

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

**2012**

**Jiří Hrabák**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

**Rozhovor jako cesta k člověku**

**Martin Buber a jiní**

**Jiří Hrabák**

Plzeň 2012

**Západočeská univerzita v Plzni**  
**Fakulta filozofická**  
Katedra filozofie  
**Studijní program Humanitní studia**  
**Studijní obor Teorie a filozofie komunikace**

**Diplomová práce**  
**Rozhovor jako cesta k člověku**  
**Martin Buber a jiní**

**Jiří Hrabák**

**Vedoucí práce:** PhDr. Jaromír Murgaš, CSc.  
Katedra filozofie  
Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

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

Plzeň, červen 2012 .....

## **Obsah**

<b>1 ÚVOD .....</b>	<b>1</b>
<b>2 ROZHOVOR JAKO HRA .....</b>	<b>4</b>
<b>3 VYMEZENÍ POJMŮ .....</b>	<b>7</b>
<b>3.1 Komunikace .....</b>	<b>7</b>
<b>3.2 Dialog a rozhovor .....</b>	<b>8</b>
<b>3.3 Manipulace .....</b>	<b>9</b>
<b>4 ROZHOVOR JAKO NÁSTROJ .....</b>	<b>10</b>
<b>4.1 Rozhovor ve starém Řecku .....</b>	<b>10</b>
4.1.1 Historické souvislosti .....	10
4.1.2 Sofisté .....	12
4.1.2.1 Protagoras z Abdér .....	13
4.1.2.2 Gorgias z Leontin .....	14
4.1.3 Isokrates .....	15
4.1.4 Platonova kritika .....	16
<b>4.2 Postmoderní společnost a rozhovor .....</b>	<b>19</b>
<b>5 ROZHOVOR JAKO CESTA K ČLOVĚKU .....</b>	<b>23</b>
<b>5.1 Podmínky a překážky opravdového rozhovoru .....</b>	<b>25</b>
<b>5.2 Filosofie dialogu .....</b>	<b>29</b>
<b>5.3 Martin Buber .....</b>	<b>33</b>
5.3.1 Mládí jako předzvěst .....	33

5.3.2	Chasidismus jako cesta k dialogickému principu.....	34
5.3.3	Překlad Bible jako snaha o přiblížení Písma modernímu člověku	36
<b>5.4</b>	<b>Já a Ty .....</b>	<b>39</b>
5.4.1	Vstup do problému .....	41
5.4.2	Postoj Já-Ono.....	42
5.4.3	Postoj Já-Ty .....	45
5.4.4	„Mezi“ jako místo autentického života .....	51
5.4.5	Věčné Ty.....	55
5.4.6	Život člověka jako život osoby a individuality .....	58
<b>5.5</b>	<b>Emmanuel Lévinas – Vztah jako odpovědnost za druhého .....</b>	<b>61</b>
5.5.1	Vstup do problému .....	61
5.5.2	Totalita vs. nekonečno .....	62
5.5.3	Odpovědnost za druhého jako vztah k Bohu.....	65
<b>5.6</b>	<b>Buber a Lévinas.....</b>	<b>68</b>
<b>6</b>	<b>ZÁVĚR .....</b>	<b>71</b>
<b>7</b>	<b>POUŽITÉ ZDROJE.....</b>	<b>73</b>
7.1	Primární literatura .....	73
7.2	Sekundární literatura .....	74
7.3	Internetové zdroje .....	75
<b>8</b>	<b>RESUMÉ .....</b>	<b>76</b>

## 1 ÚVOD

Motivace, která mne vedla k volbě tématu, byla jednak dána oborem „Teorie a filozofie komunikace“, který právě studuji, a jednak knihou „Já a Ty“ od Martina Bubera, kterou jsem před několika lety se zaujetím přečetl. Nemalou měrou k tomu také přispěl můj vystudovaný bakalářský obor, kde jsem si jako specializaci zvolil religionistiku. Když se tyto podněty střetly, zvolil jsem si téma „Rozhovor jako cesta k člověku“.

