

**Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta**

Katedra filosofie a patrologie

Katolická teologie

Lukáš Stedl

Rozbor vybraných témat v myšlení Martina Bubera

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. Martin Cajthaml Ph.D.

2018

„Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně a že jsem všechny použité informační zdroje uvedl v seznamu literatury.“

Podpis autora práce

V Olomouci dne 5. 4. 2018

Poděkování

Děkuji doc. Martinu Cajthamlovi, který se ujal vedení této práce, a také se svými radami a trpělivostí podílel na vzniku tohoto textu.

Abstrakt

Diplomová práce se zabývá kritickou interpretací vybraných myšlenek Martina Bubera. Především pak teorií poznání a problematikou etického imperativu plynoucího ze setkání s osobním Ty, ale i s věčným Ty. Výchozím bodem autorova zkoumání je Buberovo stěžejní dílo *Já a Ty*. V textu je ale samozřejmě přihlédnuto i k ostatním Buberovým spisům. Struktura textu rozděluje práci na dva hlavní oddíly. V první části se autor věnuje především interpretaci Buberova konceptu dvou postojů ke světu, tedy *Já-Ty* a *Já-Ono*. V tomto oddílu je také věnován nemalý prostor vědecké diskuzi, jejímž podnětem bylo právě Buberovo myšlení. Druhá část je pak věnována vlastní autorově látce. Prvním tématem je částečná kritika Buberova rozdělení druhů vztahů. Dále se autor věnuje teorii poznání vycházející z Buberova myšlení a v neposlední řadě právě již výše zmíněnému etickému imperativu. Posloupnost jednotlivých témat druhé části zastává konkrétní logiku - autor vychází z předpokladu, že poznání nutně předchází etickému jednání. Cílem práce je poukázat na zásadní rizika Buberova myšlení.

The Abstract

The thesis is critical interpretation of selected Martin Buber's ideas. Primarily of the theory of knowledge and of the ethical imperative problem outgoing from the meeting with personal Thou or eternal Thou. Base point of author research is Buber's main work *I and Thou*. Of course, the text also takes into account the other Buber's writings. Thesis is divided in two main parts. In the first one author pursue to interpretation of Buber's concept of two attitudes to the world – *I-Thou* and *I-It*. In this part is also reflected the discourse above Buber's work. The second part of the thesis is devoted to the author's own matter. The first topic of the second part is a critique of Buber's category of types of relationships. Further the author pursue the theory of knowledge based on Buber's ideas. The last topic is above-mentioned ethical imperative. Sequence of the second part's topics is based on logic - the cognition precede the ethic action. The aim of the thesis is to point out the fundamental risks of Buber's thinking.

Klíčová slova

Martin Buber, Já a Ty, dialogický personalismus, teorie poznání, etický imperativ

Key words

Martin Buber, I and Thou, dialogical personalism, theory of knowledge, ethical imperative

Obsah

1	Úvod.....	7
2	Svět vztahu a svět zkušenosti.....	10
2.1	<i>Já-Ty a Já-Ono</i>	10
2.1.1	„Já“ obou základních slov	11
2.1.2	Zásadní rozdíly základních slov	13
2.1.3	Kritika E. Levinase.....	16
2.2	<i>Vztah mezi Já-Ty a Já-Ono</i>	17
2.2.1	Umění	19
2.2.2	Druhy vztahů	19
2.3	<i>Věčné Ty</i>	22
2.3.1	E. Berkovits, E. Fackenheim	25
2.3.2	Věčné Ty a etika.....	25
3	Rozbor vybraných pojmů z <i>Já a Ty</i>	29
3.1	<i>Oblasti světa vztahu</i>	29
3.1.1	Definice pojmu osoba.....	31
3.1.2	Vztah s neosobním Ty.....	31
3.1.3	Vztah s osobním Ty.....	32
3.1.4	Vztah s věčným Ty.....	32
3.2	<i>Teorie poznání – Ty jako nositel pravdy a poznání</i>	35
3.2.1	Vztahovost jako schopnost.....	38
3.3	<i>Etika</i>	39
4	Závěr	45
5	Použitá literatura	47
5.1	<i>Primární literatura</i>	47
5.2	<i>Sekundární literatura</i>	47
5.3	<i>Netištěná literatura</i>	48

1 Úvod

Dialog – komunikace, rozprava, prolínání, vymezení, rozpor, sjednocení, modlitba, kontemplace – představuje základní způsob nejen bytí lidského, ale i bytí, které lze pojmut mnohem obecněji, tzn. bytí osobního. Jen těžko si lze představit život, ve kterém by chyběl právě dialogický rozměr. Nejen, že je dialog elementární součástí mezilidského života, je dokonce základní součástí života duchovního, a to ve všech možných konturách. Celá židovsko-křesťanská tradice nám ukazuje, jak je dialogický rozměr člověka nezastupitelný. To lze sledovat nejen v jejích starověkých náboženských textech, jako je třeba Bible,¹ ale i v rituálním prožívání duchovní zkušenosti, ze které křesťanství čerpá dodnes.

Není tedy divu že se právě v židovské kultuře (resp. v židovsko-křesťanské) objevují myslitelé, kteří své úvahy staví právě na dialogickém rozměru lidského bytí. Vedle Martina Bubera, jehož myšlenkám se tento text věnuje, se na začátku 20. století objevují myslitelé jako třeba Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas nebo Franz Rosenzweig, u nichž lze inspiraci v židovsko-křesťanské tradici sledovat poměrně snadno. A jsou to právě tito myslitelé, kteří jako by odkrývali a zároveň spojovali dva zásadní prvky implicitně, latentně a naprosto přirozeně obsažené v této tradici – *persona* a *dialog* – a zároveň je znovu předávali světu, který od nich v předešlém vývoji částečně upustil. V této práci ovšem dáme přednost myšlenkám již zmíněného Martina Bubera, ale především reflexi jeho myšlenek obsažených v díle *Já a Ty*, které vydal v německém originálu v roce 1923 (*Ich und Du*).

Cílem této práce je tedy rozbor Buberova *Já a Ty*, s přihlédnutím na kontext jeho souhrnného díla, ale především reflexe jeho myšlenek, vycházejících z *Já a Ty*, v kritice jeho současníků, ale i jeho nástupců. Vzhledem k tomu, že Buberovi následovníci (resp. kritici) jeho dílo sice chápou jako formálně jednotný celek, ale většinou se zdráhají jej chápat jako celek obsahově jednotný, navzájem se doplňující,²

¹ Některé z biblických textů jsou dokonce postaveny na dialogickém základu a jsou často psány formou rozhovoru nebo řeči vůči někomu. To lze sledovat např. v tzv. prorocké literatuře nebo v biblické poezii. Mnohem hlubší význam ovšem dialogický princip získává, když v biblických textech vede Bůh rozhovor se svým národem, prorokem nebo se svým vyvoleným.

² Lze zmínit např. Buberova životopisce G. Wehra, který sice Buberovo dílo chápe jako jednotný korpus, ale zároveň se zdráhá o jakékoliv doložení této myšlenky. (srov. Wehr 1995:136) Podobné tendence si lze všimnout i u A. Anzenbachera, který sice chápe Buberovo *Já a Ty* jako jeho programový spis, avšak jako by nebral v potaz občasnou nejednoznačností mezi Buberovým dílem *Já a Ty* a jeho pozdějším myšlením. (srov. Anzenbacher 1965)

pokusíme se zjistit, zdali je v jeho myšlenkách možné najít rozpor. Proto se také dotkneme některých vybraných pojmů, vycházejících z *Já a Ty*, s přihlédnutím k jeho souhrnnému dílu, a tyto pojmy následně podstoupíme podrobné kritice.

Na základě výše řečené rozporuplnosti v tom, jak se ostatní autoři v sekundární literatuře zdráhají chápat Buberovo dílo jako obsahově jednotný celek, tedy předpokládáme, že lze v jeho díle najít mnoho skutečností, které často nabízí několik možných vysvětlení nebo se dokonce jeví protikladně. Stejně tak předpokládáme, že je to především důsledek Buberova užívání nejednoznačného jazyka, alegorických nebo dokonce i mystických slovních obrátů, jež lze často uchopit velmi těžce.

Buberovu myšlení, stejně jako u jiných vlivných myslitelů, se samozřejmě věnoval nemalý počet jeho nástupců. Mezi nejvýznamnější můžeme zařadit např. M. Friedmana, který se Buberovu dílu věnoval spíše interpretativně, P. Edwardse, jehož esej *Buber and Buberism – A critical Evaluation* se věnuje celkové kritice Buberova myšlení,³ S. T. Katze nebo M. L. Diamonda. Do popředí můžeme vyzvednout určité esej E. L. Fackenheim *Martin Buber's concept of revelation*, ve které se stává silným kritikem Buberova konceptu zjevení. V českém prostředí pak lze zmínit hlavně Jolanu Polákovou nebo Karla Vránu. Oba se ale ve svých textech věnují Buberovi spíše obecně.

Ze čtyř Buberových spisů přeložených do češtiny v textu přihlížíme pouze ke dvěma – *Problém člověka* a *Já a Ty*, který přeložil Jiří Navrátil. Jeho překlad je základním textem této práce. Dále pak je v tomto textu užito především anglických překladů Buberových děl, které jsou přeloženy autorem toho textu. Anglické znění je vždy uvedeno v poznámce pod čarou. Jedná se především o překlady *Eclipse of god*, *Between man and man* a *Good and evil*. Nejsou ovšem opomíjeny ani ostatní Buberova díla. V důležitých pasážích je pak vždy přihlédnuto k německému originálu. Ze sekundární literatury pak zásadní roli hraje sborník kritických textů k Buberovu myšlení sesbíraný W. Moonanem *Martin Buber and his critics* nebo také sborník kritických textů Buberových současníků a jeho reakcí na tyto námitky *The philosophy of Martin Buber* od P. A. Schilppa a M. Friedmana.

³ P. Edwards zde Bubera kritizuje především za jeho nejednoznačnost, ale také za časté mystické obraty, které podle něj do vědy prostě nepatří.

V této práci užíváme především komparativní metody primárních textů, protože jiné, než textové zdroje nemáme k dispozici. Zároveň zde také užíváme interpretativní metodu, kterou aplikujeme ve většině případů prvního oddílu práce tak, aby pochopení Buberových myšlenek zapadalo do celkového konceptu. Ve druhém oddílu se pak k vybraným tématům stavíme mnohem kritičtěji a v jednom případě (jedná se o interpretaci problematiky *Oblastí světa vztahu*) dokonce sami navrhuje jiný postup, než navrhuje Buber, protože je mnohem jednodušší a praktičtější.

Určením dvou zásadních cílů jsme si usnadnili práci při členění textu, který je rozdělen na dva hlavní oddíly. První oddíl je věnován rozboru Buberova konceptu dvou postojů vůči světu – *Já-Ty* a *Já-Ono*. V první části prvního oddílu si vysvětlíme jejich podstatu, rozdílnost, ale i jejich vzájemnost. V druhé části pak nemalý prostor věnujeme zásadní kritice tohoto konceptu, ať už z řad jeho současníků nebo následníků. Třetí část je věnována věčnému Ty a vztahu s Ním. Druhý oddíl, věnovaný problémovým pojmům, pak lze rozdělit na tři další části, podle počtu pojmů, které zde rozebereme. Lze předestřít, že se jedná o pojmy – *Oblasti světa vztahu*, *Teorie poznání* a *Etika*. V případě prvního pojmu se také pokusíme, na základě absence hlubšího Buberova vysvětlení, navrhnout vlastní řešení. U ostatních pojmů pouze poukážeme na problémovitost, či rozporuplnost pojmů s Buberově díle.

Nakonec si dovolím trochu osobnější tón a rád bych vyjádřil velké díky Martinu Cajthamlovi, vedoucímu katedry filosofie a patristiky Cyrilometodějské fakulty, který mě svou trpělivostí a věcnými radami inspiroval při psaní tohoto textu.

2 Svět vztahu a svět zkušenosti

2.1 Já-Ty a Já-Ono

„Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý. Postoj člověka je dvojitý, neboť i základní slova, která může pronést, jsou dvě. Základní slova nejsou jednotlivá slova, nýbrž slovní dvojice. Jedním základním slovo je slovní dvojice *Já-Ty*. Druhým základním slovem je slovní dvojice *Já-Ono*, přičemž místo Ono lze říci i On nebo Ona, aniž by se tím základní slovo měnilo. A tak je i lidské já dvojitý. Neboť Já základního slova *Já-Ty* je jiné než Já základního slova *Já-Ono*.“

⁴ (Buber 2005: 37)

Těmito slovy Martin Buber vstupuje do své úvahy o ambivalenci lidského postoje vůči světu a sobě samému. Už podle prvních slov je patrné, že si je vědom sociálního charakteru bytí člověka, který není samojediné individuum. Život každého je totiž podmíněn společností, bez níž by nedostal možnost rozvíjet svůj potenciál, objevovat svou identitu a možná ani možnost uvědomit si sebe samého. Ano, v možnostech každého jedince je schopnost racionálně uvažovat, přetvářet svět kolem sebe nebo také žít v prostředí, které je jím samým systematicky uspořádáno. Z pohledu subjektu je každý člověk primárním aktérem těchto událostí. Nikdy by ovšem nedosáhl takové úrovně, kdyby zde nebyl onen zásah zvenčí. A je to právě setkání s našim protějškem, které nám umožňuje ne jenom nesrovnatelně větší rozvoj, ale i vědomí své vlastní identity.⁵

⁴ Vzhledem k důležitosti pasáže uvádíme i originál: „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann. Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann. Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig. Denn das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein anderes als das des Grundworts Ich-Es.“ (Buber 1983: 7)

⁵ Dobrým úvodem do Buberova myšlení může být, když se zamyslíme nad významem jednotlivých zájmen, která používáme v běžné řeči. Když řekneme Já, pojmenováváme tím sami sebe, své představy o nás, naše fyzické uskutečnění a deklarujeme tím své sebe-vědomí. Ale vyřčení tohoto sebeuvědomění nutně neznamená, že je někomu určeno. Slovo Já můžeme říkat nebo myslet kdykoliv. I ten nejosamocenější člověk má neustálé vědomí svého Já, i když je zrovna sám. Podobně je to i se slovem Ono. Není zde ale vůbec potřeba jeho přítomnosti, ba dokonce ani jeho reálné existence. Je to prostě jakási forma bytí, o které tvrdíme, že je mimo naše Já. Zcela nový význam dostává realita tehdy, když vyřkneme slovo Ty. Pokud nějaký objekt nazveme slovem Ty, stavíme se do přítomné reality a tento objekt pozvedáme do pozice partnera, jehož přítomnost a existence jsou nutnou podmínkou. Vyřčením slova Ty stavíme sebe i svého partnera do výlučné pozice a z celého světa je pro nás právě v této chvíli tento partner jediným na světě, kterého oslovujeme. Skrze toto partnerství nejen objevujeme hranice svého Já, ale také ho definujeme.

