

FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Daniela Rosolová

Mezi monologem a dialogem:
Rozbor Buberova spisu *Já a Ty*

Between monologue and dialogue:
An interpretation of Buber's book *I and Thou*

Praha 2011

Vedoucí práce:
Doc. Jakub Čapek, PhD.

Poděkování

Mé poděkování patří všem, kteří mi byli oporou při studiu a díky nimž jsem se mohla plně věnovat psaní této práce. Svým nejbližším děkuji za trvalou materiální a emocionální podporu. Dík patří také Doc. Jakubu Čapkovi, PhD. za jeho podnětné rady v průběhu psaní této práce.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 22. 8. 2011

ABSTRAKT

Tato práce je věnována kritickému výkladu spisu *Já a Ty* ve snaze definovat hlavní body dialogické filosofie Martina Bubera. Po zařazení díla do kontextu dobového (období po první světové válce), kulturního (vliv chasidismu) a filosofického (opozice vůči imanentismu, monismu, idealismu, transcendentální filosofii aj.), je hlavním cílem práce pochopit lidskou osobu v její celkové situaci, v možnosti jejích vztahů, i v poměru k předmětnému světu. Jsoucí je představeno jako nutně podvojná struktura, popsatelná pomocí dvou základních dvojic slov Já-Ty a Já-Ono. Dialog, který je lokalizován do oblasti „mezi“ Já a Ty, je oproti běžnému použití tohoto pojmu pochopen jako specifická interakce člověka a jeho okolí vyjádřitelná metaforickou strukturou oslovování-odpovídání, ve které je vyjádřena základní osobní povaha dialogu, stejně jako jeho vzájemnost a přímá návaznost. Dialog je dále definován jako zásadní postoj ke světu, který odhaluje člověku pravé, bezprostřední, transcendentní poznání a zároveň sám zakládá skutečnost. V závěru je dialogické chápání světa porovnáno s alternativním monologickým životem člověka, který zakotvuje ve světě slova Ono.

Klíčová slova: personalismus, dialogická filosofie, chasidismus, filosofie náboženství, poměr, podvojnost; Já-Ty, vztah, setkání, dialog, rozhovor, vzájemnost, přítomnost, skutečnost, bezprostřednost, oblast „mezi“; Já-Ono, monolog, zpředměťování, zprostředkování, minulost.

ABSTRACT

This paper is devoted to a critical analysis of the book *I and Thou* in the attempt to identify the main points of the dialogical philosophy as presented by Martin Buber. The introductory passages present the background of the book in terms of time (the era after WWI), cultural background (the influence of Hasidism), or the history of philosophy (an opposition to immanentism, monism, idealism, transcendental philosophy etc.). The main goal of the following interpretation is to try to understand man as a person in his complex existential situation, i.e. through his potential relationships or objectifying attitudes to the world. Being is described as a dual structure either of the basic pair of words I-Thou or of the basic pair of words I-It. As opposed to the usual use of the term, dialogue is defined as a specific interaction of man and the remaining world metaphorically expressible by the structure of addressing-responding. By this scheme, the characteristic reciprocity and direct continuity is expressed. The dialogue is also placed in the area "between" I and Thou, which mediates the genuine, immediate and transcendental knowledge constituting the reality. Finally, the dialogical attitude is compared and contrasted to the monological comprehension of the world.

Key words: personalism, dialogical philosophy, Hasidism, philosophy of religion, relation, duality; I-Thou, relationship, encounter, dialogue, reciprocity, presence, reality, immediacy, area „between“; I-It, monologue, objectivization, mediation, past.

SEZNAM ZKRATEK

JT	Buber, Martin. <i>Já a ty</i>
DD	Casper, Bernhard. <i>Das dialogische Denken</i>
DA	Theunissen, Michael. <i>Der Andere</i>
I.	Buber, Martin. <i>Werke I: Schriften zur Philosophie</i>
III.	Buber, Martin. <i>Werke III: Schriften zum Chasidismus</i>
DH	Scholem, Gershom. <i>Davidova hvězda</i>
FS	Friedman, Maurice & Schlipp, Arthur, eds. <i>The Philosophy of Martin Buber</i>

OBSAH

I. ÚVOD	8
1.1. Dobový kontext díla <i>Já a Ty</i>	8
1.2. Metody interpretace díla <i>Já a ty</i>	10
1.3. Struktura práce	15
II. KONTEXT	18
2.1. Život Martina Bubera	18
2.2. Kontext knihy <i>Já a ty</i>	20
2.3. Židovské kořeny Buberovy koncepce	23
2.4. Různá čtení Buberovy filosofie	29
III. VLASTNÍ INTERPRETACE	38
3.1. Původ motivu dialogu	38
3.2. Skutečnost	42
3.3. Neskutečnost	44
3.4. Jsoucí jakožto poměr: Já-Ty a Já-Ono	46
3.5. Apriori vztahu a jeho svobodné znovunalezení	50
3.6. Prostupnost světů	52
3.7. Časoprostorové vztahy	53
3.8. Kritika pojmu zkušenosti a předmětného poznání	58
3.9. Srovnání intencionálního aktu a vztahu	63
3.10. Struktura oblasti „mezi“	65
3.10. Vzájemnost	67
3.11. Morální rozměr Buberovy filosofie	69
3.12. Věčné Ty	71
IV. ZÁVĚR	73
4.1. Rysy dialogické filosofie Martina Bubera představené	73
v <i>Já a ty</i>	73
4.2. Rysy monologického postoje ke světu představené v <i>Já a ty</i>	76
V. DOSLOV	78
BIBLIOGRAFIE	82
a) Zakládní použitá literatura	82
b) Další použitá literatura	83

I. ÚVOD

1.1. Dobový kontext díla *Já a Ty*

Evropská společenská krize, která nastala po otřesu první světovou válkou, podnítila v intelektuálních kruzích akutní potřebu stávající situaci kriticky hodnotit, poukazovat na neblahé jevy a předsudky, které sužovaly moderní společnost, případně také po této diagnostice problémů nabídnout nějaké východisko. Jednou z těchto dobových snah v oblasti filosofie byl pokus o překonání do té doby uznávaného „imanentismu“¹, neboli filosofického přesvědčení, že se lidstvo cestou individuálního niterného zduchovnění vyvine k vyššímu stupni dokonalosti². Mezi několika autory poválečného světa nastala nečekaná a tajuplná shoda, když se jejich zájem obrátil k tématu, které dosud ve filosofii nebylo plně rozpracováno – k tématu filosofie druhého. Nezávisle na sobě vyšlo několik děl: Ebnerovo *Pneumatologische Fragmente* (Pneumatologické fragmenty, 1921), Cohenovo *Die Religion der Vernunft* (Náboženství rozumu, 1919), Rosenzweigovo *Der Stern der Erlösung* (Hvězda vykoupení, 1921), Marcelovo *Journal métaphysique* (Metafyzický deník, 1927) a Buberovo *Ich und Du* (Já a ty, 1923). Názorové sblížení bylo nepochybné, jakkoli se posléze ve vzájemných polemikách tito autoři rozcházel.

Jeden z výše zmíněných filosofů, Gabriel Marcel, vysvětlil tuto dobovou duchovní konvergenci ještě z jiného úhlu pohledu:

„Doba, kdy se filosofie zaměřovala stále více výhradně na pojem Ono, na *Eswelt*, pomalu vedla k technokratickému vývoji, který stoupající měrou ohrožoval integritu člověka a dokonce jeho samotnou existenci. Současná atomová hrozba představuje pouze vyostření převládajícího trendu. Bylo tedy jistě nevyhnutelné, že sem a tam byli lidé jasně a soustavně vedeni k hledání protiváhy, které bylo uspokojeno v úvahách o Ty.“³

¹ Bouretz onu předchozí dobu nazývá „Hegelovou a Goethovou epochou“ a popisuje ji jako éru, „kdy západní vědění mělo za to, že ve formě absolutního ducha prožívá obnovené splynutí rozumu a života.“ In: Bouretz 2009. 268-269.

² Srv Heller, Jan. *Úvodem*. In: JT 12.

³ FS 41.

Kromě dříve zmíněného neblahého trendu niterného individualismu v duchovním životě identifikuje Marcel ještě další negativní motivaci tehdejších myslitelů k zájmu o téma vztahu k Ty. Tou bylo znepokojivé zúžení filosofického zájmu na zkoumání předmětného světa. Jedním z důsledků tohoto zakotvení filosofie ve světě Ono byl podle Marcela přetechnizovaný svět, v kterém lidé ulpívali na předmětech. Dodejme, že do této disponovatelné předmětné oblasti byl neprávem často řazen i člověk a v některých teologiích i Bůh.

Filosofové, kteří se mezi prvními podrobněji zabývali problematikou druhého, jež nazývali zájmenem „Ty“, a z něhož učinili zároveň středobod své filosofické koncepce, začali být po vzoru teoretických prací Martina Bubera označováni souhrnným názvem – ‘Filosofové dialogu’.⁴ Dílo Martina Bubera *Já a ty* se pak stalo jedním z nejvýznamnějších vyjádření tehdejších snah, které byly některými filozofy popisovány jako „nové myšlení“.⁵

Popularita, kterou kniha *Já a ty* získala těsně po svém vydání již ve dvacátých letech minulého století, i obnovený zájem, který přišel po Buberově smrti v letech šedesátých, se z dnešního pohledu jeví jako nárazové vlny, které posléze vždy brzy utichly. Buberovu dialogickou filosofii by tak bylo možné chápat jako koncept dobově podmíněný, konkrétně jako poselství pro krizový stav společnosti. Takový rozměr tohoto díla by potvrzoval i zájem o Bubera v českém disentu za doby normalizace.⁶

Buber však své dílo *Já a ty* nechápal pouze jako dobovou studii v oblasti filosofické antropologie nebo sociologie, nýbrž představoval svou koncepci dvou postojů ke světu jako universálně platný princip:

„[Mé sdělení muselo být] filosofické, tj. musel jsem vše jednorázové [tj. své zásadní prožité zkušenosti] proměnit v ‘obecné’, jež by mohl každý objevit ve svém vlastním životě (*in seinem eigenen Dasein*).“⁷

⁴ Viz např. *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* (K dějinám dialogického principu, 1954). In: I., 293-305.

⁵ *Das neue Denken* (Nové myšlení, 1928) byl jednak název knihy Hermanna Herrigela, jednak titulček článku od Franze Rosenzweiga In: Rosenzweig 1937. 373-398. Buber také mluví o novém způsobu myšlení. Srv DA 244-245.

⁶ Jolana Poláková vzpomíná na to, že k zájmu o Buberovo dílo včetně prvního vydání *Já a ty* (1969), vedla v Československu až totalita. In: Lukavec 2009. 31.

⁷ I., 1111. Překlad Mária Schwingerová. In: Wehr 1995. 7.

Svůj model dvojího vztahování ke světu i důraz na specificky lidský postoj Já-Ty chápal Buber jako obecné a nadčasové. Postoj Já-Ono pak definoval jako nutnou základnu lidského pobývání ve světě.⁸ Myšlenka podvojnosti Já se stane hlavním tématem tohoto rozboru.

1.2. Metody interpretace díla *Já a ty*

V devadesátých letech publikoval Miroslav Petříček v Lidových novinách článek s názvem *Živé slovo jiného času*, který uvedl slovy:

„Martin Buber, jehož třicáté výročí úmrtí jsme si letos připomněli, je velký předchůdce, třebaže není snadné říci, co vlastně inspiroval. Často se mluví o ‘dialogické filosofii’, kterou nepochybně i Buber pomáhal zakládat a jejíž tradici znovu objevoval.“⁹

Jak vyplývá z citátu, Buber jako filosofa není lehké zařadit, a pokud ho klasifikujeme dnes již rozšířeným přívěskem šitým v podstatě na míru – filosof dialogu – nemusí být zejména českému čtenáři vždy jasné, co taková filosofie vlastně obnáší.

Tato práce bude věnována základnímu výkladu jednotlivých motivů Buberova díla *Já a ty*. Hlavním podnětem pro tento zúžený zájem pro mě byla zejména absence úvodního a podrobnějšího komentáře k tomuto dílu v českém jazyce a z toho plynoucí otázka, zda lze nějak teze vyjádřit, co se skrývá pod často skloňovaným spojením „dialogická filosofie Martina Buber“, které však neméně často bývá v akademickém prostředí vyslovováno s jistými rozpaky. Nelze si nevšimnout, že dnes panuje nejistota ohledně přínosu jeho dialogické filosofie, a snad i jistá nevole se zkoumáním tohoto myšlení vůbec nějak seriózně zabývat. Tato práce si rozhodně neklade za cíl nějak uspokojivě prokázat filosofickou hodnotu jednotlivých tezí Buberovy filosofie. Smysl této interpretace vidím jednoduše v tom, že bude podán základní a kritický výklad díla *Já a ty*, ve kterém mohou vyjít najevo i některé jedinečné motivy dialogické filosofie tohoto autora, které, jak věřím, nejsou bez zajímavosti.

⁸ „A ve vši vážnosti pravdy poslyš: kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít. Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem.“ JT 65.

⁹ Petříček 1995. 15.

Za ústřední považuji práci s kritickými německými či anglosaskými výklady, které podrobněji vyjmenuji v kapitole 2.4. Pomocí těchto poměrně vyhraněných výkladů díla *Já a ty* se pokusím vyvarovat svůdnému pokušení, tomuto pověstně chytlavému dílu nekriticky přizvukovat. Ačkoli považuji osobní zaujetí čtenářů, které si kniha dokáže získat, za jednu z hlavních předností tohoto díla, nesmí nás tento intimní rozměr spisu odvádět od kritického čtení. Nekritické čtení, jak se domnívám, totiž formující se porozumění tomuto dílu zásadním způsobem poznamenalo. Neméně zajímavé a přínosné je studovat Buberův spis paralelně s tématicky sprízněnými filosofickými díly. V této práci se snažím upozornit na styčné body či názorové odlišnosti filosofii vybraných autorů: např. Platóna, Augustina, Emmanuela Lévinase, či Hanse-Georga Gadamera. Na některých místech také cituji související pasáže z písma, a to jak ze Starého, tak z Nového zákona. Zmíněné texty neanalyzuji formou plnohodnotného srovnání, nýbrž je používám pouze jako další možné zdroje kritických připomínek, či podpůrných textů k Buberovu dílu.

Jedna z potíží při interpretaci *Já a ty* může být způsobena tím, že se autor ve své knize pohybuje na poli více než jedné disciplíny (filosofická antropologie, gnoseologie či ontologie, teologie, filosofie náboženství, etika, psychiatrie, aj.). Proto se taktéž interpretace mohou rozmělnit na základě zaměření jednotlivých odvětví, ve kterých daní badatelé působí. Tato aplikace vybraných útržků textu z již tak dost útlého díla do různých humanitních oborů je pro pověst dialogické filosofie Martina Bubera často nelichotivá. To, co lze pochvalně nazvat pestrostí či mezioborovostí, může zároveň zapůsobit tak, že budeme *Já a ty* vnímat jako volně disponovatelný zdroj vzletných citátů, kterými lze podepřít jiný specializovaný text, aniž bychom se ohlíželi na širší kontext této filosofie.

Buber samozřejmě takové interpretaci nahrával tím, že se po vydání svého díla *Já a ty*, kde poměrně sevřeně pojmenovává základy své filosofie dialogu, po zbytek života znovu a znovu ke svému tématu navracel z různých perspektiv. Buberovo filosofické dílo lze proto chápat jako komentář

k ústřednímu dílu *Já a ty*.¹⁰ Jak to úsměvně vyjadřuje Poláková, Buber celý život psal „podnícen myšlenkovým děním, které sám rozpoutal“.¹¹

Buber posléze působil kromě filosofie na několika polích a rád se tituloval označením nezařaditelný, „atypický člověk“, který má „odpor vůči přehnanému typologizování“¹². Je tudíž naprosto přirozené, že se zařazení ochotně ujímají jeho interpreti, jak bude snad patrné z kapitoly 2.4. Citlivé hledání nových, samotným autorem nepojmenovaných kategorií a paralel, skrze které je jeho dílu možno rozumět, považuji za legitimní způsob práce s tímto specifickým druhem textu, ke kterému, ať již vědomě či nevědomě, zavdával příčinu svými výroky autor sám:

„V té době jsem [v knize *Já a ty*] napsal, co jsem napsal, silně ovládnán inspirací. To, co taková inspirace člověku dá, nemůže být později změněno, dokonce ani pro účely přesnosti. V tomto případě lze pouze měřit, co bylo získáno, ne to, co bylo ztraceno.“¹³

Buber charakterizuje svůj text jako inspirované dílo, čímž svým způsobem upozaďuje svou autorskou individualitu a zároveň se zbavuje práva tento text následně upravovat, nebo dokonce od základů revidovat. Takové výroky jsou jasnou hozenou rukavicí interpretům tohoto díla, kteří mají plné právo na to, mluvit o ziscích, ale i o ztrátách daného díla. Jednou z nejzajímavější osobností, která se úkolu interpretace knihy *Já a ty* ujala s fascinující vervou, je Michael Theunissen, který svůj přístup popisuje následovně:

„[Nemůžeme] si nechat od Bubera říkat, jaká je hlavní idea filosofie dialogu. Naopak musíme spíše Buberovo dialogické myšlení vysvětlovat v horizontu nějaké v něm neobsažené idey. Tato idea se však o nic lépe nedá vyzískat z jiné existující dialogické filosofie. Tudíž nám nezbývá jiná možnost, než tuto ideu zkonstruovat vlastním úsudkem.“¹⁴

¹⁰ Jedná se především o díla: *Zwiesprache* (Rozmluva, 1930); *Elemente des Zwischenmenschlichen* (Základní prvky mezilidského, 1954); *Gottesfinsternis* (Zatmění Boha, 1952); *Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* (Rozjímání o vztahu náboženství a filosofie, 1952); *Die Frage an der Einzelnen* (Otázka na jednotlivce, 1936); *Das Problem des Menschen* (Problém člověka, 1943).

¹¹ Poláková 1995. 28.

¹² I., 1111.

¹³ FS 706.

¹⁴ DA 8.

Tyto výroky mohou být pro někoho znakem jisté podivné interpretační libovůle. Po zkušenosti s pokusem o výklad Buberova díla však tento přístup považuji za příhodný. Theunissen se vyjadřuje bez obalu. Tak ale o to jasněji vychází najevo jedna z hlavních překážek při interpretaci knihy *Já a ty*. Tou je Buberův jazyk, jenž jistě není tradičním filosofickým vyjadřováním. To platí jednak pro pojmy, které jen málokdy odpovídají běžnému úzu ve filosofii, jednak pro často ne příliš věcný a systematický výklad. Ani tento po technické stránce nedisciplinovaný postup psaní, který je na pomezí literárního projevu, ovšem nezabývá text jeho umění oslovovat a hlavně schopnosti elegantně vyznačovat, či častěji pouze naznačovat některé filosofické problémy.

Odborné příspěvky k textu musí mít pochopitelně jiný charakter než originál, v tomto konkrétním případě dokonce radikálně jiný charakter. Theunissenovu metodu, která se může jevit jako interpretační troufalost, vyhodnocuji jako příklad obdivuhodné schopnosti interpreta upozornit na nové významy zkoumaného díla, které jsou v něm přítomny pouze implicitně.

Obecné lehkovážné zacházení s Buberovým textem je ještě umocněno tím, že hlavní pojmy díla – rozhovor (*Gespräch*), jindy také vztah (*Beziehung*), setkání (*Begegnung*), postoj ke světu (*Haltung*), či událost (*Ereignis*) – jsou slova velice náchylná ke vyprázdňování. Nehledě na to, že tyto pojmy v *Já a ty* nefigurují stejně jako v běžném jazyce, mnozí interpreti k tomuto běžnému užívání místy bezmyšlenkovitě sklouzávají. Jolana Poláková např. mluví o Buberově mírové politice v židovsko-palestinské otázce jako o „dialogické snaze“, nebo referuje o Buberově pokorné reakci na kritiku Karla Bartha jako o odpovědi „v duchu skutečného dialogu“.¹⁵ Žádný z těchto výroků jistě nejde proti smyslu Buberovy filosofie, ale oba nepříjemným způsobem odvádějí pozornost od podstaty jeho díla, která jistě netkví v nějakém pacifistickém ideálu posílené komunikace v běžném slova smyslu.

Jak jsme již zmínili, při interpretaci Buberova díla nastává problém se samotnou reprodukcí jeho jazyka. Jeho poetický, útržkovitý styl některým

¹⁵ Poláková 1995. 23, 27.

připomíná aforismy Friedricha Nietzscheho¹⁶, u jiných zase vyvolává podezření, že *Já a ty* je pouze nějaká zvláštní esoterická příručka. Nejpravděpodobnější vysvětlení takové kritiky Bubera nacházím hlavně v metodice mnoha interpretů. Považuji za nevhodné postupovat tak, že Bubera pouze citujeme a ve zbytku textu ho co nejvěrněji napodobujeme. Pro příklad uveďme část ze samotného začátku výkladu Jolany Polákové:

„Buberovými slovy: ‚Není žádné já o sobě, nýbrž jen já základního slova Já-Ty a já základního slova Já-Ono [..]. Kdo říká jedno ze základních slov, vstupuje do něho a stojí v něm. [..] Svět jako zkušenost patří k základnímu slovu Já-Ono. Základní slovo Já-Ty ustavuje svět vztahu.‘

Tento ‚vstup‘ do jednoho ze dvou základních slov je činem, který nelze nijak odůvodnit v oblasti slova druhého: v Buberově kontextu by byla nesmyslná jakákoli předběžná argumentace např. ve prospěch ‚existence Boží‘; je totiž zbytečná jak pro myšlení, které stojí před Boží ‚tváří‘, tak pro myšlení, které před jeho tváří nestojí.“¹⁷

Zde sledujeme bohužel častý postup při interpretaci Buberova díla. Citát, kde je použita metafora dialogu, je mlčky prezentován jako by byl ze sebe srozumitelný a je parafrázován pouze jednou větou, která využívá identických pojmů a stává se ještě složitější než citát sám. Poté autorka rozvíjí své myšlenky na téma smysluplnosti božích důkazů existence, které nejsou bez zajímavosti, ale porozumění původnímu citátu nijak nepomáhají.

Pokud tedy používáme poetický jazyk k interpretaci poetického textu, jsme to právě my, kteří vytváříme onen esoterický dojem. Jediný legitimní způsob, jak lze podat smysluplný výklad textu takové povahy, je komentovat autentické citace neutrálním jazykem. Jelikož mnoho slov je používáno metaforicky, měly by být nutným nástrojem vysvětlující parafráze. K citovanému výroku by bylo například podnětné vysvětlit následující otázky: Co znamená vstupovat do slova a stát v něm? V jakém smyslu říkáme, že zkušenost patří k nějakému slovu? Dále bychom se mohli ptát: Je Martin Buber samozvaný představitel nového proudu filosofie, či se za dialogickou filosofií skutečně skrývají i nějaké nové, nápadité teze?

Shrňme nyní, že snahou naší interpretace je pomocí kritického zkoumání spisu *Já a ty* identifikovat hlavní body Buberovy filosofie nehledě

¹⁶ Četba Nietzscheho podle Wehra znamenala pro Bubera něco jako „probuzení“. Wehr 1995. 17.

¹⁷ Poláková 1995. 14.

na přesah do jiných humanitních oborů. Ostatní autorova díla k této problematice zmiňujeme pouze okrajově jako podpůrný materiál. Při výkladu se budeme snažit používat neutrální jazyk prokládaný citacemi, který bude místy doplněn o zavedené filosofické pojmy, pomocí nichž lze na Buberovu koncepci pohlížet z hlediska dějin filosofie.

1.3. Struktura práce

Abychom mohli vysvětlit postup této práce, načrtneme nejdříve strukturu samotného díla *Já a Ty*.

