, tedy od počátku, v nás existuje pud toužící vytvářet vztahy k Ty, které nemusí být ničím živým, nýbrž čímkoliv, co je možné oslovit. Malý tvoreček, který nevidí daleko kolem sebe nicméně nenavazuje vztah kvůli tomu, že by vědělo konkrétně o předmětu, nejprve roztahuje ruce a pátrá kolem sebe. To znamená, že nejprve je zde snaha navázat vztah, až poté nalezení protějšku, zřetelně objevujeme „*vrozené Ty*".[93]

Člověk si postupně při svém vývoji začíná uvědomovat, že Ty vždy odejde a přijde nové, každým započatým a ukončeným vztahem je tomuto objevu blíže. Vzniká tím vědomí svého Já. V počátcích tohoto uvědomění nelze hovořit o zřetelnosti tohoto činu, Já si sebe stále ještě uvědomuje skrze vztah k Ty, jednoho dne se stane, že Ty již nebude zapotřebí k tomuto činu a Já si uvědomí sebe samotné, stane se svým Ty. Až nyní se objevuje druhé základní slovo Ono. Nemohlo se zrodit dříve, jelikož neexistovalo konkrétní Já, jež by si jej mohlo uvědomit. Předtím sice vzniklo, ale nevytvořilo vztah, protože nebylo k čemu ho vytvořit, s kým jej navázat. Jednalo se o dobu, kdy neuvědomělé Já bylo pouze věcí mezi věcmi. Od této chvíle se již vytváří vztah Já-Ono,

[92] Buber 1969, s. 24
[93] Buber 1969, s. 26

člověk užívá svého okolí jako objektu zkoumání, který vstupuje do jeho zkušenosti. Zachází s věcmi tak, jak je tomu typické v tomto vztahu.[94] Možná podobný motiv spatřujeme v jedné z chasidských anekdot Tajemství počítání, která zní následovně: *„„Chci vám zjevit," řekl jednou rabi z Mogielnice svým chasidům, „tajemství počítání v padesáti dnech od pesachu k šavuot. Nejprve je to temné, pak úplně světlé, potom ale opět temné, a nyní stupeň za stupněm pořád o něco světlejší a světlejší, až je tu přijetí Tóry, na které jsme se připravovali."*[95] Při zaměření pozornosti na prostřední část pozorujeme podobnou posloupnost jako při uvědomování Já. Nejprve navazujeme pouze vztah k Ty, kterých může být bezpočet, ale je jediným, který dokážeme navázat, Já se skrývá v temnotě, poté si své Já uvědomíme jako světlý bod, následuje krátké zatmění z toho, že jsme rozpoznali, jak dlouho jsme zanedbávali druhý vztah, který je možné navázat, již o něm ale víme, náš život se tak stále více jeví světlejším kvůli tomu, že nyní dokážeme plnohodnotně prožívat přítomnost i minulost. Pokud bychom se podívali na závěr příběhu, přijetím Tóry bychom mohli chápat dosažení věčného Ty, o němž budeme v této práci rovněž hovořit.

4.3 Čas a věčnost

Při znalosti vzniku říší Ty a Ono nyní lze také znovu lépe oba světy popsat. Svět slova Ono je uspořádaný a jasně oddělený od druhého. Po převedení Ty na Ono dokážeme věci zařadit do prostorové, časové a kauzální souvislosti. Jeho předností, pokud to tak můžeme říci, je jeho spolehlivost, trvalost a přehlednost. Předměty jsou zde opakovatelné, zda-li se stane věc naším Ty, o tom rozhoduje jen Já. Mohou být společnými pro více bytostí, nelze se v nich s nimi ovšem setkat. *„Nemůžeš bez něho zůstat na živu, jeho spolehlivost tě udržuje, ale kdybys v něm zemřel, byl bys pohřben v nicotě."*[96] To znamená, že život bez tohoto světa není možný, je tím, v němž organizujeme svůj život, zakoušíme užitné předměty, zaopatřujeme, nicméně je také prázdným místem bez přítomnosti, skutečného žití, nepotřebujeme k němu užívat bytostných činů pro dialog

[94] Buber 1969, s. 27
[95] Buber 1990, s. 434
[96] Buber 1969, s. 29

s druhými, pokud nemíníme dialog jako běžnou rozmluvu o věcech uspořádaného světa. Naopak svět slova Ty je nespolehlivý. To se sice objevuje také v prostoru, ale jen jako výlučný protějšek, vše ostatní je jen pozadím, které mu nemůže určit jeho meze. Nalezneme jej také v čase, ovšem pouze v čase konkrétního setkání, které nelze zařadit do sledu událostí dalších. Rovněž zde nalezneme kauzalitu, ale oboustrannou, jelikož zde přebývá jako to, co působí i jako to, na co se působí, podobně jako u času, ani zde jej nemůžeme zařadit do řetězu ostatních příčin. Tady existuje jen toto jediné, právě polapené v přítomnosti obou bytostí. Nyní neměříme, nesrovnáváme, právě proto je tento svět nespolehlivým, a musí jim být, jinak bychom ho nemohli označit za jedinečný a neopakovatelný. Tato setkání nejsou propojena, ale všechny nás ujišťují, že se nalézáme v sepětí se světem a světovým řádem, který nepřísluší, ač by se tak mohlo zdát, do říše slova Ono. V tomto vztahu se vše jeví jako něco nového a novým skutečně je, pokud se jej budeme snažit zpřehlednit, zmizí nám. Osoba v dialogu je naší přítomností. Buber zakončuje svůj první díl *Já a Ty* těmito slovy: *„… kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít. Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem.“*[97] Nemůžeme žít pouze přítomností, jelikož není světem, který by dokázal udržet člověka při životě, protože žije pouze konkrétním okamžikem, ve kterém existuje pouze základní slovo Já-Ty. To nám nedá najíst, nedopřeje nám spánku. Ovšem právě kvůli němu jsme lidmi, v něm se tvoří skutečný rozhovor, který nás učí vše o druhém, o němž v dané přítomnosti nemáme žádnou znalost, jelikož neužíváme zkušenosti. Proto zakoušíme i svět základního slova Já-Ono, ve kterém organizujeme život dle toho, jak jej známe kvůli zkušenosti s ním, z minulosti. Lidé a předměty jsou pouze složeninou vlastností, jež se nám uceluje až ve vztahu druhém.