Podle Bubera je tedy postoj ke světu dvojitý. Aktualitu přítomného vztahu nazýváme souslovím *Já-Ty*.⁶ A zcela záměrně pro toto sousloví užíváme pojem *vztah* (*Beziehung*), protože vyjadřuje relaci dvou aktérů.⁷ To znamená, že pokud s nějakou věcí nebo osobou vstupujeme do vztahu, jediné skrze tento vztah můžeme nahlížet její skutečnost. Zatím však hovoříme o vztahu z pohledu Já. Podle Bubera skrze jakoukoliv reakci na náš protějšek, (jako je třeba odpověď nebo oslovení) tento vztah zaniká, protože jsme nuceni se vůči němu vymezit a určitým způsobem fakt jeho reality uchopit. (srov. Buber 2005: 71) O vztahu tedy prozatím můžeme říct, že buď je nebo není, nehledě na jeho ostatní atributy. *Já-Ono* naopak představuje postoj ke světu, který je založen na zkušenosti, zpředměťování vjemů a vnitřním prostoru člověka. V tomto případě rozhodně nemůžeme hovořit o vztahu, protože *Já-Ono* představuje ohraničenost jedné do sebe uzavřené osoby. Druhé základní slovo tedy nepředstavuje reálný svět takový, jaký skutečně je, ale jak se nám jeví. Nejedná se tedy o nahlížení reálného světa, nýbrž o naši zkušenost s ním. Podle Bubera nemůžeme ale zastávat oba postoje zároveň. Buď se nacházíme ve světě slova *Já-Ty* nebo ve světě slova *Já-Ono*.⁸ (srov. Buber 2005: 38) „Kdo tedy říká Ty, nemá žádné ‚něco‘, nemá nic. Ale ocitá se ve vztahu.“ (Buber 2005: 38)

2.1.1 „Já“ obou základních slov

Jednotlivá základní slova však nejsou na sobě nezávislá. Neustále se prolínají a z jejich relace můžeme vyzorovat mnohé. Nejdříve si ale prohloubíme charakteristiku každého z nich a poukážeme na jejich zásadní rozdíly, jejich srovnání je možné vidět i v tabulce níže. Pojmenování obou základních slov je zcela zásadní vzhledem k tomu, že jádrem každého z nich je Já. Buber si je zde zcela dobře vědom toho, že cokoliv zkoumané, cokoliv sdílené a cokoliv, v čem figuruje člověk, je podmíněno jeho subjektivitou a z toho také vychází. Základem každé osoby je tedy uvědomění si sebe

⁶ Sousloví *Já-Ty* a *Já-Ono* Buber nazývá také postoji (Haltung), prvotními slovy (Grundwort) nebo jen slovy s velkým písmenem na začátku (Wort).

⁷ Buber ve většině případů nerozlišuje, zdali se jedná o vztah dvou osob nebo o vztah osoby a jiného neživého jsoucna. V obou případech se ovšem jedná o různé druhy vztahů. Pokud hovoří o vztahu mezi dvěma osobami, pak to činí takovým způsobem, aby čtenář poznal, že mluví právě o tomto druhu vztahu.

⁸ Rozdělení těchto dvou postojů v praxi můžeme vnímat např. tehdy, když se s někým potkáme. Samotné setkání a soustředění se na toho druhého můžeme vnímat jako vztah, tedy první základní slovo, prosté prožívání přítomnosti toho druhého. Když se ale třeba začneme rozpomínat, kdy jsme toho dotyčného viděli naposledy nebo kam ho vůbec zařadit, vstupujeme do světa slova *Já-Ono*.

samé. Ovšem Já obou základních slov je zcela rozdílné. Já v základním slově *Já-Ty* není možné bez svého protějšku v podobě Ty. Je to Já, které samo sebe přesahuje a prolíná se s partnerským Ty ve sdíleném vztahu. Proto je zde také užito výrazu *Já-Ty*, výrazu, který vypovídá o neodlučitelnosti jednotlivých aktérů. Podle Buberá dokonce u primitivních národů vědomí vlastního samostatného Já ani nebylo. (srov. Buber 2005: 54-55) Bylo zde pouze jakési vědomí Já umístěného ve vztahu, ve kterém se oba aktéři stávají jedním. Proto v případě prvního základního slova mluvíme vysloveně o vztahu.

Já v základním slově *Já-Ono* je ale zásadně odlišné. Ve své podstatě je vlastně uvědoměním si svého samostatného Já, nepřesahujícího svou vlastní skutečnost. A toto sebeuvědomění vzniká tak, že

„Já zahrnuté ve vztahu vystoupilo do popředí a začalo odděleně existovat, vešlo také, podivuhodně se zředňujíc a proměňujíc v pouhou funkcionální jsoucnost, v ono přírodně dané oddělení těla od jeho okolí a vzbudilo zde stav jáství. Teprve nyní může vzniknout vědomý akt Já, první podoba základního slova *Já-Ono*, první podoba zkušenosti vztahující se k Já: vyvstávající já se prohlašuje za nositele počitků a svět za jejich předmět.“ (Buber 2005: 55)

Já druhého základního slova je sice zasazeno do nějaké struktury, ve které se k němu vztahuje všechno, co je její součástí, ale na rozdíl od základního slova *Já-Ty* se zde nejedná ani o sdílení a ani o vztah v plném významu. Skutečný transcendentní vztah je možný pouze ve slově *Já-Ty*. Podstata Já ve slově *Já-Ono* je veskrze imanentní. Smysl druhého základního slova tedy spočívá ve světě zkušenosti, předmětů, vjemů nebo racionálních úvah vztahujících se k Já v uzavřené soustavě každé jednotlivé osoby. I ve slově *Já-Ono* je tedy možné hovořit o vztazích, jsou to ale pouze vztahy mezi jednotlivými Ono.

Zde je ovšem velmi důležité pozastavit se nad tím, jakou roli ve vztahu zastává Já, tedy Já prvního základního slova. Jak již bylo řečeno výše, pokud se v nějakém vztahu nalézáme, nelze myslet zvlášť Já ani Ty. Lze myslet pouze *Já-Ty*. Ani jeden ze vztahových partnerů svou důležitostí nepřevyšuje toho druhého. Já není větší než Ty a Ty není větší než Já.

„Nejde o to, vzdávat se Já, jak se většinou domnívá mystika: Já je nepostradatelné pro nejvyšší vztah stejně jako pro každý jiný, neboť vztah se

může dít jenom mezi Já a Ty. Nejde tedy o to, vzdát se já, nýbrž vzdát se onoho falešného pudu po sebeuplatnění, který způsobuje, že člověk prchá před nespolehlivým a nebezpečným světem vztahu“ (Buber 2005: 107-108)

Lze tedy říci, že skutečně prožívané Já, je možné pouze v prvním základním slově, tedy pokud se Já nalézá ve vztahu. Já druhého základního slova je pouze zkušenost o něm, která může ústit do něčeho, co Buber nazývá falešným pudem po sebeuplatnění.

2.1.2 Zásadní rozdíly základních slov

Koncepce Já v jednotlivých základních slovech ovšem není jediným rozdílem. Obě slova se totiž liší v celé řadě oblastí. Pokud jsme řekli, že *Já-Ty* je ve své podstatě vztahem, pro který platí, že není možný bez dvou aktérů, pak *Já-Ono* je čistě jedno aktérovou záležitostí konkrétní osoby. První základní slovo je také možno říkat pouze celou bytostí, protože vztah si nenárokují jen část, ale celou oslovenou bytost, a proto zde nelze uvažovat nad parciálním prožíváním vztahu. Ve vztahu buď jsme nebo ne. A to celou bytostí. *Já-Ono* naopak celou bytostí říkat nelze, protože touto slovní dvojicí vyjadřujeme postoj k něčemu, co je naší součástí. Jak již bylo řečeno výše, jedná se zde o vztahy mezi jednotlivými Ono, a proto přece není možné jednu naši část oddělit od celku a pak o ní říct, že k nám už nepatří. Ale i kdyby to šlo, nebyla by pak už součástí celku. Slovem *Já-Ono* pojmenováváme poměr své jedné části vůči své druhé části. (srov. Buber 2005: 37)

Buber poukazuje na to, že všechna tato Ona jsou součástí jednoho uzavřeného systému, který je vytvořen námi samými. Tato omezenost se také projevuje tím, že každé Ono je ohraničeno jiným Ono. *Já-Ty* ovšem žádnou ohraničeností netrpí. A není to dáno přítomností Já, ale aktuální přítomností Ty, které je svébytné, zcela svobodné a neohraňované našimi schopnostmi a představami. Ve vztahu je Ty zcela nepoddajné a zcela oproštěné od jakýchkoli námi stanovených hranic. Naše Ty prostě je a je na partnerské úrovni. Pokud bychom ho ale chtěli uchopit nebo se jej zmocnit, toto partnerství narušujeme a přítomnost vztahu končí. (srov. Buber 2005: 38)

Ty, nalézající se ve vztahu, je podle Bubera otevřeno k nahlížení, je určeno k tomu, abychom ho kontemplovali. To je dáno hlavně tím, že se jedná o reálně přítomného partnera, který nám nepodléhá, ale sám je zcela svobodný. Kdežto Ono je pouhou zkušeností o nějakém Ty. Je to vjem, který nám zůstal po setkání s Ty. Důsledkem

subjektivního vnímání máme častokrát zcela odlišné představy našeho Ty, které se stalo Oním, od jeho reálné předlohy. (srov. Buber 2005: 39)

Každé Ono, přestože je součástí jedné velké struktury, je ovšem jedním z mnoha. Nelze zde hovořit o jakémkoliv exkluzivitě. Naše Ona jsou bezesporu uspořádána podle nějaké hierarchie, ve které některá Ona upřednostňujeme před jinými. Buber říká, že i to nejpřednější Ono leží vedle mnoha jiných. Ty si naopak nárokuje absolutní exkluzivitu. Samotné oslovení někoho a vstoupení s ním do vztahu (tzn. oslovit ho Ty) implikuje vyloučení všech ostatních potenciálních partnerů a zvolení si tohoto konkrétního partnera za jediného na světě, kterého právě v této chvíli oslovujeme Ty. (srov. Buber 2005: 41)

Pokud se nalzáme ve vztahu, náš protějšek, jak tvrdí Buber, na nás působí bezprostředně, protože se mezi jednotlivými aktéry nenachází žádná překážka ani prostředník. Avšak každé Ono, přestože kdysi mohlo být Ty, je nám zprostředkováno buď nějakým prostředníkem⁹ nebo námi samými.¹⁰ (srov. Buber 2005: 44)

Podle Buberu tato zprostředkovanost je také důsledkem toho, že samotný svět slova *Já-Ono* je svět orientovaný na minulost. Není to však dáno aktuálním prožíváním tohoto světa, protože se tento prožitek odehrává v přítomnosti, ale zakládá se na skutečnosti již minulé a vychází z jejích obrazů. Přítomnost je ovšem zcela zásadní pro existenci slova Ty. A není to dáno jen aktuálností prožívaného vztahu, ale naší celkovou orientací. Nemůžeme přece někoho oslovit slovem Ty a směřovat to do minulosti nebo do budoucnosti.¹¹ Vztah je tedy jediným možným způsobem, jak přítomnost prožívat a zároveň na ni být orientovaný. (srov. Buber 2005: 45)

Z reálné přítomnosti našeho protějšku v podobě Ty ale také plyne skutečnost jeho neměnnosti, která je garantována nejen prožívanou přítomností, ale hlavně realitou jeho svobodného bytí. Jeho existence není podmíněna námi ani našimi schopnostmi.

⁹ Např. při četbě nějakého románu nám tato kniha zastává pozici Ty, ale její obsah nikoliv. Je to pouze někým vytvořené Ono.

¹⁰ Zde se naší zprostředkovaností myslí především paměť, do které se zapisují nejen popisné informace, ale i emotivní prožitky apod. Tento princip můžeme přirovnat k videozáznamu na filmové kameře, který dokáže velmi dobře zachytit právě prožívanou skutečnost. Když si ale tento záznam později přehrajeme, nejedná se už o skutečnost, nýbrž o její obraz.

¹¹ Např. v literatuře, ale i v jiném umění se běžně objevují rozhovory s osobnostmi již dávno minulými, které oslovujeme slovem Ty. Nejedná se ale o reálnou přítomnost těchto lidí, nýbrž o jejich zpřítomněný personifikovaný obraz a ten již slovem Ty oslovit lze.

Ty, nacházející se ve vztahu, je tedy nepozměnitelné a nám nezbyvá nic jiného, než tuto danost přijmout.¹² To ale vůbec neplatí o žádném Ono, poněvadž mírou každého z nich je naše Já. Proto je na nás každé Ono závislé. Svět slova Ono je svět měnitelnosti, kalkulu, kreativity, analýzy apod. Je to svět neobyčejných možností, ve kterém není žádná limita, která by těmto možnostem zabraňovala, vyjma našeho Já. A je to právě svět druhého základního slova, který nám umožňuje vytvářet obrovské vědní systémy, předávat si informace, nebo třeba mít schopnost učit se. Ale je to tentýž svět, který nám umožňuje si jakékoliv Ty, které se stejně jednou musí stát Oním, tento obraz pozměnit natolik, že se své předloze nemusí podobat ani v nejmenším.