Kniha je rozdělena do tří oddílů. Základní rysy celé koncepce jsou načrtnuty v první části. V úvodu jsou popsány dva postoje ke světu: osobní Já-Ty a zpředměťující Já-Ono. Následně jsou rozvedena specifika vztahu (Já-Ty) jako bezprostředního, kontingentního, nezkušenostního poměru s oboustranným působením, který probíhá v naplněné přítomnosti a zakládá pravou skutečnost. Posléze se autor ve světle základního rozlišení věnuje konkrétním tématům. Rozvíjí polemiku s platónským konceptem idejí, podrobněji rozvádí důležité téma působení, líčí vznik uměleckého díla. V krátkosti jsou pojednány také některé příklady vztahu – např. láska a nenávisť. Buber dále poukazuje na prostupnost obou sfér a na souvislost s civilizačním a individuálním vývojem.

V druhé části autor prezentuje svou kulturně-historickou a politickou teorii, zamýšlí se nad významem institucí pro stát, paralelně také citů pro lásku. Ve svém výkladu vztahu zavádí pojem ducha. Přidává další rozlišení náležející dvěma světům – příčinnost a svobodu, individualitu a osobu, pasivitu a aktivitu.

Závěrečná část je vyvrcholením celého pojednání. Buber v ní představuje své náboženské ideje a hovoří o osobním Bohu, věčném Ty. Rozpracovává další charakteristiku vztahu, již je výlučnost. Líčí odcizený svět slova Ono a takový svět demaskuje i v typech mystiky, kde je předpokládáno splynutí dvou Ty, nebo samoúčelné pohroužení do sebe. V této souvislosti Buber načrtne také zajímavou kritiku buddhistického

ideálu pohroužení. Kromě uvedených témat se věnuje i jiným fenoménům náboženského života jako jsou modlitba a oběť, modly a kult, či problém zjevení a zpředměťňování Boha.

Náš výklad nebude postupovat v souladu s chronologií samotného díla. K podrobnějšímu rozboru jsou vybrány pouze ústřední motivy této knihy, které je nutné vysvětlit v souvislosti s hledáním významu pojmu dialogická filosofie.

Rozbor je uveden kontextuálním umístěním Buberovy filosofie (II.). Stručně je vylíčen životopis tohoto autora (2.1.), popsány jsou i okolnosti vydání knihy *Já a ty* společně s poznámkami k autorově metodice (2.2.). Původně nezamýšlený podrobnější výklad o židovských kořenech této filosofie se nakonec ukázal být nutnou součástí této práce. Ve snaze o poskytnutí ještě jiného hlediska k Buberově interpretaci tradice chasidismu, kterou sama nedokáži dostatečně posoudit, uvádím také kritické poznámky frontálního útoku Gershoma Scholema (2.3.). Na závěr II. kapitoly se snažím shrnout historii chápání díla *Já a ty*, jakož i obecně Bubera jako filosofa či náboženského myslitele (2.4.).

Třetí kapitolu (III.) věnuji vlastnímu rozboru spisu, kde si také vypomáhám nápady z interpretací zejména těchto autorů: Michaela Theunissena, Bernharda Caspera, Franze Rosenzweiga, Martina Leinera, či Jana Hellera. Ústředním bodem výkladu je úvodní objasnění Buberova specifického použití pojmu dialogu, kterému musí být rozuměno jako metafoře (3.1). Následuje osvětlení ontologického rozměru Buberova duálního rozvrhu jsoucího (3.2. - 3.4.) a výklad o jednotlivých charakteristikách dvojího postoje ke světu (3.3 - 3.11.). Interpretace je ukončena poznámkami k morálním implikacím Buberovy filosofie (3.11.) a výkladem o věčném Ty (3.12).

V závěrečném shrnutí (IV.) se snažím pomocí jednoduchých tezí shrnout své pochopení dialogické filosofie Martina Bubera (4.1.). Dále představuji druhý, alternativní postoj ke světu (Já-Ono) jako přístup monologický (4.2.). Lidskou existenci lze skrze toto dialogicko-monologické uchopení Buberova duálního rozvrhu chápat jako oscilaci mezi dialogem a monologem, který je „hradem odloučenosti, kde člověk vede rozhovor sám se

sebou“¹⁸. V Doslovu (V.) zmiňuji několik osobních postřehů ze čtení knihy *Já a ty*.

¹⁸ JT 142.

II. KONTEXT

2.1. Život Martina Bubera

Martin Buber se narodil roku 1878 ve Vídni do židovské rodiny. Manželství jeho rodičů se záhy rozpadlo a Buber prožil své dětství a dospívání u prarodičů v rakousko-uherské Haliči ve Lvově. Dědeček Salomon Buber byl zámožným bankovním ředitelem a významným židovským učencem. Věnoval se vydávání rabínských středověkých výkladů písma, Midrašů. Babička ve vnukovi probudila zájem o německou klasickou literaturu. Asi od devíti let dojížděl Buber za svým otcem do Bukoviny, kde se poprvé setkal s chasidskými obřady, připomínajícími již jen vzdáleně dávno minulou legendární zbožnost z 18. století.

Buber byl vzdělán v mnoha jazycích. Jak se později ukázalo, byl nebývale jazykově nadán¹⁹. Od útlého věku znal polštinu, jidiš a němčinu, učil se hebrejsky, francouzsky a italsky, později i další jazyky. Ve Lvově navštěvoval polské gymnázium a jeho první tištěné práce vyšly ještě v polštině²⁰. Do konce svého života se také údajně pokládal za polského žida.²¹ Nicméně svá další díla psal již v němčině, později v hebrejštině, i když jen zřídkakdy. Po ukončení gymnázia Buber studoval postupně na universitách ve Vídni, Lipsku a Curychu, a to filosofii, psychologii a germanistiku.²² Ještě před koncem studií založil s přáteli Židovské nakladatelství, a mohl se tak věnovat výzkumu chasidské tradice. V pražském židovském prostředí se Buber záhy proslavil sérií přednášek *Drei Reden über das Judentum* (Tři řeči o židovství, 1911), na které s obdivem

¹⁹ Gordon 1988. 38.

²⁰ Buberův literární debut vyšel ve varšavském týdeníku. Články z roku 1897 vycházely pod titulem „O vídeňské literatuře“ a pojednávaly o dílech autorů hnutí „Mladá Vídeň“. Šlo o Petera Altenberga, Hermanna Bahra, Arthura Schnizlera a Huga von Hofmannsthal.

²¹ Lukavec 2009. 30.

²² V Curychu se Buber zaměřil na studium renesančního a reformačního období. Četl zejména Kusánského, Paracelsa, Weigela, Boehma, nebo Silesia. Obhajobou práce na téma renesančních mystiků později studium ukončil. Disertační práci s názvem „Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems“ (Příspěvky k dějinám problému individuace, 1904) obhájil ve Vídni u prof. Jodla.

vzpomíná např. Max Brod²³. Buber v Praze přednesl své pojetí sionismu, které proti Herzlovu nacionalistickému smýšlení postavilo koncept, který návrat židů do Izraele prezentoval jako duchovní, náboženský ideál.²⁴

Léta před vydáním knihy *Já a ty* strávil Buber v ústraní, kde prožil jakýsi osobní přerod, který dle jeho vlastních slov ovlivnil celou následující tvorbu.²⁵ Dlouholeté akademické působení na univerzitě ve Frankfurtu, kde vyučoval religionistiku, zahájil roku 1923 těsně po vydání *Já a ty*. Ve snaze čelit protižidovským represím založil Buber ve třicátých letech organizaci pro židovské vzdělávání dospělých. Po vyhlášení norimberských zákonů se dobrovolně vzdal čestné profesury, kterou získal v roce 1930, a těsně před tragickou křišťálovou nocí se mu podařilo uprchnout s rodinou do Izraele.

Jeho životní družkou se stala katolička a dcera mnichovského důstojníka Paula Winklerová, která později publikovala pod pseudonymem Georg Munk. Smíšený sňatek byl povolen až po narození dvou dětí, kdy se Paula Winklerová rozhodla konvertovat k židovství. V Jeruzalémě našel Buber místo na nově vzniklé Katedře sociální filosofie Fakulty humanitních věd.²⁶ V posledních deseti letech svého života Buber cestoval po Evropě i USA. Dva roky před smrtí dokončil práci na svých sebraných spisech, které vyšly mezi lety 1962-1964 ve třech svazcích. První svazek obsahuje filosofické spisy, druhý spisky k bibli a třetí část je věnována chasidismu.

Buber se kromě práce v oblasti filosofie a náboženství celý život zabýval překladem Starého zákona, na kterém s ním až do své smrti roku 1928 spolupracoval jeho přítel Franz Rosenzweig. Definitivní verze překladu, původně určeného pro německé židy, kteří chtěli ve svém rodném jazyce pocítit co nejpůvodněji étos hebrejského originálu, vyšel až příliš pozdě, v roce 1962, pod názvem *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Písmo a jeho překlad do němčiny).

Buber zemřel v Jeruzalémě roku 1965.²⁷

²³ Brod 1994. 43.

²⁴ Wehr 1995. 20.

²⁵ I., 1111.

²⁶ V Izraeli se Buber také brzy nechvalně proslavil jako zastánce židovsko-palestinského dialogu.

²⁷ Martina Bubera dychtí jeho obdivovatelé odhalit jako osobu, která nebyla pouze apoštolem svých myšlenek, ale která svou filosofii zároveň uskutečňovala. K obrázku takového člověka nemálo přispěly vzpomínky samotného spisovatele s názvem *Begegnung*:

2.2. Kontext knihy *Já a ty*

Martin Buber začal rozvrhovat knihu *Já a ty* během první světové války po dosažení čtyřicátého roku věku. Poprvé vyšel titul v Lipsku roku 1923. Post scriptum, kde odpovídá na nejčastěji kladené otázky k tomuto dílu, bylo ke knize přidáno v roce 1957. Do doby před vydáním *Já a ty* se Buber profesně zabýval studiem chasidského učení a prací v oblasti náboženské filosofie. V období, kdy svět prožíval otřes první světovou válkou, se jeho zájem obrátil k tématu dialogu, jež bylo posléze rozvedeno právě v knize *Já a ty*. Zárodky tohoto motivu lze sledovat již v dřívějších spisech, především v úvodu ke knize *Die Legende des Baal Schem* (Ba'al Šemova legenda, 1907), či v úvodu k dílu *Der grosse Maggid und seine Nachfolge* (Velký Magid a jeho následovníci, 1921). Myšlenkově se však nejvíce blíží obsahu *Já a ty* téma útlé knihy básní v próze nazvané *Daniel: Gespräche von der Verwirklichung* (Daniel – Rozhovory o uskutečnění, 1913).

Když Buber vzpomíná na začátek 20. století ve svém doslovu k soubornému vydání filosofických spisů, popisuje jakýsi zvrát ve svém myšlení, doslova „přeměnu“²⁸:

„Od doby, kdy jsem dozrál pro život z vlastní zkušenosti – byl to proces, jenž začal krátce před první světovou válkou a skončil záhy po ní – jsem postaven před povinnost dát do souvislosti tehdy prožité zásadní zkušenosti s lidským myšlenkovým odkazem, ale nikoli jako ´mé´ zkušenosti, ale jako náhled, platný a významný pro jiné, včetně lidí odlišného založení.“²⁹

Autobiographische Fragmente (Setkání: autobiografické fragmenty, 1960). Postavení kultovní osobnosti dotvořilo i Buberovo pověstné paternalistické vystupování a komplikovaný vzletný jazyk, který prý často před vydáním umírňovala Buberova choť. Lidé z okruhu tohoto filosofa na něj však vzpomínají strízlivěji. Z rozhovorů vedených Haimem Gordonem vyplývá, že šlo na jednu stranu o strhujícího a přesvědčivého řečníka, který se pyšnil do detailu promyšlenou řečí, na stranu druhou však o mizerného pedagoga, který i v seminářích pouze přednášel. Dále ho pamětníci popisují jako člověka, který žil v honosných poměrech s několika služebníky a jen málokdy vycházel ze své pracovny. Buber získal také pověst náboženského provokatéra. Jeho dům byl obvykle uklízen o šabat s Buberovým odůvodněním, že si přeje, aby byl v neděli dokonale čistý. Dále prý Buber nikdy neodmítl jediného náhodného návštěvníka a nebývale pozorně vždy naslouchal. Jeho nadšení obdivovatelé, ale i blízcí přátelé byli však mnohdy trochu zklamáni, protože se jim téměř nikdy nepodařilo navázat s Buberem soukromý vztah. Svou německy rezervovanou pověst Buber potvrdil i tím, že i dlouholetým spolupracovníkům zásadně vykal. Gordon, 1988

²⁸ *Aus einer philosophischen Rechenschaft*. In: I., 1111-1122.

²⁹ I., 1111. Přel. Mária Schwingerová. In: Wehr 1995. 7.

Buber zde odhaluje čtenáři, že své dílo vytvořil na základě vlastních životních zkušeností, při kterých zažíval ojedinělá filosofická prozření.³⁰ Konkrétní události však nelíčí. Tato rozhodující léta, kdy Buber studoval především Kabalu a spisy mistra Eckharta, Kusánského a Böhma³¹, lze ohraničit roky 1904 - 1919/20. V sekundární literatuře je tato rozhodující etapa označována jako „mystické období“ Buberovy tvorby³². Buber nicméně v *Já a ty* vyjadřuje značné výhrady k takovému pojetí mystiky, které by spočívalo v osamělém pohroužení do sebe sama a bylo doprovázeno znicotněním okolního světa. Z toho lze odvozovat, že jeho „mystické období“ probíhalo poněkud jinak. Dále si v citovaném výroku Buber nárokuje postup induktivního zobecňování vlastní jedinečné zkušenosti, jehož výsledkem mají být závěry platné i pro ostatní. Tuto metodu popisuje jako „filosofickou“, jinak také „logizující“, a přestože popírá, že by kdy vystavěl nějakou systematickou nauku³³, ochotně přijímá označení filosof a naopak se brání přízvisku teolog³⁴.

Buber neslibuje, že v jeho díle najde čtenář nějaké „poselství“. Předesílá ale, že mu četba může pomoci získat ten pravý „náhled“ na skutečnost³⁵: „Toho, kdo mi naslouchá, беру za ruku a vedu ho k oknu. Rozrážím křídla okna a ukazují ven. Nemám žádnou nauku, jen vedu rozhovor.“ Bez váhání se Buber staví do pozice Platónova osvobozeného z jeskyně, případně také do role Sókratovy, který poznávajícího na jeho cestě spíše doprovází, než aby mu vykládal nějakou nauku. V citátu zmíněný „rozhovor“ není nějakým skutečným promlouváním k člověku, který byl vyveden k oknu. Jde o rozhovor beze slov, do kterého chce učitel své žáky zasvětit. Je to postoj ke světu a lidem, nahrávající tomu, aby pozorovatel zahlédl pravou skutečnost.

³⁰ Autor zdůrazňuje, že při této vzpomínce nepoužívá slovo „zkušenost“ kriticky jako ve své knize *Já a Ty*. Zde míní naopak pravou, pozitivní zkušenost, která je charakteristická svou bezprostředností a podílem na skutečnosti.

³¹ Významnou inspirací se stal také filosof jazyka a pietista Georg Hamann

³² Srv např. Wehr 1995. 70.

³³ I., 1112-1113.

³⁴ Nejspíše také proto, že pokud má Buber nějakou teologii, pak je to teologie apofatická: „Nejsem způsobilý ani oprávněn k tomu, mluvit tak či tak o Bohu. Samozřejmě, že když se snažím vysvětlit skutečnost člověka, nemohu pominout to, že člověk žije ve vztahu s Bohem; ale Boha jako takového nedokážu do svého výkladu zahrnout.“ I., 1112.

³⁵ „Neobdržel jsem žádné poselství, [...] které bych touto cestou předával dále, pouze jsem učinil zkušenost a získal náhled.“ I., 1111.

O samotné skutečnosti, jejíž náhled se snaží autor čtenáři zprostředkovat, nechce však zároveň nic bližšího říci. Jde mu daleko více o to svědčit o možnosti a způsobu jejího zahlédnutí. Okolní svět, se kterým máme navázat vztah, se podle autora ani popsat nedá. Řeč je ze své podstaty zpředměťující a svět prožitý ve vztahu by popisem upadal.³⁶ Proto Buber nemluví o tom, co uviděl, když pohlédl ven z okna, ale jen o tom, jakou má mít ten jasnozřivý pohled podobu a jak lze o něj usilovat.

Ve svém díle *Problém člověka* uvádí Buber, že svou pozici mezi přáteli označuje jako „úzkou hranu“: „Chtěl jsem tím vyjádřit, že nepobývám na široké náhorní plošině nějakého systému, obsahujícího řadu jistých výpovědí, nýbrž že stojím na úzkém skalním hřebenu mezi propastmi, kde neexistuje jistota vyslovitelného vědění, ale jistota setkání s tím, co zůstává zahaleno.“³⁷ Tento romanticky laděný motiv připomíná postavu *Poutníka nad mořem mlh* od německého malíře Caspara Davida Friedricha, který se stal ikonou romantického hnutí. Obraz se obvykle vykládá jako setkání poutníka s božským (*sublimis*). Toto setkání přesahuje všechny očekávatelné prožitky, je to hnutí lidské představitivosti poháněné téměř děsivou silou, která člověka zázračně a neodolatelně zasahuje a má v sobě až téměř stravující krásu.

Ačkoliv toto božské vytržení romantiků bylo připisováno hlavně geniálním umělcům, má jisté podoby se setkáním z *Já a Ty*, nejvíce pak s umělcovým „setkáním s tvarem“³⁸, který při následné tvorbě bolestivě padne v oběť zpředmětnění. Také líčení setkání s druhým člověkem má v *Já a ty* místy děsivý charakter:

„V této pevné a užitečné kronice [slova Ono] se momenty ´Ty´ jeví jako podivné lyricko-dramatické epizody, které jsou sice svůdné a kouzelné, ale mohou nás strhnout do nebezpečných krajností, neboť uvolňují vyzkoušenou souvislost, zanechávají po sobě spíše otázku než spokojenost, otřásají naší jistotou.“³⁹

³⁶ Viz např. JT 50.

³⁷ Buber 1997. 120.

³⁸ JT 43.

³⁹ JT 65.

Momenty setkání nejsou momenty radosti, ale znepokojivé chvíle nazírání skutečnosti a prožívání přítomnosti, ve které by nebylo možné setrvávat nepřetržitě, protože by nás „strávila“⁴⁰.

Po tomto připodobnění dialogu k romantické zkušenosti s božským lze snad pochopit, proč byla Buberova filosofie dialogu často označována jako mystická, případně i hanlivě jako esoterická. Jak jsme ale předeslali, přestože taková setkání v mnohém připomínají spíše ojedinělé extatické momenty, snaží se Buber tvrdit, že tyto zážitky s božským lze hledat v každodenním životě.

2.3. Židovské kořeny Buberovy koncepce

„V obci rabiho Léviho Jicchaka jednou ochraptěl kantor. Rabi se ho ptal: ‚Jak se to stalo, proč chraptíte?‘ Kantor odpověděl: ‚To proto, že jsem se modlil před pultem‘.

‚Správně,‘ řekl rabi, ‚když se někdo modlí před pultem, ochraptí; když se však člověk modlí před živým Bohem, pak nemůže ztratit hlas.‘⁴¹

Kromě inspirace v orientálním myšlení, zejména v čínském učení o Taoismu⁴² či v indické moudrosti, je filosofie Martina Bubera neodmyslitelně spjata s židovskou tradicí chasidismu. Jde o východoevropskou odnož židovské zbožnosti, která zažila největší rozkvět v 18. století. Distancovala se od ortodoxie i od náboženství zákona, proti kterému se vymezoval Ježíš. Chasidé oproti tradičním výkladům písma v Talmudu navazovali na mystické kabalistické čtení Tóry, jehož nejvýraznější písemnou památkou je kniha *Zohar*. Zakladatelem byl ukrajinský židovský myslitel Jisra'el ben Eliezer zvaný Ba'al Šem Tov (zkráceně Bešt, v překladu pán dobrého jména). Mezi haličskými židy si postupně získával své stoupence, kteří si začali říkat *chasidim* - zbožní. Jedním ze slavných potomků Bešta byl rabín Nachman z Braclavi.⁴³

⁴⁰ JT 65.

⁴¹ III., 333. Přel. Mária Schwingerová. In: Wehr 1995. 66.

⁴² Hlavním dokladem tohoto zájmu je esej *Die Lehre vom Tao* (Učení o Tao, 1910) in: *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Deutsche Auswahl von Martin Buber.*

⁴³ Srv „Buberovo zvěstování chasidského poselství“. In: Wehr 1995. 44-68.

Hlavním programovým bodem Chasidů byl návrat k původní židovské spiritualitě charakteristické živou, spontánní zbožností. Symbolem této živé zbožnosti se staly skupinové molitby doprovázené tancem s Tórou. Pro své zaměření byl chasidismus často srovnáván s pietismem, reformním hnutím ze 17. století v rámci protestantských církví. I toto křesťanské uskupení kladlo velký důraz na praktickou zbožnost. Čelním představitelem pietistů se stal hrabě Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, zakladatel obnovené Jednoty bratrské v Německu. I v chasidském společenství byl velmi váženým vzorem.

Z historického pohledu se chasidismus objevil v období, kdy do židovských kruhů začaly pronikat osvícenské myšlenky, na jejichž základě většina židů tento fenomén emotivní zbožnosti ostře odmítla jako „tmářství“. Obnovený zájem o tuto kulturu přišel zejména z Ruska na přelomu 19. a 20. století s novou vlnou sionismu. Buber lze chápat jako následovníka těchto neochasidských snah.⁴⁴

Obrázek o Buberově výkladu chasidismu, který dosáhl obrovského vlivu po druhé světové válce („svou interpretací vytvořil pro amerického a evropského čtenáře jakýsi kánon chasidismu“⁴⁵), je možné získat z následujících čtyř zásadních děl: autobiografický spisek *Mein Weg zum Chasidismus* (Má cesta k chasidismu, 1918), nejvýznamnější sebrané anekdotické příběhy *Die Erzählungen der Chassidim* (Chasidská vyprávění, 1949), románová kronika *Gog und Magog* (Gog a Magog, 1949), nebo obsáhlejší výklad chasidského učení *Die chassidische Botschaft* (Chasidské poselství, 1952)⁴⁶.

V následujícím shrnutí budou zmíněny pouze vybrané aspekty Buberovy interpretace tohoto učení, které vykazují nápadnou podobnost s jeho dialogickou filosofií a lze je tedy oprávněně považovat za inspiraci spisu *Já a ty*.

⁴⁴ Srv DH. 107-108.

⁴⁵ DH 109.

⁴⁶ V češtině kromě knih *Chasidská vyprávění* a *Gog a Magog* vyšly k chasidismu ještě následující útlejší spisky: *Život chasidů* (Das Leben der Chassidim, 1908), *Tři řeči o židovství*, které Buber pronesl v Praze v letech 1909–1911 (Drei Reden über das Judentum, 1911) a *Cesta člověka podle chasidského učení* (Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, 1948).