[97] Buber 1969, s. 31

4.4 Dialog ve vzdělávacím procesu

Vzdělávání pro Bubera znamená vědomý a chtěný výběr ze světa, živou volbou je sám učitel, který dále činí výběr ze světa, který přichází v osobě vyučujícího, aby se s žáky potkal, vyzvedl je a formoval. Během takového setkání učitel odloží stranou svou vůli k moci, neboť tato vůle, více než cokoliv jiného, ohrožuje růst žáků, učitel zároveň žáky baví, k tomu směřuje jeho úsilí. Vychovatel však má na vybranou. Buď na sebe vezme roli tragickou, čímž se míní taková role, při níž se chováme každodenním způsobem, nijak se nepřizpůsobujeme, nebo se může zhostit úlohy toho, který zažehne plamen, jež tuto každodennost pohltí. Velikost učitele spočívá v tom, že si v podstatě nemůže vybírat, kdo před ním bude stát, ale prostě ho tam najde.[98]

Učitel je schopný vzdělávat žáky, kteří se před ním nacházejí pouze v případě, pokud je schopen vybudovat skutečný vztah mezi sebou a jimi. Tento vztah může být navozen jen, pokud žáci svému učiteli důvěřují a vědí, že je tam skutečně pro ně. Učitel nemusí vykazovat neustálou starost o své svěřence, ale musí je zahrnout do svého života způsobem, jež umožňuje stabilní a potenciální přítomnost jednoho k druhému a tato potencialita přetrvává. Nejdůležitějším vnitřním úspěchem vzdělání je nabytí důvěry ve svět, v němž žije a jehož jsme součástí. To však znamená, že učitel skutečně musí být přítomen, a to nejen duchem. Aby se tak stalo, musí vychovávaného přijmout do svého vlastního světa, nechat ho stát se její součástí.[99]

Nejzákladnějším bodem při setkání učitele se svými žáky je, že „prožívá“ žáka z druhé strany, čímž se zbavuje rizika, že jeho touha učit poklesne. Tato kompletnost poznání žáka je základem dialogického vztahu, takže vidí druhého v jeho aktuálnosti, zároveň neztrácí přehled o sobě. Tento vztah může připomínat přátelství, kdy oba účastníci svůj protějšek znají velmi podrobně, stále a vědí o sobě. Ovšem probíraný vztah je více jednostranný, stále však vzájemný. Rozlišujeme tři druhy dialogického vztahu.

První spočívá na abstraktní, stále však na vzájemné zkušenosti zahrnování druhých do vlastního bytí. Poznávat, vzdělávat se, zde znamená pravdivě a opravdově naplňovat náš vztah ke jsoucímu. Tím, že jeho veškeré projevy přijímáme dle svých sil

[98] Friedman 2002, s. 207
[99] Tamtéž.

skutečně, opravdově. Jsme při tom otevřeni světu a duchu, začleňujeme i je do svého světa. V tomto vztahu si uvědomujeme, že tak, jako je tomu se mnou, je tomu i s druhým, přemáhá nás zde pouze pravda bytí a samotné bytí pravdy jsoucího, tím dospějeme k vzájemnému uznání. Abstraktní je tedy proto, že se vztahuje k člověku pouze jako k duchovní osobě, musí odhlížet od úplné skutečnosti bytí zmiňovaného a jeho života. Takto můžeme přikročit k druhé formě dialogu.[100]

Druhou formou je vztah vychovatelský, ten má svůj základ již v konkrétní zkušenosti, ale nikoliv ve zkušenosti oboustranné. Jestliže výchovou míníme působení výběru ze světa skrze jednu osobu, např. právě učitele, na osobu druhou, pak tato osoba žije v paradoxu. Působit na druhého se v tomto případě téměř rovná zákonu a příkazu, ztrácí zde částečně svou svobodu výměnou za odpovědnost. *„Avšak tím, že na místo mistrovského člověka vstoupil člověk vychovatelský, vzniklo nebezpečí, že se nový fenomén, totiž vychovatelská vůle, zvrhne v libovůli, že vychovatel nebude uskutečňovat výběr a působení podle skutečného žáka, ale podle sebe a svého pojmu žáka.“*[101] Vychovatel tak skutečně musí mít neustále na paměti zahrnování, vychovávání a vzdělávání získává na účinnosti jedině neustálým opakováním aktu zahrnování. Musí být na povrchu duše vychovávaného, který takové jednání přijímá. Nikdy nesmí jít pouze o vykonstruovanou duši dítěte, ale vždy o zcela konkrétní, neabstraktní duši tohoto jedince, který se nachází naproti němu, a která se spolupodílí na procesu výchovy. Ona je jen jedna jediná, nestačí si ale představovat jen jedinečnost žáka, ani nedostačuje ani to, že dítě je vnímáno bezprostředně, je tak vnímáno a přijímáno. Až když sebe samotného zachycuje z opačné strany a cítí, jak toto všechno činí druhému, teprve tehdy poznává opravdové hranice a *„skutečně křtí svou libovůli na vůli, obnovuje svou paradoxní oprávněnost.“*[102] Konečně je jedním mezi všemi ostatními.