<i>Já-Ty</i>	<i>Já-Ono</i>
Lze říkat pouze celou bytostí	Nelze říkat celou bytostí
Neohraničené	Ohraničené ostatními „Ono“
Nahlížení přítomné reality	Zkušenost o prožitém
Exkluzivita	Mnohost
Celek	Část
Bezprostřední	Zprostředkované
Přítomnost	Časová podmíněnost
Danost	Měnitelnost
Svébytnost	Závislost
Skutečnost	Obraz Skutečnosti

¹² Nutno říci, že zde nehovoříme o dlouhodobé nezměnitelnosti charakteru nebo vlastností našeho protějšku, což by vedlo mimo jiné i k popření vývoje člověka, ale o jeho aktuálnosti.

2.1.3 Kritika E. Levinase

S takovým rozdělením ovšem nesouhlasí Emmanuel Levinas a staví svou kritiku na tom, že Buber omezil člověka, jako individualitu, pouze na subjekt, jehož Já je možné myslet pouze ve vztahu vůči něčemu jinému, tedy vyhraněním se – negativní definice Já. Buber podle něj nedává žádný prostor (pokud ano, tak minimální) individuální svébytnosti osoby – pozitivní definice Já. Levinasova kritika staví na teorii poznání vycházející ze vztahu subjektu a objektu (srov. Levinas in Schilpp-Friedman 1967: 137). Buber tvrdí, že jediná skutečná poznatelná pravda spočívá pouze ve vztahu, tedy v základním slově *Já-Ty*. To potvrzuje i Levinas, když říká, že „tvrzení je pravdivé, pokud je uskutečňováno reciprocitou vztahu tím, že je vyvolávána odpověď, a vyčleněním se individua, které je samo schopné odpovědi.“¹³ (Levinas 1967: 142-143) Dále se však Levinas s Buberem rozchází, když tvrdí, že povaha pravdy není závislá pouze na vztahu subjektu s objektem. Pravda sama o sobě je také ontologicky svébytná, avšak podmíněná vyjádřitelností obsahu. Nemusí totiž být jen událostí, faktem nebo nezastřeným nahlížením objektu. Pravda je v neposlední řadě také pravdou o bytí jako takovém. Zároveň je však také reflektující pravdou o bytí určitého jsoucná, tedy povědomí člověka o svém vlastním bytí. Podle Levinase Buber sice velmi dobře popsal vztah a oddělení se od něj, bohužel ale tuto separaci nebere příliš vážně.

„Lidská identita totiž nespočívá pouze v kategorii odloučení a setkání, ale člověk je bytost *sui generis* a je pro něj nemožné ignorovat nebo zapomenout svou jedinečnost subjektivity. Uskutečňuje své odloučení v procesu subjektivizace, která není vysvětlitelná obdobím odtržení se od Ty.“¹⁴ (Levinas 1967: 150)

Podle Levinase Buber prostě nevysvětlil onen stav, odlišný jak od vztahu, tak od odloučení se od vztahu, ve kterém se člověk realizuje, aniž by se obracel k druhému. Zde se nám ovšem nabízí otázka, proč je pro Bubera vztah s Ty tak zásadní? Především proto, že podle Bubera se jakýmkoliv vztahem dotýkáme věčného Ty. Každé jednotlivé Ty je tímto věčným Ty také podmíněno. (srov. Buber 1992: 76) Podle

¹³ „The assertion is true when it realizes the reciprocity of the relation by eliciting a response and singling out an individual who alone is capable of responding.“

¹⁴ „Man is not merely identifiable with category of distance and meeting, he is a being *sui generis*, and it is impossible for him to ignore or forget his avatar of subjectivity. He realizes his own separateness in process of subjectification which is not explicable in terms of recoil from the Thou.“

Jochanana Blocha se Buber koncepcí Ty, jako principu dialogického života, snaží poukázat na to, že v každém jednotlivém Ty můžeme spatřovat záblesk Boha, protože schopnost být Ty je garantována pouze tím, že je propůjčena Bohem. (srov. Bloch 1977: 80-86) Tomuto tématu ale později budeme věnovat celou kapitolu.

2.2 Vztah mezi Já-Ty a Já-Ono

Svět jako takový ovšem není určen pouze k zakoušení nebo k užívání. Je určen především k prožívání. K neustálému vstupování do vztahu. Martin Buber tento smysl vztahu ukazuje na základní cnosti, které říkáme láska. (srov. Buber 2005: 48-50) Lásku ovšem nesmíme chápat pouze v onom reduktivním smyslu dvou zamilovaných, kteří k sobě cítí spíš vzájemnou náklonost a přitažlivost nežli samotnou lásku, tak jak ji chápe Buber. Láska je sice doprovázena city, ale ty ji nedělají ani větší ani menší. Pojem láska totiž musíme chápat jako

„bytosťný akt, který tu dává základ bezprostřednosti, (a který) je obvykle chápán jako něco citového, a zůstává tak nepoznán. City doprovázejí metafyzický a metapsychický fakt lásky, ale nejsou jeho podstatou; a tyto doprovázející city mohou být nejrůznějšího druhu. (...) City jsou něco, co ‚máme‘; láska se děje.“ (Buber 2005: 47)

Láska tedy spadá do kategorie vztahu, city do kategorie zkušenosti. Skrze výlučnost vztahu člověk může zakoušet lásku, která nespočívá v Ty, ale je mezi Já a Ty.

„Láska je odpovědnost jednotlivého Já za jednotlivé Ty: v tom je rovnost – která nemůže být v žádném citu – rovnost všech, kteří milují – od toho nejmenšího až k tomu největšímu, a od toho, čí život, blaženě skryt, je uzavřen životě milovaného člověka, až k tomu, kdo je po celý život přibit na kříž světa a kdo se odvažuje a je schopen čehosi nesmírného: milovat všechny lidi.“ (Buber 2005: 48)

Jak již bylo naznačeno výše, světy jednotlivých základních slov podle Bubera existují odděleně a my se můžeme nacházet pouze v jednom nebo ve druhém. Tyto světy se v případě běžného lidského jednání neustále střídají a v běžné praxi je někdy velmi

obtížné oddělit jeden od druhého nebo stanovit jejich hranici. Všechna Ona nacházejí svůj původ ve světě slova *Já-Ty* nebo vycházejí ze styku s touto skutečností.¹⁵

Velmi vhodným příkladem může být oblast poznávání. Každému člověku, který nahlíží protějšek, se odhaluje něco, co je bytostné.

„Bude ovšem muset chápat jako předmět to, co uzřel jako přítomnost – bude to muset srovnávat s předměty, zařazovat v předmětné řady, předmětně popisovat a rozkládat. Pouze jako ‚Ono‘ může to vejít do skladby poznání. Ale když to zřel, nebylo to věcí mezi věcmi, procesem mezi procesy, nýbrž něčím výlučně přítomným. To bytostné se mu nesdělilo v zákoně, který byl později odvozen z jevu, nýbrž samo o sobě.“ (Buber 2005: 72)

Tento proces ovšem není jednorázovou záležitostí. Je nutno ho opakovat stále dokola a pokud možno stále srovnávat s reálnou předlohou. Zkusme si to ukázat na značně zjednodušeném modelu rozhovoru dvou lidí – Adam a Eva spolu rozmlouvají jako dva lidé, kteří se třeba už nějakou dobu znají. Jsou v místnosti, kde se nachází jen oni dva a kde je minimální počet možných podnětů k rozptýlení. Téma hovoru není důležité. Jeden pro druhého jsou v témže okamžiku svými vztahovými protějšky, takže každý z nich vnímá svého partnera jako své Ty. Adam chce něco říct, ale nejdříve si musí rozmyslet co. To se děje na úrovni světa slova *Já-Ono*. Poté, co Adam tuto větu zformuluje, vstupuje do světa slova *Já-Ty*, kde se na pozici Ty objevuje Eva, a tuto větu formou řeči Evě předává. Eva, pro niž je Ty mluvící Adam, poslouchá. Jakmile Adam svou větu dokončí, Eva se jí snaží pochopit, a proto musí ze světa slova *Já-Ty* vstoupit do světa slova *Já-Ono*, uchopit a definovat to, co právě ve vztahu prožila.¹⁶ A z tohoto prožitku je pak nutné vytáhnout to, co je pro ni v daný moment důležité, tzn. právě pronesenou větu. Poté, co se tato realita stane jedním z mnohých Ono, které může analyzovat nebo porovnat s jinými Ono, má Eva možnost na tuto již zpracovanou větu reagovat jiným Ono, které zase sdělí stejným způsobem Adamovi.

¹⁵ I u tak abstraktních věcí, jako jsou třeba matematické zákony, nelze říci nic jiného, protože se jedná pouze o skutečnost očištěnou od všech nadbytečných informací.

¹⁶ Celkový dojem, to znamená právě vznikající Ono, není pouze pronesená věta, ač byla středem jejich komunikace, ale i to, jakým způsobem tuto větu Petr pronášel, jaká gesta dělal atd.

2.2.1 Umění

Podobné je to podle Bubera i v oblasti umění. Umělec, který vytváří dílo jej vytváří na základě setkání se s přítomností, která se mu stává inspirací.

„Zří-li umělec protějšek, se odhaluje mu tvar. Zaklíná jej ve výtvor. Výtvor není ve světě bohů, nýbrž v tomto velkém světě lidí. Ovšem, že je ‚zde‘, i když se na něj nedívá žádné lidské oko; ale spí.“ (Buber 2005: 73)

Umělec tedy na základě setkání s nějakým protějškem tento protějšek uchopí a vytváří jakési Ono, které se stává inspirací pro konkrétní dílo. Toto dílo je ovšem stále ve světě slova *Já-Ono* a pouze skrze čin umělce může toto Ono být Ty někoho jiného. Umělecké dílo se tedy musí stát Oním, aby z něj umělec posléze mohl udělat něco, co se znovu může stávat Ty. A není to pouze materie, která se v díle stává Ty, nýbrž jeho celý symbolický charakter spojený s neviditelnou skutečností uměleckého díla.¹⁷ Smysl umění tedy spočívá v tom, že umělec skrze své vytvořené Ono dává nahlížet to, co pro něj kdysi bylo Ty, i když jen částečně.

„Každému Ty na světě je podle jeho podstaty určeno, aby se stalo věcí, nebo aby se znovu a znovu ocitalo v oblasti věcí. V předmětné řeči by se dalo říci: každá věc na světě se může objevit nějakému Já jako jeho Ty a to buď před tím než se stala věcí, nebo po tom, co se jí stala. Ale předmětná řeč může zachytit pouze cíp skutečného života.“ (Buber 2005: 50)

2.2.2 Druhy vztahů

Vztah samozřejmě není výsadou jedince, nýbrž aktualizovanou schopností obou aktérů. K plnohodnotnému recipročnímu vztahu je tedy zapotřebí dvou protějšků, z nichž má alespoň jeden schopnost aktivně do vztahu vstupovat. Nelze tedy myslet vztah mezi dvěma neživými věcmi, protože ani jedna z nich tuto schopnost nemá.¹⁸ K tomu, aby vznikl vztah, není potřeba souhlas vztahového protějšku. Vztah prostě

¹⁷ Zde je symbol nutné chápat jako spojení viditelné skutečnosti se skutečností neviditelnou, kdy viditelná odkazuje na neviditelnou.

¹⁸ Často sice hovoříme o vztazích, či souvislostech mezi jednotlivými předměty (židle-stůl), ale jejich „vztah“ je zásadně jiného charakteru, než o jakém hovoří Buber. Není totiž tvořen ani jedním z primárních aktérů, ale někým třetím, kdo jej vytváří na základě určitých podobností.

vzniká impulzem iniciátora. Na základě výše uvedeného lze tedy zmínit pouze dva druhy vztahů – osoba-neosoba a osoba-osoba.

Každá osoba nevytváří vztahy pouze s jinými osobami, ale může vstupovat do vztahu i s neosobními protějšky, se kterými se denně setkává. Tato interakce je tedy garantována pouze osobou, jejíž schopnost vstupovat do vztahů pozvedá jakékoliv neosobní jsoucnost na úroveň vztahového partnera. Neosobní protějšek plní svou funkci partnera pouze tím, že je a je osloven. Pokud bychom zde ovšem chtěli hovořit o nějaké interakční reciprocitě, je nutné brát v potaz, že je ze strany neosobního protějšku značně omezená. Tato pasivita ale neznamena, že by měla zcela chybět. Neosobní protějšek svou reciproční roli plní především tím, že se nabízí k nekomplikovaně nezastřenému nahlížení. Na druhou stranu ale nikdy nemůže být v pozici, kdy by si svoji účast na vztahu uvědomoval.

Podobné je to i v případě vztahu vytvořeném dvěma osobami. Zde ovšem míra komplikovanosti roste. Každá osoba, která je pro nás Ty, může stejně jako v předchozím případě zůstat v pozici, ve které neví, že je pro nás právě teď vztahovým protějškem. A vědomě či nevědomě může zastávat postoj pasivního partnera, který se pouze svým bytím nabízí k nahlížení. Stejně jako v případě vztahu osoba-neosoba, ani zde není zapotřebí souhlasu protějšku k tomu, aby vztah vznikl. Avšak jeho souhlasem se vztah dostává na zcela jinou úroveň. Stejně tak, jako Já působí na Ty, Ty působí na Já. V tomto případě „vztah znamená, že jsem vyvolen i volím, je pasivitou i aktivitou zároveň.“ (Buber 2005: 106) Nejen, že dobrovolně volíme svůj protějšek, ale protějšek si dobrovolně volí nás.