Zaměříme-li se ve vývoji filosofie na téma rozhovoru, zjistíme, že antičtí myslitelé svým úsilím došli k poznání základních pravidel a forem komunikace. S velkou autoritou tak vytvořili základní bázi, která byla po dlouho dobu využívána jako jediný, či převažující způsob zkoumání komunikace. Později se objevily jiné formy teoretického uchopení, které však do určité míry na antickou tradici navazovaly. Hovořím o těch pojetích, která byla prakticky využívána ve sférách politických, náboženských, ale také vědeckých a dalších. Pro představu zmiňme například středověké disputace, ústní teologické rozpravy, jejichž cílem bylo vyvrácení či obhajoba určitého teologického názoru a které se vyznačovaly pevnou logickou a terminologickou formou. V novověkém bádání připomeňme polemiky, útočné řeči, jejichž cílem bylo vyvrácení názoru protivníka. V moderním filosofickém myšlení uveďme například Arthura Schopenhauera, který svou eristickou dialektikou předložil jakési rétorické triky, kterými si lze v praktické disputaci zajistit vůči protivníkovi výhodu. Nakonec můžeme zmínit v rámci postmoderního uvažování Jacquese Derridu, který v komunikaci obrátil pozornost na zcela zásadní variabilitu interpretace textů a s tím spojenou nejednoznačnost výkladu.

Výše jsem nastínil jen malý zlomek toho, co ve své práci musím opomenout. Není totiž v možnostech jejího rozsahu celou tuto komplikovanou škálu pozoruhodných filosofických úvah na téma rozhovor postihnout. Svoji

pozornost zaměřuji jen na některé, podle mého názoru však významné okamžiky v dějinách filosofie, které jsou pro toto téma podstatné.

Práci otevírám vstupní úvahou o rozhovoru jakožto hře a vymezením stěžejních pojmů, které v práci používám.

Následuje kapitola **„Rozhovor jako nástroj“**, která zahrnuje charakteristiku chápání rozhovoru antických myslitelů, ale také toho pojetí, které je podle mého přesvědčení převládající v dnešní době. Rozhovoru se sice vždy účastní dva nebo více komunikačních partnerů, ale antickým myslitelům spíše šlo o „něco třetího“, tedy o obsah pronesené řeči, ať už jejím účelem bylo cokoliv. Můžeme říci, že rozhovor se v jejich očích stal jakýmsi **instrumentem**, kterým se někteří pokoušeli dosáhnout objektivního poznání, jiní toužili prosadit své osobní zájmy na úkor druhého. A právě s takovýmto způsobem chápání rozhovoru se setkáváme i dnes, v postmoderní době, ve které jsou knihkupectví plná publikací o manipulativních technikách v rozhovoru, která mají člověka naučit, jak se stát přesvědčivějším, jak dobře zapůsobit na druhého a podobně. Nadneseně můžeme o těchto odbornících na rétoriku hovořit jako o „novodobých sofistech“. Staré řecké filosofy s většinovým pojetím rozhovoru dnešní společnosti spojuje kladení důrazu na obsahovou stránku. Rozhovor je tak mnohdy redukován na nástroj předávání informací či na prostředek dosahování vlastních cílů. Z těchto důvodů část své práce věnuji jak antickým „zápasům o rozhovor“, tak tomu, co vidíme v rozvinutí v dnešní společnosti.

Knihy o manipulativním nátlaku často nabádají čtenáře k jistému **„sociálnímu odstupu od druhého“**. Jenže v rozhovoru se uskutečňuje vztah - a vztah je **„přiblížením se“**, nikoli „vzdálením se“.

A tak se dostáváme do druhé části práce s názvem **„Rozhovor jako cesta k člověku“**, ve které věnuji pozornost těm autorům, kterým v rozhovoru primárně nejde o obsahovou stránku pronesené řeči, ale o to, co můžeme nazvat **„vztahovou vzájemností“**. Jedná se o tu skupinu filosofů, která v rozhovoru