Poslední dialogickou formou je přátelství, zakládá se na vzájemné a konkrétní zkušenosti zahrnování. Tato forma je pravým vzájemným zahrnováním.[103]

Vznesl bych zde mírnou kritiku proti postoji Martina Bubera, který vychovatelský vztah nepovažuje za plnohodnotný, zcela oboustranný, a z toho důvodu

[100] Friedman 2002, s. 208
[101] Buber 2017, s. 42
[102] Buber 2017, s. 43
[103] Buber 2017, s. 44

částečně asymetrický, čímž se přibližuje k pohledu E. Lévinase a jeho pojetí vztahu. Je ovšem složité toto stanovisko hodnotit. Čistě dle Buberovy filosofie dialogu by se dalo tvrdit, že částečně uhýbá z cesty, protože to vidí jako nejschůdnější možnost. Vztah vychovatele a vychovávaného nemůže být z podstaty věci symetrický. Jestliže se podíváme blíže, zjistíme, že tomu tak zcela není. I tyto osoby se mohou vychovávat zcela symetricky, pokud k sobě přistupují celou svou bytostí. Každý je vychováván skutečným vztahem k druhému, jestliže je i tento vztah takovýto, pak to mělo být možné. Problém se zde nachází v odpovědnosti jednoho vůči druhému, protože ta by měla být větší na straně vychovatele, proto si myslím, že toto je jeden z důvodů, proč Buber vykládá probíraný vztah za nerovnoměrný, s tím lze souhlasit. Zároveň bych přihlédl k celkovému myšlení Bubera, který nikdy netvrdí, že jeho nauka je dogmatem vztahujícím se na všechno, co je kdy probíráno. Tento případ dle mého názoru nastává právě zde. Buber, jakožto velmi prakticky založený myslitel, projevuje pochopení pro asymetrii vztahu, protože logicky mu vychází, že vychovatel, jakožto ten, který ví a vychovává, může žákovi předat více, než žák svému učiteli. Z takového hlediska stojím při Buberovi, ačkoliv se mi tato část zdá být jaksi zjednodušenou a nedokončenou.

4.4.1 Vzdělání a světový názor

Buber značnou část svého díla pedagogického zaměřil na možnosti a úskalí vzdělávání v dnešní době světonázorové. Dle autora by cílem měla být vzdělávací práce, kterou je vedení ke skutečnosti a uskutečňování. Je zapotřebí vzdělávat člověka, jenž umí rozlišit mezi snem a skutečností, mezi uskutečněním, které je zdánlivé a tím, jež je opravdové. Takový by měl zavrhnout pouhé snění, vybrat si opravdovost, uchopit ji bez ohledu na to, jaký světový názor si vybere. Takováto vzdělávací práce vychovává zástupce světonázorů ke skutečnosti. Ten je pak vychováván pro to, aby svůj světový názor realizoval na základě pravdy.[104]

[104] Buber 2017, s. 62

4.5 Člověk ve světě

Doposud jsme se zabývali převážně vztahem jedince k jedinci, nyní zaměříme více náš pohled na vztah jednoho individua ke světu.

Existuje předmětný svět slova Ono, ten se vyvíjí tím, jak na sebe různé kultury reagují, svět kultury jedné je obsáhlejší než předcházející. S tímto rozsahem roste i naše schopnost jej užívat, zužitkovávat, nabývat stále novějších znalostí, což vede k obohacení duchovního života, ale ubírá životu v duchu. Tyto rozvíjející se schopnosti redukují sílu, jíž člověk využívá ke vstupu do vztahu, života v duchu. Duch je slovo, které je odpovědí Ty. Tento duch není v Já, ale mezi Já a Ty. *„Není jako krev, která v tobě krouží, nýbrž jako vzduch, v němž dýcháš.“*[105] Duch je tedy „kolem“ nás, člověk v něm žije, je-li schopen odpovídat svému Ty. Člověk dnešního světa této své slabosti nežít v duchu podléhá a nenaplňuje podstatu vztahů, vše je od sebe oddělené do dvou oblastí, které nejsou téměř průchodné, oblasti institucí a oblasti citů. Instituce jsou světem venku, zde se člověk zdržuje, pracuje. Stejně jako svět slova Ono jsou uspořádané. Sféra citů je světem uvnitř, člověk zde odpočívá od institucí, city jsou intimní, často se měnící. Hraniční čáru se někdy podaří překročit a city jsou vtaženy do oblasti druhé, lidé se tomu ovšem snaží zabránit, jelikož instituce nemají duši, naopak city jsou duší, která nemá žádné kotviště. Samostatně nezná ani jedna strana člověka. Instituce v něm vidí pouhý předmět ve světě věcí, nedokážou žít v přítomnosti, pouze v minulosti. City se nemají jak dostat ven, protože je jim zabráněno vystoupit mimo to „uvnitř“. [106]

Aby byl tento problém vyřešen, je zapotřebí uvolnit, rozpustit či city rozbít instituce, zavést tzv. svobodu citu. Musíme opustit stát cizích občanů a přetvořit jej do společenství lásky plného citů. Takové je možné díky vztahu všech k živoucímu Středu a vztahu k sobě navzájem. Pravý veřejný i osobní život tak není možný jen pomocí sepětí měnících se citů a formou stálých institucí, nýbrž vztahem k centrálnímu Ty, Středu, přijatému v živé přítomnosti, který je lidem společný.[107]