Zkusme se ale zamyslet, jak vlastně jakákoliv interakce dvou partnerů probíhá. Buber to, co vzniká ve vztahu mezi dvěma osobami, nazývá duchem, který

„je ve svém lidském projevu odpovědí člověka jeho protějšku, jeho Ty. Člověk hovoří mnoha jazyky, jazyky řeči, umění a činu, ale duch je jeden: odpověď našemu Ty, které se vynořuje a oslovuje nás z tajemství. Duch je slovo. A stejně tak jako je tomu s rozhovorem pomocí řeči, je tomu s veškerým slovem, s veškerým duchem; tato mluva se sice nejprve utváří v podobě slov v mozku člověka a pak zní v jeho hrdle, ale v obojím se jaksí láme pravý pochod, neboť

ve skutečnosti nesídlí řeč v člověku, ale člověk má své stanoviště v řeči a hovoří odtud. Duch není v já, nýbrž mezi Já a Ty.“¹⁹ (Buber 2005: 71).

Skrze vztah tedy člověk vstupuje do něčeho, co se mu stává odpovědí na otázku po smyslu samotného Já. Úplnou odpověď však tento druh vztahu nedává; tu je možné poznat pouze při setkání s věčným Ty. O tom ale budeme hovořit později. Duch, řeč nebo samotné slovo podle Bubera nejsou plodem člověka, ale člověk je schopen do nich vstupovat. Přestože se člověk zásadním způsobem podílí na duchu, duch v něm nesídlí, ale zásadním způsobem přebývá právě mezi osobami tvořícími vzájemné vztahy. Přebývá mezi Já a Ty. Žít ve vztazích, znamená žít v duchu. Duch (*Geist*) ovšem nemá žádný náboženský význam, ale pojmenovává to, co vzniká ve vztahu mezi dvěma osobami. Tím se patrně Buber snaží poukázat na duchovní charakter setkání, ve kterém není ani tak důležitý fyzický aspekt jednotlivých osob, jako ten duchovní.

Zde ovšem narážíme na zásadní paradox vztahu. Pokud, podle Bubera, chceme vstupovat do vztahů s našimi protějšky, musíme se neustále zřikat světa *Já-Ono* a vstupovat do světa *Já-Ty*. Pokud ale chceme své protějšky poznávat, vymezovat se vůči nim a tím je definovat, ale tím také definovat sebe sama, stanovit kde začíná a končí mé Já a kde začíná a končí mé Ty, musíme neustále opouštět svět vztahu, svět *Já-Ty*. Poznání, naše představa o Ty, náš postoj vůči Ty, odpověď Ty tkví ve světě *Já-Ono*. Setkání, vztah, skutečné nepokřivené Ty sídlí ve světě *Já-Ty*. Pokud se se svým partnerem ve vztahu setkávám ve světě *Já-Ty*, jedná se čiré působení Já na Ty a Ty na Já. Jde zde o ryzí nahlížení, o kompletaci toho druhého, ale zároveň o ryzí otevřenost vůči němu. (srov. Buber 2005: 71-72)

„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 vevazuje Ty do světa slova Ono.“ (Buber 2005:71)

¹⁹ Pro lepší pochopení uvádíme originál: „Geist ist seiner menschlichen Kundgebung ist Antwort des Menschen an sein Du. Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung, aber der Geist ist einer, Antwort and as aus dem Geheimnis erscheinende, aus dem Geheimnis ansprechende Du. Geist ist Wort. Und wie die sprachliche Rede wohl erst im Gehirn des Menschen sich worten, dann in seiner Kehle sich lauten mag, beides aber sind nur Brechungen des wahren Vorgangs, in Wahrheit nämlich steckt die Sprache und redet aus ihr, - so alles Wort, so aller Geist. Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich and Du.“ (Buber 1992: 41)

Naopak svět slova *Já-Ono* je svět bez nahlížení. Je to svět, kde pojmenováváme náš vjem o nahlíženém, kde tvoříme vlastní představy o právě nahlíženém Ty, svět, kde vytváříme rozsáhlé systematické struktury osob našeho okolí, svět, který nám umožňuje uchopit prožívané. Odpovědi vevazujeme Ty do světa Ono, a právě proto může vznikat poznání. Svět Ono je svět zkušenosti o něčem. A zcela záměrně zde používáme střední rod, protože se zde nejedná o reálného vztahového partnera, nýbrž o naši představu o něm.

Podle Bubera ale smyslem „Ty“ není, aby se stávalo Oním a jím také zůstávalo, ale aby se neustále proměňovalo zpět v „Ty“.

„Znovu a znovu – tak, jak to bylo zamýšleno v oné hodině, kdy duch se spojil s člověkem a v zplodil něm odpověď – má vzplanout to, co se stalo předmětem, a proměnit se v plamen přítomnosti, vstoupit zase v elementární stav, z něhož vzešlo, být lidmi viděno a prožíváno jako přítomné (Buber 2005: 72)

Zpředmětnění druhé osoby se tedy nevyhneme, naopak je její zpředmětnění zásadní pro to, abychom si ji vůbec mohli uvědomit a pojmenovat ji. Například v oblasti poznání tento princip funguje tak, že se nám nějaká osoba ve vztahu otvírá k nazírání, na základě vjemu si o této osobě vytváříme zpředmětněný obraz, který pojmenujeme, zařadíme do nějaké systematické struktury atd. Ale bylo by chybou u tohoto obrazu zůstávat a neaktualizovat jej novým vstupem do světa Já-Ty, protože bychom tím v nás naprosto potlačovali „Ty“ jako živou svobodnou osobu a na místo toho bychom dali přednost jen laciné karikatuře v podobě našich představ.

2.3 Věčné Ty

Při studiu díla Martina Bubera ovšem také nelze opomenout jednu zásadní věc. A sice provázanost každého jednotlivého Ty s věčným Ty. Každý prožívaný vztah, každá prožívaná přítomnost nám podle Bubera umožňuje setkat se s věčným Ty. Není to samozřejmě setkání v pravém smyslu tohoto slova, ale vzhledem k tomu, že je každé jednotlivé Ty odrazem věčného Ty, je i toto setkání jakýmsi odrazem setkání s věčným Ty. Buber se zdráhá užívat pro věčné Ty slovo Bůh, ale ne proto, že by dbal na nějakou vědeckou korektnost či něco podobného. Slovo Bůh je pro něj prostě nejvíce zatíženým slovem v historii lidstva, Každý člověk si pod tímto výrazem představí něco/někoho jiného. (srov. Buber 2005: 105) Co tedy Buber slovem Bůh vlastně myslí?

„Slovem ‚Bůh‘ nechápu nejvyšší ideu, ale to, co nelze postavit na vrchol žádné ideové pyramidy, protože spojení mezi Bohem a člověkem nejde cestou univerzálií, ale cestou konkrétního života.“²⁰ (Buber in Schilpp-Friedman 1967: 694)

Buberovi zde tedy nejde o nějakou metafyzickou teorii Boha, ale naopak se snaží Boha vidět v běžném životě. Neustále však také zdůrazňuje, že k věčnému Ty lze přistupovat pouze skrze přítomný vztah.

„Prodloužené linie vztahů se protínají ve věčném Ty. Každé jednotlivé Ty je průhledem k němu. Prostřednictvím každého jednotlivého Ty oslovuje základní slovo věčné Ty. Ty všech bytostí je prostředkem: odtud pochází naplněnost i nenaplněnost vztahů k nim. Vrozené Ty se uskutečňuje v každém z těchto vztahů, ale nekončí v žádném z nich. Naplňuje se jedině v bezprostředním vztahu k tomu Ty, ze kterého se z jeho podstaty samé nikdy nemůže stát Ono.“²¹ (Buber 2005: 105)

Participací každého jednotlivého Ty na věčném Ty se tedy v každém vztahu setkáváme s tímto věčným Ty, i když nepřímo. Podle Bubera je ale možné i „přímé“ setkání s věčným Ty, kterého však nelze docílit překračováním smyslové skutečnosti, ani dodržováním určitého předpisu nebo dokonce útekem do světa idejí a hodnot. Je to dáno jednoduše tím, že ani jedno nemá co dočinění s prostým faktem setkání. Jakýkoliv návod nebo sdílená zkušenost jsou pouze předměty světa Ono. Je možné pouze naznačovat. A to skrze negativní vymezení toho, čím toto setkání uskutečnit nelze. A teprve pak vyvstane jediná možnost: plné přijímání skutečnosti. Pouze skrze absolutnost vztahu je toto setkání s věčným Ty možné. Nejedná se o běžné setkání, ale o absolutní extatické vtažení do vztahu, o naprosto ryzí nahlížení věčného Ty. Naše Já v takovém vztahu ovšem nezaniká. Dokonce není ani nijak umenšováno. Jediné, co se

²⁰ „I do not mean by ‚God‘ the highest idea but that which can be fit into no pyramid as its apex, and that, accordingly, the link between God and man does not go by way of the universals, but by way of concrete life.“

²¹ ²¹ Vzhledem k důležitosti pasáže uvádíme i originál: „Der verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an. Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen, und die Unerfülltheit. Das eingeborene Du verwirklicht sich an jede rund vollendet sich an keiner. Es vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann.“ (Buber 1992: 76)

v takovém vztahu vytrácí, je „falešný pud po sebeuplatnění“, který způsobuje, že člověk utíká před skutečným světem, světem vztahů. (srov. Buber 2005: 107-109)

Tím se nám ovšem nabízí otázka, pokud je na ni vůbec možné odpovědět, co se v takovém vztahu odehrává nebo co tímto vztahem člověk získá? Podle Bubera je tím největším přínosem jakási reflexe sebe sama, což znamená, že člověk poznává skutečný smysl svého vlastního individuálního bytí. Je to tedy jakési Božské zjevení konkrétnímu člověku. Pojem zjevení (*Offenbarung*) je zde užit zcela explicitně. Buber jej však nechápe jako předání univerzálních hodnot nebo určitého obsahu, ale jako přítomnost, ve které se odehrává konkrétní setkání. Setkání mezi určitým člověkem a Bohem. Tato přítomnost pak zahrnuje tři činitele, kteří jsou spolu nutně spjatí: 1. Plnost skutečné vzájemnosti, přijetí a sepětí, přestože člověk není schopen říci, jaké je povahy to, s čím je spjat. 2. Absolutní odpověď na otázku po smyslu života, která sice byla, ale již není; právě proto, že se dostává odpovědi. 3. Forma smyslu je čistě subjektivní. Není to smysl jiného života, ale konkrétní smysl konkrétní lidské bytosti. Tento smysl touží po uskutečnění. (srov. Buber 2005: 138) Dále již ovšem není rozlišeno, zdali je takový druh setkání něčím pro člověka běžným nebo zcela výjimečným.²²

Buber tedy ve svém konceptu zjevení klade důraz především na přítomnost, tzn., že se neodehrává někdy v minulosti, ale pouze tady a teď. Podle Bubera jsme se sice přiblížili k Bohu, dokonce jsme i pocítili jeho vykoupení, avšak nejsme schopni proniknout jeho tajemství. Dokonce ani to, co jsme přijali, nemůžeme jen tak sdílet a nabízet druhým. To lze jen dokazovat sami na sobě. (srov. Buber 1992: 113) Dále dodává:

„Nevím o žádném (zjevení), jehož prafenomén by nebyl týž; nevěřím v žádné takové. Nevěřím, že by Bůh sám sebe pojmenoval, že by sám sebe před lidmi určoval. Slovo zjevení je: Jsem, který jsem. To, co se zjevuje, je to, co se zjevuje. To, co je, je – nic více. Věčný zdroj síly proudí, věčný dotek trvá, věčný hlas zní – a nic více.“ (Buber 2005: 139)

²² Vzhledem k tomu, že Buber neustále zdůrazňuje to, že člověk velmi často a velmi rád upřednostňuje svět slova Ono před skutečným vztahem a tím ztrácí schopnost vstupovat do vztahů se zdá být pravděpodobnějším, že čiré setkání s věčným Ty je spíše ojedinělou událostí. Tím se však neříká, že setkání s věčným Ty není možné na jiné, nižší úrovni.

2.3.1 E. Berkovits, E. Fackenheim

V kontextu Buberova díla by se dalo říct, že Buber zjevení tak, jak ho chápe křesťanství a židovství, odmítá přijmout jako sebesdělení Boha, protože Bůh podle něj nemůže být uchopen jako nějaké Ono. Bůh je pro něj neuchopitelný. S tím ovšem zásadně nesouhlasí Eliezer Berkovits, který k Buberově myšlení přistupuje z pozice židovské tradice a Tóry. Jeho kritika spočívá v tom, že myšlení každého člověka, nemůže být stavěno pouze na jeho vnitřním poznání, ale na mnohem širším základu. Kdybychom tedy každé zjevení chápali jako individuální záležitost, morálka a náboženství by naprosto postrádali smysl. (srov. Berkovits 1962: 107) A postrádalo by tedy smysl i samotné židovství. Jak tedy ale chápat Buberův koncept zjevení, když až do své smrti byl pravověrným Židem? To by bezesporu popíral sám sebe. Emile Fackenheim, který se věnoval interpretaci Buberova pojmu zjevení, poukazuje na jednu zásadní věc – když Buber mluví o zjevení, vždy má na mysli zjevení konkrétnímu člověku, a ne celému lidstvu. Pokud je toto zjevení tím konkrétním člověkem „překládáno“ do lidské řeči, jedná se o jakousi spontaneitu, nikoliv o něco, co se musí nutně stát. Takže ten, kdo toto „přeložené“ zjevení poslouchá, musí mít na paměti, že jde v první řadě o jakýsi lidský produkt, ale stimulovaný Bohem. (srov. Fackenheim 1967: 290)

Klasický model ať už křesťanského nebo židovského zjevení v duchu Karla Bartha – „Deus dixit“ (Bůh promluvil) – lze optikou Martina Bubera chápat jako individuální zkušenost konkrétního člověka vztahu s Bohem, která je ale překládána do lidského jazyka. Skutečná podstata ovšem sdělitelná není. Náboženské zjevení lze tedy podle Bubera zařadit do světa slova Ono, skutečné zjevení lze zařadit pouze do světa vztahu.