obrátila pozornost na „**toho druhého**“ jako partnera v komunikaci, k němuž by se člověk měl vztahovat svým „**vnitřním zájmem**“, nikoli pohnutkami, jež člověka vedou k uspokojování vlastních potřeb. Ten druhý není prostředkem nebo pouhým předmětem, kterým můžeme manipulovat, nýbrž cílem. Tím stěžejním v této části bude osobnost Martina Bubera, který bývá pokládán za zakladatele „**filosofie dialogu**“. Zaměřím se na jeho život, který lze chápat jako cestu vedoucí k zakotvení „**dialogického principu**“. Jádro tohoto principu spatřuji v Buberově stěžejním díle „**Já a Ty**“, které se pokusím srozumitelně interpretovat, aby čtenář pochopil, v čem tkví onen „**rozhovor jako cesta k člověku**“. V rámci druhé části své práce pohovořím také o Emmanuelu Lévinasovi, a to i přesto, že někteří myslitelé polemizují o možnosti zařazení jeho myšlenek do „filosofie dialogu“. Domnívám se však, že Lévinasovo uvažování o etickém vztahu k druhému má do velké míry mnoho společného s myšlenkami ostatních „dialogických personalistů“, proto jej do své práce zařazuji. Tím hlavním motivem, který jej s ostatními mysliteli tohoto směru spojuje, je etický vztah k druhému. U tohoto moderního židovského myslitele se převážně zaměřím na myšlenky, které jej s Martinem Buberem spojují, a naopak na ty, v nichž se tito dva významní filosofové rozcházejí.

Jak již jsem zmínil, existuje velké množství odborných publikací, které vyzdvihují instrumentální způsob rozhovoru. Tato práce představuje snahu o vymezení **humanistického** pojetí vůči **technicistnímu**. Důraz je však kladen na chápání rozhovoru jako „cesty k člověku“. Inspirací a zdrojem jsou v této práci myšlenky těch zahraničních, ale i českých autorů, kterým primárně šlo o „dialogický“ způsob života. Tedy o takový život, ve kterém člověk žije „s lidmi“, nikoli pouze „mezi lidmi“.

## 2 ROZHOVOR JAKO HRA

Svět kolem nás je nesmírně složitý. Otakar Funda hezky charakterizuje skutečnost kolem nás jako soubor jevů, který je „*komplexitou komplementarity komponent v kontinuitě a kontextu.*“<sup>1</sup> Abychom se v této nesmírné „komplexitě“, složitosti světa dokázali orientovat, abychom ji dokázali popsat, postihnout, uchopit, je nutné do světa vtisknout nějaký řád, jinak by se nám skutečnost rozpadla na miliony střípků, které by nikdo neposkládal. A tento řád do světa vkládáme právě prostřednictvím jazyka, aniž bychom si to (možná) uvědomovali. Jenže možnost existence jazyka, který by naprosto „dokonale“ odpovídal struktuře a řádu světa, je nesmírně problematická. Potíž je v tom, že my jsme na jazyku tak závislí, že nemáme jinou možnost, než se mu poddat a takovouto „jazykovou skutečnost“, ať už odpovídá té „skutečné skutečnosti“ více, či méně úspěšně, přijmout. Z jazyka jednak nevystoupíme a jednak má jazyk svá pevná pravidla, kterými nás „*nenásilně a nepozorovaně, tisíci způsoby vede a nutí myslet a mluvit právě určitým způsobem a ne jinak.*“<sup>2</sup> V dějinách filosofie existuje přístup, který staví na jednu stranu svět, na stranu druhou jazyk. Takové pojetí předpokládá, že jazyk je více či méně úspěšným obrazem skutečnosti. Toto chápání jazyka jako zobrazování skutečnosti hájil například Bertrand Russell nebo Ludwig Wittgenstein v raném období svého filosofického uvažování.

Kromě zobrazování světa výpověďmi, které jej popisují, můžeme světem takřkajíc „hýbat“. Mluvím o zvláštním druhu výroku, který většinou provádí „pověřená“ osoba, která jím způsobuje jakousi změnu stavu věcí. Příkladem takové věty je, když soudce vynese rozsudek nad obžalovaným.: „Byl jste uznán vinným a odsuzuji Vás k trestu odnětí svobody....“ „*Performativní výroky*“<sup>3</sup>, jak se nazývají, však používá každý z nás, a to v situacích, kdy například něco slibujeme, tedy se zavazujeme k nějakému činu. Nebo takový učitel ve škole

<sup>1</sup> FUNDA, Otakar. *Znavená Evropa umírá*, s. 111-112.

<sup>2</sup> SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*, s. 46.