První podstatný rys Buberova chápání chasidismu, který se několikrát stal terčem odborné kritiky, se týká celkového pohledu na chasidskou tradici. Podle něj chasidismus není nauka, nýbrž životní praxe. Toto pojetí se odráží i v jeho celoživotním projektu, který se protáhl téměř na čtyři desetiletí, kdy se Buber pokoušel sesbírat a vydat staré legendy, epigramy a anekdoty o velkých chasidských světcích, spravedlivých, „cadikim“. Tyto příběhy dosáhly obrovské popularity zejména v nežidovském světě. Buber si tohoto žánru cení proto, že legendy umožňují rozvinout čistě laickou mystiku každodenního života. V raném stádiu chasidismus také studuje z hlediska návaznosti na kabalou Jicchaka Luriji⁴⁷, „jež se [dle Buber] stala [v chasidismu] etikou“⁴⁸. Později však podle svého přítele a kritika Scholema svůj obdiv ke kabale Buber kriticky přehodnocuje a označuje ji za formu gnose, což zdaleka nemyslí pochvalně. Scholem shrnuje Buberův zájem o tuto tradici jako výzkum „fenoménu duchovního, nikoli historického“, pro který znamenají nejpodstatnější písemné památky kabaly jenom „jakousi pupeční šňůru, kterou je třeba odstříhnout“.⁴⁹

Druhým ústředním námětem čerpaným z chasidismu je porozumění člověku jako někomu, kdo může být oslovován. „Stvoření je řečí“ (*Sprache*), píše doslova Buber a „život každého tvora je rozmluvou“ (*Zwiesgespräch*), neboť „skutečný Bůh je Bohem, kterého můžeme oslovit (*der Anredbare*), protože on sám oslovuje nás (*der Anredende*).“⁵⁰ S Bohem lze podle této interpretace navázat osobní vztah, který je možno obrazně vyjádřit jako rozhovor. Taková rozmluva spočívá v tom, že Bůh promlouvá k člověku skrze věci a bytosti; člověk na toto „oslovení“ odpovídá Bohu prostřednictvím svých skutků. Tato interakce se světem může být nazývána rozmluvou pro svou adresnost, vzájemnost a spojitost světových událostí a lidských činů.

Tento příklon ke světu a angažovanost v něm vychází již ze starého mýtu o exilu a vykoupení, luriánské kabaly. Podle tohoto příběhu byly do vyhnanství po celém světě rozptýleny „jiskry“ božského, které neustále

⁴⁷ Touto naukou o lidském vykupování věcí z jejich zakletí se ve svém pojetí dějin a mesianistického času nechal inspirovat i německý židovský filosof a literární kritik Walter Benjamin.

⁴⁸ DH 111.

⁴⁹ DH 110, 112.

⁵⁰ III., 742-743.

vyzývají k tomu, aby byly prostřednictvím lidských činů pozvednuty zpět k Bohu. Tyto „svaté jiskry“ se vyskytují bez výjimky všude včetně opomíjených oblastí nebo zdánlivě bezvýznamných úkonů. Jsou na dosah a chtějí být s přičiněním člověka spaseny. Skutečně názorně a pregnantně se tuto myšlenku nesamozřejmě všudypřítomnosti jisker podle legendy neostýchal formulovat Rabi z Polného, Ba'al Šem'uv žák a písemně ji zachytil Gershom Scholem:

„Na světě neexistuje nic velkého ani malého, co by bylo odděleno od Boha, neboť je přítomen ve všech věcech. Proto je dokonalý člověk schopen dospět k hlubokým meditacím a kontemplativním aktům 'sjednocení'⁵¹ dokonce svým pozemským jednáním, jako například jídlem, pitím a souloží, ba dokonce i obchodními transakcemi.“⁵²

Boží jiskry nemusí být zažehovány jen ve velkých činech, neboli dialog náleží i věcem a událostem, které mohou mít obvykle nižší kredit nebo dokonce hanlivé vyznění.

V této souvislosti kritizuje Buber holandského židovského filosofa 17. století, Spinozu, který podle něj zasadil židovskému dialogickému Bohu ve svém pojetí *deus sive natura* zásadní ránu. Při svém úsilí očistit pojem Boha mu Spinoza upřel jeho oslovitelnost: „Sesazuje osobního Boha jako modlu a vyhláší ho za ze sebe jsoucí substanci, které může říkat Ty jen člověk choré mysli nebo špatný básník.“⁵³ Buber Spinozu viní za to, že v západním světě posílil tendenci k monologickému chápání víry: „Uvědomujíc si své odcizení Bohu, hledala západní filosofie světa prostý styk s Bohem v mystickém, posvátném vytržení; tedy nikoli způsob, jak nasměrovat svůj život k Bohu ve světě.“⁵⁴ Naproti tomu byl život chasida vnímán jako neustálé setkávání s Bohem ve světě, ve kterém v posledku nejde o sjednocení duše s Bohem, ale o sjednocení Boha se světem. S tím také

⁵¹ Sjednocení je kabalistický pojem, hebrejsky Jichud. Jedná se o spojení Boha s jeho přítomností ve světě, hebrejsky Šechinou. Tento akt není jednorázovým spasením bohočlověka jako v křesťanské soterologii.

⁵² DH 122.

⁵³ III., 743.

⁵⁴ III., 745.

souvisí další Buberem vyzdvihoovaný motiv chasidismu, jímž je „nekonečný étos okamžiku“⁵⁵.

Podobné nebezpečí jako u Spinozy sleduje Buber v náboženstvích, která rozdělují universum na posvátné a světské. Ve svém zajímavě mnohohvrstevném výroku shrnuje toto rozštěpení světa Gerhard Wehr, když píše, že „Bůh je tím zatlačen do ghetta“⁵⁶. Buber sám však popisuje tento rozkol neméně temným způsobem:

„duše touží pouze po styku s Bohem, jako by chtěla, aby se láska k němu týkala jen Jeho a nikoli jeho světa; duše si myslí, že svět mezi ní a Bohem zmizel, avšak spolu s tímto světem zmizel i Bůh [...] Zůstala tu jenom duše samotná, a to, co nazývá Bohem, je pouze obraz v ní; to, co vede jako dialog, je monolog, rozdělující si jednotlivé role; skutečný partner vzájemného vztahu zde již není.“⁵⁷

Tento ponurý obraz věřícího, který z touhy po Bohu vyhroceným náboženským individualismem boží přítomnost ztrácí, se již velmi blíží obsahu spisu *Já a ty*. Pochybení takového věřícího spočívá v tom, že víru v Boha chápe jako něco jiného a vyššího, než čím je jeho vztah ke světu. Pravá bohoslužba spočívá však ve styku se světem, respektive ve styku s Bohem ve věcech a lidech nebo duchovních entitách. Buber tuto představu rozvádí v *Já a ty*: „Mocná zjevení, na která se odvolávají náboženství, jsou v podstatě stejná jako ono tiché zjevení, k němuž dochází všude a ve všech dobách.“⁵⁸ Dobrý náboženský postoj nemusí být tedy protkán extatickými zážitky, nýbrž je proveditelný přiměřeným přitakáním světu a poznáním jeho každodenního duchovního významu.

Za všechny kritické reakce uvedme některé připomínky ze Scholemovy studie *Pojetí chasidismu u Martina Bubera*⁵⁹. Scholem nesouhlasil již se samotným východiskem pro studium chasidismu: „vznik chasidského života byl sice hluboce ovlivněn a utvářen myšlenkami, jež jsou uloženy v teoretické literatuře, legendou však ve svém prazákladě tento život zcela určitě ovlivněn nebyl.“ Je to jako „popsat katolicismus pouze na základě

⁵⁵ III., 894.

⁵⁶ Wehr 1995. 50.

⁵⁷ III., 744. Překlad Mária Schwingerová. In: Wehr 1995. 50.

⁵⁸ JT 144.

⁵⁹ In: DH 107-133.

výběru a výkladu nejkrásnějších výroků světců, aniž bychom se starali o dogmatickou církevní teologii“, přičemž podotýká, že tento výběr prvků chasidismu je navíc zúžen na aspekty odpovídající Buberově utvářejícímu se filosofickému přesvědčení.⁶⁰

Scholem zkrátka nepovažuje za vhodné vydávat legendy za přednostní zdroj chasidismu a ostatní zdroje, jako např. theosofické spekulace nad luriánskou kabalou, považovat za sekundární. Dále Scholem namítá, že ideálem chasidismu nikdy nebyl nějaký „prostáček“ prožívající denně mystická setkání, nýbrž vysoce duchovní zasvěcenec. Chasidské přitakání realitě, které Scholem odhaluje jako výklad podmíněný charakterem Buberovy antiplatónské existenciální filosofie, také nepovažuje za jednoznačný. Na rozdíl od Bubera v chasidismu nalézá silně platónský podtón:

„Konkrétní setkání člověka se skutečností v nich [výkladech v chasidské literatuře] slouží jako odrazový můstek k tomu, aby skutečnost byla překročena, nikoli naplněna.

[..] Přitom sice ´zde a nyní´ představuje vzácnou šanci pro setkání mezi Bohem a člověkem, ovšem k takovému setkání může dojít právě jen tam, kde člověk ve svém ´zde a nyní´ otevírá jinou dimenzi – což je akt, jehož působením se ´konkrétno´ ztrácí. Jinými slovy: konkrétno ve smyslu, jak o něm hovořil Buber, v chasidismu vůbec neexistuje.“⁶¹

Pokud bychom přistoupili na Scholemovo stanovisko, zhroutilo by se tím podstatné jádro Buberovy interpretace chasidismu. Zatímco Buber nalézá těžiště této zbožnosti v posvěcení a naplnění skutečnosti v přítomném okamžiku, jeho kritik vidí smysl v překročení přítomnosti, v proměně konkrétní věci tím, že je zbavena svého individuálního smyslu. Zároveň by to také znamenalo, že přítomnost, ve které se člověk setkává s Bohem, nemá nic společného s časností a nelze ji na základě analogie s časem vykládat.

Rozsoudit kontroverzi Bubera a Scholema je úkol pro dobrého znalce celé komplexní tradice chasidismu. Scholemova kritika nechť zde pouze slouží jako hypotéza. V ukázkách z Scholemova příspěvku jsme zjistili, že není zcela jednoznačné, zda Buberova filosofická tvorba byla ovlivněna jeho

⁶⁰ DH. 115-117.

⁶¹ DH. 124-125, 127.

náboženskými představami, či zda naopak náboženský odkaz svého dědečka vyložil velmi osobitě skrze nově nalezený filosofický postoj ke světu. Ať již jeho duchovní vývoj postupoval tím či oním směrem, je jisté, že spisu *Já a ty* nelze rozumět jinak než jako synkresi výkladů chasidismu a uzrávajícího filosofického pohledu na svět.

2.4. Různá čtení Buberovy filosofie

Interpreti naznačují, že dílo *Já a ty* mělo velký ohlas již těsně po svém vydání, ve dvacátých letech minulého století⁶². V té době měl Buber své čtenáře hlavně mezi německými židy.⁶³ Tuto základnu však po druhé světové válce ztratil a jeho filosofie byla podrobena tvrdé zkoušce ze strany kritiků z různých tradic. I autoři, kteří se dílem *Já a ty* nepochybně inspirovali, byli k Buberově filosofii poměrně kritičtí.

U některých navíc vzbudil spis pochybnosti ohledně Buberovy náboženské příslušnosti. Teolog Karl Barth neváhal zařadit Bubera po bok „pohana“ Konfucia a „ateisty“ Feuerbacha.⁶⁴ Michael Theunissen nazval Buberovo stanovisko „nenáboženskou zbožností“.⁶⁵ Buber totiž odmítal uznat rozštěpení světa na sakrální a profánní oblast. Takový pohled rezonuje s pozdější kritikou z pera Gershoma Scholema, který označil Martina Bubera tentokráte na základě jeho interpretací chasidismu za „náboženského anarchistu“. Zdůvodnil to tím, že „Buberova filosofie po člověku žádá, aby našel směr a rozhodl se, ale neříká nic o tom, jaký to má být směr a jaké rozhodnutí“, neboť ve světě živého vztahu „nemůže být nic formulováno a neexistují zde žádná příkázání“.⁶⁶ Scholem naráží na výrazný rys Buberovy filosofie, kterým je předpoklad nemožnosti uspokojujícího popisu skutečného světa vztahu pomocí jazyka.

⁶² Nejvýznamnější rozsáhlejší prací z té doby je kniha *Martin Buber: Sein Werk und seine Zeit* (Martin Buber: Jeho dílo a doba, 1930) od Hanse Kohna.

⁶³ Shashar 1996. 52.

⁶⁴ Barth, Karl. „Doctrine of Creation“. In: *Church Dogmatics*, Volume 3, Part Two. 1948.

⁶⁵ DA 331.

⁶⁶ DH 29.

Své pochybnosti ohledně autorovy pravověrnosti údajně měly i ortodoxní kruhy v Izraeli. Buberovo volnomyšlenkářství, které jeho obdivovatelé považují za velkou přednost jednoho z mála německých židovských liberálů, pro tradiční židovstvo bylo zjevně nepřijatelné. Po Buberově nucené emigraci z Německa do Izraele roku 1938 mu sice byla nabídnuta v Jeruzalémě profesura, ovšem nikoli v oblasti náboženství a teologie nebo filosofie, nýbrž v oboru pedagogiky.⁶⁷ Tuto nabídku Buber odmítl vzhledem ke svým nedostatečným teoretickým znalostem na tomto poli. Ze strany univerzity šlo patrně o jeden ze strategických kroků, který měl Buberovi zamezit ve výuce náboženství a teologie.⁶⁸

Ješajahu Leibowitz, jeden ze zástupců liberálnější ortodoxie, židovský filosof a Buberův kolega z jeruzalémské univerzity, vyjadřuje svou distanci k autorovi v jednom ze svých rozhovorů slovy, že Buber „byl filosofem pro dámy“, případně také „židovským teologem pro nežidy“. Hlavní nesnáz Buberova odkazu podle něj spočívala v zavádějícím zprostředkování judaismu nežidovskému světu:

„Nežidé spatřují v jeho nauce židovskou teologii. Avšak názory Martina Bubera nemají žádný vztah k historickému židovství – které je židovstvím Tóry a *mitzvot*. Proto Buberovo učení není žádná židovská teologie [...] Buber popsal židovství, jaké neexistuje a nikdy neexistovalo. Na jeho obranu je ale nutné říci, že skutečně věřil, že zastává židovské stanovisko.“⁶⁹

Kdo se s touto ostentativní kritikou ztotožňuje, vnímá Bubera na jednu stranu jako nesporného popularizátora židovství, na druhou ale jako autora, který tuto tradici šířil v ochuzené, nebo dokonce překroucené podobě.

Problém Buberovy náboženské zařaditelnosti souvisí také s dalším diskutabilním místem v Buberově teologii. Pozdější interpret Bernhard Casper svou kritiku k tomuto bodu shrnuje hanlivě zabarveným označením „pelagiánství“.⁷⁰ Nehledě na židovský kontext Buberovy filosofie se touto nálepkou rozumí, že Buber v rámci vztahu člověka s Bohem přikládá příliš velkou důležitost lidskému prvku, čímž ji následně upírá Bohu. Člověk je

⁶⁷ Původně získal Buber profesuru religionistiky a etiky ve Frankfurtu, které se však musel jako žid posléze vzdát.

⁶⁸ Srv. Wehr, Gerhard. *Buber*. 37-38.

⁶⁹ Shashar 1996. 30-31.

⁷⁰ DD. 341.

v chasidském kosmu totiž považován za spolučinitele při spáse světa.⁷¹ Jeho povinností je „spasit“ božské jiskry zakleté ve světě. Proto spása v tomto pojetí, stejně jako u Pelagia, není odvislá čistě od Boží milostivosti.

Podobná názorová výměna proběhla mezi Jaspersem a Buberem již ve 30. letech. Předpoklad osobního vztahu s konkrétním Bohem je podle Jasperse fatální redukcí absolutna, kterému je tak upřena transcendence. Zjednodušené shrnutí těchto výtek najdeme v Buberově aforistickém vyprávění o jednom osobním rozhovoru s Jaspersem, při kterém mu tento „ušlechtilý starý myslitel“ rozčileně předhazuje, že nadužívá slovo Bůh, čímž absolutno devaluje:

„Jak to dokážete, každou chvíli říkat slovo Bůh?“ rekonstruuje Jaspersova slova Buber. „Jak můžete očekávat, že vaši čtenáři vezmou toto slovo ve významu, v němž chcete, aby je chápali? Co tím myslíte, je přece nade všechno lidské chápání povzneseno, jenže právě tu povznesenost vy máte na mysli; ale když to slovo vyřknete, dáváte je lidem všanc.“⁷²

Jaspers zde Buberovi vyčítá, že již jen ve způsobu, jak mluví o absolutnu, které tituluje Ty, nedostal svému předpokladu, který je v Buberově filosofii skutečně obsažen; že totiž ´to Nejvyšší´ má zůstat transcendentním, nevyslovitelným tajemstvím. Buberova odpověď, kde vyjadřuje svou snahu slovo „Bůh“, které bylo v dějinách náboženství skutečně „roztrháno na cáry“, svým učením očistit a scelit, nejspíše zapůsobila. Poté, co totiž Buber svým charakteristickým jazykem vyložil osobní poměr člověka k „věčnému Ty“, si s ním onen ušlechtilý myslitel rázem potykal.

Nejvýznamnější reakce na Buberovo dílo *Já a ty* se však objevily až krátce po autorově smrti v druhé polovině šedesátých let. Najednou prudce vzrostla Buberova popularita a přímou úměrou také odvaha autorů kriticky se postavit k jeho dílu. Jochanan Bloch, Buberův žák, do kterého autor vkládal naději, že jeho práci zviditelní, na ta léta vzpomíná takto:

„Když Theunissen dokončil svou knihu, poslal ji se strachem a chvěním Buberovi; ale o pár týdnů později Buber zemřel. Tehdy si

⁷¹ „Od něj [člověka], ´zespoda´ musí vzejít podnět ke spáse. Milost je Boží odpovědí“. III., 809.
⁷² I., 507. Přel. Mádr, Oto. In: Poláková 1995. 20-26.

Theunissen s úlevou oddechl a řekl: 'Nyní bude mnoho věcí o dost jednodušší'. Po krátkém čase jsem pochopil, co tím Theunissen myslel, protože jsem sám také najednou cítil, že konečně mohu o Buberovi psát.'⁷³

Vůbec první rozsáhlejší německy psanou monografií zahrnující autorův životopis sepsala německá autorka Grete Schaeder – *Martin Buber: hebräischer Humanismus* (Martin Buber: Hebrejský humanismus, 1966). Dodnes filozofy nejvíce ceněné jsou dvě německy psané habilitační práce od Michaela Theunissena *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Druhý – Studie k sociální ontologii přítomnosti, 1965) a Bernharda Caspera *Das dialogische Denken* (Dialogické myšlení, 1967).⁷⁴

Těmito interpretacemi z 60. let byl obnoven zájem o dialogickou filozofii nikoli pouze jako o povznášející líčení mystických náboženských prožitků (nebo jak říká Martin Leiner o „náboženskou zkušenost, která byla přeložena do filozofické řeči“⁷⁵), nýbrž jako o čistě filozoficky relevantní dílo.

Hlavní snahou těchto dvou interpretů bylo dílo *Já a ty* poprvé nějak zařadit, upozornit na jeho hlavní přínos, uvidět ho v kontextu vývoje dějin filozofie a kriticky ho zhodnotit. Bylo tedy nejdříve nutné objasnit, co je vlastně hlavním tématem knihy.

Michael Theunissen chápání filozofie Martina Bubera radikálně posunul. Těžiště *Já a ty* hledá v autorově ontologii oblasti „mezi“ (*Ontologie des Zwischen*).⁷⁶ Lokalizace vztahu do světa nacházejícího se „mezi“ účastníky setkání je skutečně zajímavým pokusem vymanit jedince z okruhu vlastních představ a zároveň nezabřednout do naivního realismu. Člověku, který se setkává se svým okolím v plnosti pouze v oné oblasti „mezi“, nechybí schopnost okusit transcendentní svět, který jeho zkušenosti běžně uniká.

Z toho je také patrné, že není beze smyslu hledat jako Theunissen filozofickou pozici Bubera mezi dvěma póly tradice. Jednak je podle něj Buber protiváhou k idealistům, kteří k rekonstrukci okolního světa potřebují pojem obecného subjektu. Buber oproti nim vychází z faktického,

⁷³ Gordon 1988.

⁷⁴ Mezi další doklady Buberovy popularity v 60. letech patří také knihy Anzenbacher 1965; či Bloch 1968.

⁷⁵ Leiner 2000. 56.

⁷⁶ DA 243-277.

konkrétního, skutečného Já. Druhým pólem, který podle Theunissena vyznačuje opozici k Buberově koncepci, je transcendentální filosofie Husserla, Heideggera a Sartra, ve kterých je rekonstruován, „konstituován“ svět na základě subjektu, čímž transcendentno zůstává nedosažitelné. Buber se naopak pokouší ze sféry čisté subjektivity vykročit a nevnímat svět pouze ze středobodu osamocené Já, nýbrž v perspektivě Já-Ty.

Druhý ze zmíněných badatelů, Bernhard Casper, viděl ústřední zaměření spisu v pojednání o přítomnosti. Dokládá své chápání slovní hříčkou v němčině převzatou ze samotné knihy: „V *Já a ty* nejde o nic jiného než o přítomnost neohrazeného, o čistou bezprostřednost, o přítomnost jakožto prodlévající a trvající protějšek (*um Gegenwart als das 'Gegenwartende und Gegenwährende*).⁷⁷ Často vyzdvihované téma mezilidských vztahů, je pak v Casperově pojetí motivem, na kterém se pouze ilustruje setkání s přítomností Boží. O ně jako takové primárně neběží. Svou interpretaci dokládá také faktem, že kniha *Já a ty*, jejíž název může evokovat právě spíše téma lidské intersubjektivitě, má své kořeny v pásmu přednášek na Svobodném židovském učilišti s jiným, podle něj přílehlavějším titulem – „Religion als Gegenwart“ (Náboženství jako přítomnost).⁷⁸

Na počátku šedesátých let dopsal svou habilitaci s názvem *Totalita a nekonečno* také další významný představitel filosofie dialogu, Emmanuel Lévinas. Ačkoli o generaci mladší Lévinas vedl s Buberem na dálku polemiku již dlouho před tím, Buber mu údajně odpovídal pouze zřídka a stručně, a navíc s mentorským nadhledem a odstupem.⁷⁹

Lévinas si vážil Bubera za to, že jednak zbavil druhého člověka jeho pozice shodné s pozicí předmětů ve světě, zároveň ho také vymanil ze zajetí poznání. Nicméně i Lévinas byl schopen vnímat spíše rozdíly než styčné body

⁷⁷ DD 278. Závěrečná hra se slovy se obtížně překládá a ani Jiří Navrátil, překladatel knihy *Já a ty*, si s ní nevěděl příliš rady. V překladu užívá ochuzené spojení přítomnost „ustavičně přítomná a trvalá“ (JT 46; I, 86). Dále je nutné poznamenat, že němčina v dané oblasti nabízí ještě další podobně hravá spojení obsahující kořen *gegen* (naproti). Tuto možnost využívá Buber, když vztah nazývá jinak také setkáním – *Begegnung* (ve smyslu postavení proti) či protějšek vztahu prostě jen jako *Gegenüber*.

⁷⁸ Srv Leiner 2000. 18. Soubor těchto přednášek byl poprvé vydán roku 1978 v nakladatelství Lambert Schneider v Heidelbergu. O vydání s názvem *Buber's Way to 'I and Thou'* se postarala izraelská filosofka Rivka Horwitz.

⁷⁹ Srv Bernasconi & Wood 2003. 108. Dále viz Lévinasova esej „Martin Buber and the Theory of knowledge“. In: FS 133-151. Buberova odpověď Lévinasovi viz FS 723.

mezi svým a Buberovým dílem, i když znalci dialogické filosofie považují podobnost těchto dvou filosofii za nespornou.⁸⁰

Lévinas vytýkal Buberovi důraz na symetrii a vzájemnost vztahu. Vzájemnost dle něj narušuje tajemství druhého, fakt jeho oddělenosti i nepřekonatelnou jinakost. Dále se mu zdálo, že vztah v Buberově konceptu nabývá příliš soukromého, nikoli společenského rozměru. To je také patrné z toho, že při setkání v *Já a ty* kýžená dvojice jakoby zapomíná na zbytek vesmíru a stává se v tomto momentě příliš soběstačnou jednotkou. Vztah je při své aktualizaci přezíravý k okolnímu světu. Lévinas si však stojí za svým – intersubjektivní prostor je zásadně asymetrický. V neposlední řadě se Lévinasovi protivil Buberův zobecňující formalismus, který smývá rozdíl mezi poznáním Boha, člověka a stvoření. I psychologicky má Lévinasovo setkání od základu jinou povahu – opakují se konfrontace s „cizincem, vdovou a sirotkem“⁸¹, které mají jednoznačně etický rozměr.