2.3.2 Věčné Ty a etika

Zcela zásadní důsledky ale má Buberův koncept zjevení v etice. Podle něj se totiž nedá čín hodnotit na základě nějaké povinnosti uložené etickým zákonem. Všechny morální systémy a příkazy chápe jako dílo společnosti. Dokonce i židovský Zákon, podle tradice zjevený Bohem Mojžíšovi, není ani tak dílo božské, ale hlavně lidské. Skrze setkání s věčným Ty Mojžíš poznává smysl své existence a na základě toho vytváří jakýsi etický kodex izraelského národa. To ovšem neznamená, že by popíral smysl etických systémů jako takových. Skutečný smysl etického jednání nespočívá v plnění příkazů a zákazů, ale v aktualitě přítomnosti. Každý morálně hodnotitelný čin je

ojedinělý. Jednání podle určitého vzorce nám sice ulehčuje běžný život, ale podle Bubera zde nemůžeme mluvit o etice. Jedná se zde spíše o jednání na základě přijatého habitu nebo jinak určeného zvyku. Zcela jiný rozměr ale osobní morálka dostává po setkání s věčným Ty. Podle Bubera totiž ve zjeveném smyslu existence spočívá i osobní uspořádání hodnot,²³ od kterých se odvíjí i morální jednání. Skutečně morální akt je ten, u kterého se ptáme na to, co se po nás vyžaduje. Ve svém díle *Temnota Boží* Buber uvádí příklad Abraháma, který dostává od Boha úkol obětovat svého syna Izáka. Tento čin se stává morálním, protože vychází ze setkání s věčným Ty. Nelze ho proto hodnotit z naší pozice, ale pouze z pozice Abraháma, který nechce zabít svého syna, ale činí tak, protože důvěřuje Bohu, který mu to řekl. (srov. Buber 1957: 115-118) To ovšem neznamená, že podobné činy požaduje i od ostatních. Přesto se zde objevuje obrovské riziko, na které poukazuje Paul Edwards. Ukazuje několik příkladů lidí, kteří ve jménu Boha páchali činy,²⁴ které očividně odporují nejen zdravému rozumu, ale i všem morálním zásadám. Buber sice vysvětluje, že ne každé „setkání“ s Bohem je opravdovým setkáním s ním, avšak, jak Edwards správně poukazuje, nevytváří žádná kritéria opravdovosti tohoto setkání. Pouze poukazuje na to, že moderní víra musí počítat s tím, že zde existuje možnost, že se nejedná o setkání s Bohem. Pro Edwardse je však to, že existuje možnost, že se nejedná o Boha nepřijatelné:

„a proto jsou všechna lidská svědectví o božské přítomnosti, která kdy byla vytvořena, nejspíše založena na radikální iluzi. To znamená, že je člověk, jak ho v tom udržuje sekularismus, naprosto sám. Ale když tato možnost nemůže být ovládána, pak jsou všechna setkání, která kdy byla a která kdy budou, bludem.“

²⁵ (Edwards 1969: 42)

Nakonec lze ještě podotknout, že Martin Buber ve svém díle používá nejen obtížný jazyk, ale i jeho způsob vyjadřování a argumentace jsou někdy velmi nejasné. Obzvláště některé z jeho výroků mohou působit až poetickým dojmem nebo mohou připomínat texty některých duchovních mystiků. Takovým textům pak občas

²³ Měřítkem hodnot nikdy nemůžeme být my sami, protože hrozí, že neodoláme pokušení je zlehčovat. Podle Bubera tedy garantem hodnot může být pouze věčné Ty.

²⁴ Např. Michael Rohan, který založil požár v Al Aksa Mosque a prohlašoval, že podle příkazu Boha se má stát králem Jeruzaléma.

²⁵ „and hence that all human witnessing to a divine presence ever made might have been based on radical illusion: the possibility that man is, as secularism holds him to be, radically alone. But if the possibility cannot be ruled out that all encounters have been and always will be delusions.“

nerozuměli ani Buberovi dlouholetí přátelé. Ještě před vydáním díla *Ich und Du* v roce 1923 se podělil o své myšlenky v korespondenci se svým kolegou Franzem Rosenzweigem a ten mu, především na základě jiného východiska a vzájemného nepochopení, odvětil:

„V podobě Já-Ono dáváš slovu Já-Ty jako oponenta mrzáka. Že tento mrzák vládne modernímu světu nic nemění na tom, že je mrzákem: To jsi samozřejmě prostě odmítnul. Ale faktem je, že toto mylné Ono je produktem velkého bludu (...). Pouze spolu s tímto Ono je myšleno Já. Žádné Já není vyřčeno spolu s vyřčeným Ono. V žádném případě žádné lidské Já. Jaké Já jako lidská bytost říkám, když ho správně vyřknu, On také poslouchá. ‚Základní slovo Já-Ono‘ samozřejmě nemůže být vyřčeno celou bytostí. Prostě není základním slovem, nýbrž je v každém případě základní myšlenkou (...). Pokud je tedy Ono celé reálné, musí stát jako základní slovo, které je precizně vyřčeno celou bytostí tím, kdo ho říká. Z Jeho pozice je toto základní slovo nazváno Já-Ono. Z naší: On-Ono. Pak můžeš říct toto základní slovo a můžeš jej říct zcela bytostně.“²⁶
(Rosenzweig citován in Friedman 1993: 110; překlad Stedl)

Toto ostré odsouzení Buberova druhého základního slova nepochybně vychází z židovské tradice, ve které je hluboce zakořeněn zákaz jakýmkoliv způsobem zpředmětňovat Boha nebo se Ho jakkoli zmocnit. Rosenzweig totiž v důsledcích slova *Já-Ono* viděl jasné odsunutí Boha na vedlejší pozici, přestože by podle něj měl být primárním aktérem všeho. A nejen to. Podle něj z tohoto slova vyplývá i upření práva Bohu stavět se do pozice Já. Podle Rivky Horowitz je tato ostrá kritika důsledkem toho, že každý z nich má zcela jiné východisko. Rosenzweigovo myšlení vychází z biblické víry, o které se dá jen velmi těžko filozofovat. Buberova filozofie naopak na teologii nestaví, ale v jejím středu je filozofická antropologie. (srov. Rivka Horowitz citována in Friedman 1993: 113) Neděje se tak ale proto, že by se snad Buber vzdával své víry, ale především proto, že vycházel z předpokladu, že o vztahu mezi

²⁶„In the I-It you give the I-Thou a cripple as an opponent. That this cripple rules the modern world changes nothing in the fact that it is a cripple: This It you have of course easily rebuffed. But it is, in fact, the false It, the product of the great delusion (...). Only with this It is an I co-thought. No I is cospoken with the spoken It. At any rate no human I. What I as human being cospoke when I rightly speak it, He listens to. The ‚basic word I-It‘, cannot, of course, be spoken with the whole being. It is just not a basic word, it is in any rate a basic thought (...). Thus when It is wholly real, it must just stand as a basic word that is precisely spoken with the whole being by him who speaks it. From His standpoint this basic word is called I-It. From our standpoint: He-it. (...) Then you have said this basic word and have said it wholly essentially.“

Bohem a světem nemůžeme vědět vůbec nic. A na základě této premisy raději zkoumá jen to, co můžeme poznávat z pozice člověka, než aby o Bohu říkal něco, co nemusí být pravda.

3 Rozbor vybraných pojmů z *Já a Ty*

3.1 Oblasti světa vztahu

Smysl základního slova *Já-Ty* tedy spočívá ve schopnosti vstupovat do vztahů. Již jsme si ukázali, jaké vlastnosti tento vztah má a jakým způsobem se odlišuje od druhého základního slova. Výše jsme také uvedli, že naše Ty vždy nemusí být jen člověkem, ale do pozice vztahového partnera může být postaveno téměř cokoliv. Vztah totiž vzniká již iniciací Já. Také jsme uvedli, že zásadní rozdílnost můžeme spatřit v tom, zdali se jedná o vztah se kterým oslovené Ty souhlasí a do něj také vstupuje nebo jestli naše oslovení zůstává bez povšimnutí. Martin Buber rozděluje svět vztahu na několik sfér. Toto rozdělení spočívá v tom, kdo nebo co je vztahovým protějškem a jakým způsobem se tento vztah projevuje.

„První z nich je život s přírodou. Zde se vztah zachvívá v temnotě a je pod prahem řeči. Tvorové se k nám sice obracejí, ale nemohou na nás dosáhnout, a říkáme-li jim Ty, vážne naše oslovení na prahu řeči. Druhou sférou je život s lidmi. Zde je vztah zjevný a má podobu řeči. Můžeme dávat i přijímat slovo Ty. Třetí sférou je život s duchovními jsoucnostmi. Zde je vztah zahalen jakoby v oblak, ale zjevuje se, je mimo řeč, ale plodí ji. Neslyšíme žádné Ty a přece cítíme, že jsme voláni. A odpovídáme – ať už vytváříme, nebo myslíme, nebo jednáme, říkáme svou bytostí základní slovo, aniž bychom mohli říci Ty svými ústy.“ (Buber 2005: 39-40)

Buber jistě zcela záměrně volí právě tuto hierarchii, která má vzestupnou tendenci, s níž se bezesporu také zvyšuje úroveň samotného vztahu. S tím lze ve větší či menší míře souhlasit. Problémy se ovšem začnou objevovat, když se pokusíme to, co již bylo výše řečeno, aplikovat na takové rozdělení světa vztahu, které nám Buber nabízí. Nutno říci, že toto Buberovo rozdělení buď postrádá další interpretaci nebo neobsahuje všechny reálné možnosti.

Pokud první sféra zahrnuje pouze vztah s přírodou, kam bychom pak zařadili všechny ostatní neživé věci? Kam bychom zařadili třeba naše výtvořky a vše ostatní, s čím se každodenně setkáváme a co používáme? Pokud tedy lze vstupovat do vztahu i s neživými umělými věcmi, nelze se spokojit pouze se sférou zahrnující jen přírodu, ale s něčím mnohem širším. Ve druhé sféře, která zahrnuje vztahy s lidmi, se žádný vážnější problém neobjevuje a zcela logicky zapadá do Buberova rozdělení, avšak

z důvodů, které uvedeme níže, by bylo mnohem praktičtější tuto sféru pojmout spíše obecněji. Do poslední sféry Buberova rozdělení patří vztahy s duchovními bytostmi. Těžko říct, co Buber duchovními bytostmi myslí. Pravděpodobně má na mysli bytosti, které nepodléhají fyzickému způsobu bytí. Kam ale zařadíme vztah s věčným Ty? Vzhledem k tomu, že Buber rozděluje svět vztahu jen na tři sféry, a že Boha neřadí ani do jedné ze sfér, ale zároveň Ho ani těmto sférám explicitně nenadřazuje, by vztah s věčným Ty měl pravděpodobně spadat do třetí kategorie. Je ale možné Boha dávat do stejné kategorie s duchovními bytostmi, ať už se jedná o kohokoliv? Bůh je ve své podstatě bytostí kategoricky nesrovnatelně vyšší než jakákoliv jiná duchovní bytost. Pokud je Bůh stvořitelem všeho, je stvořitelem i duchovních bytostí, které stejně jako ostatní stvoření podléhají určitým zákonům. Nevíme sice jak se odlišují od zákonů, které limitují nás, ale zcela určitě se v obou případech jedná o zákony dané Bohem. A z tohoto důvodu Jej nelze dávat do stejné kategorie.

Na základě výše uvedeného je tedy možné Buberovu kategorizaci světa vztahu buď interpretovat tak, aby lépe zapadala do celkového Buberova konceptu nebo tuto kategorizaci celkovému konceptu přizpůsobit. Vzhledem k výše zmíněným důvodům, tzn. především problematičnosti zařazení věčného Ty, ale zvolíme druhou variantu, a přizpůsobíme tedy Buberovu kategorizaci tak, aby zapadala do jeho celkového konceptu. Co se týče počtu kategorií, lze stále rozlišovat tři druhy vztahů.²⁷ Toto rozdělení však bude mnohem obecnější a praktičtější a spočívá v rozlišení způsobu bytí protějšku.

1. Vztah s neosobním Ty (ze strany Ty pasivita)
2. Vztah s osobním Ty (ze strany Ty může být pasivita i aktivita)
3. Vztah s věčným Ty (ze strany Ty aktivita)

Do první kategorie je tedy možné zařadit nejen vztah s přírodou,²⁸ jak to rozlišoval Buber, ale i všechny ostatní neživé věci. Druhá kategorie pak nezahrnuje vztahy pouze s člověkem, ale obecně s protějšky, které lze charakterizovat jako osobu. Do této kategorie lze zařadit i duchovní bytosti, které mají stejně jako lidé osobní podstatu. Do

²⁷ Bylo by samozřejmě možné přidat další kategorii a tím celý problém vyřešit. Avšak tímto rozšířením by se vše jen více zkomplikovalo. Proto autor volí jednodušší řešení, a to je úprava obsahu jednotlivých sfér.

²⁸ Přírodou je zde myšlena, stejně jako u Bubera, oblast, do které spadají neživé věci, ale i fauna a flora.

poslední kategorie pak náleží pouze vztah s věčným Ty, jež svou podstatou nelze přiřazovat k čemukoliv jinému.