<sup>3</sup> AUSTIN, Langshaw John. *Jak udělat něco slovy*, s. 23.

svým tvrzením: „Zahajuji tuto přednášku!“ s určitostí mění v jistém smyslu stav věcí.

Vrátíme-li se zpět k Fundově chápání skutečnosti, setkáváme se v jeho práci s požadavkem, podle kterého bychom neměli „*zredukovat tuto komplexitu komplementarity komponent v kontinuitě a kontextu do statických schémat, definic a minulých vzorečků.*“<sup>4</sup> Domnívám se, že výše zmíněná „obrazová teorie jazyka“ by mohla z této redukce být nařčena. Pojetí, které bere v potaz variabilitu jazyka a podle kterého jazyk nejen „zobrazuje“ skutečnost, ale také, jak jsme se mohli dočíst výše, skutečností „*hýbe*“, nabízí např. i sám Wittgenstein v pozdější etapě svého filosofického myšlení. Jeho pojetí se tomuto nároku „nebýt redukován na statická schémata“ více, jak se domnívám, přibližuje.

Ludwig Wittgenstein hovoří o tzv. „jazykových hrách“. V rámci jeho „pozdní práce“ „Filozofická zkoumání“ tvrdí, že existuje nespočet druhů vět. „*A tato rozmanitost není nic pevného, jednou pro vždy daného; nýbrž vznikají nové typy řeči, nové řečové hry, jak můžeme říci, a jiné zastarávají a jsou zapomínány.*“<sup>5</sup> Výraz „jazyková hra“ má zdůraznit ten fakt, že promlouvání je část určité činnosti nebo určité životní formy. Jeho konkrétní teorií se však nebudeme podrobně zabývat, jelikož není předmětem této práce. Rozhovor však můžeme chápat v duchu jeho poselství jako „jazykovou hru“. „*Rozhovor je podobný hře, je souhrnem možností a pravidel, která si hráči obvykle sami nevymysleli, nýbrž která přijímají a v rámci daných možností pak rozehrávají svou vlastní a jedinečnou hru.*“ „*A takovýchto her je celá řada. Některé jsou naprosto „hravé“, jiné „soutěživé“, „bojové“ a některé dokonce „hrozivě vážné a tragické.*“<sup>6</sup> V návaznosti na tuto Sokolovu úvahu můžeme říci, že některé rozhovory mohou být, stejně tak jako hry, férové, zákeřné, účelové nebo hrané s „bytostným zaujetím“. Ve své práci se s odkazem na tuto pasáž pokusím některé

<sup>4</sup> FUNDA, Otakar. *Znavená Evropa umírá*, s. 112.

<sup>5</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filozofická zkoumání*. s. 23.

<sup>6</sup> SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*, s. 86 - 87.

z takovýchto „jazykových her“ představit. V první z představovaných „her“ půjde obrazně řečeno o to, co můžeme výhrou získat, či prohrou ztratit. V druhé však o žádnou výhru ani prohru nepůjde, neboť v této hře ani žádného soupeře není, jen spoluhráče, partnera.

### 3 VYMEZENÍ POJMŮ

Ve své práci užívám termíny, které bývají mnohdy jednotlivými autory vysvětlovány různě. Proto pokládám za vhodné na začátku poukázat, v jakém smyslu budou použity.

#### 3.1 Komunikace

Najít ucelenou definici mezilidské komunikace, která by zahrnovala všechny aspekty (kognitivní, filosofické, sociální, lingvistické, kulturní), je velmi problematické a podle některých autorů dokonce nemožné.

Představme si dvě pojetí komunikace, která jsou pro tuto práci klíčová.

Na jedné straně se setkáváme s definicí, která chápe komunikaci jako „*proudění informací z jednoho bodu (ze zdroje) k druhému bodu (k příjemci), jako přenos nebo vytváření znalostí.*“<sup>7</sup> Takovýto přístup vyzdvihuje „**technickou**“ stránku komunikace. Komunikace pojatá jako „proudění informací“ stojí mezi lidmi jako prostředek, který staví myšlenky do role věcí. A tyto „věci“ lidé přesouvají z jednoho místa na druhé – od člověka k člověku. Takto chápaná komunikace však nebere v potaz duchovní aspekt člověka.