Lévinas ve své kritice Bubera prosazuje primát etiky, když píše: „Můžeme se ptát, zda ošacení nahých a nasycení hladových není autentičtější způsob, jak lze najít přístup k druhému, než jakým je přepychový éter duchovního přátelství. Je dialog bez starosti o druhé (*Fürsorge*) vůbec možný?“⁸² Lévinas těmito ironickými slovy dává najevo, že duchovní zážitek nemůže být považován za základ vztahu, nýbrž za jakýsi výjimečný přepych, který je až sekundární. Za primární naopak dosazuje etický nárok každého vztahu, který druhého povyšuje nade mne. Vztah tak ztrácí svou symetrickou rovnost, kterou zastával Buber, který na tuto výtku odpovídá jen stručně, avšak neméně pichlavě:

"Pravda zkušenosti se mi zdá být taková, že ten, kdo umí přistoupit k jinakosti nejen skrze starost, dokáže pak skrze starost přistupovat k druhému taktéž. Kdo však žádný jiný přístup nezná, může sice šatit nahé a sytit hladové celý den, a přesto pro něj nepřestane být těžké oslovit je slovem Ty. Teprve tehdy, když by byli všichni lidé ošaceni a nasyceni, by vyšel poprvé najevo skutečný etický problém."⁸³

⁸⁰ Srovnání Bubera s Lévinasem sestavil Robert Bernasconi ve své eseji „Failure of Communication as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue Between Buber and Lévinas“ podle polemik Lévinase s Buberem představených v díle Jacquese Derridy. In: Bernasconi & Wood 2003. 100-135.

⁸¹ Lévinas 1997. 191.

⁸² FS 148.

⁸³ FS 723.

Je zjevné že skutečný etický problém nastává podle Bubera tehdy, pokud je druhý chápán jako předmět. Východisko z tohoto nesprávného chápání druhého lze hledat v živoucím vztahu, jehož jedním, ne však jediným projevem je starost o druhého. Buber častěji používá obecnější termín – „odpovědnost“.⁸⁴

Mezi významné zámořské životopisce a interprety patří především americký profesor náboženství Maurice Friedman, který kromě mnoha jiných děl věnoval Buberově filosofii trilogii *Martin Buber's Life and Work* (Život a dílo Martina Bubera, 1988) a sesbíral také společně s Arthurem Schlippen několik kritických esejí významných filosofů a teologů s příloženou odpovědí Martina Bubera.⁸⁵ Byl to také on, kdo sestavil vůbec první systematickou studii o dialogické filosofii již v padesátých letech - *Martin Buber: The Life Of Dialogue* (Život dialogu, 1955).

Českému čtenáři je nejlépe dostupný překlad knihy *Buber* (1968) od německého publicisty Gerharda Wehra, která čtivým způsobem zpřístupňuje nejvýznamnější životopisná data a citáty z díla. Odbornější vhled nabízí kniha od francouzského filosofa Pierra Bouretze *Svědkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch* (2009). Dalším zdrojem je stručné shrnutí od Jolany Polákové v příručce *Filosofie dialogu* (1991). U nás dílo *Já a ty* poprvé vyšlo s doslovem hebraisty a judaisty Vladimíra Sadka v Navrátilově překladu roku 1969 v Mladé frontě, samizdatově též v edici Alef. Následovaly taktéž samizdatově šířené *Chasidské příběhy* (1983) přeložené Alenou Bláhovou. Tamní překladatelka vzpomíná na to, že se u nás Buber „stal v sedmdesátých a osmdesátých letech jistou legendou [..], jedním z kultovních autorů těch, kdo i ve vyprahlé době hledali cestu a směr, jenž by je dovedl ke smysluplnému životu.“⁸⁶ Zde vychází najevo další rozměr Buberova díla – existenciální nádech jeho myšlení. Mnohými je řazen mezi náboženské existencialisty marcelovského typu.⁸⁷

⁸⁴ Srv JT 48.

⁸⁵ Viz Friedman 1988 a FS.

⁸⁶ Bláhová, Alena. „Martin Buber – Výzva k dialogu“ in: *Literární noviny*, 1993, č. 23, s 13.

⁸⁷ Petříček 1995. 15.

Kromě pozornosti filosofů získala kniha mnoho ohlasů také ze strany teologů. I přes zmíněné Buberovy výhrady je dílo mnohými označováno za teologický spis, zejména tak bylo vnímáno nově nastupující generací protestantských teologů 20. let minulého století,⁸⁸ které toto dílo inspirovalo v jejich úsilí překonat tehdy doznívající liberální teologii.⁸⁹ Liberální teologie se specializovala na vědecké studium písma pomocí historicko-kritické metody. Touto cestou se vykladači písma starší generace snažili vymezit vůči převládajícímu dogmatismu v biblické exegezi.

Nová generace tzv. dialektických teologů vyčítá té předešlé, že následkem jejich přísně vědecké metody bylo zjevené slovo zkoumáno jako světský fenomén, čímž se nadobro vytratil hlavní předmět teologie. Dialektičtí teologové věnují narozdíl od svých předchůdců zvláštní pozornost té okolnosti Buberova myšlení, že Bůh jako transcendence nemůže být zpředmětnován tak jako člověk (ve sféře Já-Ono), a proto nemůže být jednoduše poznáván skrze vědecké výklady písma. Lze se s ním pouze setkávat skrze zjevené slovo.⁹⁰

Svou základnu čtenářů má Buber i mezi psychiatry a psychology.⁹¹ Ačkoli by mu aplikace jeho dialogické filosofie do těchto oblastí snad nebyla proti mysli, dával na druhou stranu jasně najevo, že jeho *Já a ty* není knihou o psychologii lidských vztahů, ani o konkrétních formách vztahu jako je např. láska („Hovoříš o lásce, jako by byla jediným vztahem mezi lidmi.“), nebo dokonce slepá láska („Dokud je láska ´slepá´, tj. dokud nevidí celou bytost, nevládne jí ještě základní slovo vztahu.“).⁹² Hlavním záměrem knihy *Já a ty* není popsat poměry jako je láska, přátelství nebo náboženské vytržení, nýbrž obecněji definovat postoje v poznávacím procesu. Konkrétní osobní vztahy člověka vystupují ve spise pouze jako špička ledovce. Kniha

⁸⁸ Např. němečtí teologové Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Karl Heim, Dietrich Bonhoeffer, Bernhard Casper, nebo dokonce současný papež Josef Ratzinger. Dále např. americký teolog německého původu Paul Tillich a američané Reinhold Niebuhr a Carter Heyward. Z ostatních zemí také švédský teolog John Cullberg a teologové Heinrich Ott a Karl Barth, pocházející ze Švýcarska. Všichni tito autoři podle Leinera pracovali s myšlenkami dialogického principu. Srv Leiner 2000. 25-26.

⁸⁹ Mezi nejvýznamější zástupce liberální teologie patří Albrecht Rischl, Baur, Bauer, Ernst Troeltsch, Harnack

⁹⁰ Srv Leiner 2000. 21-28.

⁹¹ Viz kupř. kniha *Způsob bytí* od humanistického psychologa Carla Rogerse nebo titul *Existenciální psychoterapie* od Irvina Yaloma.

⁹² JT 48-49.

zahrnuje ovšem daleko širší škálu relací, které člověk ke svému okolí zaujímá, a které je pro střízlivost a vyznění pojmu možné lépe popisovat jako „postoje“ (*Haltungen*). Proto se také humanitní ideály tohoto spisu nevztahují pouze na osoby a věci, které máme rádi, nebo s kterými vstupujeme do vztahu v náboženské zkušenosti, nýbrž na styk s okolním světem obecně.

Roku 2000 si ve své monografii *Gottes Gegenwart* (Boží přítomnost) Martin Leiner stěžuje na nedostatečný zájem o Bubera jakožto filosofa: „Jako překladatel nebo pedagog, ale také jako představitel židovské teologie je Buber ceněn; rozsáhlejší filosofické nebo teologické práce k jeho dílu se ale v posledních desetiletích neobjevovaly.“⁹³ Není pravda, že by si Buberova filosofie v současnosti nenacházela své stoupence. Zůstává však faktem, že pozornost akademických filosofů je o mnoho menší než zájem interpretů z jiných oborů.

⁹³ Leiner 2000. 31.

III. VLASTNÍ INTERPRETACE

3.1. Původ motivu dialogu

Každé vysvětlení pojmu „dialogická filosofie“ by mělo začít u odkazu k vyjadřování hebrejské bible. Bez této spojitosti by zůstalo nepochopitelné, proč je metafora dialogu vlastně zvolena. Ani duální schéma vztahu zaměřené proti monistickým filosofiím nám rétoriku spisu dostatečně nevysvětlí. To, že je každé Já ze své podstaty vztažeností k nějakému Ty, ještě neznamena, že vztah musí probíhat formou „oslovení“. Za druhé není patrně primárním důvodem předpoklad moderní filosofie jazyka, že myšlení je inherentně jazykové, a proto každý lidský postoj by měl být převoditelný na jazykovou výpověď.

Buber daleko spíše zakládá svůj pojem dialogu na pozorování toho, jak je v písmu popisován vztah s Bohem. Doslova říká: „Vztah k člověku je skutečným podobenstvím vztahu k Bohu: v něm se opravdovému oslovení dostává opravdové odpovědi.“⁹⁴ Z tohoto modelu nejvyššího vztahu posléze vytváří normu pro správné lidské vztahování se obecně, ať již jde o vztah a) „s přírodou“, b) „s lidmi“, nebo c) „s duchovními jsoucnostmi“.⁹⁵ Ačkoli Buberovi byla tato nivelizace tří druhů vztaženosti často vyčítána, je pro něj postoj odvozovaný od starozákonního způsobu interakce Boha a člověka východiskem, na kterém mu velmi záleží. Jan Heller ve svém úvodu k českému vydání *Já a ty* píše: „Jsem přesvědčen, poté, co jsem se zabýval Buberem mnoho let, že v evropské filosofické tradici není nikdo, kdo by tak jako on vyvozoval svůj myšlenkový systém z hloubi biblického poselství.“⁹⁶

⁹⁴ JT 131.

⁹⁵ JT 39. V případě duchovních jsoucností rozlišuje Buber dvě oblasti. Jednak duchovní významy, které již vstoupily do světa a jsou tedy smysly vnímatelné (Slova dávného mistra, dórský sloup). Za druhé odlišuje smysl, který ještě nevstoupil do světa, ale člověku se zpřítomňuje na základě setkání s Ty a vznik nových slov nebo forem teprve podněcuje. Z takového světa vylučuje platónské ideje, neboť jak říká, nemá s nimi žádného bezprostředního kontaktu. Duchovní výtvořiny již přítomné ve světě mohou být ukázány. Ty druhé ovšem nelze takto jednoduše zprostředkovat. I., 163-165.

⁹⁶ JT 26.

Pokud je tímto výrokem myšlena inspirace již v samotném způsobu práce s motivem dialogu v *Já a ty*, nelze než s Hellerem souhlasit.

Jak se tedy vztahuje Bůh k člověku v Starém zákoně? Ve svém historickém pojednání *K dějinám dialogického principu*, kde Buber systematicky vyjmenovává filosofy, kteří nějak přispěli ke konceptu dialogické filosofie⁹⁷, autor také zmiňuje některé pasáže Starého zákona, ze kterých je dialogický princip možné odvodit. Jednou je oslovení Adama Bohem po požití zakázaného ovoce (Gen 3:9): „Kde jsi?“ / Wo bist Du?⁹⁸, kde Bůh oslovuje Adama intimním slovem ´Ty´. Také Buber vzpomíná pasáž z Izajáše (Iz 43, 1): „Neboj se, já jsem tě vykoupil, povolal jsem tě tvým jménem, jsi můj.“ Kromě toho, že v těchto verších lze sledovat osobní přístup Boha k člověku, neboť k člověku mluví vždy adresně, rýsuje se zde jedinečná forma kontaktu člověka a Boha skrze slovo, přesněji oslovení (*Anrede*). Obecně lze říci, že starozákonní komunikaci Boha s člověkem nelze chápat jako skutečnou hlasitou rozmluvu:

„Již v mládí mě trápila otázka po možnosti a skutečnosti dialogického vztahu mezi člověkem a Bohem, tedy svobodného partnerství člověka v rozhovoru mezi nebesy a zemí, jejíž řečí, skládající se z projevu a odpovědi na něj, je dění samotné, dění odshora dolů, i dění zezdola nahoru.“⁹⁹

Buber vysvětluje, že fakticky se Boží slovo projevuje jako světové dění, na něž v odpověď přichází lidské jednání. Hlas Boha nerozechvívá vzduch a nezní v čase tak jako lidský hlas, ale zhmotňuje se v událostech. Toto dění má v souvislosti s lidským jednáním strukturu rozhovoru, protože jde o interakci činností, na jejichž pozadí stojí úmysl lidské a božské osoby podobně jako při živém dialogu.

⁹⁷ Za své předchůdce Buber považuje zejména Friedricha Jacobiho, Ludwiga Feuerbacha a Sørensa Kierkegaarda. Díla Franze Rosenzweiga, Ferdinanda Ebnera nebo Hermanna Cohena, které Buber také řadí mezi dialogické filosofy, však autor v době, kdy pracoval na své knize *Já a ty* podle vlastního svědectví dosud neznal. Až před započítím práce na třetím dílu této knihy se prý seznámil s Ebnerovou knihou ´Pneumatologische Fragmente´ (Pneumatologické fragmenty, 1921). Tradičně se jako inspirační zdroje Bubera uvádějí také J.G. Fichte nebo W. von Humboldt. I., 291-306.

⁹⁸ V originále: ךָּ תַּי. Transliterace: ajjakkáh. Doslovný překlad: kde ty? (zájmenný sufix)

⁹⁹ I., 297. Srv též např. „Das Judentum und die neue Weltfrage“. In: Buber 1963. „Židovství, jemuž stojí veškeré světové dění od stvoření a spasení ve zmanení řeči, pociťuje průběh lidského života jako rozhovor.“

V této souvislosti upozorňuje Theunissen na to, že je třeba od sebe odlišit křesťanské oslovování Boha prostřednictvím osobního zájmena Ty a Buberovo specifické použití. Hlavní rozdíl spočívá podle něj ve východisku. „Přínos Bubera spočívá v tom, že neklade *Boha jako Ty*, ale *Ty jako Boha*. Zejména to ho odlišuje od různých pokusů křesťanské teologie.“¹⁰⁰ Zatímco tedy křesťané podle této interpretace v intimním oslovení staví Boha na úroveň člověka, aby ho připodobnili sobě samým, Buber objevuje božské Ty přímo ve fenomenálním světě událostí. Oslovení jednotlivého Ty není odlišné od dialogu s Bohem, ani pouhou analogií k němu, nýbrž každý vztah je zároveň pochopen jako interakce s nejvyšším. Nejhlubším smyslem každého vztahu je tedy objevit v jedinečném Ty Boha, odborněji „hypostazovat“ věčné Ty.¹⁰¹

K pouhému vysvětlení názvu „dialektická filosofie“ tedy potřebujeme studovat písmo. Není možné pod pojmem dialog rozumět libovolnou rozmluvu. Řeč v běžném slova smyslu je v díle *Já a ty* zmiňována jen okrajově. Řečovost či dialogičnost nejprimitivnějšího prožívání mého Ty tedy není totožná s faktickým používáním řeči. Nestačí říci slovo ´ty´, abychom se ke svému Ty přiblížili: „Vydat hlasovými orgány zvuk ´ty´ není přece nikterak totéž jako vyslovit povážlivé základní slovo“.¹⁰² Jinak bychom mohli také říci, že Buberem popisovaný dialogický vztah ke světu nachází své nejvlastnější naplnění v mlčení.¹⁰³ Tato představa mlčenlivé řeči je v rámci tradice dialogické filosofie, zejména ve srovnání s Ebnerem či Rosenstocke-Husseyem, poměrně neobvyklá.¹⁰⁴

Tímto jsme uvedli na pravou míru, že obvyklá domněnka, že Buberův popis dialogického vztahu k druhému se týká běžné řeči, je chybná. Pojem dialogu je jakousi dalekosáhlou metaforou, která se snaží pomocí obrátů

¹⁰⁰ Bylo by zajímavé vědět, jak by Theunissen vyložil pasáž z Matoušova evangelia (Mt, 25:40), která se naopak nápadně podobá světské teologii Bubera. Bůh zde vystupuje jako „král“ u posledního soudu a vyslovuje tato slova: „Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili“.

¹⁰¹ Srv DA. 340-342.

¹⁰² JT 93.

¹⁰³ „Jenom mlčení před ´Ty´, mlčení všech jazyků, mlčící prodlévání v nerozděleném slově, které předchází všem jazykovým formám, ponechává ´Ty´ svobodným, má s ním své místo v utajenosti, kde se duch neprojevuje, nýbrž je. Každá odpověď veazuje ´Ty´ do světa slova Ono.“ JT 71.

¹⁰⁴ Srv DA. 287.

tradičně popisujících dialog vykreslit naši duchovní interakci se světem. Tato metafora může být čtena zavádějícím způsobem – doslovně – neboť vztah je jen velmi ojediněle popisován jinak než jako rozmlouvání. Buber nemluví prostě jen o druhém člověku nebo o ´Ty´, ale o „slovu Ty“. Neříká předně ´potkáváme-li Ty´, nýbrž „říkáme-li ´Ty““. ¹⁰⁵

Schéma specifické interakce Boha s člověkem, která je v písmu vyjádřena metaforou rozhovoru, má pro Bubera hlavně ten význam, že slouží jako exemplární model k odvození povahy žádoucí lidské relace ke svému okolí. Důvod k tomu zvláštnímu nároku, aby veškerá naše interakce s okolím byla připodobňována vztahu praotců s Bohem, nejspíše tkví v tom, že „v každé sféře, skrze vše, co nám dává pocítit svou přítomnost, nahlížíme lem věčného Ty, ze všeho toho slyšíme vát jeho dech, v každém Ty oslovujeme i je“. ¹⁰⁶ Pro Bubera tedy není přehnané převádět vztah k Bohu vylíčený v písmu na všechny vztahy ve světě. Dialog s Bohem je naopak odděleně bez jednotlivých dialogů se světem nemyslitelný, ba je dokonce právě jimi. Buberův personalismus odvozený z teologie vznikl na půdě tradice, ve které bylo často bráno jako přirozené připodobňovat poznání člověka a Boha zkušenosti s předměty. Buber toto schéma jednoduše převrací, čímž se Bohu a následně i jeho celému stvoření snaží navrátit jim náležející důstojnost.

Tolik k specifické sémantice slov spjatých s metaforou dialogu. Obsah pojmu ´dialogická filosofie´ v pojetí Martina Bubera se budeme snažit vysvětlit v následujícím rozboru jednotlivých motivů díla *Já a ty*. V závěru k těmto pasážím se pokusíme některé zásadní předpoklady dialogické filosofie stručně shrnout.

¹⁰⁵ JT kupř. 37, 39.

¹⁰⁶ JT 40.

3.2. Skutečnost

Bylo již řečeno, že se Buber snaží poodhalit čtenáři, co je to skutečnost. Jeho pojetí skutečnosti si proto musíme podrobněji vysvětlit. Poslouží nám k tomu jeden z ústředních výroků z druhého dílu knihy *Já a ty*:

„Ten, kdo má své stanoviště ve vztahu, účastní se skutečnosti (*Wirklichkeit*), to znamená: bytí (*Sein*), které není ani pouze jeho, ani není pouze mimo něj. Veškerá skutečnost je působení (*Wirken*), jehož se účastním, aniž bych si je mohl přivlastňovat. Kde není účasti (*Teilnahme*), tam není skutečnosti. Kde si přivlastňuji, tam není skutečnosti. Účast je o to dokonalejší, oč bezprostřednější je styk s *˘Ty˘*.“¹⁰⁷

Za prvé z úryvku vyplývá, že skutečnost můžeme prožít jen ve „styku s *˘Ty˘*“, tedy jen v osobně navázaných vztazích ve smyslu všech tří výše jmenovaných relací.

Za druhé zde odhalujeme Buberův ideál účasti na světě blízký myšlenkám existencialismu, který je v přímém rozporu s helénistickým ideálem nezúčastněnosti (*απαθεια*).

Za třetí se dozvídáme, že skutečnost není zajištěna ději, které se odehrávají v nás na základě styku s okolím, ani těmi, které při tom probíhají mimo nás (např. v našem protějšku). Jakmile se tyto dva póly totiž nevystaví vzájemnosti, zapadají do neskutečnosti, která se v podstatě u Bubera dá ztotožnit s odloučeností, izolací subjektu od svého okolí. Skutečnost je tedy vždy jen v oblasti „mezi“ (*das Zwischen*) dvěma účastníky vztahu. Nikdo z nich si ji ovšem nemůže podmanit, neboť nikdo onu oblast „mezi“ nedokáže sám ovládnout ani vlastnit. Oba účastníci vztahu existenci oblasti „mezi“ podmiňují a ohraničují její existenci. Každý jeden z nich však sám skutečnost dosáhnout nemůže.

Zde uděláme krátkou odbočku a pozastavíme se u druhého bodu našeho rozboru – tématu účasti. Užití klasického filosofického termínu účasti, z latiny také participace, vedlo Bernharda Caspera k úvahám o vztahu tohoto termínu s platónským pojmem účasti (*μεθεξις*). Ačkoli sám Buber tuto souvislost nenaznačuje, není toto srovnání, respektive vymezení

¹⁰⁷ JT 93.

vůči Platónovi beze smyslu. Kromě toho, že předejdeme nesmyslnému směšování těchto dvou termínů, vyloučí se z něj také zajímavý postřeh, který je zároveň ústřední tezí personalistických úvah obecně:

„Reflexe podstaty věci, ačkoliv je doprovázena rozuměním, není účastí na pravzorech, ideách, rationes aeternae. [...] Protože setkání a účast [na skutečnosti] jsou teprve umožněny jinakostí druhého, nemůže být ustoupeno k myšlence účasti jako identity.“¹⁰⁸

Účast u Bubera nemusí probíhat ujednáním dvou osob (např. na sdíleném stanovisku), ani nějakým mystickým splynutím. Buberovo myšlení účasti je svým způsobem paradoxní, protože i přesto, že se jeden člověk účastní v nějakém smyslu na druhém, není tato participace založena na stejnosti. Účast vzniká v oblasti „mezi“ účastníky dialogu, která je sice společnou platformou, nemusí však být nutně založena na shodě. Jediné, co zůstává stále stejné (ne ovšem stejné s někým, nýbrž se sebou samým), je božský prvek, který toto spojení umožňuje a zahrnuje v sobě i jedinečnost každého z lidí. To ovšem nic nemění na tom, že pouto věčného Ty spojuje dvě bytostně odlišné osobnosti, které se kvůli setkání nezestejnují. V setkání jde tedy o tajemný podíl na něčem, co se ode mne odlišuje, co mě přesahuje a může mě i proměnit. Buber dokonce trvá na tom, že nějaký vliv mít vztah musí.

Účast má tedy dále specifickou podmínku ve vzájemném působení. Skutečný je pouze ten, kdo se významným způsobem sdílí se svým okolím, přičemž toto sdílení musí být v Já i jeho protějšku patrné nějakým výsledkem působení:

„Moment setkání není ‚zážitkem‘ (*Erlebnis*), který se probouzí ve vnímavé duši a blaženě se sám v sobě dovršuje: zde se s člověkem něco stává. Někdy je to jako lehký nádech, někdy jako zápas, ale vždycky se něco stane. Člověk, který vystupuje z bytostného aktu čistého vztahu, má teď ve své bytosti něco více, podstatný přírůstek, o němž předtím nevěděl a jehož původ není s to náležitě označit.“¹⁰⁹

Pokud nás náš styk s Ty v žádném ohledu neproměňuje, nepoznamenává, pak nejde o skutečný vztah. Stejně tak málo opravdový je

¹⁰⁸ DD 293.