[105] Buber 1969, s. 37
[106] Buber 1969, s. 40-41
[107] Buber 1969, s. 42

Tento vztah ke Středu je možný pouze s vůlí, která je ochotná vstupovat do vztahu s Ty a obsahovat ducha. Vedle ní existuje vůle po moci a prospěchu, jíž není zapotřebí utlačovat, pokud sama neutlačuje vůli první. V takovém případě se rozhoduje, aniž by brala v potaz přítomnost. Z toho důvodu stát vedený vztahem ke Středu, je plnohodnotný hodný zachování, dokud se neodvrátí od této podstaty. Státník pak s lidmi svého společenství nemusí jednat jako s Ty, protože je veden duchem, jenž mu určuje meze jeho jednání.[108] Následně čin, který bychom mohli označit za nesprávný odloučený od přítomnosti, nachází ospravedlnění. Státník takto slouží pravdě, jak ve veřejném, tak v osobním životě, s vědomím, že nemůže vždy uskutečnit úplnost vztahu k Ty, ale hledí na něj i když se pohybuje v říši světa Ono. Právě zde vidíme zmíněnou hraniční čáru konkrétněji. Jestli se bude stát spravovat tímto způsobem, ovšem neurčuje on samotný. Rozhodujícím faktorem je, zda-li duch zůstává skutečně přítomen, tedy jestli je pod kontrolou, či se pohybuje volně, vkračuje do života osobního i společenského. Samostatně působí jedině tak, že se nachází ve vztahu ke světu, jenž se mu rovněž otevřel, jinak by dialog nemohl nastat.[109]

Problémem, jenž člověka svazuje k vytrvání ve světě Ono, je dle Bubera příčinnost. Za vším stojí účel, člověk sám je účelem a nedostává se do světa slova Ty, které by odhalilo skutečnou svobodu realizovanou skrz možnost se rozhodnout a vymanit se z příčinnosti. *„Člověka, který si je jist svobodou, příčinnost netíží.“*[110] Kdo si je vědom možnosti života v přítomnosti, může se nazývat svobodným. Musíme odlišit dva si podobné pojmy. První již byl nastíněn a je jím příčinnost, nutnost spjatá s nesvobodou ve světě slova Ono. Druhým označujeme jako osud, s nímž se do kontaktu dostává pouze svobodný člověk. Rozdíl spočívá v přijetí tajemna, které obestírá to, co ještě nenastalo. Jde tedy o odhlédnutí od příčin a jejich pochopitelných, nutných důsledků, jež nám nedávají možnost jednat svobodně, ale tak, jak se očekává, či možná přesněji, jak je určeno.[111] Jenže dnešní člověk, jelikož soudím, že problémy Buberovy doby v podobě, v jaké je popisuje, jsou zřetelné i dnes, je někým, kdo užívá osud v nesprávném smyslu. Míní se jím právě teleologická nutnost, posedlost procesem a neomezenou příčinností. *„…osud není zvonem, který visí nad lidským světem; nemůže se s ním setkat nikdo jiný*

[108] Buber 1969, s. 44
[109] Buber 1969, s. 46
[110] Buber 1969, s. 47
[111] Buber 1969, s. 48

než člověk, který vyšel ze svobody.“[112] Přesně, jak píše Martin Buber, osud není danností, dogmatem nenechávajícím prostor svobodě.

Hovoříme zde o jedné z nejpodstatnějších tezí Buberovy filosofie, v níž, jak jsme si mohli všimnout, je svobodné jednání ničím nesvázané důležitým, až zásadním prvkem. Lépe to nelze říci než slovy autora: *„Dogma o procesu ti ponechává před svou šachovnicí pouze tuto volbu: buď zachovávat pravidla, nebo se vyloučit ze hry; ale ten, kdo prožívá obrácení, převrhuje figurky.“*[113] Poslední pasáž o převrhávání figurek si možná Buber vypůjčil v upravené verzi od Nietzscheho a jeho ničení, ačkoliv zde mají tato slova mírně odlišný význam, ale nebylo by to s podivem, protože F. Nietzsche byl pro Bubera po krátkou dobu rovněž inspirací.[114] Jak jsme poznali v kapitole o životě M. Bubera, i on má svůj zážitek obrácení prožitý. Dovolil bych si tvrdit, že nejen v osobní filosofické sféře, ale také ve veřejné politicko-náboženské oblasti. Dlouze hovoříme o svobodě, a přesto zbývá poslední a nejtěžší krok k jejímu dosažení. Je jím překonání víry v osud potlačující, jedná se tedy o víru v nesvobodu, protože s ní nikdy kýžená svoboda nepřijde. Je nutné si však uvědomit, že tento člověk už je skutečně téměř obrácen. Už ví o vztahu, který leží na druhé straně a silou vůle, jež ho táhne k dialogu, do světa Ty a tato vůle jej dovede do cíle.

Zůstává otázka, jak člověk může najít sílu k tak radikálnímu činu, bytostnému aktu obrácení. K tomu je zapotřebí zbavit se svévole přinášející sudbu, přijmout své určení aniž by věděl, co jím přesně může a kam jej zavede. Za svévoli označujeme život v pocitu svrchovanosti, kontroly nad vším světem věcí, v němž není zapotřebí přinášet reálné oběti. Člověk musí obětovat svou vůli ovládanou předměty, naslouchat cestě podstatného bytí ve světě, aby uskutečnil svým duchem, životem, činem i smrtí, co je mu dané a cestu změnil, pokud to osud určil.[115] Svévolný člověk ví o svém světě vše, postrádá však přítomnost a setkání, nad čímž se zamýšlí, protože není celým svým bytím součástí jen jednoho světa. Při tomto zamyšlení se dotýká skutečnosti, nakračuje na pravou cestu, ale snaží se ji kvůli její nečitelnosti odvrhnout a zamést na ní své stopy. Nicméně moment

[112] Buber 1969, s. 51
[113] Buber 1969, s. 51
[114] Wehr 1995, s. 17
[115] Buber 1969, s. 53

zamyšlení je prvním krokem od Já zbaveného skutečnosti, protože zde si může jedině uvědomit mylnost svého dosavadního jednání.[116]