Budeme-li odkazovat k etymologii původního latinského slova „**communicare**“, otevře se nám ještě jiná dimenze komunikace, a to aspekt „*činnosti vzájemného kontaktu*“<sup>8</sup>, neboť původní význam tohoto slova je „*činit něco společným, společně něco sdílet.*“<sup>9</sup> Tuto definici potom můžeme nazvat definicí „**humanistickou**“.

Z výše uvedeného jasně vyplývá, že instrumentální typ rozhovoru můžeme chápat v kontextu komunikace technicistní a rozhovor, jehož cílem je zájem o druhého člověka, můžeme chápat v kontextu komunikace humanistické.

<sup>7</sup> VYBÍRAL, Zbyněk. *Psychologie lidské komunikace.*, s. 17.

<sup>8</sup> Tamtéž.

<sup>9</sup> Tamtéž.

### 3.2 Dialog a rozhovor

Podíváme-li se do akademického slovníku cizích slov, zjistíme, že význam slova „**dialog**“ je zde ztotožňován s významem slova „**rozhovor**“ a „**rozmluva**“. Nalezneme zde charakteristiku dialogu v pojetí lingvistiky. Lingvistika pojímá dialog jako „*Formu jazykového projevu, při němž se každá výpověď adresuje přímo účastníku komunikace a je omezována tématem rozhovoru.*“<sup>10</sup>

Ačkoliv podle akademického slovníku je význam slova „dialog“ ztotožňován s významem slova „rozhovor“, můžeme se setkat s názory, které vztah mezi těmito dvěma slovy chápou nesynonymně.

V knize „Etika a logika v komunikaci“ se dovídáme, že „*dialog není pouhý rozhovor, pouhá rozmluva dvou nebo několika lidí.*“<sup>11</sup> Jeho podstata není spatřována jen ve výměně informací, ale je zahrnut navíc aspekt „*potvrzení vzájemné totožnosti.*“ Dialog je více než jen postupná řada monologů, která má posluchače dovést k nějakému „předmětu“, „věci“. Autorky zdůrazňují, aby v takovémto „opravdovém dialogu“ byli přítomni lidé různých názorů a přesvědčení, kteří si „*nejsou pouhou ozvěnou, ale kteří se skutečně odlišují.*“<sup>12</sup> Podobně hovoří o dialogu Jolana Poláková, podle které je dialog „*bytostně podmíněn spoluúčastí druhého či druhých. Nejde přitom jen o účast ve vnějším smyslu. Míru dialogičnosti charakterizuje především stupeň celkové, tedy i vnitřní spoluúčasti – stupeň bytostné vzájemné otevřenosti.*“<sup>13</sup>

Ve své práci nebudu rozlišovat mezi pojmem „rozhovor“ a pojmem „dialog“ ve smyslu uvedeném výše. Pokusím se však svoji práci koncipovat tak, aby čtenáři bylo jasné, v jakém smyslu daný termín používám. Na některých

<sup>10</sup> Nový akademický slovník cizích slov A-Ž, s.161.

<sup>11</sup> NYTROVÁ, Olga a Marcela PIKÁLKOVÁ. *Etika a logika v komunikaci*, s. 41.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 41-42.

<sup>13</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. s. 8.

místech používám spojení „opravdový rozhovor“, či „opravdový dialog“, která poukazují na aspekt „duchovní činnosti“ v rozhovoru.

### 3.3 Manipulace

Ve slovníku cizích slov nalezneme pod slovem manipulace jeho definici jako „*nekalé zacházení s něčím.*“<sup>14</sup> Když jsem v předcházející kapitole své práce pohovořil o jazykových hrách, nastínil jsem, že takové hry lze hrát **poctivě, s otevřenými kartami**, anebo také **neférově**. A takovýmto typem neférové hry manipulace je, i když možná ne vždy. Jsou přece situace, kdy to „s druhým myslíme dobře“, a proto ho nenásilně tlačíme k tomu, co je pro něj dobré, tedy alespoň podle nás. Gloria Beck ve své knize nazývá manipulaci „**zakázanou rétorikou**“. Dodává, že je to takový typ rétoriky, kterou by člověk neměl používat, ale přesto by to rád udělal. Pojem manipulace pochází z latinského „**manus**“, což znamená „ruka“ a manipulace tedy „**(ručně) ovládat.**“<sup>15</sup>

Pojem „manipulace“ ve své práci používám převážně ve smyslu uvedeném v akademickém slovníku. Poukazují tak na „postranní úmysly“ manipulátora, které mnohdy staví manipulovanou osobu do role věci a potlačují tak možnost jejího svobodného rozhodování. Manipulace se, jak ještě později uvidíme, stává překážkou „opravdového rozhovoru“.