¹⁰⁹ JT 137.

kontakt, který proměňuje pouze jednu stranu. Buber totiž nechce snížit vysoce nastavenou laťku v definici vztahu: „Nesnažme se oslabit smysl vztahu: vztah je vzájemnost.“¹¹⁰ Ve vzájemné proměně nejde, jak jsme naznačili, o připodobnění mému protějšku, nýbrž o osobitý pohyb v duši jedince. Skutečný rozhovor nemusí vyvolat stvrzení nebo kompromis. Vztah může zanechat velmi různou stopu v obou jeho účastnících. Není tedy dokonce vyloučeno, že takový vývoj bude postupovat diametrálně odlišnými směry.

Závěrem zrekapitulujme, že skutečnost je založena účastí Já na svém Ty. Tato účast musí být vzájemná a působící. Já se při tomto podílení neúčastní radikálně cizího bytí, ale ani pouze svého bytí. Tento rozpor je překonán předpokladem oblasti „mezi“, vznikající ve vztahu, která je bytím podmíněným společenstvím dvou partnerů rozhovoru.

3.3. Neskutečnost

Z rozvrhu načrtnutého v předešlé kapitole plyne mnoho nejasností. Stále totiž narážíme na potíže, chceme-li onen reálný svět (*Wirklichkeit*) nějak představit. Stejně tak nás může zaměstnávat i opačná otázka – Co se přesně rozumí pod pojmem neskutečný svět (*Unwirklichkeit*)? Jistě totiž nejde o jeho neexistenci. Spíše se jedná o jakýsi nenaplněný stav, stagnaci. Skutečnost by pak naopak odpovídala jakési realizaci, uskutečnění. Není v tom případě ´neskutečnost´ příliš tvrdý název pro netečené jednotky ve světě? Toto označení totiž sugeruje poměrně přísnou tezi – kdo se nepodílí na dění, jako by nebyl.¹¹¹ Věčný pozorovatel, který si vždy drží odstup od

¹¹⁰ JT 44.

¹¹¹ Tato teze připomíná dramatickou poslední větu hlavního hrdiny filmu *Útěk do divočiny* (*Into the Wild*, 2007, rež. Sean Pean), natočeného podle skutečného příběhu Američana Christophera McCandlesse. Tento dobrodruh se roku 1992 vydal na Aljašku, kde si chtěl v osamocení a téměř bez jakýchkoli prostředků ověřit, zda je možné přežít v divočině. Údajná poslední věta tohoto muže, kterou zapsal v agónii po otravě jedovatými bobulemi na vytržený list z románu Doktor Živago byla: „Happiness only real when shared“ (Štěstí je skutečné pouze tehdy, když je sdíleno).

svého okolí a nikdy si s ním nezadá, je tedy z této perspektivy promarněná existence, „nenaplněný život“.¹¹²

K problému odtažitého postoje ke světu se Buber vyjadřuje podrobněji. Jmenuje dva základní druhy odcizení. Jedním je stav, kdy „Já tkví ve světě“, tudíž „vlastně žádného Já není“. Ten nastává tehdy, když subjekt veškerý poměr s okolím omezuje na instrumentální užívání světa (*Gebrauchen*). Druhý extrém nastává, když si podobným způsobem schématicky vyjádříme zkušenost, protože u nezaujatého pozorovatele „svět tkví v já“, tedy „vůbec žádného světa není“. V tomto druhém případě naši interakci se světem tvoří pouze jeho zakoušení (*Erfahren*). Spojením těchto dvou pseudovztažeností dospíváme k tomu, že při zakoušení a užívání nevzniká nic podstatného ani na jedné straně, tudíž se svět i subjekt bez podstaty znicotňují.¹¹³

Jak je ovšem možné, že svět v případě zakoušení a Já v případě užívání mizí? V případě zkušenosti nejspíš narážel Buber na problém, který nově vyvstal na počátku 20. století ve fenomenologii. Podle Husserla se ze světa zakoušejícímu člověku bezprostředně dávají pouze jevy. Tyto jevy jsou vždy na straně subjektu, i když se ze své podstaty musí k něčemu vztahovat. Zrušení světa si patrně pohrává s vyhrocenou myšlenkou solipsismu, kdy si jako teoretickou možnost připustíme výlučnou existenci představujícího si Já. Toto Já sice disponuje jevy, ale ty nemají základ v žádném reálném světě. Takový extrém může být modelem pro Bubera jen proto, že pro něj pouhé objektivující vstřebávání jevů ještě neznamena pravé poznání. Mysl vyplněná jevy poznává jen velmi omezeným způsobem, především pak pouze vlastnosti věcí. V tom smyslu je subjekt solipsistní, neboť nedokáže vykročit z vlastní perspektivy ke světu. Buber tedy vymezuje zkušenost negativně – jakožto neúčast na světě. „Vždyť zkušenost je v něm [v člověku], ne mezi ním [člověkem] a světem.“ Svět se sice podvoluje zkušenosti, ale „vůbec se ho to nedotýká“ a „nic z toho nemá“.¹¹⁴ Ve struktuře zkušenosti chybí vzájemnost dialogu, a proto se stává odtažité poznávání spíš do sebe uzavřenou samomluvou.

¹¹² JT 100.

¹¹³ JT 101-102.

¹¹⁴ JT 39.

Není však již tak jednoduché vyložit druhý případ odcizení, kdy se užívající Já natolik ponoří do světa, že se v něm nadobro ztratí. Tato postava může být snad jakýmsi vyobrazením nenasyceného konzumenta, bezhlavého požitkáře, který veškerou svou hodnotu deleguje na statky nahromaděné okolo. V tomto druhém případě nemusí být však rozpuštění Já tak dokonalé. Ledaže by subjekt naprosto ztratit pojem o tom, jakou hodnotu má ta která věc či požitek vzhledem k němu. Takový otesánek bez soudnosti by skutečně v jistém smyslu pozbyl subjektivity, protože by se stal pouze orientačním místem pro hromadění předmětů, „funkčním bodem“¹¹⁵, jakýmsi statickým majákem. Tím by se bezpečně také přeměnil v předmět a ve světě by se ztratil.

Výše nastíněné světy skutečnosti a neskutečnosti jsou tedy jakýmsi stupni reality rozlišenými podle míry „uskutečnění“ (*Verwirklichung*)¹¹⁶ dané věci, která závisí na schopnosti podílu. Neskutečný svět není svět neexistujících iluzí,¹¹⁷ nýbrž svět oddělený, ze své podstaty nepoznaný a neprožitý, který zůstává sám v sobě a pro sebe, nevyužit a nesdílen. Toto rozlišení dokonalostí existence v závislosti na schopnosti daných jednotek vstupovat do vztahu, je zjevnou ontologickou klasifikací. Na základě tohoto pojednání o skutečné a neskutečné jsoucnosti, které je dále rozvinuto v ústředním motivu dvojího poměru ke světu, je některými filosofie Martina Bubera nazývána ontologií.¹¹⁸

3.4. Jsoucí jakožto poměr: Já-Ty a Já-Ono

Z výkladu o významu skutečnosti je již zjevné, že člověk může dosáhnout naplněného života pouze tehdy, pokud vykročí ze svého Já vstříc svému okolí. Okolní svět je naopak závislý na člověku, který ho svým podílem na něm může pozvednout na vyšší stupeň reality. Nyní již můžeme

¹¹⁵ JT 95.

¹¹⁶ Srv kupř. JT 83, 90, 105.

¹¹⁷ „Není žádného zdánlivého světa, je pouze svět – který se nám ovšem jeví dvojným způsobem.“ JT 107.

¹¹⁸ Nejvýznamnějším vykladačem, který se ve svém díle *Der Andere* snažil poukázat na ontologickou relevanci Buberovy koncepce, je Michael Theunissen. In: DA.

vyložit nejznámější část Buberovy nauky, jíž je rozlišení dvojic „základních slov“¹¹⁹ (*Grundworte*) Já-Ty (*Ich-Du*) a Já-Ono (*Ich-Es*), které člověka vymezují popořadě jako „osobu“ (*Person*) a „individualitu“ (*Eigenwesen*).¹²⁰

Již bylo zmíněno, že autor vyjadřuje osobní vztah pomocí slova „Ty“. Pro vztah k předmětům využívá na druhou stranu zájmena „Ono“. Volba zájmen pro označení těchto dvou postojů místo podstatných jmen, která se nabízejí jako první, je gramaticky zajímavá a odráží podstatný prvek Buberovy filosofie. Nejdůležitější vlastností zájmena Ty je totiž fakt, že Ty staví druhého do vztahu ke mně, protože každé Ty vlastně elipticky obsahuje nějaké Já, čili je vlastně nevyslovenou dvojicí Já-Ty. To stejné platí pro zájmeno Ono.

K této poměrně triviální úvaze přidává však Buber ještě jednu analogickou, která již zdaleka není tak samozřejmá. Podle něj ani tehdy, když vyslovím slovo „Já“, neodkazuji pouze k sobě, ale implicitně se vztahuji k jedné ze dvou možností – buď ve formě osobního zaujatého vztahu (pak mnou vyřčené zájmeno vlastně znamená Já-Ty), nebo „s objektivizující lupou“ zkušenosti (kdy precizně řečeno míním vlastně Já-Ono).¹²¹ Z toho vysvítá, že pro Bubera je zcela bezvztažné Já, nebo dokonce nějaké Já o sobě nepřípustné. Já je ze své podstaty poměrem, což by se s trochou úsilí dalo vysvětlit i pomocí gramatiky. ´Já´ bez ostatních zájmen nemá význam, lze o něm mluvit pouze tehdy, pokud existují nějaké vztažné soustavy, nějaké ne-Já (Ty, Ono, Ona, On..). Na druhou stranu gramatika nevysvětluje, proč tato existence ostatních zájmen nepostačuje a proč musí být tudíž Já rovnou v aktivním vztahu s jednou ze dvou sfér, které by stejně tak dobře mohly setrvávat odděleny a navzájem nedotčeny.

Jak jsme tedy viděli, hlavním východiskem Buberovy filosofie je dvojitý model skutečnosti – jsoucí se vyskytuje vždy jen v páru. Bernhard Casper sleduje v tomto požadavku podvojnosti vliv Diltheye. Tento německý filosof vytvořil společně s Kantem podle Caspera „rámec“ dialogické filosofie, v němž svět nemůže být vnímán jinak než ve vztahu k zakoušejícímu subjektu. Tento poznávající „transcendentální subjekt“ není nějakou abstrakcí, kde by

¹¹⁹ JT 37.

¹²⁰ JT 93.

¹²¹ JT 61.

bylo možné odhlédnout od zaměřenosti na nějaký protějšek. Já se vždy již upírá na nějaký objekt a svojí pozorností ho teprve zakládá. Ani Já, ani svět nemohou být myšleny samy o sobě, ale vždy jen v poměru.¹²²

Předpoklad nesamostatnosti světa na svém Já také zkoumá Michael Theunissen. Možnost oddělené, nezávislé existence dvou prvků vztaženosti je dle něj v jistém smyslu naopak jedním z rozlišujících znaků poměru Já-Ono oproti vztahu Já-Ty. I přesto, že Já základního slova Já-Ono by beze světa slova Ono nemohlo být definováno jako subjekt, sféra Ono existenci Já nezakládá. Stejně tak Ono by bez subjektu nebylo intencionálním korelátem svých vlastností, ale samotnou jeho životnost by to neohrozilo. „Nepřítomnost individuální určenosti v žádném případě neznamená celkovou neurčenost“,¹²³ podotýká Theunissen. Aby se Já mohlo k Ono vůbec nějak vztáhnout, musí již oba póly předem existovat.

Prvky základního slova Já-Ty naopak zakládají svou existenci jeden na druhém. Vyslovením ´Ty´ druhý jako osoba teprve vzniká. Zde narážíme na ústřední úvahu každé personalistické filosofie. Důstojnost našeho lidství je osudově závislá na svém okolí. Nejsme totiž osobami (ani v nějakém nedokonalém stavu) ještě před tím, než nás někdo osloví ´Ty´. Kdyby nevznikala dvojice základních slov Já-Ty, neexistoval by člověk jako osoba¹²⁴ ani v nějaké omezené podobě. Bez vztahu k Ty by okamžitě upadl do sféry základního slova Ono.

Na druhou stranu mluví Theunissen o „autarkii osobnosti“ v jiném smyslu. Zatímco se totiž Já základního slova Já-Ono plní smyslem na základě svých objektů, osoba je na předmětech nezávislá. Pro osobu je předmětný svět odmyslitelný, zatímco na svém Ty nepřestane záviset: „Stávám se vskutku sebou jen díky svému vztahu k ´Ty´; stává se sebou, říkám ´ty´“, dokládá Buber.¹²⁵

Po tomto rozboru „dialektiky“ základních slov poukazuje Theunissen dále na dvojznačnost Buberovy charakteristiky Já-Ty jako „přírodního sepětí“ (*naturhafte Verbundenheit*) a Já-Ono jako „přírodní oddělenosti“

¹²² DD 280.

¹²³ DA 271.

¹²⁴ Osoba je pro Bubera totéž jako člověk účastnící se světového dění.

¹²⁵ JT 44.

(naturhafte Abgehobenheit).¹²⁶ Kromě zjevného významu těchto pojmů, vyjadřujících účast a neúčast na světě, lze také těmito kategoriím rozumět jako ontologickým popisům pojmenovávajícím způsob existence jednotlivých slov základních dvojic.¹²⁷

Theunissenovy myšlenkové experimenty nás ovšem odvádějí daleko od toho, co je předmětem Buberova zájmu. Buber se nezabývá otázkou podvojnosti světa z nějakého objektivního hlediska, nýbrž vždy jen z faktického, konkrétního hlediska jednotlivého člověka. Proto v kontextu jeho filosofie nedávají spekulace o nezávislosti objektivního světa valný smysl, nemluvě o možnosti samostatné existence člověka v nějakém utlumeném modu bez vlastního jáství. Svět může být z Buberovy perspektivy chápán vždy jen ve vztahu k prožívajícímu subjektu, jak správně podotýká Casper.

Na závěr připomeňme, že Buber operuje se zájmeny, neboli se slovním druhem, kterému tradičně rozumíme jakožto skupině slov zástupných. Autor se však domnívá, že základní slova Já-Ty a Já-Ono nejsou pouze slova reprezentující, zprostředkovatelská, „nevypovídají o něčem, co existuje mimo ně“. Na tomto místě se opět ukazuje, že řeč dialogu není řečí v klasickém smyslu. Základní slovní dvojice nepopisují stav věcí, ale tvoří skutečnost, neboť „teprve jejich vyslovení zakládá bytí toho, co vyjadřují“. To dokládá i další výrok: „Být já a říkat ´já´ je jedno“.¹²⁸ Schopnost mluvit živoucí řečí znamená u Bubera to samé jako být.

Kromě výkladu o principiální vztaženosti každého Já Buber ověřuje primát této duality i v rámci vývoje člověka. O uplatnění předpokladu podvojnosti Já do oblasti vývojové teorie poznání jednak na osobní, ale také na civilizační úrovni, bude pojednávat následující kapitola.

¹²⁶ JT 57.

¹²⁷ DA 269.

¹²⁸ JT 38.

3.5. Apriori vztahu a jeho svobodné znovunalezení

Dvojice Já-Ty hraje podle Bubera roli při našem nejprimitivnějším prožívání. Dítě je primárně a spontánně vztahem, poměrem, ne nějakou oddělenou bytostí, která teprve může vyhlédnout do svého prostředí. Člověk je od narození ´mluvný´ a ´komunikativní´, dávno před tím, než dokáže cokoli říci. Výchozím poměrem lidského vývoje je totiž vztah Já-Ty a předchází i samotnému odštěpení slova ´Já´ - sebeuvědomění. Není to tedy opačně, jak by se nabízelo - že totiž složenina dvou slov povstala ze svých částí. Naopak Buber prosazuje holistickou myšlenku původní dvojitosti.

Téměř děsivý je popis, kdy poprvé v lidské hlavě vyvstává pojem odděleného Já. Poté, co se rozpadá původní dvojice slov Já-Ty, obrací se ´Já´ k tomu, co mu z původního páru slov zbylo. Buberův negativní postoj k izolaci a individualismu dokládá i jeho popis oddělení části Já, která je „strašná ve své odloučenosti, časem strašidelnější než měsíc a mrtví“.¹²⁹

Jaký důvod či podnět může člověka dohnat k tomu, aby podstoupil onen nepříjemný rozklad harmonické dvojice Já-Ty? Jinými slovy, kdo by se dobrovolně zbavoval nevinnosti, původnosti a autentičnosti dětského prožívání? I za tento zvrát zodpovídá hlavní hrozba a past celého pojednání *Já a ty* - svět objektů - a to i přesto, že vznik poměru Já-Ono následuje v pořadí až po sebeuvědomění. Poměr Já-Ono je tedy na rozdíl od vztahové podvojnosti vytvořen sestavením dvou samostatných jednotek. Buberův holismus je tedy platný jen v případě definice složek vztahu.

Ono však musí být pro každé Já nějakým základním způsobem přístupné již od začátku. Jinak by mohla být vznesena námitka, že by člověk před identifikováním vlastního Já za podmínek, kdy dokáže navázat pouze vztah Já-Ty, nevnímal předmětný svět. Buber takovému lapsu předchází tím, že zavádí pojem „´Ono o sobě´, na něž se prozatím [před vynořením Já] nedbá, ale které čeká, až bude moci vyvstat v novém vztahu“.¹³⁰

„Ono o sobě“ je označení pro nesystematickou neuspořádanou danost předmětů předcházející zlomovému bodu sebeuvědomění. Je sice také jistou

¹²⁹ JT 53.

¹³⁰ JT 60.

relací k Já, která ovšem do duálního výčtu poměrů není zařazena, protože pólem onoho vztahu je především tělesná stránka člověka, nikoli Já jako duchovní bytost. Podobnost mezi daností předmětů jako „Ono o sobě“ s dalším stádiem vývoje (Já-Ono) spočívá v tom, že již tento prapůvodní vztah k předmětům je určitou distancí – odděleností „lidského těla, jakožto nositele počitků, od jeho okolí“. Buber dále vysvětluje, že „toto rozlišování se spokojuje s tím, že pouze staví tělo a věci vedle sebe, takže nemůže mít povahu stavu, v němž je zahrnuto já“.¹³¹ V prapůvodní relaci vůči předmětům jde tedy zejména o distanci tělesnou (fyzickou vzdálenost), nikoliv o intelektuální vědomý odstup poznávajícího Já jako později, kdy se „vystavší já prohlašuje za nositele počitků a svět za jejich předmět“.¹³² Takové zlomové vystoupení probíhá patrně v lidské paměti na základě reflexe setkání, kdy „to, čco působí [nějaké Ty] – vystupuje nejsilněji do popředí a osamostatňuje se“.¹³³ Toto osamostatnění věci jako něčeho mimo mne nemůže totiž proběhnout při samotné události setkání, protože to její struktura sepětí (*Verbundenheit*) nedovoluje.

Shrňme, že dospívání dítěte probíhá ve třech stupních. Nejdříve člověk dialogicky poznává a ukládá tyto události do paměti v jakési chaotické podobě. V té postupně začne kategorizováním a tříděním vyvstávat opozice poznávaného a poznávajícího. Původní Ty je náhle uviděno ze zpředměťující distance, což v první fázi vede k sebeuvědomění Já jakožto původce tohoto rozštěpení. Já zachvácené panikou ze zjištění, že se mu rozpadá původní organicky jednotný svět, si prohlíží a pořádá novou scénérii a chce se jí tak opět zmocnit. To se člověku ovšem nepovede dříve, než novým, svobodným a uvědomělým způsobem naváže ztracený vztah ke svému okolí.

Podobné vývojové rysy sleduje Buber na příkladu primitivních národů. Nejspíše se tak přidal k dobové tendenci antropologů, kteří věřili, že na příkladu primitivních národů lze zřetelněji sledovat charakteristiky civilizovaného člověka. Různé stupně vývoje civilizace jsou pak pochopeny jako analogie k lidským stádiím rozvoje.

¹³¹ JT 55.

¹³² JT 55.

¹³³ JT 53.

Primitivní národy jsou zajímavé tím, že o mnohé dokážou rozšířit sféru 'Ty' a mají tento osobní vztah i s věcmi z říše 'Ono'. Daleko více než civilizované národy umí vnímat jinak než smysly, duchovně. Příkladem mohou být tance věnované měsíci, při kterých nejde o vztahování se k „světelnému kotouči“ ani k nějaké „démonické bytosti“ na obloze, nýbrž o tělesnou manifestaci působení měsíce. Tyto zážitky „uvádějí jejich tělo do stavu vzrušení a zanechávají v nich emocionální obraz onoho působení.“¹³⁴ Jakmile však začne divoch např. vzpomínat na tyto neuvědomělé prožitky, měsíc se pomalu stává předmětem.

Na těchto případech raných či primitivních stádií člověka Buber ukazuje, že sebeuvědomění, jakož i přeneseně nalezení vlastní identity může proběhnout až na základě osobních vztahů. Primát vztahu tak nedovoluje žádnému Já ze své vztaženosti svobodně vystoupit dříve, než se Já v této podvojnosti Já-Ty s překvapením identifikuje. Do té doby je Já unášeno děním, do kterého se po tomto rozkolu může navracet jen svobodným rozhodnutím, které se šťastně setká s kladnou odpovědí protějšku. Znovunalezení vztahu je proto o mnoho komplikovanější: musí proběhnout „z vůle i z milosti zároveň“.¹³⁵

3.6. Prostupnost světů

Jak jsme viděli na příkladu primitivních národů, hranice objektivního světa a hranice vztahu jsou až překvapivě pružné. Osobní ráz Ty či předmětná charakteristika Ono nejsou nezcizitelnými vlastnostmi dvou daných sfér. Dvojice Já-Ty a Já-Ono nejsou pevně vymezeny svým zaměřením na osobu či předmět. Naopak, hranice mezi tímto dvojitým způsobem poznávání je prostupná a neustále se přesouvá: „Ono je věčná kukla, Ty věčný motýl. Jenomže to nejsou vždycky stavy, které po sobě jasně následují; je to často zmatené dění s hlubokou dvojjakostí.“¹³⁶ Žijeme tedy ve změní těchto dvou situací a neustále se odehrává kmitání mezi oběma. Fáze

¹³⁴ JT 50-52.

¹³⁵ JT 40.

¹³⁶ JT 50.

vývoje motýla se dají přeložit i do filosofického jazyka. Člověka by bylo možné vnímat jako vždy potenciální Já-Ty. Vztah by pak mohl být označen jako akt.¹³⁷ Takovému pojmovému uchopení nahrává i Buberem často používaný pojem „uskutečnění“ (*Verwirklichung*), které je vyhrazeno právě vztahu. Vstupování do vztahu je tedy nezczizitelnou možností člověka. Je neustále přítomna v „latenci“¹³⁸. Latence je stav, kdy vztah není bezprostřední a aktuálně přítomný.

Neblahý posun mezi světy, o který se Buber zajímá nejvíce, se děje tehdy, kdy Ty degradujeme na pouhé Ono. Někdy záměrně, jindy nevědomě, či letmo učiní Já z Ty objekt. Stane se to kdykoliv, když druhého chceme takzvaně poznat, uchopit, zaškatulkovat si, rozebrat. Když se z něj stává předmět našeho zkoumání, unikává nám, vyklouzává jakožto Ty. Jak říká Buber v jednom ze svých nejslavnějších výroků: „V tom [...] spočívá vznešená melancholie našeho údělu, že každé ´Ty´ se v našem světě musí stát pouhým ´Ono´ [...] Jakmile se vztah naplnil nebo jakmile do něho pronikl nějaký prostředek, stává se ´Ty´ předmětem mezi předměty“.¹³⁹ Naše nazírání osob se stává nestálým a neutěšeným.