3.1.1 Definice pojmu osoba

Pro snadnější pochopení je ovšem důležité pozastavit se u toho, co se tak zásadním způsobem v této kapitole podílí na rozdělení jednotlivých Ty. Tímto podstatným prvkem, který rozděluje první způsob vztahu od druhého a třetího, je právě pojem osoby. Prvním, kdo tento pojem v námi známém významu použil, byl římský myslitel, žijící v období přechodu mezi antikou a středověkem, Boëthius, který osobu definoval jako jednotlivou bytost rozumové podstaty (*rationalis naturae individua substantia*). Je to tedy bytost, která je obdařena schopností rozumové a duchovní činnosti a zároveň nepodléhá výkonu jiného subjektu, protože je sama subjektem. S postupem času se k podstatě osoby doplňovaly další důležité prvky jako zodpovědnost nebo svědomí. Přestože se novověká filosofie tomuto pojmu vyhýbá, je zcela zásadním pro filosofii personalismu. My se budeme přidržovat Buberova myšlení, který osobu nechápe pouze jako jsoucnou svobodnou rozumovou podstatu, ale jako důležitý prvek k tomuto pojmu přidává schopnost aktivně vstupovat do vztahu. (srov. Buber 2005: 92-93)

3.1.2 Vztah s neosobním Ty

Partnerem na této vztahové úrovni může být téměř cokoliv. Jako neosobní protějšek zde mohou vystupovat třeba různé druhy věcí, příroda nebo zvířata. V podstatě vše, co existuje. V tomto případě se ale nejedná o plnohodnotné reciproční vztahy, protože jediným aktérem majícím schopnost vstupovat do vztahů je zde osoba, resp. člověk. Zvířata sice cítí jakýsi druh vztahu ke svým pánům a ke svému okolí, nejedná se však o vztah v plném smyslu. Vztah totiž předpokládá svobodné rozhodnutí. To však u zvířat, která podléhají svým pudům a reflexům, schází. V tomto případě se spíše jedná o přimknutí našeho Já k předmětu našeho zájmu. Jde o vztah v plném významu, ale je tomu jen díky našemu Já, které je schopné tyto vztahy vytvářet. Zcela se zde ale vytrácí aktivní reciprocita. Neosobní Ty zůstává čistě pasivním partnerem, jehož smysl spočívá v tom, že se svým bytím nabízí k nahlížení někým jiným. Samo nikdy nemůže vytvářet vztahy, ale je určeno k tomu, aby do nich mohlo být pozváno.

3.1.3 Vztah s osobním Ty

Osoba má ale jako jsoucno obdařené rozumovou podstatou zcela jiné možnosti. Nejedná se už, jak to bylo v předchozím případě, o pouhou pasivitu ze strany našeho Ty, ale v jejích možnostech je i aktivně tvořit vztah. Nemusíme tedy být jedinými iniciátory vztahu, ale můžeme do vztahu vstupovat z pozice těch, kteří jen přijali pozvání. Může samozřejmě vzniknout vztah aktivně tvořený jen jedním z protějšků, avšak stejně jako v předchozím případě i zde by se jednalo jen o pasivního partnera, který, přestože je osobou, do vztahu aktivně nevstupuje, ale je pouze volen. Zároveň je ale možné vytvořit vztah založený na aktivitě obou aktérů. Jak říká Buber: „jsme tedy voleni a zároveň volíme.“ (Buber 2005: 44) V tomto vztahu není pouze Já, které by nahlíželo Ty, ale je zde i Ty, které nahlíží naše Já. Naše Já je tedy objektem zájmu jiného Já a my se tomuto zájmu otevíráme. Nejedná se tedy už pouze o pomyslnou spojnici vytvořenou naším zájmem o určitý vztahový protějšek, ale o reálnou interakci. Tato interakce je ale složena z obou základních slov a jak jsme si ukázali výše, není možné vyhnout se vzájemnému zpředmětnění, ale je nutné tento předmět znovu nechat ožít v přítomném Ty.

3.1.4 Vztah s věčným Ty

Jak už bylo řečeno výše, vždy, když Buber hovoří o Bohu, činí tak s velkou opatrností, takže otázka vztahu s Bohem zůstává z velké části nezodpovězená. Zkusme se ale některých bodů dotknout podrobněji. To, že se každým jednotlivým vztahem s jakýmkoliv Ty dotýkáme věčného Ty, již bylo řečeno. Můžeme zde ale aplikovat stejné principy, které platí při setkání s osobním Ty? V první řadě je nutné uvědomit si, že věčné Ty nelze chápat jako osobu, která je na stejné úrovni s lidskými či duchovními bytostmi. Přesto se ale označení *osoba* nevyhneme, protože definici osoby, jako rozumového jsoucna, lze aplikovat i na Boha. Avšak setkání s Bohem jako osobou je setkání nepoměrně vyššího druhu.

Pokud bychom vycházeli ze scholastického poznatku, že Bůh je čirý akt, znamenalo by to, že setkání s Ním je setkání s čirou skutečností, která nepodléhá jakýmkoliv změnám nebo možnostem. Bůh je tedy právě takový, jaký je a není možné, aby byl jiným. Proto také Buber Boha chápe jako věčné neměnné Ty. Setkání s Ním by

znamenal setkání s ryzí pravdou.²⁹ Zde narážíme na zásadní rozdíl mezi osobním Ty a věčným Ty. Pokud se pravidelně budeme setkávat s konkrétním člověkem, každé setkání s ním bude jiné v tom smyslu, že ať chce nebo ne, podléhá změně. Totéž samozřejmě platí i o nás. Takže setkávání, jako zdroj poznání, s osobním konkrétním Ty, sice může být pravdivé, ale vždy bude trochu jiné. Věčné Ty ale této změně nepodléhá, takže různost setkání s Ním, je dána čistě naší změnou. Jediný limit poznání při setkání s Věčným Ty je tedy naše Já. Jaké skutečné důsledky tato neměnnost věčného Ty může mít si ukážeme později.

Již bylo řečeno, že setkání s osobním Ty může být z jeho strany aktivní, ale i pasivní. Je však možné uvažovat ve stejných kategoriích při setkání s Bohem? Je možné být s Bohem ve vztahu, aniž by si toho byl vědom, stejně jako je to možné ve vztahu s osobním Ty? Pokud by to šlo, znamenalo by to, že je možné mít nad Bohem moc, skrze kterou by bylo možné Ho skrytě pozorovat. Bylo by možné schovat se někde do „úkrytu“ a z něj Boha sledovat, aniž by si nás všimnul. Pokud je ale Bůh skutečně stvořitelem všeho, tedy i nás, tuto moc zcela jistě nemáme. Může tedy Bůh nebýt ve vztahu se svým stvořením? Může své stvoření nebo jen jeho část ignorovat? Pokud vycházíme z předpokladu, že čas a prostor jsou kategorie, které se vztahují ke stvoření, jejichž původcem je Bůh, a tedy jimi není podmíněn, pak samotný akt stvoření je počátkem vztahu se svým stvořením. Aktem stvoření tedy vzniká vztah k němu. A pokud je tedy Bůh čirý akt nepodléhající změnám, je se svým stvořením v neustále aktivním vztahu. Stejně tak nemůže upřednostňovat jednu část stvoření před jinou, jelikož by to znamenalo Jeho vnitřní rozkol, což je samozřejmě holý nesmysl, protože rozkol není nic jiného než napětí mezi možnostmi.

Pokud oslovením určitého Ty vylučuji všechna ostatní potenciální Ty, pak ve vztahu k věčnému Ty činíme něco, co by nám v předešlých kategoriích vytvářelo protiklad. Slučujeme výlučnost vztahu se zahrnutím věcí, které jsou běžným vztahem vylučovány. Slučujeme výlučnost protějšku se zahrnutím ostatního světa. A toto

²⁹ V tomto případě lze pravdu chápat jako jsoucno, které nepodléhá kalkulaci ani jakékoliv změně. Pravda je jsoucno, které chce být poznáno takové, jaké ve skutečnosti je. Lež je naopak jsoucno, které je pozměněno. To ovšem neznamená, že je vše, co podléhá změně, nepravdivé. Ale změna umožňuje lež. Proto ji můžeme chápat jako jsoucno, které nechce být poznáno takové, jaké je ve skutečnosti. Tudíž Bůh, který změně nepodléhá ze své podstaty nemůže být lží.

protikladné slučování se děje pouze v vztahu s věčným Ty, což Buber potvrzuje, když říká, že:

„ve vztahu k Bohu jsou nepodmíněná výlučnost a nepodmíněná zahrnutí jedno. Ten, kdo vstupuje do absolutního vztahu, nezabývá se už ničím jednotlivým – ani věcmi, ani bytostmi, ani zemí ani nebem; ale všechno je zahrnuto ve vztahu. Neboť vstoupit do čistého vztahu neznamena všechno pomíjet, nýbrž vidět všechno v ‚Ty‘.“ (Buber 2005: 108)

Vzájemná výlučnost jednotlivých osobních vztahových partnerů v aktivním recipročním vztahu je nutná. Je ale možné, aby Bůh byl ve výlučném vztahu s částí svého stvoření na úkor celku? Jinak řečeno, aby např. na základě vztahu s námi zapomínal na zbytek světa? Přejít od části k celku nebo od objektu k objektu je podmíněno kategorií času. Pokud Bůh vstupuje do světa, činí tak v čase. Z našeho pohledu by se tedy mohlo zdát, že je i Bůh podmíněn vztahovou výlučností. Avšak čas pro Boha neplatí, tudíž pro Něj neplatí ani výlučnost, která je podmíněna časem. Bůh je ve vztahu s celým stvořením, a tedy i s každou částí zvlášť.

Pokud vycházíme z námi upravené kategorizace světa vztahu, lze stejně jako u té Buberové předpokládat, že s rostoucí úrovní Ty, roste i samotná úroveň vztahu. Celá tato hierarchie pak ústí do vztahu s věčným Ty a nám již nezbyvá souhlasit s Buberem, který tvrdí, že vstoupit do čistého vztahu

„neznamená zříkat se světa, nýbrž postavit jej na jeho pravý základ. Vyhýbat se světu nám nepomůže dojít k Bohu; upřeně na svět hledět také ne; ale ten kdo vidí svět v něm, je v jeho přítomnosti. (...) Nic nevyklouzat, nic nevynechávat, nýbrž pojmout všechno – celý svět – do ‚Ty‘, přiznat mu jeho právo a pravdu, nevidět nic, kromě Boha, ale zároveň i všechno v něm, to je dokonalý vztah.“ (Buber 2005: 108)

Věčné Ty je tedy neměnná bytost, která je v neustálém aktivním vztahu nejen s částí, ale s celým svým stvořením. Když je oslovováno nebo když oslovuje staví se do pozice osoby. Je však důležité brát v potaz, že kategorie osoby je něco zcela lidského, nikoliv

božského.³⁰ Věčné Ty je ale také původcem a zároveň věčným vzorem všech ostatních Ty.

3.2 Teorie poznání – Ty jako nositel pravdy a poznání

Při setkání dvou protějšků nalézajících se ve vztahu mezi nimi vzniká vzájemná interakce. Již jsme si ukázali, co všechno se mezi nimi může odehrávat, dokonce jsme se již dotkly i teorie poznání. Zkusme se ale u problematiky poznání ještě chvíli zastavit. Již bylo řečeno, že podle Bubera jediným adekvátním zdrojem poznání je skutečnost vztahu. Vše ostatní je již pouhá interpretace toho, co bylo ve vztahu prožito. Pokusme se tedy rozebrat právě vztah, jako zdroj poznání.

Na příkladu Adama a Evy jsme si ukazovali, jakým způsobem funguje komunikace mezi dvěma lidmi. Ano, komunikace formou řeči je samozřejmě adekvátním zdrojem poznání, avšak není výlučně jediným. Proto si příklad Adama a Evy ještě trochu zjednodušíme a na místo Evy dosadíme obecný protějšek, např. něco, co označíme písmenem A. Tak tedy, Adam tento svůj protějšek v podobě A pozoruje, takže je s ním ve vztahu. Nabízí se otázka, zdali je Adam schopen toto A obsáhnout natolik, aby se ze zkoumaného objektu A nestal pozměněný předmět poznání A' ? Zcela jistě zde můžeme hovořit o různých úrovních náročnosti poznávání. Např. když poznáváme jednoduché geometrické tvary, samotné poznání této skutečnosti je docela přesné a můžeme tedy říci, že Adam, který poznává A toto A posléze také myslí. Mnohem složitějším se pak proces poznávání stává, když se objektem poznání stávají např. emoce, jiné lidské projevy nebo dokonce skutečnosti, jejichž trvání je jen částečné a u nichž nelze srovnat obraz poznání s jeho předlohou. Zde je samozřejmě mnohem těžší rozlišit, nakolik je toto poznání skutečně pravdivé a jestli se tedy Adamovo poznávání objektu A stává skutečným nebo jen nedokonalým obrazem, tedy A'.

Další problém vyvstane, pokud by se Adam pokusil tento svůj předmět poznání předat Evě. Stejně jako v předešlém odstavci, i zde lze hovořit o určité stupňovitosti náročnosti tohoto předávání. U velmi jednoduchých předmětů je tento proces docela přesný,³¹ ale se stoupající úrovní náročností poznání se samozřejmě zvyšuje i úroveň

³⁰ Když zde používáme pojem osoby, činíme tak pouze pro zjednodušení a snazší pochopení. Úkolem tohoto textu není zabývat se problematikou aplikovatelnosti pojmu osoby na Boha, ale připodobnění lidské a Božské osoby činí pouze na základě analogie entis.

³¹ Znovu lze myslet například geometrické tvary nebo i matematiku. Avšak u matematiky nastává problém, protože sama o sobě nemůže být naším vztahovým partnerem. Matematika se totiž vyskytuje pouze v abstraktní rovině a my ji poznáváme třeba na základě analogie nebo symbolu. Matematika, ale

náročnosti předávání tohoto poznání. Pokud se Adam pokusí toto poznané A (příp. A´) nějakým způsobem předat Evě, může se stát, a u náročnějšího předmětu poznání se tato pravděpodobnost samozřejmě zvyšuje, že Eva toto A (příp. A´) poznává jako A´ (příp. A´´).

Má tedy smysl vzdělání, které je v naprosté většině pouhým předáváním něčeho, co bychom zařadili do světa slova *Já-Ono*? Samozřejmě. Ovšem nesmí vést k tomu, abychom se s tímto světem spokojovali. Vzdělání je pouze zkušenost o něčem a jak říká Buber, zkušenost otvírá člověku jen takový svět, jehož podstatou je svět druhého základního slova. (srov. Buber 2005:39) To ovšem nemá umenšovat hodnotu vzdělání. Ale i vzdělání samo o sobě je bez významu, pokud se neprojeví ve světě vztahu. Proto skutečné vzdělání tkví v neustálém zpřítomňování.