<sup>14</sup> *Nový akademický slovník cizích slov A-Ž*, s.479.

<sup>15</sup> BECK, Gloria. *Zakázaná rétorika: 30 manipulativních technik.*, s. 10.

## 4 ROZHOVOR JAKO NÁSTROJ

### 4.1 Rozhovor ve starém Řecku

Rozhovor se stal tématem filosofických úvah v těch dobách, kdy začali lidé obecně racionálně filosofovat, tedy v dobách antického Řecka. Tehdy se datují počátky úvah o správném užití jazyka. Tato kapitola bude věnována právě těmto počátkům rozhovorů o podstatě rozhovoru. Hlavním důvodem, proč jsem tuto kapitolu zařadil, je snaha prezentovat dvě zásadní pojetí dialogu v rámci antické tradice. V první řadě jde o pojetí dialogu jako způsobu, jak úspěšně hájit své zájmy a být přesvědčivý. Tento pohled je blízký tradici sofistů. Na druhé straně stojí rozhovor jako způsob, kterým se lze, ač s určitou námahou, dobrat objektivním pravdám. Druhé z uvedených pojetí je blízké Platonovi. U obou skupin myslitelů však shledáváme společný aspekt v rozhovoru, na který upírají svoji pozornost. Tím je primární zájem o **obsah pronesených řečí** a naopak nepřipisování velké důležitosti partnerovi v komunikaci, jakožto duchovní bytosti. Jolana Poláková hovoří o jádru antických zkoumání rozhovoru jako o „*hermeneutickém procesu postupného vyprávění komunikovaného smyslu*“<sup>16</sup> a konfrontuje toto pojetí s chápáním dialogem, které bude předmětem zájmu druhé části této práce.

#### 4.1.1 Historické souvislosti

Již ve starém Řecku si lidé všimli, že hra se slovy má ohromnou moc. A tak se začali zabývat **rétorikou**. Tou se od počátku jejího vývoje však nerozumí veškerá řečová činnost, nýbrž jen taková, již jde o **ovlivňování auditoria** a to v určité chvíli a s využitím těch okolností, které řeč doprovázejí.<sup>17</sup> Umění úspěšného přesvědčování silnými argumenty a hrou se slovy bylo v té době velmi uznávané a velmi vysoce hodnocené. V tomto období docházelo k určitým změnám ve společnosti, které zapříčinily potřebu včas a vhodně pronést řeč,

<sup>16</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 10.

<sup>17</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, s. 23



kteřá je přesvědčivá.<sup>18</sup> Přesouváme se do pátého století před naším letopočtem, ve kterém se setkáváme s takzvanými rapsódy, což byli antičtí přednášeči epických básní. Za vznikem rétoriky však nestála jen umělecká představení, nýbrž také již zmiňované proměny ve společnosti. Tyto změny se týkaly soudnictví a zavdaly příčinu k větší občanské angažovanosti. Právě v tomto období došlo mimo soudních změn také ke změnám politickým, konkrétně k demokratickému převratu v Akragantu a Syrakusách na Sicílii. Demokratická ústava měla za následek stále vzrůstající význam řečnictví. Svobodným občanům bylo totiž v té chvíli umožněno veřejně vystupovat v záležitostech občanských, politických a již zmíněných soudních.<sup>19</sup> U soudu měl vždy výhodu ten, kdo uměl své zájmy hájit nejlepšími argumenty a nejvhodnější formou.<sup>20</sup>

Mezi nejstarší druhy **soudních řečnických projevů** můžeme zařadit žalobu a obhajobu. Studium dialogu se rozvinulo z pravidel pro výslech svědků a zároveň také z teorie argumentace, protože právě argument je zřetelně dialogickým prvkem rétorického projevu. Se slavným příkladem takovéto obhajoby se setkáváme v Platonově spisu „Obrana Sokratova“. Sokrates zde stojí před soudem nařčen, *„že je jistý praničerný Sokrates a ten že kazí mládež, ...zkoumá věci nebeské i podzemní a nevěří v bohy a slabší důvody činí silnějšími.“*<sup>21</sup>