Kdyby měli sféry základních slov vymezené hranice, nemusel by Buber o nich vůbec uvažovat, protože bychom pak žili v neměnných mantinelech. Jelikož je ovšem výrazem svobody člověka možnost volby mezi těmito dvěma postoji, upozornění na možnost této významné lidské volby se stává významným.

3.7. Časoprostorové vztahy

Buberovo pojetí temporality úzce souvisí s dvojím postojem ke světu. Ačkoli by se dalo předpokládat, že čas bude ubíhat v obou sférách obdobně, protože jde stále o tentýž svět, ke kterému pouze můžeme přistoupit dvojím způsobem, Buber zaujímá opačné stanovisko. Dozvídáme se, že pravá přítomnost je vyhrazena pouze setkání s Ty. Předměty naopak ze své

¹³⁷ Srv DA 314.

¹³⁸ JT 50.

¹³⁹ JT 49.

podstaty náležejí minulosti: „Skutečné jsoucnosti jsou prožívány v přítomnosti, předměty v minulosti.“¹⁴⁰

Než vysvětlíme toto zvláštní dvojí nálezení různým časům, načrtne v této souvislosti také poměry prostorové. Buber tvrdí, že předměty ve světě slova Ono poznáváme „v časoprostorové síti světa“, a to jako jednotky ohraničené ostatními předměty. Předměty mohou existovat jen díky tomu, že samy vymezují a jsou nazpět vymezovány. Takové ohraničené věci poznáváme jakožto svazečky kvantifikovatelných vlastností. Nejprve je na ně musíme „takřka roztrhat a rozškubat“, než je dokážeme uchopit.¹⁴¹ Proces předmětného poznání je tedy podmíněn rozkladem věci na její jednotlivé charakteristiky.

Při setkání jsou všechny průvodní jevy jednoduše opačné. Vztahu nenapomáhá analýza vlastností, vztah odhaluje člověku samotné jádro protějšku, jeho „substanci“.¹⁴² Tento klasický filosofický pojem se má v Buberově podání k vlastnostem tak, že je „obemyká“.¹⁴³ Z toho vyplývá, že vztah může být navázán teprve tehdy, když jsou všechny charakteristiky mého protějšku sjednoceny. Za tímto účelem se Já angažuje nerozdělenou silou celé své bytosti. Jak to poeticky vyjádřil autor – náš protějšek v momentě setkání „naplňuje celé nebe“.¹⁴⁴

Na rozdíl od rozkladné tendence zkušenosti je tedy prožívání vztahu charakteristické svou jednotou. Protějšek vztahu není možné ohraničit a druhého nelze situovat v prostoru, a jak dodává Buber, dokonce ani v čase:

„Ty“ se sice objevuje v prostoru, ale jen jako výlučný protějšek: všechno ostatní může být jenom pozadím, z něhož se vynořuje, nikoli jeho mezi a mírou. Objevuje se v čase, ale v čase události, která je sama v sobě naplněná: není prožíváno jako pouhá část nepřetržitého a jasně učeněného sledu, nýbrž jako „trvání [..]“¹⁴⁵

Čas a prostor, veličiny popisující předměty, jsou v případě setkání pouhé nevýznamné „pozadí“. Prostředí „události“ má svůj vlastní odlišný čas

¹⁴⁰ JT 46.

¹⁴¹ JT 42.

¹⁴² Casperovi připomíná popis takového protějšku Kantovu *věc o sobě*. Kantova *věc o sobě* však na rozdíl od mého Ty není poznání přístupná. DD 284.

¹⁴³ JT 61.

¹⁴⁴ JT 42.

¹⁴⁵ JT 60-61.

i prostor. Jde spíše o analogické veličiny, které získal Buber přirovnáním k těmto zavedeným mírám. Setkání z času a prostoru neukrajuje pouze část kontinua, nýbrž zakouší obé vždy v plnosti a bezmeznosti, neboli takovým způsobem, který je v přímém rozporu s běžnými vlastnostmi časovosti a prostorovosti. Čas setkání není „sled“ prchavých okamžiků, nýbrž „trvání“. Takové pojetí nazývá Bernhard Casper „přítomností chvíle“¹⁴⁶. Ani prostor není šachovnicí, kde lze vyznačit konkrétní místo události, nýbrž prostředím, které ožívá vždy celé a najednou. Čas a prostor v běžném smyslu jsou jen doprovodnými kulisami, které děj setkání zahrne s tím, že ztrácejí svůj původní smysl.

Z řečeného vyplývá, že tyto nově definované dimenze v mnohém připomínají charakteristiky věčnosti. Pak by bylo možné chápat setkání jako vytržení z času a prostoru, neboli dotek věčnosti, kterým je přerušena časnost světa. Takovou představu lze podložit i slovy autora: „Přítomnost není prchavá a pomíjivá, nýbrž je prodlévajícím a trvajícím protějškem“ (*das Gegenwartende und Gegenwährende*).¹⁴⁷ Sám Buber opakovaně zdůrazňuje, že vztah rozhodně nemůže trvat nepřetržitě. Proto ona nepřetržitost a trvalost musí být ve vztahu pouze pocítěna, avšak nikoli tak, že by mu ona ustavičná přítomnost náležela. Ve skutečnosti člověku nepřetržitě náleží pouze minulost odhalená ve zkušenosti. Pravá přítomnost je naopak charakteristická svou diskontinuitou, neboť se o ní stále znovu musíme ucházet, a následně jí pozbývat. Buberovo schéma času je tedy poměrně osobité – minulost, která je synonymem pro prchavost, je nám dáвана souvisle, i když ve své proměnlivosti, zatímco neměnná přítomnost, nám vždy opět po chvíli unikne. Nepohodlí času zde tedy plyne zejména z rozrušujících setkání s živoucí přítomností, která jak následně ukážeme, do času, kterým měřím zkušenost, nespadá. Dlení předmětného poznání v minulosti naopak dle Bubera způsobuje jistou přehlednost v lidském poznání.

Touto úvahou se vracíme k důkladnějšímu rozboru úvodních poznámek o čase. Zmínili jsme, že zpřítomňovat dokáže pouze postoj Já-Ty.

¹⁴⁶ Casper 1998. 124.

¹⁴⁷ JT 45-46.

Já-Ono je zakleto do minulosti. Přítomnost světa slova Ono tedy nenesí své jméno po právu, je totiž „prchavá a pomíjivá“ a pouze „závěrečnou vteřinu ‚proběhlého času‘“. ¹⁴⁸ Tento popis „závěrečné vteřiny“ nesplňuje hlavní podmínku skutečné přítomnosti, totiž nemá „trvání“ (*Dauer*).

Nyní již můžeme rozvinout hypotézu, jak je možné pomocí zde nastíněných úvah o prostoru vysvětlit časové přívlastky přidělené oběma světům. To, že předměty náleží minulosti, lze vysvětlit několika způsoby. Jednak je zkušenost definovaná jako rozklad strnulým druhem poznání. Analýzou objektu fixujeme stav právě skončeného okamžiku. Tento akorát proběhnuvší moment se navíc může neflexibilním přenosem původních závěrů stát modelem pro předjímání následných chvil. Ačkoliv Buber ze svých úvah budoucnost vynechává, Theunissen ilustruje takové strulé prožívání času na příkladu lidského očekávání, se kterým se staví ke známé osobě:

„[...] očekávám nějaké konkrétní chování proto, že se domnívám, že již toho člověka znám na základě jeho dřívějšího chování. V tom případě je budoucnost nakonec pouze rozvrhem (*Entwurf*) subjektu. Rozvrhem, do kterého objekt pasuje či nikoliv. Proti tomu stojí živoucí budoucnost, jakkoli se v ní také rozhoduje o mém bytí. Na jejím počátku je záležitost druhého, kterému svým oslovením předávám iniciativu.“ ¹⁴⁹

Schopnost nechat se unášet událostmi a umění čelit momentu překvapení jsou výsady lidí, kteří dokáží prožít skutečnou přítomnost. Strach z neznáma a potřeba mít situaci pod kontrolou však člověka vede k zpředměťování druhého. Theunissen toto ukazoval na předsudečném poznávání člověka, který je postihnut něčím, co by se dalo nazvat neurotickým rozvrhováním druhého. Chtít předem určit člověka znamená svazovat své Ty do zpředměťujících okovů, rozvrhovat někoho, koho ve skutečnosti rozvrhovat nelze. Buber tak dává najevo, že druhý je něco více, než pouze tím, co se o něm dá říci, a mělo by se k němu také tak přistupovat. Můžeme se však z podobných pout vyvázat v případě předmětů?

Pozorovali jsme, že obraz druhého při setkání zakoušíme v jednotě, zatímco vlastnosti věci nahlédnuté ve zkušenosti jsou rozptýlené, mnohé.

¹⁴⁸ JT 45-46.

¹⁴⁹ DA 296.

Jakési zdání jednoty, kterou jim dodává naše intence, náš intelektuální výkon, nazývá Buber „souhrnem“ nebo „sumou“¹⁵⁰ (Summe) vlastností. Může mít však tento svazeček vlastností trvání? Prodlévání druhého, který naplňuje celý náš obzor tak, že „všechno ostatní žije v jeho světle“,¹⁵¹ si jako trvajícím není těžké představit. Trvání zde patrně neznámá nepohyblivost, neměnnost, nýbrž dlouhodobější soustředěnost na někoho, jehož podstata nehledě na okolní dynamismus zůstává stejná. Při pozorování věcí nám však jakákoli neměnná podstata podle Bubera uniká. Jako zakoušející máme pak dvě možnosti, jak tuto mnohost vnímat. Za prvé můžeme vlastnosti věci syntetizovat v intencionálním aktu. Tím je však právě zakonzervujeme do minulosti jako exponáty, které v každém novém momentu již nemusejí odpovídat aktuálnímu stavu. Za druhé si tyto akcidenty můžeme prohlížet těkavým pohledem od jednomu k druhému. Tím však věc rozkládáme v čase do nepodobných okamžiků a trvání také nedosahujeme. Rozklad do času se děje podle autora např. tehdy, když se stane Bůh předmětem kultu. Věřící touží po tom, aby „Bůh byl rozprostřen v čase, aby trval“. Pokud se náboženský člověk této touze zaprodá, porozumí Bohu jako předmětu sestavenému z jednotlivých náboženských úkonů, a zapomene tak, že Bůh je něčím mimo prostor a čas. Zahájí tím „víru v božské Ono“, kterou vyznačuje „uctívání uspořádané podle pravidel“.¹⁵² Zde se dostává ke slovu Buberovo často zmiňované silně anti-institucionální náboženské smýšlení.

Závěrem můžeme říci, že Buber rozlišuje dva druhy poznání. Za prvé substanciální, které odhlíží od běžných časoprostorových určení a probíhá v jakési zvláštní naplněné přítomnosti, která stojí k časné přítomnosti v opozici. Za druhé akcidentální poznání, které se zakládá na časových a prostorových vlastnostech. Soustředěnou přítomnost lze zakusit pouze vyslovením slov Já-Ty, kterými je označena substance. Poznání vyslovením slov Já-Ono sice také o přítomnost usiluje prostřednictvím korelace vlastností na předmětech, avšak ve skutečnosti za dynamickou přítomností pokulhává v minulosti.

¹⁵⁰ JT 44.

¹⁵¹ JT 108.

¹⁵² JT 141.

3.8. Kritika pojmu zkušenosti a předmětného poznání

Buberova kritika pojmu zkušenosti má závažné následky. Zopakujme, že „zkušeností“ je míněn zpředměňující pohled na svět odpovídající takovému modelu teorie poznání, kde zakoušející člověk představuje subjekt, kterému se okolí dává v podobě objektů. Ve světě slova Ono se vždy subjekt na něco zaměřuje, zkušenost nemůže probíhat bez jakéhokoli zacílení, byť by oním objektem byla pouhá myšlenka, či představa. Tuto závislost zkušenosti na jejím objektu, kterou fenomenologie tradičně nazývá ´intencionalitou´,¹⁵³ ilustruje Buber na jazykovém jevu, ve kterém se tato skutečnost odráží. Jde konkrétně o obligatorní doplnění tranzitivních sloves vyjadřujících právě různé druhy zakoušení: „Vnímám něco. Pociťuji něco. Představuji si něco. Chci něco. Cítím něco. Myslím na něco.“¹⁵⁴ Stejně tak, jako jsou transitivní tato slovesa,¹⁵⁵ jsou přechodové i samotné činnosti, které jsou těmito slovesy vyjádřeny. Jinak můžeme tranzitivní strukturu popsat také tak, že subjekt se prostřednictvím těchto činností vyjádřených slovesy nějak vztahuje ke svému objektu.

Buber dále tvrdí, že takto popsaná zkušenost je strukturně odlišná od toho, jakým způsobem se mému Já odhaluje Ty ve vztahu. Hlavní rozdíl tkví v tom, že vztah nezahrnuje žádné zprostředkovatelské činnosti, tudíž se ani nezaměřuje na žádné objekty. Jak jsme uvedli, tyto dva prvky intence jsou od sebe neoddělitelné. Z toho plyne, že vztah musí zrušit oba momenty. Řečeno úsporněji – vztah za prvé není účelnou činností; za druhé není událostí, kde bychom vnímali druhého již s nějakým předvěděním, např. skrze nějaký pocit. Od zkušenosti se tedy tento typ vztáženosti liší tím, že nepotřebuje žádného zprostředkování, je bezprostřední:

„Mezi ´Já´ a ´Ty´ není žádná soustava pojmů, žádné předchozí vědění a žádná představivost; a sama paměť se proměňuje, protože přechází z izolovanosti do jednoty celku. Mezi ´Já´ a ´Ty´ není žádný

¹⁵³ Za přirovnání Buberova pojmu „Haltung“ (postoj) k fenomenologickému konceptu intencionality jako i za rozpracování tohoto srovnání vdčíme Michaelovi Theunissenovi a jeho studii „Die philosophie des Dialogs als Gegenentwurf zur Transzendentalenphilosophie“ (Filosofie dialogu jako protipól k transcendentální filosofii). In DA 243-346.

¹⁵⁴ JT 38.

¹⁵⁵ Slovesa, která vyjadřují přechod k nějakému objektu, bez něhož by sama ztrácela smysl-

účel, žádná chtivost a žádné předjímání; a sama touha se proměňuje, protože přechází ze snu ve skutečnost. Každý prostředek je překážkou. Jenom tam, kde se všechny prostředky hrouť, dochází k setkání.“¹⁵⁶

Buber zde vyjmenovává různé druhy zprostředkovanosti, které jsou vlastní zkušenosti ve světě slova Ono. Kromě toho, že naše poznání druhého skrze zkušenost je provázeno našimi představami a předpoklady, můžeme také zacházet s druhým jako s nástrojem k vyplnění nějakého vnějšího cíle – např. vlastní touhy, nebo přání něčeho, k čemu nám může druhý dopomoci. Osobitým způsobem však řadí Buber mezi překážky rušící bezprostřednost vztahu také „soustavu pojmů“. Na dvojité zprostředkování ve zkušenostní struktuře upozorňuje také Michael Theunissen. Rozlišuje „prostředek k nějakému účelu“ (druhý jako instrument) a „prostředek jako médium“ (soustava pojmů, předjímání, fantazie aj.).¹⁵⁷ Obou těchto zprostředkování má být skutečný vztah prost.

To, že Buber chápe pojmy jako hradbu mezi Já a Ty, znamená, že každé uchopení protějšku skrze předmětnou řeč vztah degraduje na zpředmětnující zkušenost. „Předmětná řeč“ (*gegenständliche Sprache*) neboli řeč v běžném smyslu, je prezentována jako jistá nedokonalá náhražka pravé „živoucí řeči“ (*lebendige Rede*) s okolím, která je dialogem par excellence a začíná oslovením (*Anrede*).¹⁵⁸ Pasáže o přepjaté lidské víře v to, že předmětná řeč písma může v sobě obsahovat vědění, jsou plné trpkosti a ironie:

„Ale oni, kteří se stali neschopnými živoucího styku, jenž by jim otevřel svět, a nejsou mu nakloněni, si vědí rady: uvěznilo osobu do dějin a její řeč do knihoven, kodifikovali naplnění zákona i jeho zrušení, a neskrblí ani uctíváním a dokonce zbožňováním, promíšeným hojně s psychologíí, jak se sluší na moderního člověka.“¹⁵⁹

Buber si popořadě dobírá přehnané uctívání textu v dějepisectví, i obecněji v oborech založených na písemnictví, dále v oblasti etiky či práva, nebo např. psychologie. V tomto kontextu je přehnaná textolatrie pěstována v naději, že antropologické texty pomohou plně vysvětlit podstatu člověka.

¹⁵⁶ JT 44-45.

¹⁵⁷ DA 263.

¹⁵⁸ Theunissen rozlišuje mezi oslovováním (*anreden*) a mluvením o (*bereden*). DA 283.

¹⁵⁹ JT 75.

Buber však upozorňuje na to, že jde o iluzi. Chyba takového pohledu spočívá v tom, že ony památky nejsou viděny pouze jako prostředek k tomu, jak poznat skutečnost, nýbrž jako odhalování skutečnosti samé, která je v nich takřka fyzicky přítomna.

Tato kritika obviňující z moderního trendu textového fetišismu udivuje nikoli svým sdělením, které je zejména dnes často přiléhavé, nýbrž spíše tím, že je v této souvislosti málo zdůrazňována naděje vědeckých a filosofických textů: tou je přímý vztah předmětné a živoucí řeči. Sám Buber nejenom psaní, ale i umění považuje za procesy, které mohou být inspirovány skutečným setkáním. Následně sice skrze tvorbu dočasně upadají do zpředmětnění, to však nemusí být finálním stavem, protože diváci či čtenáři mohou skrze dílo setkání znovu prožít a původní vztah oživit. V tom spočívá pravý význam předmětné řeči.

Nyní se vraťme k našemu dřívějšímu východisku. Pokud si na tomto místě připomeneme, že pro všechny Buberovy úvahy o vztahu je určujícím vzorem vztah člověka s Bohem, je tento poněkud kritický přístup k poznání skrze zkušenost o něco pochopitelnější. Výchozím modelem pro vztah je interakce Boha a člověka ve Starém zákoně v konkrétní interpretaci Martina Bubera.¹⁶⁰ Na Mojžíšovu otázku u hory Choréb „Hle, já přijdu k Izraelcům a řeknu jim: Posílá mě k vám Bůh vašich otců. Až se mě však zeptají, jaké je jeho jméno, co jim odpovím?“ odpovídá Bůh: „JSEM, KTERÝ JSEM.“¹⁶¹ Tuto známou pasáž lze skutečně vyložit tak, že Boha nelze popsat, jen se s ním setkat. Důraz na nezpředmětněné poznání Boha zařazuje Bubera mezi apofatické teology. Buber ovšem rozšiřuje nárok nepopsatelnosti poznání, které jsme učinili ve vztahu, na celé stvoření. Předmětná zkušenost, kterou slovy vyjádřit lze, je pro něj neúplným poznáním. „Zkušenost mě vzdaluje mému Ty“, varuje Buber.¹⁶²

Theunissen si však všímá toho, že Buberovy výroky o nemožnosti pozitivního popisu sféry slov Já-Ty mohou být jakousi zástěrkou zakrývající závažný filosofický problém. Tím je pouze negativní vymezení pojmu oblasti „mezi“. Postupně se totiž ukazuje, že oblasti „mezi“ je v čase nesouvislá, v ní

¹⁶⁰ JT 139.

¹⁶¹ Ex 3:13-14.

¹⁶² JT 42.

obsažené “Ty nehraničí s ničím“, neboli souhrnně není v „v nějakém ´někdy´ a ´někde´“; dále nemá oblast „mezi“ strukturu intence, tedy „nesestává jen z činností, jejichž předmětem je nějaké ´něco´“.¹⁶³ Taková neuchopitelnost má na účastníky vztahu psychologický dopad. Sféra Ty nepřipravuje člověku na rozdíl od světa slova Ono, líčeného jako „pevná“ a „užitečná“ kronika, žádný uspokojujivý azyl:

„Svět [vztahu], který se ti takto objevuje, je nespolehlivý, neboť se ti objevuje jako něco neustále nového a ty ho nesmíš vzít za slovo; nemá hutnosti, neboť všechno v něm proniká vším; není trvalý, neboť přichází, i když ho nevoláš, a mizí, i když bys ho rád podržel. Je nepřehledný: chceš-li jej učinit přehledným, ztrácíš jej.“ [...] [Momenty vztahu] zanechávají po sobě spíše otázku než spokojenost, otrásají naši jistotou – zkrátka jsou povážlivé a tedy postradatelné.“¹⁶⁴

Nauku o tom, co bychom mohli nazvat existenciálně znepokojujivou neuchopitelností vztahu, Theunissen vyhodnocuje především jako Buberovu snahu o kritické vymezení vztahu vůči pojetí intence ve fenomenologii. Význam úvah o vztahu dle něj naopak nespočívá v nějaké pozitivní nauce. Apofatická povaha světa Já-Ty vyplývá z potřeb polemiky s pojmem zkušenosti jako předmětného poznání. Toto vymezení je filosoficky zajímavé právě jen díky svému kritickému rozměru, ale vztah jako takový pozitivně nezakládá.

Své pochybnosti k Buberově rezervovanosti vůči předmětnému poznání vyjádřil v soukromé korespondenci, která vešla ve známost až po Buberově smrti, i jeden z nejvýznamnějších představitelů dialogické filosofie, Franz Rosenzweig. Jeho připomínky se týkaly samotného základu Buberovy filosofie. Buberova dualita, která má obsáhnout vše jsoucí z perspektivy subjektu, je sice obdivuhodně jednoduchým principem, ale z pohledu některých autorů dochází až k příliš velkému zjednodušení. Rosenzweig dal najevo svou nejistotu ohledně takové redukce ve svém dopise příteli Buberovi¹⁶⁵ ještě před vydáním *Já a ty*, poté, co byl požádán o první přečtení připravované knihy.

Rosenzweig upozorňuje na to, že Buber základní slovo Já-Ty přetěžuje, protože na něj převádí veškerou skutečnost. Ze světa slova Ono zbude

¹⁶³ JT 38, 42, 38,

¹⁶⁴ JT 63-64.

¹⁶⁵ Schaeder 1973. Sv. II. 124-128.

v důsledku jen „mrzák“, jakési „falešné ono“. Rosenzweig sice přiznává, že ve světě slova Ono skutečně probíhá jakási konstituce světa z pohledu Já. Tento svět slova Ono, za který plně zodpovídá subjekt, je ovšem pouze jedním ze způsobů, jak se nám Ono může dát, Casperem klasifikovaným jako „karteziánsko-kantovské“ Ono. Rosezweig upozorňuje na poplatnost Buberova pojetí světa slova Ono těmto filosofiím i převládajícímu modernímu postoji ke světu: „Že tento mrzák vládne modernímu světu, nemění nic na tom, že je to mrzák“. Rosenzweig se snaží tuto novodobou chorobu vyléčit tím, že zavede termín „vyřčené ono“, které může být vysloveno stejně tak bytostně jako Já-Ty, i když náleží do sféry mluvení o něčem, nikoli do sféry oslovování. Vychází z předpokladu, že Já nemůže být určováno jen svým Ty, neboť pak by muselo být bytí světa ustaveno skrze vztah. Přizpůsobiv se Buberovu slovníku, navrhuje Rosenzweig zavedení dalších slov On-ono a My-ono. První slovo vyjadřuje poměr stvořitele a jeho stvoření. Toto ono nekonstituují, nýbrž vnímám. My-Ono je pak vyjádřením toho, že lidé konstituují svět společnými silami.