Předmětný svět je určen především k zakoušení a užívání. Buber zde podotýká, že přílišná orientace na svět slova *Já-Ono* může často být překážkou, „neboť rozvoj schopnosti zakoušet a užívat jde většinou ruku v ruce se zmenšením síly, která člověku umožňuje vstupovat ve vztah – oné síly, díky níž je člověk s to žít v duchu.“ (Buber 2005: 71) Skutečné poznání tedy nespočívá v předávání pouhých *Ono*, ale v neustálém vstupování do vztahů, v reálně prožívané přítomnosti. I zde se tedy projevuje neustálé napětí mezi dvěma základními slovy. Aniž by Buber umenšoval význam světa *Já-Ono*, mnohem větší důležitost klade do světa slova *Já-Ty*. Proto také tvrdí, že

„naplnění tohoto určení a smyslu maří ten člověk, který se spokojuje se světem slova *Ono*, světem, který má být zakoušen a užíván. Neboť on (člověk) neuvolňuje to, co je do tohoto světa vevázáno, nýbrž to naopak potlačuje, a místo toho, aby se k tomu obracel, to pozoruje; místo aby to přijímal toho užívá.“ (Buber 2005: 72)

Totéž ovšem neplatí pouze v oblasti věcí, ale i tehdy, když jsou jednotlivými protějšky osoby. Nikdy se proto nelze spokojit s pouhou zkušeností o nějaké osobě. Tyto zkušenosti nám sice pomáhají orientovat se mezi osobami ve svém okolí a často nám k nim také usnadňují přístup. Ale i když se nevyhneme zpředmětnění osoby (viz výše), nelze u pouhého obrazu reálné skutečnosti zůstat. Osoba je bytost, jejíž smysl bytí spočívá v neustálé dynamice. Spokojit se s pouhými mrtvými obrazy skutečných osob

i ostatní vědy, je součástí druhého základního slova. Vztahovým partnerem může být jen jako zhmotněné *Ono*.

znamená nepřijetí dynamiky jejich života, a tedy setrvání v námi vytvořeném mikrosvětě.

Podle Levinase je určitým druhem poznání i samotné uvědomění si vlastní existence. (srov. Levinas in Schilpp-Friedman 1967: 137) Tedy vědomí toho, že jsme. Otázkou ovšem zůstává, jestli je uvědomění si svého vlastního bytí jediným smyslem této sebereflexe, popř. jestli je to jediné poznání, které z této sebereflexe plyne. Proces subjektivizace je bezesporu významným procesem v poznání sebe sama. Avšak zkoumání, jehož předmětem není fakt naší existence, nýbrž naše vlastnosti a charakteristiky, již náleží do světa slova *Já-Ono*. Tato sebereflexe je ale velmi rozverným zdrojem sebepoznání, protože podléhá našim emocím, touhám nebo třeba iluzím. Tím ovšem nechceme snižovat její nezastupitelný význam, pouze se snažíme poukázat na to, že tento druh sebereflexe má také svá rizika.

Zkusme se ale ještě chvíli věnovat setkání s osobním Ty, ve kterém poznáváme nejen svůj protějšek, ale také sami sebe. Lze tedy říci, že v setkání s osobním Ty se odehrává proces, jež nás formuje. Již bylo řečeno, že samotným vyřčením slova Ty definujeme to, co už není Já, ale zároveň stavíme jakési hranice, které toto Já ohraničují. Vztahem s osobou, ve kterém Já působí na Ty a Ty působí na Já, tedy definujeme nejen Ty, ale i své vlastní Já. Představme si, například, že je nám osobě Ty nabízeno jakési zrcadlo, ve kterém se můžeme zhlédnout. Nikdy to samozřejmě nebude dokonalý obraz našeho Já, ale touto reakcí na nás se naše Ty vůči nám vymezuje, a právě tímto nám nabízí jakousi sebereflexi. Totéž lze říct i v opačném případě, ve kterém naopak my nabízíme sebereflexi našemu Ty.

Vždy ovšem záleží především na tom, kdo je právě teď naším vztahovým protějškem. Lze se setkat s osobami různého druhu, které nám nabízejí různé sebereflexe. Určitou reflexi můžeme očekávat od osoby, která k ostatním přistupuje s tím, že se je snaží jakýmsi způsobem pozvednout a rozvíjet. Zcela jinou pak můžeme očekávat od osoby, která se naopak ostatní snaží co nejvíce ponížit. Samozřejmě v obou případech, pokud se jedná o naši sebereflexi, to poslední stanovisko zastáváme my sami. Pak tedy záleží už pouze na nás, zdali k této reflexi přistupuje kriticky, či nikoliv. V čem tedy spočívá výjimečnost sebepoznání při setkání s osobou? Především v tom, že aktuálnost našeho osobního protějšku je nezměnitelná a že na rozdíl od pouhé sebereflexe v rovině slova *Já-Ono*, je tato sebereflexe garantována někým, kdo nás nahlíží zvenčí, kdo nás vidí tak, jak se ve skutečnosti projevujeme. Vztahem tedy vystupujeme z prostoru, který je

pouhým uzavřeným systémem a zároveň vstupujeme do prostoru, který nás přesahuje. Vycházením ze sebe tedy paradoxně vcházíme do prostoru, ve kterém máme možnost poznat sami sebe. V takové pozici se tedy dáváme všanc oproštění od vlastních tužeb a sebeprojekcí.

Na druhou stranu se zde ovšem potýkáme s rizikem, že naše bytí bude znásilněno a překrouceno v odrazu zvráceného Ty. Své protějšky si často sice nevybíráme, na druhou stranu k nim ale lze kriticky přistupovat. Přesto však můžeme tvrdit, že čím větší, rozvinutější, čistější nebo snad i pravdivější je osobní protějšek, se kterým se nacházíme ve vztahu, tím přesnější a nezastřenější je náš odraz v něm. Tzn. že čím větší je Ty, se kterým se setkáváme, tím větší máme možnost poznat sami sebe. Velikost daného Ty spočívá v tom, nakolik samo umožňuje rozvoj své osobitosti a jakým způsobem je schopné žít aktualitu vztahu. Přesto takový druh sebepoznání nebude nikdy zcela úplný. Nezbyvá tedy než souhlasit s Buberem, že jedinou skutečnou odpověď na otázku po smyslu a identitě našeho bytí můžeme nalézt pouze při setkání s věčným Ty, jehož velikost a čirost je nepoměrně větší než jakéhokoliv jiného osobního Ty.

Sebepoznání ovšem není jediným důsledkem osobního vztahu. Každé Ty se do nás určitým způsobem vryje. Ať už tento otisk nazveme formací, či deformací, platí zde totéž, co u výše popsané sebereflexe. Čím větší jsou Ty, se kterým se setkáváme, nebo intenzivnější vztah, ve kterém se nalzáme, tím silnější bude otisk v nás.

3.2.1 Vztahovost jako schopnost

Podle Bubera se s upřednostňováním a spokojováním se se světem slova *Já-Ono* snižuje schopnost vstupovat do vztahů. (srov. Buber 1992: 42) Z toho ovšem plyne několik důsledků – s umenšováním schopnosti vstupovat do vztahů se také umenšuje schopnost žít přítomnost, ztrácíme tím také přístup k sebereflexi, zavrhuje možnost setkání s věčným Ty a v neposlední řadě se také odvracíme od schopnosti skutečného poznání. Pokud ale všechny tyto skutečnosti vlivem upřednostňování světa slova *Já-Ono* před světem slova *Já-Ty* ztrácíme, dostáváme se do jakési spirály, která stále rychleji směřuje k zániku. Jinými slovy, pokud se spokojíme se světem slova *Já-Ono*, snižujeme schopnost navazovat vztahy, a proto je pravděpodobné, že se ještě více upneme na svět předmětů. Z toho logicky plyne, že se nám ještě více uzavře svět

Friedman ještě dodává, že základ etiky Martina Bubera, a v podstatě i celého jeho myšlení, vychází především z náboženství – ať už se jedná o filozofii náboženství, interpretaci Bible, chasidismus nebo vztah jednotlivce s věčným Ty. (srov. Friedman in Schilpp-Friedman 1967: 171)

Než se ovšem pustíme do podrobností, je nutné položit si otázku, o jakém jednání by se dalo říci, že jej lze klasifikovat jako etické? Podle Bubera to, co je etické

„nacházíme pouze tam, kde je lidská osoba konfrontována se svými vlastními možnostmi. V této konfrontaci se pak člověk rozhoduje, bez otázky po čemkoliv jiném než po tom, co je správné a co špatné, na základě své vlastní situace.“³²

(Buber 1957: 95)

Buber tedy to, co je etické, nechápe nijak výjimečně. Zkrátka je pro něj etické to, když se někdo na základě svých možností rozhoduje mezi dobrou a špatnou volbou, respektive mezi několika možnostmi. Taková definice etiky by se dala aplikovat na většinu etických systémů. Podle Bubera by i jednání, kterému by nepředcházelo rozmyšlení, samozřejmě náležel etický přívlastek, protože člověk může jednat na základě normy či předchozí zkušenosti. Zdráhal by se však takové jednání nazvat etickým v plném významu. Tohoto významu dosahuje především jednání, v němž je jedinečná otázka zodpovězena jedinečnou odpovědí, kterou lze bez předešlého rozmyšlení poskytnout jen velmi těžce.

Před námi ovšem stále leží otázka, co se stává oním faktorem, podle kterého je tuto etickou volbu možné provést? Buber sám připouští, že tato volba nemusí vycházet pouze z jednoho principu. Podle něj totiž „kritérium, podle kterého je učiněno rozlišení a rozhodnutí, může být buď tradičního rázu nebo může být vnímáno či odhaleno samotným jedincem.“³³ (Buber 1957: 95) Kritériem etické volby tedy může být jak určitá norma v podobě příkazů nebo zákazů, tak rozlišení učiněné na základě vlastní úvahy. Dále ovšem Buber dodává:

³² „We find the ethical in its purity only there where the human person confronts himself with his own potentiality and distinguishes and decides in this confrontation without asking anything other than what is right and what is wrong in this his own situation.“

³³ „The criterion by which this distinction and decision is made may be a traditional one, or it may be one perceived by or revealed to the individual himself.“

„Žádnému odpovědnému člověku nejsou normy cizí. Ale příkaz obsažený v ryzí normě se nikdy nestane maximou a naplnění této normy se nikdy nestane habitem. Jakýkoliv příkaz, který přijímá velká osobnost, jako směr cesty svého vývoje, v něm nekoná jako část jeho vědomí (...), ale zůstává latentním v základní vrstvě jeho podstaty, dokud se mu neodhalí v konkrétní cestě. (...) Zlo a dobro nejsou svými vlastními protiklady, jako levá a pravá. Zlo se k nám přibližuje jako vichřice, dobro jako směr. Je zde tedy směr - jakési ‚ano‘ - nařízení, třeba i v zákazu, která jsou nám odhalována v momentech jako je tento. V takových chvílích nás příkaz oslovuje v druhém člověku a toto Ty v něm není nikdo jiný než on sám.“³⁴ (Buber 2004: 135-136)

Jednání podle etických norem je něco naprosto běžného. Je však nutné mít na paměti, že v jejich plnění nespočívá smysl etického jednání. Normy mohou být velmi dobrým vodítkem, dokonce mohou hrát i zásadní roli v určitých situacích. Avšak pouhá odpověď na požadavek normy nenaplnuje smysl etického jednání, přestože byla tato odpověď kladná. Skutečný smysl etického jednání tedy spočívá v otázce, která není položená normou, nýbrž konkrétní osobou, která je pro nás právě teď Ty. Normy jsou jen jednotlivá Ona ve světě předmětů, etický čin je ve světě vztahu. Samotná existence druhého je vyřčenou otázkou. Vstupem do vztahu s osobním Ty oslovujeme a jsme osloveni, ale stejně tak klademe otázku a jsme tázáni. Imperativ etického jednání je tedy obsažen v existenci druhého. Naši schopnost odpovědět na otázku vyřčenou takovým způsobem pak Buber nazývá *odpovědností*, která ovšem není něčím teoretickým, ale je bytostně spojena s existencí našeho Já. Podle Bubera má být tato „idea odpovědnosti vyvedena z oblasti specializované etiky, ve které se ‚to co by se mělo‘ volně houpe ve větru, a přivedena do živoucího života. Původní odpovědnost je pouze tam, kde je skutečná odpověď.“³⁵ (Buber 2004: 18)

³⁴ „No responsible person remains a stranger to norms. But the command inherent in a genuine norm never becomes a maxim and the fulfilment of it never a habit. Any command that a great character takes to himself in the course of his development does not act in him as part of his consciousness (...), but remains latent in a basic layer of his substance until it reveals itself to him in a concrete way. (...) Good and evil are not each other's opposites like right and left. The evil approaches us as a whirlwind, the good as a direction. There is a direction, a "yes", a command, hidden even in a prohibition, which is revealed to us in moments like these. In moments like these the command addresses us really in the second person, and the Thou in it is no one else but one's own self.“

³⁵ „The idea of responsibility is to be brought back from the province of specialized ethics, of an ‚ought‘ that swings free in the air, into that of lived life. Genuine responsibility exist only where there is real responding.“

Samotná odpověď ovšem morální jednání pouze umožňuje. Odpověď je tedy jen jakousi formou morálního činu. To, co ale dělá čin morálním či nemorálním, je především její obsah. Smysl etiky tedy spočívá v odpovědi, která obsahuje určité morální hodnoty. K těmto hodnotám lze částečně přistupovat jako k tradičním morálním normám (Nezabiješ! Nepokradeš!), ale na rozdíl od nich, jak již bylo řečeno výše, existence hodnot spočívá pouze v aktualitě vztahu, nikoliv ve světě slova *Já-Ono*. Smysl takových hodnot však nespočívá v náhodném výběru, ale v tom, že nám jsou bytostně odhalovány. Buber říká, že člověk