Dalším druhem athénské řečnictví bylo **řečnictví poradní, politické**. Dionýsios Halikarnasský v učebnici stylistiky vymezuje rétoriku jako umění přesvědčivého politického projevu, jehož smyslem je mluvit dobře. S politickou rétorikou se v Aténách setkáváme na sněmech, na kterých se sdružovali všichni bezúhonní občané nejméně čtyřicetkrát do roka. Projevy, které byly na těchto

---

<sup>18</sup> Tamtéž.

<sup>19</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v dějinách jazykové komunikace*, s. 7.

<sup>20</sup> STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 108.

<sup>21</sup> PLATÓN, . *Euthyfrón: Obrana Sókratova ; Kritón*, s.50.

sněmech pronášeny, se týkaly budoucích událostí v obci. Účelem řečí bylo posoudit, co je pro obec prospěšné či škodlivé.<sup>22</sup>

Mimo žánry, které byly výše zmíněny, stály **projevy oslavné a hanlivé**. Jejich zásadním rysem byla literárnost, pozornost na estetickou stránku řeči. Tyto druhy projevů, na rozdíl od projevů soudních a politických, byly hravé a využívaly neobvyklých jazykových prostředků. Nazývají se souhrnně epideixe a jsou dvojího druhu – chvála a pohana. Týkají se toho, co řečník považuje za krásné nebo ošklivé. V rámci epideixí se setkáváme s prolínáním rétoriky a magie slov, což mělo prostřednictvím řeči vytvářet u posluchačů iluzi. Řeč jako epideixe vystupuje jako mocný vládce, který je schopný lidmi manipulovat, jako inspirované šálení, magická moc a čarodějnictví.<sup>23</sup>

#### 4.1.2 Sofisté

Před tím, než se filosofové začali zabývat rétorikou, byla funkce jazyka zaměřena především na běžné dorozumívání a umělecké vyjadřování. Když se však řecká společnost z aristokratické stala demokratickou, přišla na scénu rétorika, jejímž metodologickým úkolem bylo „hledání vlastního stylotvorného principu, pokus o odpověď na otázku, jak stylizovat řečnický projev, aby byl přesvědčivý, a jak jej logicky a kompozičně členit na dílčí úseky.“<sup>24</sup> Tato funkce se stala centrem snahy putovních učitelů praktické moudrosti – sofistů. Termín „sofistai“ znamená „učitelé moudrosti.“<sup>25</sup> Toto označení můžeme použít na každého, kdo se vyznačoval zvláštními schopnostmi a věděním v teoretických i praktických věcech. Nemíníme tímto označením však žádnou jednotnou skupinu myslitelů, představitele určitého směru, ale každého jednotlivce samostatně, neboť většinou vystupovali pouze sami za sebe. Jejich úloha byla zajímavá nejen proto, že učili „**řečovým**

<sup>22</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, s. 24.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>24</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v dějinách jazykové komunikace*, s. 19.

<sup>25</sup> STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 109.

**trikům**“, ale také proto, že si za své „lekce“ brali peníze. Putovali od města k městu a vyučovali nejrozličnějším dovednostem, ačkoliv se soustředili především na „výmluvnost.“<sup>26</sup> Svoji pozornost tedy nezaměřovali pouze na nějaké teoretické poznání, nýbrž centrem jejich učení se staly praktické **otázky každodenního života**. Přesto se také zabývali takovými obory, jakými jsou básnictví, matematika, hudba nebo astronomie.<sup>27</sup>