Takové mluvení o Bohu ve třetí osobě a o světě ve společném rozhovoru nepovažuje Rosezweig za deficientní. „Já nemohu bytostně říkat ono, ale *ON* může a *my* můžeme“. Já-Ono degraduje Rosezweig naopak na „pseudo-základní slovo“. V důsledku tohoto rozlišení nepovažuje ani minulost za nějaký zkamenělý stav. Minulost, zejména ta „nepamětná“, prostřednictvím zjevení a tradujícího společenství stále trvá, a nikdy s ní tudíž nemůžeme být hotovi. Takto chápaná minulost není zakonzervovaným stavem, ale něčím dosud neuzavřeným, o čem můžeme mluvit. Skutečná řeč se tedy podle Rosenzweiga rozhodně neomezuje na řeč v druhé osobě.¹⁶⁶

Buber však svou pozici na základě Rosenzweigovy výtky z redukcionismu nemění, i přesto, že při společném překladu tóry ustupuje a schvaluje překlad Božího jména zájmenem „On“. Skutečné poznání světa však pro něj zůstává doménou vztahu. Toto dění nelze následně náležitě vyjádřit slovy. Jakmile popisujeme skutečný svět vztahu, přecházíme do světa slova Ono, který již opět jen prostředkuje a navíc chystá lidem dychtivým po

¹⁶⁶ Srv s Casperovou intepretací „Rosenzweigova kritika Buberova *‘Já a ty’*“. In: Casper 1998. 120-135.

poznání past, která je může polapit a uvěznit v textech, aniž by kdy vykročili ke skutečnému poznání. Své *Autobiografické fragmenty* ukončuje Buber vzletně: „Ovšemže za sebou někdy zavřu dveře své komůrky a oddávám se čtení knihy, ale jen proto, že ty dveře mohu opět otevřít a nechat nějakému člověku vzhlednout do mé tváře.“¹⁶⁷ Buber ani v soukromých vzpomínkách neopomene prosazovat své filosofické stanovisko. Je to vztah, nikoli studium (to je pouhým prostředkem), který ustavuje skutečnost.

3.9. Srovnání intencionálního aktu a vztahu

Z analýzy struktury zkušenosti nám ovšem vyplynula jedna podstatná otázka: Jak je možné, že bezprostřední vztah, který má v gramatice podobnou strukturu jako objektivující poznání (např. miluji někoho), není zacílen na žádné něco? Buber vztah definuje přesně opačně: „Kdo říká ´ty´, nemá žádné ´něco´, nemá nic. Ale ocitá se ve vztahu.“¹⁶⁸ Buber takové pojetí osobnosti shrnuje pojmem „subjektivita bez závislého genitivu“.¹⁶⁹ Tím se chce patrně opět říci, že o Já ve vztahu nelze mluvit jako o subjektu něčeho.

Všimněme si především, že Buber při svém výkladu struktury zkušenosti neuvádí jako příklad ´vnímám někoho´, nýbrž „vnímám něco“. Odráží to nejspíše jeho přesvědčení, že ke svému Ty se ve skutečnosti nemůžeme přiblížit zkušeností. Skutečnému poznání je v jeho koncepci vyhrazeno setkání. Pokud někoho vnímám ve smyslu běžné zkušenosti, kdy se zaměřuji např. „na to, abych poznal barvu jeho vlasů nebo barvu jeho řeči či barvu jeho dobroty“,¹⁷⁰ správně bych měl říkat, že nevnímám ještě jeho Ty, nýbrž pouze „něco“ na Ty. Druhého poznávám skrze jeho vlastnosti, ale jeho podstata mi uniká. Dokáže však např. láska překonat tuto bariéru? Jak se svou strukturou pravý dialog (např. v lásce) vlastně liší od poznání? Buber strukturu vztahu popisuje následovně:

¹⁶⁷ Buber 1986. 90.

¹⁶⁸ JT 42.

¹⁶⁹ JT 93.

¹⁷⁰ JT 42.

„City jsou něco, co ´máme´; láska se děje. City přebývají v člověku, ale člověk přebývá ve své lásce. To není metafora, nýbrž skutečnost: láska nevězí v já v tom smyslu, že by ´Ty´ bylo pouze jejím ´obsahem´, jejím předmětem; láska je mezi ´Já´ a ´Ty´.“¹⁷¹

´Milovat někoho´ tedy na rozdíl od ´pocítit něco´ nemůžeme podle Bubera zařadit mezi intencionální poznávací akty. Láska totiž není nějaké hnutí mysli zaměřené na objekt svého zájmu, ale je popsána jako událost, která není naší vlastní činností, nýbrž k nám přistupuje z vnějšku. Na jiném místě Buber ilustruje tuto vnějškovost fyziologickou metaforou, když mluví ve stejném smyslu o duchu: „Duch není v já, nýbrž mezi já a ´ty´. Není jako krev, která v tobě krouží, nýbrž jako vzduch, v němž dýcháš.“¹⁷² K fenoménům, které utvářejí oblast „mezi“ řadí Buber kromě lásky a ducha také živoucí řeč. Buber se snaží se zdůraznit, že sdílená oblast těchto fenoménů je při setkání skutečně *mezi* partnery dialogu. Tím také vylučuje nesmyslnou představu, že by se dva lidé při setkání navzájem poznávali ve své subjektivitě, t.j. stejně tak, jak každý vnímá sebe sama. Na druhou stranu musíme dodat, že pokud se sdílí člověk v lásce, musí být láska i v něm, ačkoliv snad z nepochází z něj, nýbrž z oblasti „mezi“. Kdyby byla pouze v oblasti „mezi“, musel by se k ní člověk opět nějak vztahovat, aby se na ní vůbec nějak podílel.

Láska tedy spojuje účastníky vztahu v jakési oblasti ´mezi´ Já a Ty. Ale stejně tak bychom přeci mohli říci, že intencionální akty také přemostují oblast mezi subjektem a objektem, a vytvářejí tak jakési ´mezi´. Přestože nemusí být vzájemné jako vztah, je těžké představit si, že by nebyly vztažeností, nýbrž jen věcí subjektu. Připomeňme si však, že Buber trvá na tom, že zkušenosti tkví v subjektu: “Ten, kdo zakouší, se neúčastní světa. Vždyť zkušenost je ´v něm´, a ne mezi ním a světem.“¹⁷³ Na obsah tohoto výroku není jednoduché přistoupit v jeho plném znění. I kdybychom totiž ve zkušenosti poznávali objekty pouze nedokonale, stále vychází impuls k našim počitkům od nich, z vnějšku. Zkušenost sice pramení v subjektu, je jeho iniciativou, ale důvodem aktivity mysli je primárně vnější svět. Model intence a vztahu dále sdílejí ono vykročení k něčemu, co není člověk sám.

¹⁷¹ JT 47.

¹⁷² JT 71.

¹⁷³ JT 39.

Stěžejní rozlišení intence a dialogu je jedním z nejproblematictějších míst v Buberově filosofii. Není dostatečně vysvětleno, proč bychom měli chápat intenci jako pouze mentální obsah bez přesahu ke světu. Za druhé není vůbec samozřejmé, že např. ´milovat někoho´ nemá strukturu intence, na což poukazoval též Theunissen.¹⁷⁴ V neposlední řadě je zvláštní samotný popis intencionálního aktu jakožto prostředku, který vzdaluje poznávajícího od svého protějšku.

3.10. Struktura oblasti „mezi“

Theunissen má k úvahám o specifické struktuře oblasti „mezi“ pochopitelný nápad. Zvažuje hypotézu, že by oblast „mezi“ mohla být považována za něco třetího. Jelikož je řeč o duchu, nebude snad v tomto případě dokonce příliš násilné, když pro ilustraci do této struktury zkusíme dosadit Augustinovu trojiční koncepci z *De trinitate* (O trojici, 416), kde autor ztotožňuje ducha s aktivním prostředníkem (láskou) mezi Otcem (milujícím) a synem (milovaným): „Otec je ten, který miluje, Syn je ten, který je milovaný, a Duch Svatý je láska“, píše Augustin.¹⁷⁵ Duch je sice poutem mezi otcem a synem, ale zároveň představuje jednu z božích osob. Proto lze o tomto schématu mluvit jako o trojičním.

Dalším příkladem z dějin filosofie, kde je dialog chápán jako potrojná struktura, je platónské pojetí dialogu, které interpretuje Hans-Georg Gadamer ve svém díle *Wahrheit und Methode* (Pravda a metoda, 1960).

Gadamer se ve svém výkladu zabývá rozhovorem z hlediska jeho cíle. Jeho výroky o účelu dialogu tvoří zajímavou opozici k Buberově pojetí. Gadamer uvádí, že navazuje na Sókrata, který se domníval, že „[...] způsob uskutečňování rozumění – ať se jedná o texty anebo o partnery v rozhovoru, kteří někomu předestírají nějakou věc – je ´přicházení k řeči´ věci samé.“¹⁷⁶ Do dialogu zde vstupuje nějaká věc, která je jeho tématem. Rozhovor vede k vypracování společného mínění, které ovšem nemusí být výchozím

¹⁷⁴ DA 250.

¹⁷⁵ Augustin. VIII 10, 14; Srv IX 2,2.

¹⁷⁶ Gadamer 2010. 326.

míněním ani jednoho z řečníků. Účastníci skutečného rozhovoru se nepřizpůsobují jeden druhému, ale „pravdě věci“, přičemž se proměňují v jakousi pospolitost, kde „nikdo nezůstává tím, kým byl.“¹⁷⁷

Smyslem dialogu u Gadamera je snaha o tematizaci nějaké věci v řeči, nikoli jakýsi duchovní zážitek s druhým, jako je tomu u Bubera. Oproti poznání skutečnosti, kterou vztah teprve zakládá, Gadamer zaměřuje svou pozornost na společné vypracovávání pravdy věci, která se ukazuje jakožto autonomní na obou řečnících (na rozdíl od oblasti „Zwischen“). Tato „věc“ nápadně připomíná platónský motiv *logu*, který v dialogu náhle transcenduje pouhým přesvědčením obou řečníků.¹⁷⁸

Po této krátké odbočce, kdy jsme se snažili představit si oblast „mezi“ jako něco třetího přístupujícího k partnerům dialogu, se vraťme k naší výchozí otázce. Je potrojnost součástí Buberovy koncepce dialogu? Pokud můžeme soudit, i když se sice oblast „mezi“ jeví jako něco třetího, je tím asi spíše ve smyslu metafyzické abstrakce. Kdyby totiž oblast existovala odděleně od partnerů dialogu, získala by opět status nějakého zprostředkovatele, což Buber nechce připustit.

Logicky by za takového zprostředkovatele buberovského dialogu mohlo být považováno věčné Ty. Pak by ke každému dialogu přistupovala osoba Boha podobně, jako *logos* vstupuje do platónských dialogů. Takové chápání dialogu by ale představovalo jeden závažný problém. Ve vztahu by již nešlo primárně o druhého jakožto osobu, tedy jako účel sám o sobě. Druhý by představoval pouze schody do nebe na cestě k Bohu.¹⁷⁹ Takovému čtení ale odporují některé pasáže z *Já a ty*: „K setkání s Bohem nedochází proto, aby se člověk zabýval Bohem, nýbrž proto, aby osvědčoval smysl ve svém vztahu ke světu.“¹⁸⁰ Nejzazší lidský cíl není tedy viděn v navázání vztahu s Bohem pro tento účel sám, nýbrž v ‘osvědčování’ tohoto vztahu v životě. Do tohoto poslání lze jistě zahrnout i jedinečné vztahy s lidmi. Bůh tedy představuje přesah každého dialogu, ale nikoli ve smyslu jeho účelu.

¹⁷⁷ Gadamer 2010. 327.

¹⁷⁸ Srv kupř. Platón: Ústava 534b; Sofisté 253 b-e; Faidros 277e.

¹⁷⁹ Srv DD 132.

¹⁸⁰ JT 142.

Závěrem dodejme, že navzdory tomu, že se Buber obvykle snaží vyhnout abstrakcím a mluvit vždy o konkrétních událostech, např. setkání, rámec jeho filosofie, kterým je „sféra mezi“ se bez metafyzického výkladu neobejde. Nelze ji totiž chápat jako místní charakteristiku a pravděpodobně ani jako třetí člen dialogu. Buber se zavedením tohoto pojmu spíše snaží vyjádřit, že poznání, které Já zakouší v dialogu, není pouze příspěvkem jeho či naopak jeho partnera. V oblasti „mezi“ jde o společnou sféru, která není pouze sumou mne a druhého, nýbrž produkuje poznání tajuplně přesahující oba partnery.

3.10. Vzájemnost

Vzájemnost, která je pro Bubera jednou z nejdůležitějších charakteristik vztahu, je zároveň jednou z nejproblematictějších vlastností. Díky tomuto nároku vzájemnosti je také pochopitelné, že byl často Buberův svět slova Ty vykládán hlavně jako poměr člověka k člověku¹⁸¹, kde je tento požadavek vzájemnosti vesměs pochopitelný. Vztah je ale pro Bubera širší pojem a může zahrnout pestrou škálu jsoucen. Potíž je např. se stvořenou přírodou, zejména její neživou částí, nebo také s duchovními jsoucnými jako jsou např. myšlenky, neméně také s věčným Ty. Zdá se že tito účastníci vztahu jen těžko pro sebe něco získávají. Převážně této otázce vzájemnosti věnoval Buber svůj doslov k *Já a ty* z roku 1957.

Přiznává nejdříve, že stvořené přírodě, ke které může mít člověk vztah, se jistě nedává svět dvojím způsobem, ani pokud jde o její nejživotnější část - živočichy. Jakousi reciprocitu ovšem nepřestane předpokládat ani u přírodních útvarů jako je např. strom. Tvrdí, že člověk „umožňuje stromu ukazovat se (*sich zu manifestieren*)“.¹⁸² Tím se přesněji myslí – ukazovat se skutečným způsobem. Díky člověku se může daná přírodnina manifestovat jako substance, nikoli pouze jako shluk vlastností. Zde bychom nicméně

¹⁸¹ Buber však sám uvádí, že „vše nasvědčuje tomu, že lidskému spoluzítí nenáleží plná vzájemnost“. I., 166. Mezi neúplné vztahy ve smyslu nedokonalé vzájemnosti, které jsou však přesto ve sféře Já-Ty, řadí vztah pedagogický a psychotherapeutický. Takové omezení oboustrannosti nazývá Buber „normativní omezení vzájemnosti“. I., 167.

¹⁸² I., 163

mohli proti autorovi použít jeho vlastní slova, kterými ve svém díle počastoval zpředmětňující zkušenost. Předmět přeci ani z toho, jak ho vidí člověk, nic nemá a „vůbec se ho to nedotýká“. To, že se zjevuje poznávajícímu v pravém světle proměňuje ve skutečnosti hlavně člověka, jde především o lidskou výsadu poznávat. Na druhou stranu samozřejmě nemůžeme očekávat, že si příroda ze setkání odnese proměnu podobnou jako osoba. Chtěli jsme však poukázat na to, že je to samotné vyjadřování autora, které vede k takovým zavádějícím, personifikujícím představám. Právě jeho požadavek vzájemnosti nás nutí k tomu, dělat z objektů přírody osobnosti.

Ještě temněji se Buber vyjadřuje k otázce vzájemnosti mezi člověkem a Bohem: „Existence vzájemnosti mezi Bohem a člověkem je nedokazatelná, tak jako je nedokazatelná existence Boží.“¹⁸³ S tím nelze než souhlasit, pokud vezmeme v úvahu, že Bůh je věčně stejný a ze své podstaty ani nemůže podstoupit substanciální proměnu. Způsob, jak vnímáme Boha navzdory racionální nemožnosti důkazu „ve svém srdci“, naznačuje Buber v jiné souvislosti:

„Vždycky víš ve svém nejhlubším srdci, že potřebuješ Boha více než všechno ostatní; ale zdaleka také víš, že Bůh potřebuje v plnosti své věčnosti tebe, ano, tebe? Jak by mohl existovat člověk, kdyby ho Bůh nepotřeboval, a jak bys mohl existovat ty? Ty potřebuješ Boha, abys byl, – a Bůh potřebuje tebe – právě k tomu, co je smyslem tvého života. Poučení a básně se snaží říci více, a říkají příliš mnoho: jaký to domýšlivý a nabubřelý tlach – tlach o ‘Bohu, který teprve vzniká’ –, ale vznikání jsoucího Boha existuje, to víme nezvratně ve svém srdci. Svět není božskou hrou, je božským osudem.“¹⁸⁴

Vzájemnost Boha a člověka, která se dle Bubera lépe vyjadřuje poetickými než filosofickými prostředky, vyznívá až překvapivě fatálně. Smyslem života člověka, jak je vyjádřeno v *Já a ty*, je osvědčování Boha ve světě¹⁸⁵. To je patrně také myšleno „vznikáním“ Boha, neboť vznik a zánik nejsou kategoriemi věčnosti, nýbrž časnosti. Svět pak nelze chápat jako loutkovou hru, jejíž drátky má v rukou Bůh. Světu je třeba rozumět jako rizikovému podniku Boha, jehož zpřítomnění je závislé na člověku. „Ukazování se“ by tedy bylo možné vnímat jako zastřešující pojem pro

¹⁸³ I., 170.

¹⁸⁴ JT 111-112.

¹⁸⁵ JT 142.

reciprocitu vztahu v případě přírodnin i Boha. Člověk by v takovém případě hrál roli iniciátora takového ukazování, v případě Boha přesněji zjevování.

Závěrem však zmiňme jednu kritickou poznámku. Příkladem požadavku vzájemnosti napříč všemi druhy vztahů lze doložit jeden problematický rys Buberova myšlení. Vztah je velice obsažný pojem, který se může týkat diametrálně odlišných jsoucen. Tato různorodost však jen těžko dovoluje jediný popis. Sám Buber rozlišuje – vzájemnost mezi Bohem a člověkem je pouze věcí naší víry, požadavkem, který nám vnucuje naše „srdce“. Dále jsme viděli, že předpoklad vzájemnosti mezi námi a předměty je udržitelný pouze v oslabeném smyslu.

Z předešlého rozboru lze usuzovat, že v jednotlivých třech případech jde pouze o analogické použití stejného pojmu. Buber nelze kritizovat za to, že specifika jednotlivých sfér nerozlišuje. Lze ovšem namítat, že toto rozlišení dostatečně nepromítá do svého vyjadřování. Pokud jsou charakteristiky jednotlivých druhů vztahu nesouměřitelné, bylo by vhodnější volit různé a přiléhavější popisy pro každou ze sfér. Tomu se však autor z pochopitelných důvodů vyhýbá. Hrozila by pak ještě zásadnější nesrovnalost – totiž ta, že by tyto nesrovnatelné sféry nemohly být souhrnně nazývány vztahem.

3.11. Morální rozměr Buberovy filosofie

Buberova kniha *Já a ty* odpovídá také na starověkou otázku: 'Jak žít?', která je transformována originálním způsobem na otázku – 'Jak žít skutečný život?' Nebo v podstatě synonymně – 'Jak setrvat v Boží přítomnosti?' Odpovědi na tyto otázky nejsou vyloženy pomocí konkrétních morálních předpisů, nýbrž jsou definovány obecněji – skrze popis dvojího postoje ke stvořenému světu, lidem a Bohu.

Buber neztotožňuje tyto dva postoje s dobrem a zlem, avšak určitou vazbu na kategorie dobra a zla rozlišení má. Sám uvádí, že objektivující postoj

„není nic zlého – stejně tak jako hmota není nic zlého. Ale snadno se stává něčím zlým – [...] Nechá-li je člověk vládnout, přeroste ho

ustavičně se zvětšující, přebujelý svět předmětností a vlastní já pro něj pozbude skutečnosti [...].“¹⁸⁶

Tímto odstrašujícím dojmem vyznívají pasáže líčící nadobro zpředmětněný, odcizený svět jedince, který jím prochází netečně jako „přízrak“.

Naproti tomu správnou lidskou cestu vidí Buber v životě v Boží přítomnosti. Postoj k okolí je třeba neustále korigovat, protože je naším lidským údělem tuto vždy znovuobjevenou perspektivu opakovaně ztrácet. Naopak nežádoucí postoj je charakteristický tím, že se člověk ze světa a od lidí, tudíž i od Boha, dlouhodobě stahuje a přestává s nimi navazovat osobní vztah.

Tento stav „odloučení a odcizení skutečnosti“¹⁸⁷, jakási netečnost a lhostejnost ke svému okolí, má patrně v Buberově rozvrhu naopak souvislost se zlem: „kdyby existoval ďábel, nebyl by jím ten, kdo se rozhodl proti Bohu, nýbrž ten, kdo ve věčnosti nedospěl k žádnému rozhodnutí.“ Mýtický představitel zla je zde popsán jako tvor neschopný zapojit se konkrétním rozhodnutím do světového dění, zaujmout jistý směr. I samotná svobodná vzpoura ďábla proti Bohu je podle autora bližší vztahu než úplná lhostejnost vůči Bohu. Ve stejném smyslu mluví i o nenávisti mezi lidmi: „A přece má člověk, který bezprostředně nenávidí, ke vztahu blíže než člověk, který je bez lásky i bez nenávisti.“¹⁸⁸ Za třetí, také primitivní národy se svými krutými praktikami dostávají lépe svého lidského úkolu angažovat se ve světě, i když za cenu velkých obětí: „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.“¹⁸⁹ Tato znepokojivá pasáž, kde je před inertní existencí upřednostňováno dokonce i násilí, vyhoceným způsobem podepírá Buberův ideál angažovaného života. Násilí, které je klasickým příkladem zlého jednání, není sice popsáno jako

¹⁸⁶ JT 77-78.

¹⁸⁷ JT 89.

¹⁸⁸ JT 49.

¹⁸⁹ JT 56.

dobré. Ale i tak je těžko pochopitelné, že může být ubližování druhému považováno za lepší než nulové zapojování.¹⁹⁰

Závěrem upozorníme, že lidská volba správného postoje ke svému okolí však nespočívá v rozhodování v nějaké transparentní situaci. Hledání správné cesty je totiž o to komplikovanější, že ani člověk, který tone ve výše popsaném odcizeném světě, nemusí být jakékoli vazby ke světu úplně prost. Jde spíše o to, že ona vazba může být jen zdánlivým sepětím, které ve skutečnosti není spřízněností jeho a světa, ale vzájemnou odloučeností.

V této složité situaci popisované jako „zmatené dění s hlubokou dvojakostí“ se nachází člověk vyličený v knize *Já a ty*.¹⁹¹

3.12. Věčné Ty

Naši interpretaci jsme uvedli tvrzením, že dialog s Bohem je modelem pro Buberovo pojetí vztahu vůbec. V průběhu výkladu jsme však opakovaně zjišťovali, že nejde pouze o to, že by bylo možné svět slova Ty chápat pouze jako nápodobu vztahu k věčnému Ty. Stále zřetelněji se vyjasňovalo, že skutečný vztah je již zároveň i dialogem s Bohem. Takový božský rozměr setkání s jedinečným Ty zřejmě není pouhou metaforou. Vztah také zřejmě není jen činností, která by v očích božích byla správná, a tak by člověka přibližovala i k Bohu. Bůh je naopak ve vztahu doslova přítomen:

„Tento vztah [k Bohu] však není vztahem vedle jiných vztahů; je všezahrnujícím vztahem, do něhož se vlévají všechny proudy, aniž by proto vyschly. Moře a proudy – kdo by tu chtěl oddělovat a určovat hranice? Je tu jen jediné proudění od 'já' k 'ty'.“¹⁹²

Bylo také uvedeno, že Buber byl často kritizován za nivelizaci vztahů s člověkem a s Bohem. Na tomto místě se však zdá, že Buber zastával názor ještě krajnější. Z úryvku je zjevné, že autor těchto řádek nechce pouze říci,

¹⁹⁰ Snad není neopodstatněné zmínit v této souvislosti paralelní a podobně paradoxní a záhadný výrok Ježíše z Evangelia sv. Lukáše (15:7): „Pravím vám, že právě tak bude v nebi větší radost nad jedním hříšníkem, který činí pokání, než nad devadesáti devíti spravedlivými, kteří pokání nepotřebují.“ Kromě vysvětlení, že je zde řeč pouze o domnělých spravedlivých, kteří nejsou ochotni navíc činit pokání, spočívá jiný možný výklad v tom, že je někdy lépe riskovat hříšnost, než vlažně setrvávat v mezích zákona.

¹⁹¹ JT 50.

¹⁹² JT 135.