Musíme si ale uvědomit, že život není pouze skutečný a přítomný či neskutečný a minulý. Určujícím faktorem je Já, jenž se liší ve v základním slově Já-Ty a v Já-Ono. „Já základního slova Já-Ono se objevuje jako individualita a uvědomuje si sebe jako subjekt (zakoušení a užívání). Já základního slova Já-Ty se objevuje jako osoba a uvědomuje si sebe jako subjektivitu.“[117] Setkáváme se s novými pojmy, jimiž jsou individualita a osoba. Jak z řečeného vyplývá, individualita se chápe jako výjimečná, poznatelná, oddělená od všeho, co není jí samotnou. Je formou duchovního oddělení. Sama o sobě se neúčastní skutečnosti. Naproti tomu osoba se projevuje svou možností účastnit se dialogu, je formou duchovního sepětí. Její účel nenalézáme ve světě slova Ono, nýbrž ve styku s Ty, ve skutečnosti. Účast ve vztahu je o to dokonalejší, čím bezprostřednější je rozhovor s naším protějškem. V prvním dílu Já a Ty jsme se ovšem dozvěděli, že život pouze ve vztahu bez života zaopatřovacího není možný. To znamená, že Já vztahové musí nutně ze vztahu vystupovat. Ale svou oddělenost si nyní uvědomuje a právě tím, čím byl dialog kvalitnější, tím si tuto oddělenost dokáže lépe uvědomovat. Tímto uvědoměním si spjatosti a oddělenosti, chce Já vztahové navazovat stále kvalitnější rozhovor se svým Ty, až by jednou dosáhlo hovoru s věčným Ty. Zatímco individualita od tohoto ustupuje, snaží se sebe poznat v odlišnosti od druhých, osoba se sebe snaží poznat jako bytí v nezávislosti na odlišnostech, aby se uzpůsobila možnosti vejít do vztahu. Tím se nezbavuje svého bytí unikátního oproti jiným bytím, avšak nepokládá se za něco výjimečného, za středobod světa, spíše se vidí jako nezbytnost k navázání dialogu se světem.[118] My ale nemůžeme tvrdit, že by člověk byl čirou individualitou nebo osobou. I tady prochází úzká a proměnlivá hranice, která ukazuje dvojakost lidského Já. U někoho převažuje stránka osoby, proto jej spíše můžeme nazývat osobou a naopak: *„Člověk je o to osobnější, čím je v lidské dvojakosti jeho bytosti silnější já základního slova Já-Ty. Podle toho, jak říká „já“ – podle toho, co má na mysli, když říká já – lze rozhodnout, kam ten či onen člověk patří a kam vede jeho cesta. Slovo „já“ je skutečným poznávacím znamením lidstva.“*[119] Tím se míní, že čím individuálněji vyznívá Já, tím spíše bude

[116] Buber 1969, s. 54
[117] Buber 1969, s. 55
[118] Buber 1969, s. 56
[119] Buber 1969, s. 58

jednotlivcem žijícím v neskutečné minulosti. Domnívám se však, že to, jak někdo říká já, nemusí pro každého člověka znamenat totéž. Když Já téměř ryzí individuality zaslechne říkat já osobu, nerozezná, jaké já má na mysli, protože nepoznalo druhou stranu v takové míře, aby mohlo soudit správně. Kdežto Já znalé světa Ty dokonale, zná a rozumí Já jednotlivce, neboť jím bylo a stále samozřejmě je, pokud potřebuje. Ušlo však dlouhou cestu za vírou, která ho dovedla k obratu. Proto si myslím, že podstata Já sice není závislá na druhém, protože toto Já je vždy takové, jaké skutečně je, avšak závisí na tom, na jaké úrovni se nachází Já člověka, který soudí, poznává a snaží se vejít do vztahu. Buber zde mohl vycházet ze sebe samotného, jelikož vztahové Já bylo na takové úrovni, jež mu rozhodování činila snadnějším.

Člověk obrácený, jenž přijal skutečnost, vztah ke Středu, světu, i ten si může občas připadat odcizený. Ovšem on už zná opravdovou cestu, proto mu postačuje rozhlédnout se kolem sebe, uvidí Já ve světě nebo svět v Já a může se uklidnit, neboť je ujištěn o celku a svém bytím jako jeho součástí.[120]

[120] Buber 1969, s. 63

4.6 Vztah s Bohem

Již několikrát jsme se o něm zmínili, Buber se jím zabývá v Já a Ty nejobsáhleji. Hovoříme o věčném Ty, v němž se protínají prodloužené linie vztahů. Představme si vztah, který dosáhl Ty, ale pokračuje až za něj, na konci této přímky nalezneme věčné Ty. Základní slovo Já-Ty jej svým vztahem oslovuje, z čehož vyplývá, že Já potřebuje prostředníka, do jehož role pasujeme Ty. Zde se potýkáme s rozporem, protože vztah je naplněný svým navozením, zároveň i nenaplněný, jelikož směřujeme až za něj. Ty může být skutečně naplněno tak, že se rovněž dostane do bezprostředního vztahu k Ty, „z kterého se z jeho podstaty samé nikdy nemůže stát Ono“.[121]

V dávných dobách se lidé k tomuto Ty hlásili, oslovovali ho různými jmény. Následoval však zlom, kterým se oslovené stalo pouhým Ono. Nemůžeme však tvrdit, že by „věčné Ono“ nikdy nebylo věčným Ty. Sice se stalo prostředníkem, lidé ale nepřestali jej oslovovat jako Ty, mluvili s Bohem. Mnoho násilí bylo vykonáno jeho jménem, lidé by jej kvůli nadužívání často zakázali. Díky své rozporuplnosti je nezničitelné a zcela nezbytné. Celé masy lidí oslovují Boha v jakýchkoliv situacích, aniž by věděly proč, spíše se jedná o zvyk. Ale skutečně oslovuje ten, jenž říká Bůh a myslí Ty, pravé Ty jeho života. K němu je vázán vztahem, který zahrnuje všechny ostatní vztahy.[122]