„může věřit a přijmout význam nebo hodnotu, (...) pouze ale pokud ji objevil, ne pokud ji vytvořil. Toto přijetí pak může mít osvětlující význam – hodnotu, která dává směr – pouze pokud mu to bylo odhaleno v setkání s bytostí. Ne pokud si ji svobodně vybral z existujících možností.“³⁶ (Buber citován in Friedman 1956: 199)

Jedná se tedy o naplňování konkrétních hodnot, jak by to bylo i v případě norem? Je možné tyto hodnoty uchopit jako něco, co je nám našeptáváno někým jiným? Buber takové stanovisko odmítá a vysvětluje:

„Bylo by ale fundamentálním nepochopením toho, co říkám, kdyby někdo předpokládal, že prosazují tzv. morální heteronomii nebo externí morální zákony v opozici vůči tzv. morální autonomii nebo dobrovolně přijatým morálním zákonům.“³⁷ (Buber 1952: 98)

Zároveň ale tyto hodnoty nelze chápat jako čistě subjektivní. Maurice Friedman podotýká, že Buber hodnoty sice nechápal jako čistě objektivní, ale ani je nechápal jako čistě subjektivní. Pokud hodnoty neexistují odděleně od osoby, nelze je také redukovat na pouhé city nebo zájmy. Hodnoty totiž ve skutečnosti leží někde mezi. Leží tedy ve vztahu mezi Já a Ty. (srov. Friedman 1956: 202)

³⁶ „One can believe in and accept a meaning or value (...) if one has discovered it, not if one has invented it. It can be for me an illuminating meaning, a direction-giving value, only if it has been revealed to me in my meeting with being, not if I have freely chosen it for myself from among the existing possibilities.“

³⁷ „It would be a fundamental misunderstanding of what I am saying if one assumed that I am upholding so-called moral heteronomy or external moral laws in opposition to so-called moral autonomy or self-imposed moral laws.“

Zde se ovšem objevuje zásadní problém. Pokud tedy morální jednání spočívá v odpovědi, která obsahuje určitou etickou hodnotu, na otázku položenou jedinečným Ty, pak nutně každá odpověď musí být jiná, pro každé setkání jedinečná. Originalita každého Ty tedy vyžaduje jedinečnost odpovědi. V tom samozřejmě nezbývá než souhlasit. Problém ovšem nastává v aplikaci samotných hodnot. Na jakém základě máme tedy rozpoznat, jaké hodnoty se po nás vyžadují? Buber by pravděpodobně odpověděl, že konkrétní situace vyžaduje vždy konkrétní jednání, které je vyžadováno konkrétním Ty. A právě v takové situaci je možné hovořit o etickém jednání, protože to, co je etické, není dáno konkrétně popsanou normou. Jediná skutečně platná „norma“ spočívá ve vztahu mezi Já a Ty. Lze ji ovšem přiřknout jen velmi obecné atributy, jak jsme je popsali výše. Ostatní normy, ať jsou jakékoliv, náležejí do světa slova *Já-Ono*, etika naopak sídlí ve světě přítomnosti vztahu.

Podle Buberova tedy úděl každého jednotlivého života spočívá v poznání životního smyslu a v jeho naplňování. (srov. Buber 2004: 80-81) Jak již bylo několikrát řečeno, tento smysl se mu odhaluje právě při setkání s Ty. S tím lze více či méně souhlasit. Lze tedy říct, že smysl lidského života spočívá v naplňování toho, co od něj toto Ty očekává. Zde ovšem narážíme na další problém, protože každé Ty je zcela odlišné, a tudíž každé Ty klade svým bytím jinou otázku. Otázku tážající se po jiných hodnotách. Pokud by každá osoba usilovala o naplnění smyslu svého bytí, a tedy by usilovala i o morální život, pravděpodobně by se zde ani nevyskytovala žádná rizika. Ta ovšem nastávají, když je otázka vyslovena protějškem, který kladnou morální odpověď nepožaduje nebo dokonce vyžaduje takové jednání, jež by za jiných okolností nebo s jiným protějškem bylo nemorální. Například situace porušení slibu, vyzrazení tajemství nebo dokonce manželské nevěry. Bez sebevětšího rozmýšlení by většina lidí takové jednání posoudila jako nemorální. Bezesporu by totéž udělal i Buber, ale lze to stejně tak učinit i pokud budeme vycházet z jeho etiky? Pokud tedy každá situace vyžaduje individuální rozlišení a následný čin zakládající se na hodnotách, které vyvstávají pouze v konkrétním vztahu, bylo by tedy možné jednat tak, že morální odpovědi jednomu Ty popíráme morální odpověď druhému. Nevěra a zrada by tedy byly ospravedlnitelné pouze na základě jiného protějšku s jinými hodnotami. Ale to je samozřejmě holý nesmysl. Buber se bohužel komplexností etického jednání příliš nezabývá, lze se tedy pouze domnívat, že je tato komplexnost garantována provázaností každého jednotlivého Ty s věčným Ty.

Tato kolegialita jednotlivých Ty protínajících se ve věčném Ty by ovšem znamenala, že by každá jednotlivá situace ztrácela na své výjimečnosti. Nejednalo by se už o výlučně konkrétní Ty přítomné pouze v daný okamžik, ale o jakési obecné Ty, na jehož místě se pouze střídají konkrétní osoby. Každý jednotlivý prohršek by tedy neměl důsledky pouze mezi konkrétními vztahovými protějšky a každé nemorální jednání by nebylo prohrškem proti jednotlivci nebo jednotlivcům, ale proti celému stvoření.

Věčné Ty ale není pouze garantem ostatních Ty, které touto participací získávají schopnost vstupovat do vztahu. Podle Bubera setkáním s věčným Ty získáváme skutečný smysl svého vlastního života a z toho plynoucí konkrétní hodnoty. Na riziko iluzí plynoucích ze subjektivních dojmů již upozornil Paul Edwards. Toto falešné setkání však není jediným problémem. Pokud tedy ze setkání s věčným Ty plyne skutečné poznání hodnot, pak v běžném setkání s jakýmkoliv jiným Ty, tyto hodnoty poznáváme pouze částečně. Jak tedy lze skutečně morálně jednat, když se nám nedostává poznání těch pravých hodnot? Buber tvrdí, že hodnoty vyvstávají v konkrétním setkání a že, smysl etického jednání tkví v poměru mezi našimi možnostmi a přítomnou realitou. Co když ale podlehneme vlastním iluzím stejně jak je to možné i v případě setkání s věčným Ty? Zde se bohužel již neobjevuje žádný záchranný mechanismus. Přesto, že Buber tak zásadním způsobem odmítá normy, jako princip morálního jednání, nelze je jen tak odstrčit stranou, protože se stávají oním záchranným mechanismem právě v situacích, kdy zdravý úsudek a vyvstávání hodnot z konkrétního vztahu jednoduše selžou.

Vzhledem k tomu, že Buber nikdy nenapsal žádné dílo shrnující své etické myšlení, je velmi obtížné ho celistvě uchopit, a i to může být jeden z důvodů, proč se jeho etika dále nerozvíjí. Přesto jsme však poukázali na zásadní prvky jeho morální nauky. Tato nauka má však spoustu nevysvětlených problémů, z nichž jsme se některými zabývali. Tato rizika je možné spatřit především v komplexnosti etického jednání (žádný čin nemůže být odtržen od ostatních) a poznání morálních hodnot.

4 Závěr

Podmínkou pro pochopení Buberova myšlení je znalost jeho konceptu dvou postojů vůči světu – *Já-Ono* a *Já-Ty*. Svět předmětů a svět vztahů. Svět vztahů je definován existencí osoby. Osobou můžeme chápat člověka, duchovní bytost nebo věčné Ty. Vzhledem k naší lidské existenci, pak má výsadní postavení člověk a věčné Ty. Buber ovšem nezakládá filosofickou antropologii ani teologii. Nabízí ovšem nástroj, jak tyto obory uchopit. Buber nemá ambice poskytovat úplná vysvětlení nebo řešení, jak to dělá většina filosofických směrů nebo výše zmíněné vědní obory. Jeho filosofie je spíše filosofií metody. Buber také připouští, že i celé jeho učení, přestože je primárně o realitě vztahu, je plodem zkušenosti o této realitě. A přestože tuto zkušenost nabízí ke sdílení, vždy poukazuje na mnohem větší důležitost světa vztahu, aniž by snižoval důležitost zkušenosti.

Závěrem lze říci, že celý text této práce má bezpochyby mnoho rezerv, a že je některým tématům věnován menší prostor, než by si zasloužila. Lze zmínit například problematiku vztahu s věčným Ty nebo Buberův koncept etiky, pokud jej tak vůbec můžeme nazývat. Samotný rozsah práce ovšem neumožňuje těmto tématům věnovat více prostoru. To by bylo vhodné např. v textu většího rozsahu, jako je třeba disertační práce. Přesto však nám tento text ukazuje, jak je obtížné některé Buberovy myšlenky uchopit, případně interpretovat, protože, jak již bylo několikrát řečeno, Buber svým jazykem a stylem dává velký prostor různým druhům interpretace. Velkým úskalím této práce se stala také nedostupnost sekundární literatury. Tato nedostupnost se projevovala nejen v oblasti tištěných textů, ale také elektronických zdrojů. Lze ovšem říci, že jsou v textu reflektovány všechny zásadní komentáře nebo interpretace Buberových následníků. Takže se to po obsahové stránce na konečné formě této práce příliš neprojevovalo.

V dalším výzkumu by bylo vhodné rozebrat problematiku etiky a morálního imperativu plynoucího ze setkání s věčným Ty, protože, jak již bylo zmíněno výše, podle Bubera je toto „svrchované setkání“ nejdůležitějším nositelem etických hodnot. Buber ovšem již nevysvětluje, jak toto setkání s věčným Ty, které je legitimizací etického jednání, rozlišit od falešného setkání, které se nikdy nestalo. Tedy, jak rozlišit fakt od fikce v tak mimořádně citlivé a subjektivní záležitosti.

V úvodu jsme si stanovili dva základní cíle tohoto textu – rozbor Buberova díla *Já a Ty* s přihlédnutím na další vývoj v primární i sekundární literatuře a kritika vybraných pojmů. Můžeme říci, že práce naplňuje oba stanovené cíle, s tím, že naplňováním druhého jsme se nejednou dostali do obtížné situace. Především proto, že námi záměrně vybrané pojmy často postrádají hlubší Buberovu interpretaci, což nás nejednou donutilo vytvářet interpretace vlastní. Tím se také dostáváme k potvrzení hypotézy, ve které jsme předpokládali, že díky časté Buberově nejednoznačnosti dochází k pluralitě možných interpretací a v případě etiky, která podle Bubera spočívá v konkrétní odpovědi na konkrétní situaci, dokonce k rozporu. Lze už se jen ovšem domnívat, jestli je to důsledek Buberova poetického, někdy až mystického stylu, nebo jestli to tak Buber zamýšlel a tento rozpor prostě přehlédl.

5 Použitá literatura

5.1 Primární literatura

BUBER Martin. 1962. *Werke I (Schriften zur Philosophie)*. München: Lambert Schneider.

BUBER Martin. 1973. *Meetings*. New York: Routledge

BUBER Martin. 1983. *Ich und Du*. Heidelberg: Lambert Schneider

BUBER Martin. 1994. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia.

BUBER Martin. 1994. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia.

BUBER Martin. 2002. *Between man and man*. New York: Routledge & Kegan Paul

BUBER Martin. 1997. *Problém člověka*. Praha: Kalich.

BUBER Martin. 2002. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad.

BUBER Martin. 2002. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich.

BUBER, Martin. 2005. *Já a Ty*. Praha: Kalich.

5.2 Sekundární literatura

ANZENBACHER, Arno. 1965. *Die Philosophie Martin Bubers*. Wien: Verlag A. Schendl.

BERGMAN, Shmuel Hugo. 1991. *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. New York: State university of New York.

BERKOVITS, Eliezer. 1962. *A Jewish Critique of the Philosophy of Martin Buber*. New York: Yeshiva university

BLOCH, Jochanan. 1977. *Die Aporie des Du: Probleme der Dialogik Martin Bubers*. Heidelberg: Lambert Schneider.

- DIAMOND, Malcom L. 1960. *Martin Buber – Jewish Existentialist*. New York: Oxford University Press.
- EDWARDS, Paul. 1969. *Buber and Buberism: A Critical evaluation*. Kansas: University of Kansas.
- FRIEDMAN, Maurice S. 1956. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Chicago: The Univerzity of Chicago press.
- FRIEDMAN, Maurice S. 1988. *Martin Buber's life and work*. Detroit: Wayne state university press.
- HERBERG, Will. 1963. *The writings of Martin Buber*. Ohio: The World publishing company.
- MOONAN, Wilard. 1981. *Martin Buber and his critics*. New Yourk: Routledge.
- POLÁKOVÁ, Jolana. 1995. *Filosofie dialogu*. Praha: Ježek.
- POLÁKOVÁ, Jolana. 1999. *Dialog s Bohem a filosofie*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek.
- SCHILPP, Paul Arthur, Maurice S. Friedman. 1967. *The philosophy od Martin Buber*. London: Cambridge university press.
- VRÁNA, Karel. 1996. *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon.
- WEHR, Gerhard. 1995. *Buber*. Olomouc: Votobia.
- WOOD, Robert E. 1969. *Martin Buber's ontology*. Evaston: Northwestern university Press.

5.3 Netištěná literatura

- FRIEDMAN, Maurice S. 1993. „Dialogue, Speech, Nature, and Creation Franz Rosenzweig's Critique of Buber's "I and Thou." *Modern Judaism* 13 (2): 109-118. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1396088>

KATZ, Steven T. 1978. „Dialogue and Revelation in the Thought of Martin Buber.“
Religious Studies 14 (1) 57-68. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/20005463>

WOOD, Robert E. 1999. „The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The
Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel.“ *International Journal for
Philosophy of Religion* 45 (2) 83-97. Dostupné z:
<http://www.jstor.org/stable/40036026>