že lze oba vztahy popsat podobnými kategoriemi, nýbrž tvrdí, že je dialog s člověkem a s Bohem totožný, respektive první v druhém zahrnutý. Podobně to platí pro dialog se stvořenou přírodou nebo duchovními jsoucnostmi. Buber nechce chápat skutečné vztahy odděleně jako toky řek odlišných koryt. Rozumí jim z perspektivy cíle jejich směřování jako jednomu proudu promíšenému v moři.

Zřejmě zejména tímto poměrně odvážným tvrzením Buber zavdal svým kritikům důvod k závažným pochybnostem o tom, zda vůbec lze jeho stanovisko nazvat náboženským. Buberova představa o vztahu k Bohu se může zdát někomu jako příliš reduktivní a tato redukce jako fatální: Rosenzweig v přátelské kritice Buberovi vytýká, že „Boha rozpouští v životě lidu a stává se ateistickou teologií“.¹⁹³ Na několika místech Buber sice zmiňuje i jiné případy interakce Boha a člověka, jako je modlitba nebo božské zjevení, ale zůstává pravdou, že daleko častěji popisuje nejvyšší vztah v podobě přesahu světských setkání. Theunissen se při interpretaci Buberovy teologie vyjadřuje jasně: „k Bohu nelze navázat vztah jinak než skrze vztah k přírodě, mezilidské vztahy a k idejím; tento vztah existuje jenom díky nim.“¹⁹⁴

¹⁹³ Casper 1998. 128.

¹⁹⁴ DA 334.

IV. ZÁVĚR

Závěrem shrneme hlavní myšlenky dialogické filosofie Martina Bubera pomocí zjednodušujících tezí doprovázených krátkými vysvětlivkami. V první fázi tohoto shrnutí se zaměříme na definici dialogického postoje ke světu. Na druhém místě pro srovnání vyjmenujeme a popíšeme i znaky světa slova Ono, které lze v opozici k prvnímu oddílu smysluplně nazývat monologickými. Pro vysvětlení je třeba říci, že člověk ve světě slova Ono sice také vyslovuje jedno ze základních slov, ale toto vyslovení není následováno žádnou odpovědí ani jinou interakcí, neboli skutečně připomíná samomluvu.

4.1. Rysy dialogické filosofie Martina Bubera představené v *Já a ty*

1. Dialog je faktická událost, nikoliv abstraktní pojem.

Dialog Buber popisuje jako konkrétní událost, která je omezena aktuálním časem setkání. V ostatních případech je dialogický vztah pouze v latenci. Protějšek Ty, ale dokonce ani předmětné Ono, nelze myslet odděleně od Já, neboť filosofie dialogu má vždy své východisko v konkrétním Já, které je vždy již v jednom z poměrů ke svému okolí.

2. Dialog je specifickou interakcí se strukturou oslovení a odpovídání.

Dialogem není míněn rozhovor v běžném slova smyslu. Jde o strukturálně specifickou interakci Já se svým okolím, která je vyjádřena metaforou dialogu. První fází dialogu je adresné vztážením se k jedné ze sfér slova Ty (oslovení), které může, ale nemusí být opětováno (odpovídání). Taková shoda dvou etap dialogu, jinak také označována jako milost, teprve umožňuje vztah. Dialog je dále obsažným, zastřešujícím pojmem pro různé druhy interakce. Do vztahu může Já vstupovat s ostatními lidmi, se stvořenou přírodou, nebo s duchovními entitami. Ve všech těchto vztazích se zjevuje osoba věčného Ty.

3. *V dialogu vstupujeme do bezprostředního vztahu v oblasti „mezi“.*

Buber se snaží představit takové poznání, které by překonalo distanci mezi Já a světem bez toho, aby ji zrušilo. Setkání s transcendentí umisťuje autor do oblasti „mezi“, která v dané události teprve vždy nově vzniká. Dialog neprobíhá odděleně v každém z účastníků, ani pouze *mimo* ně, nýbrž v oblasti *mezi* nimi, která je oba obsáhne.

4. *V dialogu získává Já účast na transcendentí.*

Vztah je pro Buberu synonymem účasti na jsoucím, které je vůči Já externí. Tento podíl je vykazatelný vzájemným působením partnerů dialogu, z kterého ani jeden nemůže vyjít beze změny. Účastí přecházejí partneři dialogu od své nejvlastnější možnosti navázat vztah k jejímu uskutečnění.

5. *Mimo dialog se individualita nemůže stát osobou.*

Člověk by nebyl člověkem v pravém slova smyslu, kdyby nikdy nevstoupil do dialogického vztahu. Setrval by spíše na úrovni předmětů, které nemají svobodu, nejednají, netýká se jich morální zodpovědnost, neúčastní se aktivně na poznání světa atd. Kromě vlastní schopnosti oslovovat je postavení člověka bytostně závislé také na Ty, které má ustavení mě jako osoby ve své moci. Stejná interakce, konstituující mou osobu, může proběhnout také naopak – formou mého odpovídání na cizí oslovení. Ať tak či onak, důležitou podmínkou vztahu je vzájemnost.

6. *Dialog zakládá skutečnost.*

Díky dialogickému postoji ke světu mohou účastníci vztahu uskutečňovat to, co dosud bylo pouze v možnosti. Příkladem je poskytnutí příležitosti přírodninám ukazovat se v jejich podstatě; konstituce druhé individuality jako osoby; pozvednutí artefaktu v oslovující protějšek; či zjevování Boha ve světě. Řeč dialogu je živoucí řečí, která tvoří novou skutečnost tím, že ji vyzvedává z možnosti do skutečnosti. Předmětná řeč naproti tomu pouze popisuje.

7. Dialog umožňuje věčnému Ty zjevovat se ve světě.

Buberova koncepce dialogu je obohacena o teologický rozměr. V dialogu se ve světě zjevuje věčné Ty. Vztah s Bohem není nějakým poměrem vznikajícím mimo jiné vztahy, ale je navázán právě skrze jedinečné dialogické události ve světě. Věčné Ty je osobním Bohem, s kterým můžeme mít vztah strukturně stejný jako s ostatním stvořením.

8. Dialog zajišťuje diskontinuální poznávání živé přítomnosti a jednoty.

Dialog dovoluje člověku zakoušet dimenzi živoucí, naplněné přítomnosti. Přítomnost dialogu má oproti prchavé přítomnosti v časoprostoru trvání. Toto trvání však může člověk zakoušet pouze chvilkově a v průběhu života o něj vždy periodicky přichází. Protějšek se dává člověku ve vztahu jako jednota.

9. Dialog nemá žádný předmět

Účelem dialogu ve specifickém Buberově pojetí není mluvení o konkrétní věci, ani žádné jiné něco. To neznamena, že by dialog byl bezcílým podnikem. Pravým účelem každého dialogu je účast na skutečnosti, neboli vždy protějšek sám. Z jiné perspektivy lze také účelem dialogu nazvat ustavování skutečnosti. Kupř. při setkání s člověkem na jednu stranu poznáváme v dialogu svůj protějšek, na druhou stranu mu také umožňujeme uvědomovat si sebe sama jako osobu. Všimněme si také, že při výkladu o vztahu Buber neodkazuje k člověku jako k subjektu, nýbrž vždy ho tituluje zájmemem Já. Tím se chce vymezit vůči klasickému pojetí subjektu ve filosofii jako podkladu pro objektivní zkušenost, která je zacílena na konkrétní věc.

4.2. Rysy monologického postoje ke světu představené v *Já a ty*

1. Neustálé upadání člověka do individuálního způsobu existence ve světě předmětů je údělem lidské situace.

Podkladem existenciální situace člověka, který si uvědomí své Já, je v Buberově rozvrhu vždy individualistické bytí ve světě předmětů. Takový člověk se vztahuje ke svému okolí skrze zakoušení a užívání. Tyto činnosti k lidské bytosti neodmyslitelně patří, a i když svět slova Ono neznamena sám o sobě nic zlého, nedělá bytost ještě člověkem. Vždy znovu se navracející stav oddělenosti člověka od toho, co je vůči němu vnější, nelze ničím definitivně zrušit, lze ho pouze narušovat okamžiky vztahu, z jejichž perspektivy je objektivující poměr upadáním lidské existence.

2. Ve světě slova Ono věci neoslovujeme, ale mluvíme o nich.

Objektivující poměr vůči mému protějšku není nikdy adresný, nejde v něm o protějšek samotný. Jeho význam může být buď pragmatický (užívání), nebo zkoumavý (zakoušení). Pozorování zjištěná v tomto poměru mohou být vyjádřena v předmětné řeči. Tato řeč podle Bubera nevyzývá k interakci, nýbrž vyjadřuje již zafixované obsahy zkušenosti. Představa dialogu není udržitelná ve formě dvou takto zafixovaných střídajících se monologů, neboť nejsou splněny podmínky adresnosti a přímé souvislosti – oslovování a odpovídání. Dále není dodržena podmínka tvůrčího potenciálu živoucí řeči.

3. Poměr Já-Ono má intencionální strukturu, ve které jsou zakoušení a užívání pochopeny jako prostředky

Intencionální akty jsou podle Bubera prostředkujícími činnostmi lidské mysli, které v důsledku překážejí bezprostřednímu poznání. V zakoušení a užívání se člověk vztahuje pouze k vnější podobě objektů, zatímco jejich podstata mu uniká. Pojem subjekt je pro Bubera totožný s prvkem Já z dvojice Já-Ono.

4. V poměru k Ono se člověk neúčastní jsoucna, udržuje si osamělou distanci.

Objektivní poměr ke jsoucnu je popsán jako neinteraktivní, inertní, jednostranná, reality neúčastná relace, která vždy poznamenává jenom jednoho účastníka poměru. Ve světě Ono hrozí individualitě rozpuštění jejího Já ve světě, kdy se stane Já samo předmětem, nebo rozpuštění světa v Já, kdy se svět stane jen pouhým duševním obsahem jedince. Neúčast člověka na světě a z toho plynoucí individualismus mají přímou souvislost s Buberovým chápáním zla.

6. V poměru k Ono Já setrvává v neskutečnosti pouze na úrovni svých možností.

Svět základního slova Ono je líčen jako svému okolí odcizená sféra, kde sice Já nikdy neztrácí možnost své realizace, ale nikterak ji nevyužívá a zůstává pohrouženo samo do sebe, nebo rozpuštěno do světa. Svou existenci může takové odcizené já aktualizovat pouze interakcí ve vztahu. V případě převládajícího předmětného poměru ke světu se Já propadá do neskutečnosti.

7. Svět slova Ono je světem mnohosti, která náleží minulosti.

Předměty se člověku dávají ve zkušenosti jako mnohost vlastností na nějakém objektu v právě ukončeném momentu. Zkušenost nikdy nezachycuje stav věci současný momentu vybavení si těchto předmětů v duchu. Proto je objektivující postoj Já-Ono vždy poplatný minulému okamžiku. Trvajícím přítomnost takové Já nezakouší.

V. DOSLOV

Cílem této práce byl pokus o identifikování hlavních tezí Buberovy filosofie prezentované v *Já a ty*, které by se daly smysluplně vztáhnout k označení dialogická filosofie. Buberovo dílo je však kromě snahy o založení nového myšlení i knihou, která se dokáže svého čtenáře zvláštním způsobem osobně dotýkat. Ačkoli může pro některé interprety styl Buberova díla nést rysy jistého prorockého způsobu vyjadřování, na něž s kritickým odstupem vzpomínala kupříkladu Buberova rodinná přítelkyně Fania Scholemová,¹⁹⁵ tento styl psaní osobně nepovažuji za exaltovaný. Je naopak vhodný pro spis, který má mít výrazně apelativní význam. Záměr napsat knihu, která člověka skutečně osobně zaangažuje, byl dle mého úspěšně naplněn.

Ráda bych zde zmínila několik motivů, pro které si myšlenek Martina Bubera vážím já. Je to za prvé svěží pohled na náboženského člověka. Dále je neméně zajímavé číst Buberovy náboženské představy v souvislosti s křesťanským pojetím náboženského člověka. Za třetí mě zaujal neotřelý pokus myslet člověka jako bezprostředně poznávajícího.

Buberův negativní postoj k institucím v náboženství jako takový je jistě znepokojující, ale představa náboženského člověka, která z takové rezervovanosti vůči tradici plyne, je naopak velmi osvěžující. Podle Bubera člověk komunikující s Bohem ještě nemusí těmto svým setkáním ani výslovně rozumět, může být takzvaně ateistou. Nezávisí na tom, zda události, v kterých se zjevuje věčné Ty, umí pojmenovat a identifikovat v nich božské. Vztah k Bohu je spíše líčen jako specifický, svým původem profánní postoj člověka ke svému okolí, kdy je jedinec ochoten zapojit se do dění celou svou bytostí, podvolit se nevypočitatelnosti trvající přítomnosti, a čelit tak znepokojivým momentům, které ho vytrhují z každodenní usazenosti a opět ho do ní nemilosrdně vrací:

„Kdo zná svět jako něco, z čeho je třeba mít užitek, nezná ani Boha jinak. Jeho modlitba je procedurou, již se zbavuje břemene;

¹⁹⁵ Scholemová v rozhovoru s Haimem Gordonem vzpomíná: ráda jsem „naslouchala Buberově moudrosti a žertovala s ním, dovolovala si *chucpe*, říkala jsem otevřeně, co jsem si myslela; když se ale objevili cizí lidé, začal se Buber chovat jako prorok“. In: Gordon 1988. 138.

ucho, které ji slyší, je ucho prázdnoty. On – a nikoli ´ateista´, který se obrací k Bezejmennému z noci a touhy, vyhlížeje oknem své komůrky – je člověkem bez Boha.“¹⁹⁶

Takový vztah k „Bezejmennému“ může být zároveň pochopen jako neúnavné hledání pravdy, neboť pouze v setkání člověk odhaluje jádro věci. Při běžné zkušenosti naopak poznává pouze něco na věcech, ne věci samé. Duchovní sepětí s Bohem nemusí být tedy nutně deklarovaný světonázor. Může být stejně nevinné jako např. nějaký zneklidňující, avšak nepojmenovaný vztah k člověku, který je pouze po čase odhalen jako láska, přátelství, hluboký obdiv aj.

Stalo se také tradicí, že Buberova studují hlavně křesťansky zaměření autoři. Jak ovšem podotkl Leibowitz, Buber upřímně věřil, že proklamuje myšlenky židovství. Leibowitz dále říká:

„K psaní jej nevedly žádné apologetické tendence. Stejně tak mu v žádném případě nešlo o ospravedlnění judaismu před nežidovským světem, avšak nakonec se pokusil vytvořit takové židovství, jež by nežidé mohli přijmout shovívavě [..].“¹⁹⁷

Toto zhodnocení Buberova záměru zní důvěryhodně. Je tedy jakousi hříčkou dějin filosofie, že bylo Buberovo dílo často čteno v konfrontaci s některými body křesťanské spirituality. Za sebe si nemyslím, že by tato podivuhodná, i když snad nezamýšlená schopnost oslovovat křesťanský svět, mohla být z kterékoli pozice chápána jako ostudná nebo dokonce neplatná, pokud jsme si vědomi onoho nejednoznačného původu Buberových myšlenek. Akademické výtky ze strany židovské ortodoxní provenience nemění nic na tom, že ve vztahu ke křesťanství se stávají Buberovy úvahy skutečně konstruktivními. Za nejsilnější rozbušku pro debatu s křesťanstvím považuji především důraz na světskou zbožnost, angažovanost ve světových událostech, „mystiku všedního dne“ – tedy hlavní tezi Buberovy interpretace židovství a následně i jeho náboženské filosofie. Za zamyšlení stojí také zmíněná intuice lidského „srdce“, která nutkavě člověku sděluje, že Bůh na člověku v nějakém smyslu závisí, i přesto, že žije v plnosti své věčnosti.

¹⁹⁶ JT 135.

¹⁹⁷ Shashar 1996. 31.

Celým dílem také proniká snaha o to, myslet člověka jako bytost, které může být svět dán bez prostředkování. Bezprostředním zakoušením je zde míněno dvojí. Za první jde o takové poznání, které nevyužívá jiného, od něj odlišného nástroje (jako např. duch vyhodnocuje impulsy získané smysly; znalost o nějakém městě může být vyčtena z tištěného průvodce; Buber vyhodnocuje také každou intenci jako nástroj – např. poměr k druhému skrze chtění). Za druhé je bezprostředností míněno překonání (nikoli zrušení) přirozené distance mezi Já a okolním světem, neboli možnost nějak zásadně se přiblížit věcem, lidem a Bohu, kteří jsou i zůstanou mně externími. Toto druhé vymezení bezprostřednosti je obecnější formulací, a dalo by se proto nadřadit i první kategorii.

Buber tedy pevně věří, že stvořený svět, druhý člověk, Bůh i ostatní duchovní jsoucnosti nemusejí být člověku zpřístupněny pomocí nějakého nástroje, ani z bodu nepřekonatelné distance. Nejzapeklitějším, ale i nejdůležitějším úkolem, který si autor ukládá, je hledání takové bezprostřednosti bez zrušení této přirozené distance (člověk je podle něj vždy již poměr).

Buber obchází některé pokusy dějin filosofie myslet bezprostřední styk s okolím: a) Nehledá poznání např. v přímém, rozumovém nahlédnutí do světa idejí („Ideje netrůní nad našimi hlavami – stejně tak jako v nich nesídlí – ony mezi námi chodí a obracejí se na nás.“)¹⁹⁸; b) Nezastává mechanistické porozumění vnímání, kde by se jakési výrony z věcí přímo dotýkaly našich čidel („[Svět] dovoluje, aby byl zakoušen, ale vůbec se ho to nedotýká, neboť k tomu ničím nepřispívá.“)¹⁹⁹ a kde by stejně mechanicky pak probíhaly i procesy v mozku; c) V posledku tuto prastarou filosofickou snahu o nalezení bezprostřednosti neuspokojuje autor ani tím, že by předpokládal apriorní vrozenost vztahu. Mluví sice o „vrozeném Ty“,²⁰⁰ tedy věří, že vztah předchází veškerému předmětnému zakoušení co do času i podstaty. Avšak přiznává, že i tuto primární vztaženost k Ty v momentě sebeuvědomění ztrácíme.²⁰¹

¹⁹⁸ JT 40.

¹⁹⁹ JT 39.

²⁰⁰ JT 59.

²⁰¹ Vztah u Bubera není apriorní ve smyslu např. Kantových forem názoru, které si nelze od vnímání odmyslet. Pojem apriori se vztahuje spíše k neodmyslitelné *možnosti* člověka účastnit se dění světa. Právě tato možnost ho dělá člověkem, a odlišuje ho také od

Následuje svobodné uskutečňování možnosti vztahu, neboli obrat, po němž dle Theunissena následuje „aposteriorní uskutečňování apriorního“ (*die aposteriorische Erfüllung des Apriori*²⁰²); d) Naději překlenutí původní distance člověka charakterizovaného jako poměr se Buber nesnaží naplnit ani eschatologickými úvahami o splynutí člověka s věčným Ty („To, co extatik nazývá sjednocením, je [pouze] uchvacující dynamika vztahu: ne jednota [..].“).²⁰³ Přímý dotyk se svým protějškem nalézá Buber až ve vlastním, neotřelém řešení – e) ve vztahu, kde je Ty svému Já dáno v oblasti „mezi“.

Ač se možná zdají nároky Buberem definovaného dialogu trochu přepjaté a místy až nespílitelné (angažovanost celou bytostí; nekonečná otevřenost neznámu; ochota o okamžiky vztahu vždy znovu přicházet; vydanost druhému, kterého oslovuji; nepředvídatelnost milosti; přiznání, že nejsem ze své podstaty úplný atd.), nutnost potřeby nějakého skutečně dynamického poměru ke světu, vyvstává nejvýrazněji tehdy, když si představíme svou nepřetržitou existenci pouze ve světě předmětů. Nebo synonymně – existenci, která nikomu a ničemu v ničem nepřispívá.

předmětného světa. Osobností se ale člověk stává právě jen tehdy, je-li schopen převést možnost vztahu ve skutečnost

²⁰² DA 280.

²⁰³ JT 116.

BIBLIOGRAFIE

a) Základní použitá literatura

Augustin. *De trinitate*. VIII.–XI., XIV.–XV. Hamburg 2001.

Bernasconi, Robert & Wood, David. *Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. New York 2003.

Bible: ekumenické vydání. Praha 1991.

Bouretz. *Svědkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch*. Praha 2009.

Brod, Max. *Život plný bojů*. Praha 1994.

Buber, Martin. *Begegnung: Autobiographische Fragmente*. Heidelberg 1986.

Buber, Martin. *Der Jude un sein Judentum*. Köln 1963.

Buber, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha 2002.

Buber, Martin. *Já a ty*. Praha 2005.

Buber, Martin. *Problém člověka*. Praha 1997.

Buber, Martin. *Werke I: Schriften zur Philosophie*. München 1962.

Buber, Martin. *Werke III: Schriften zum Chasidismus*. München 1963.

Casper, Bernhard. *Das dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber*. Freiburg im Breisgau 1967.

Casper, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha 1998.

Friedman, Maurice & Schlipp, Arthur, eds. *The Philosophy of Martin Buber*. Illinois 1967.

Friedman, Maurice. *Martin Buber's life and Work*. Detroit 1988.

Gadamer, Hans-Georg. *Pravda a metoda I: Nárýs filosofické hermeneutiky*. Praha 2010.

Gordon, Haim. *The other Martin Buber: Recollections of his Contemporaries*. Ohio 1988.

Leiner, Martin. *Gottes Gegenwart: Martin Bubers Philosophie des Dialogs und*

der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner. Gütersloh 2000.

Lévinas, Emmanuel. *Totalita a nekonečno.* Praha 1997.

Lukavec, Jan. „Martin Buber a jeho ohlas v českých zemích“. In: *Čas. Kontexty* 3/2009. Praha 2009.

Petříček, Miroslav. „Živé slovo jiného času“. In: *Lidové noviny*, Roč. 8, č. 229., příl. Národní. Praha 1995.

Platon. *Platonovy spisy.* Praha 2003.

Poláková, Jolana. *Filosofie dialogu.* Praha 1995.

Shashar, Michael. *Hovory o Bohu a světě s Ješajahu Leibowitzem.* Praha 1996.

Scholem, Gershom. *Davidova hvězda.* Praha 1995.

Speck, Josef. „Martin Buber: Die Aporetik des Dialogischen“. In: *Grundprobleme der grossen Philosophen.* Göttingen 1981.

Theunissen, Michael. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* Berlin 1977.

Wehr, Gerhard. *Buber.* Olomouc 1995.

b) Další použitá literatura literatura

Anzenbacher, Arno. *Die Philosophie Martin Bubers.* Wien 1965.

Bloch, Jochanan. *Geheimnis und Schöpfung: Elemente der Dialogik Martin Bubers.* Berlin 1968.

Barth, Karl. „Doctrine of Creation“. In: *Church Dogmatics*, Vol. 3, Part Two. 1948.

Buber, Martin, překl. *Die Schrift und ihre Verdeutschung.* Schocken Verlag. Berlin. 1962.

Buber, Martin. *Tři řeči o židovství.* Spolek židovských akademiků Theodor Herzl. Praha 1912.

- Friedman, Maurice & Schlipp, Arthur. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. New York 1955.
- Herrigel, Hermann. *Das neue Denken*. Berlin 1928.
- Horwitz, Rivka. *Buber's Way to I and Thou: a Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart“*. Heidelberg 1978.
- Kohn, Hans. *Buber, Martin: Sein Werk und seine Zeit*. Hellerau 1930.
- Rogers, Carl. *Způsob bytí*. Praha 1998.
- Rosenzweig, Franz. *Kleinere Schriften*. Berlin 1937.
- Schaeder, Grete, ed. *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. 1973.
- Schaeder, Grete. *Martin Buber: Hebräischer Humanismus*. Göttingen 1966.
- Yalom, Irvin. *Existenciální psychoterapie*. Praha 2006.