K nejvyššímu setkání však nelze dospět jednoduchou cestou, ovšem ani té složité není zapotřebí. Musíme umět se setkávat, plně pochopit naši část cesty k onomu setkání a vyslechnout celou svou bytostí druhou stranu, abychom ji pochopili. Vyslechnutí je však ve vztahu pasivním prvkem. Paradoxně bychom pro pochopení neměli přicházet my, s ním musí přijít druhá strana. Člověk takto působí jako celek na celek. Oba využívají své aktivní i pasivní složky.[123] Setkání z pochopitelného důvodu nemusí proběhnout úspěšně, či lépe řečeno, neproběhne vůbec. V takovém případě se potýkáme s tzv. minutím. Uveďme si to na příkladu dvou osob, které by se měly setkat, avšak některá z nich nedokáže z kteréhokoliv důvodu plně uvolnit obě složky, pasivní či aktivní. Pak setkání nenastane a to z důvodu nezaměřenosti, o níž jsem se zmiňoval v rámci úvodu do chasidismu. Ta je nutná k tomu, aby setkání proběhlo a příště, až se tito lidé znovu setkají,

[121] Buber 1969, s. 67
[122] Buber 1969, s. 68
[123] Buber 1969, s. 68

či třeba jen na tuto událost pomyslí, setkání proběhne, jelikož oba již budou přístupní k tomuto obtížnému kroku. Jak jinak by bylo možné dospět k věčnému, nejvyššímu Ty, než pochopením těchto základních elementů vztahu. Ten je jako stezka se záchytnými body, které nám postupně odhalují, co bychom měli, nikoliv museli, protože neexistuje žádný rozkaz nebo jasně daný plán, činit, abychom došli až na její konec. Po jejím zdolání už nic nebrání samotnému setkání, jež můžeme opakovat znovu a znovu, pokud si vždy svou celostí uvědomíme, jak jsme k němu dospěli. Nemůžeme si ovšem vypomoci nějakým univerzálním manuálem, což setkání s věčným Ty v dnešní době neprospívá. Proto je také nepopulární vydávat se touto cestou, jelikož v době, kdy jedním z žádaných pilířů člověka je jistota, málokdo najde odvahu a vydá se na pouť s nejasným koncem, I z tohoto důvodu je tedy setkání nejvyšší složité, a zároveň jednoduché, když postupujeme po cestě, jíž věříme. Nemůžeme se ohlížet na nepodstatnosti okolo nás, ale jít cestou přítomnou, vztahovou, která nás nejlépe připraví. Člověk by si v tomto případě mohl říci, že se snad má vzdát světa kolem sebe, což rozhodně neplatí. Skutečný svět je přece setkáváním Já s Ty, vzdát by se měl pouze světa Ono, toho spolehlivého, ovšem ne úplně. To můžeme přiřadit jako další podstatný bod Buberovy filosofie, v níž se humanistický chasidismus odráží. Nikdy neexistuje pouze jeden svět, ale všechny světy, které člověk chce žít.

5. Dílo Martina Bubera a jeho vliv

Práce Martina Bubera se dotýkala mnoha oblastí života, obecně byla velmi rozmanitá. Svou inspiraci hledal Buber především v chasidismu, který si poupravil do podoby, jež mu připadala správná, nikoliv však jediná možná. Příliš se zároveň ve svém životě neohlížel, jestli za své činy nesklidí kritiku. Již jeho názory na vznik Izraele a soužití s Araby vyvolávali značnou nevoli a kritiku jeho odpůrců. Kritice se nevyhnulo ani jeho filosofické dílo.

5.1 Vliv M. Bubera na dílo E. Lévinase

Buberovo dílo mělo vliv na vývoj myšlenek Lévinase nepochybně. Už kvůli jejich společnému židovskému původu, jelikož učení judaismu bylo tím, odkud oba čerpali, ačkoliv každý z jiné tradice. Buber si vybral logicky chasidskou, jelikož v ní dospíval a stával se postupně také člověkem, který vynesl chasidismus do moderní doby. Naproti tomu Lévinas se opíral spíše o tradici talmudskou. Od první se liší tím, že je mnohem méně sentimentální, staví spíše na rozumu a klade důraz na etiku. I přesto je vliv Bubera v Lévinasově díle znát, zejména v otázce apriority a nekonečnosti vztahu.[124] Když jsem nyní u vztahu, zmínil bych vztah, jaký měli oba k druhé světové válce. Zatímco Lévinas byl německým zajatcem v zajateckém táboře, Buber se stále snažil i v této těžké době vyučovat, až nakonec přesídlil do oblasti, jež se později měla stát Izraelem.

Přejděme nyní rovnou k Lévinasovi. Ten vychází neosobního konceptu „ono je“, jež nás ovládá, stravuje a dokonce ani nelze uhasit, ono prostě je. Přesahuje naši veškerou exterioritu a inferioritu, rovněž nás přepadá a zároveň se na něm podílíme. Aby toho nebylo málo, tak je také přítomností toho, co tu zrovna teď není, neboli nepřítomného. Je šuměním ticha, které zdánlivě slýcháváme v noci, kdy právě nic není, ale nezapomeňme, ono je. Měli bychom mít na paměti jistý paradox, ten spočívá v tom, že nám nic právě nehrozí, jelikož tu také nic není, až na strašné „ono je“. Každý den tak nutně pociťujeme metafyzickou hrůzu, která, ačkoliv tu není, tak zde ono – stále – je. Aby nám bylo umožněno zvládnout tuto, dalo by se říci, až krutou realitu bytí, musíme být schopni

[124] Kočar 2015, s. 44

ukázat na cokoliv prstem, tím zvěcnit jsoucno. Z nepředstavitelného, vzdáleného „ono je“ se můžeme dostat pomocí konkretizace, k níž lze dospět pouze tím, že navážeme společenský vztah k druhému člověku.[125]

K podobnému vztahu dochází setkáním s tváří tohoto druhého. Tvář zde nemá konkrétní rysy, pomocí nichž bychom dotyčného poznali, a která by byla obdobná té, která se objevuje ve světě slova Ono dle Bubera. Spíše se tím myslí setkání s tváří člověka, během něhož nedokážeme rozpoznat její specifické rysy, například barvu očí, velikost nosu apod. Ale za povšimnutí „nám stojí“ jinakost druhého. Vidíme jej a uvědomujeme si, že to nejsme my, že on je tím, čím my vskutku nejsme. Touto jinakostí jsme osvobozováni od toho strašného „ono je“. Jestliže bychom se snažili rozluštit konkrétní odlišnosti, se vstupem do vztahu bychom si nijak nepomohli.[126] Navozený vztah s tváří druhého vytváří odpovědnost, jelikož tvář pro nás znamená příkaz. Poznání znamená povinnost odpovídat za existenci druhého.

Nalezená odpovědnost není dle Lévinase něco, co by člověk přebíral na základě svobodného rozhodnutí, taková bytost by svou existenci měla příliš jednoduchou, pokud by necítila odpovědnost za někoho jiného. Tato odpovědnost je nám dána již a priori. Každý jeden z nás je odpovědný, zároveň všechna já mají vůči druhým vždy přidanou odpovědnost. Z toho vyplývá, že odpovědnost je v rozporu s Buberem dle E. Lévinase asymetrický vztah. Ačkoliv já mohu odpovídat za všechny, já sám nemohu být zastoupen v odpovědnosti za druhé. Jsme „rukojmími“ jiných lidí, ačkoliv si svou porobu nemůžeme zvolit. Z řečeného můžeme vyčíst, že odpovědnost a svoboda jsou pojmy, jež si vzájemně nejsou rovny. Nemůžeme být svobodní, protože musíme přijímat odpovědnost za druhé. Odpovědnost v tomto pojetí stojí nad svobodou jednotlivce. V případě Bubera tak značné uvěznění není, spíše si ho volíme, pokud chceme být lidmi a žít s ostatními ve společenství. Odpovědností však svobodu samotnou automaticky nerušíme, naši svobodu projevujeme vztahem k Bohu.[127] Svoboda je možná, jestliže člověk odpovědnost přijme. Ta je sama o sobě nekonečná, již se jí nikdy nemůžeme

[125] Lévinas 2009, s. 196
[126] Lévinas Existence a ten kdo existuje 80
[127] Lévinas 2009, s. 76

zprostit. Neexistuje povinnost, kterou bychom museli splnit, není svobodného rozhodnutí, kterou bychom se jí zbavit. Ona tu je, dokud tu jsou druzí.

Stejně jako v případě Martina Bubera, i filosofie Emanuela Lévinase je dialogickou záležitostí. Nejpodstatnějším bodem, jak vyplývá i z názvu jednoho z jeho předních děl *Etika a nekonečno*, je právě etika. Odpovědnost i u něj stojí před svobodou, ale radikálněji. Vztah Boha s člověkem je dokonalý, v Buberově pojetí věčný, dalo by se říci, že svým způsobem je tento vztah podobný. Největší rozdíl spatřujeme ve, pro Bubera nejdůležitějším, vztahu mezi člověkem a jeho lidským protějškem. Dialogická filosofie Lévinase nachází značnou důležitost v naprosto neosobním vztahu „ono je“, jež je člověku vzdáleno, na rozdíl od obou základních dvojic slov Já-Ty a Já-Ono ve filosofii Bubera.

5.2 Vliv M. Bubera na psychoterapii

Buberovy myšlenky pronikly do mnoha sfér života, do zcela různých situací a mezi odlišné vrstvy lidí. Například do vězeňského prostředí, zdravotnictví., sociálních věcí, pastorské činnosti, terapeutické oblasti, ekologické psychoterapie a do mnohých dalších. Jeho přímý vliv můžeme nalézt v mnoha pracích autorů z odlišných oborů. Byl to právě Buber, kdo napomohl rozšíření myšlenky zapojit do takovýchto služeb pojmy jako dialog či autentické, skutečné setkání. Ty jsou mnohem více klíčovým prvkem psychoterapie, než-li vhled a snaha o interpretaci. Inspirací byl samotný život Martina Bubera vylíčený v díle pojmenovaném jednoduše Setkání, kde se například nachází i již zmiňovaná etapa jeho života, kdy ztratil kontakt s matkou a bylo mu řečeno, že ta se již nevrátí.[128] Nejspíše i on sám by v takovém okamžiku potřeboval někoho, kdo by s ním navázal skutečný dialog, dokázal se do něj vcítit, pochopit ho jako celek. Nebyl to však jen život Martina Bubera, který inspiroval. Sigmund Freud poznamenal, že důležitými zdroji jsou v tomto případě také chasidské příběhy.[129]

Takových příkladů by se dalo najít spousty, spíše bych chtěl poukázat na to, že Martin Buber byl celkově jako člověk stvořen řešit problémy lidí skrze dialog. Inspiraci

[128] Mendes-Flohr 2015, s. 174
[129] Mendes-Flohr 2015, s. 175

si z něj nemuseli brát jen odborníci ze zdravotnického odvětví. Během celého dospělého života v podstatě byl terapeutem pro každého, kdo stál o jeho pomoc. Buber by to nenazval pomocí, spíše navázáním vztahu, během něhož se oba jeho účastníci dozvědí všechno o tom druhém a dokážou si vzájemně pomoci. Ačkoliv pacient si zřejmě nepřipouštěl, že by mohl i on sám být pomocníkem. Lze si vzpomenout na těžké časy židovské komunity v Německu při nástupu nacismu, kdy se jeho dům stal útočištěm všem, kteří potřebovali radu a morální povzbuzení. On se odpovědnosti nezříkal, ale nebyla to odpovědnost slepá. Po odchodu z Německa nápodobně pomáhal Arabům při vzniku státu Izrael. Ano, Buber je inspirativní osobou a to skrze všechno, čím si prošel, jak se choval, jak žil. V těžkých dobách mohou být užitečné jeho sbírky chasidských textů či Buberova díla filosofická.

Závěr

Práce si dala za svůj cíl provést analýzu Buberova díla v oblastech pedagogiky, chasidismu a filosofie, jež se všechny dotýkají výchovy a vzdělávání. K tomu bylo zapotřebí se zabývat také pojmem dialogu a životem Martina Bubera, který měl přímý vliv na formování jeho myšlenek a postoje ke světu. Již samotná životní pouť probíraného myslitele se zdá být inspirativní pro dnešní i budoucí generace. Hlásal toleranci, bojoval za to, o čem se domníval, že je správné. I přesto, že jeho protivníky mohli být jeho soukmenovci vyznávající judaismus a jeho chráněnci muslimové.

Dialog zde byl vysvětlen především tak, jak na něj již dnes není nahlíženo, spíše si jej představujeme jako každodenní rozmluvu, věcný rozhovor. Buberův dialog každodennost neopouští, naopak, Buber ve svém myšlení vždy myslí na člověka v jeho běžných útrapách, avšak přistupuje k situaci jinak. Tento dialog je setkání dvou osob, které se touží setkat, nechat k sobě druhého přistoupit a pochopit ho. Tím se člověk vychovává. Nejde o to s někým jen mluvit, ale bytostně mu naslouchat.

Ze zmíněného vyplývá, že každý je vychováván dialogem s druhým, což je podstatné nejen v pedagogice, kde se často zapomíná, že vychovatel je neustále vychováván, že výchova nikdy nekončí. Mohou být sděleny informace, data a jiné nepodstatnosti, ale k tomu bychom nepotřebovali druhého. Jde o to předávat hodnoty dosahující za horizont běžného dne. K tomu slouží dialog, proto se učitel a jeho žáci navzájem potřebují. Výchova jde za nás, pokud se má stát skutečnou výchovou, ne jen pro tady a teď. A přesto Buberovi v jeho pojetí chasidismu jde o přítomné chvíle, spíše však z širšího hlediska. Svou nauku nezakládá na tady a teď, ale na kdekoliv a kdykoliv. Buberovo myšlení jde především praktickou cestou, nechce nikoho poučovat, spíše mu radit, jak žít život lépe zde na ve světě, jak z obyčejného dne učinit setkáním něco, co z něj učiní nejnezapomenutelnější den, který se může opakovat, a přesto být stále jedinečný.

Rád bych zmínil, že Martin Buber byl člověkem, který je aktuální pro dnešní dobu nejen svou otevřeností vůči druhým, ale rovněž svým odhodláním v to, že člověk je bytostí vztahovou, která potřebuje druhého. Z mého pohledu se Buber snaží přenášet ráj na svět, svým zaujetím pro druhé k nám neustále promlouvá a je pouze na nás, jestli ho

vyslyšíme a vstoupíme s ním do rozhovoru. Na jeho osobě především oceňuji upřímnou lidskost, s kterou se stavěl světu, a jež byla promítnuta v jeho díle.

Práce na odhalování Buberova odkazu rozhodně neskončila a zřejmě nikdy neskončí, protože myšlenky, se kterými Buber přišel, budou platit věčně a oslovovat nás vždy jinak. Z jeho odkazu si odnáším mnoho pro pedagogickou praxi, jelikož vychovávat dle Buberových tezí, znamená vychovávat člověka k dobrým hodnotám, což ostatně není jen otázkou výchovy školní.

Seznam použitých informačních zdrojů

Primární zdroje

BUBER, Martin. Řeči o výchově. Praha: Vyšehrad, 2017. ISBN 978-80-7429-691-8

BUBER, Martin. Úvahy o chasidismu. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-480-8

BUBER, Martin. Chasidská vyprávění. Praha: Kalich, 1990. ISBN 80-7017-072-7

BUBER, Martin. Já a Ty. Praha: Mladá fronta, 1969. ISBN 23-078-69

LÉVINAS, Emmanuel. Etika a nekonečno. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-394-0

LÉVINAS, Emmanuel. Existence a ten, kdo existuje. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 80-86005-36-4

Sekundární zdroje

BOURETZ, Pierre. Svědkové budoucího času II: Scholem, Buber, Bloch. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-298-1

FRIEDMAN, Maurice. The Life of Dialogue. New York: Routledge, 2002. ISBN 0-415-28474-0

Kol. autorů. Dialog, vědění, orientace. Praha: OIKOYMENH, 1992. ISBN 80-85241-15-3

HORWITZ, Rivka. Buber´s way to "I and Thou": The Development of Martin Buber´s Thought and His "Religion as Presence" Lectures. The Jewish Publication Society, 1988. ISBN 0-8276-0305-3

KŘIVOHLAVÝ, Jaro. Jak si navzájem lépe porozumíme. Praha: Svoboda, 1988. ISBN 25-095-88

POLÁKOVÁ, Jolana. Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9

CORRETH, E. – EHLEN, P. – HAEFFNER, G. – RICKEN, F. Filosofie 20. století. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. ISBN 80-7182-209-4

WEHR, Gerhard. Buber. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-31-X

KOČAR, Tomáš. Filozofie člověka v díle Martina Bubera. Brno: Masarykova univerzita, 2015.

MENDES-FLOHR, Paul. Dialogue as a Trans-disciplinary Concept. Chicago. ISBN 9783110379150

Internetové zdroje:

Jolana Poláková: www.jolana-polakova.cz [online]. [Cit. 30. 8. 2021] Dostupné z: https://www.jolana-polakova.cz/Knihy/Filosofie-dialogu