Podle sofistů bylo třeba „žáka učít tomu, aby uměl co nejlépe spravovat svůj dům a mluvit a jednat ve veřejných záležitostech.“<sup>28</sup> Když dnes někdo pronese slovo „sofista“, vybaví se nám spíše negativní emoce spojené s těmito „**učiteli moudrosti**“. Lví podíl na tom mají spisy, které nám jejich práci popisují, ale také hlavně kritizují. O sofistech samých totiž víme hlavně od jejich odpůrců. Tento odpor k sofistům je zapříčiněn z velké části názory týkající se „pravdy“. Podle sofistů totiž „*neexistuje-li žádná objektivní míra, která by umožnila rozhodnout, kdo má v určité otázce pravdu, půjde pak právě o to, komu je za pravdu dáno, tj. kdo umí své stanovisko nejohravněji prosadit.*“<sup>29</sup> Od novějších odborníků však víme, že sofisté mají zásluhu na tom, že dokázali „*obrátit pozornost řecké filosofie od otázek kosmogonických a metafyzických k běžným problémům praktického života a svobodné diskuse o občanských záležitostech.*“<sup>30</sup> Tedy to, co sofistům lze vytýkat, lze stejně tak pokládat za přínosné.

#### 4.1.2.1 Protagoras z Abdér

Zajímavým bodem v historii řečnictví je rozhodně život jednoho ze starší generace sofistů, Protagory z Abdér (asi 480-410 př. n. l.). Protagoras se zaměřoval na to, jak „*v právnictví a politice přesvědčivě prosazovat svou věc.*“<sup>31</sup> U tohoto myslitele se jazyk poprvé v dějinách stal samostatným předmětem

<sup>26</sup> Tamtéž.

<sup>27</sup> GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. s. 21.

<sup>28</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v dějinách jazykové komunikace*, s. 26.

<sup>29</sup> STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 109.

<sup>30</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*. 2, s. 26.

<sup>31</sup> STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 110.

zkoumání a **nástrojem strategického chování**. „*Užití jazyka není neutrální a transparentní reflexí slovního významu, ale jeho vědomým či podvědomým ovlivňováním, které je součástí boje mezi dvěma účastníky sporu.*“<sup>32</sup> Řečnickou dovednost se podle Protagory lze naučit a svoje řečnické dovednosti dále pilovat. A člověk takto učený má způsobit, aby výrok, na kterém je zaangażován, se neocítl v nevýhodě, i když je skutečně nebo jen zdánlivě slabší. Tedy slabší výrok učinit silnějším.<sup>33</sup> Pro objasnění východiska jeho nejen rétorického, ale celkově filosofického učení, poslouží slavný výrok: „*Člověk je mírou všech věcí, jsoucích že jsou, a nejsoucích, že nejsou.*“<sup>34</sup> Výrok můžeme vysvětlit tak, že neexistuje žádná absolutní pravda, jedině pravda relativní. Stejně tak neexistuje pravda objektivní, nýbrž pouze pravda subjektivní.<sup>35</sup>

#### 4.1.2.2 Gorgias z Leontin

Dalším ze slavných filosofů a hlavně rétorů, který se zapsal do dějin, byl Gorgias z Leontin (asi 483 až 380 př. n. l.). Jeho příchod do Atén měl zásadní význam. K zvláštnostem jeho stylu patřila hlavně četná kompozita, metafory a tzv. **gorgiovské figury** – paronomázie, které spočívají ve střídání stejných nebo podobných slovních základů, dále antiteton, tedy protiklad a parizon, figura spočívající v užití stejného počtu slov nebo slabik ve dvou sousedních textových úsecích.<sup>36</sup> Jeho řečnickou zdatnost mnoho lidí oceňovalo a získal si nespočet žáků, kteří mu za výuku platili nemalé peníze. Avšak měl také mnoho odpůrců, mezi něž patřil například Platon, který prohlásil, že si Gorgias „*více váží pravděpodobnosti než pravdy a silou řeči způsobuje, že malé věci vypadají jako velké a důležité zas jako bezvýznamné, že nové věci vypadají staře a staré jako novinky.*“<sup>37</sup>

<sup>32</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, s. 27.

<sup>33</sup> Tamtéž.

<sup>34</sup> STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 110.

<sup>35</sup> Tamtéž.

<sup>36</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, s. 20.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 28.

Shrňme, že hlavním cílem sofistů bylo vzdělání lidí pro aktivní úlohu v politickém životě. Jejich snahou se lidé měli stát přesvědčivějšími a měli získat **schopnost argumentace**. Způsob, jakým své žáky vedli, tkvěl v **technice rozboru a napodobování příkladů**. Podle Störiga také významnou měrou přispěli k vývoji lingvistiky a gramatiky.<sup>38</sup>

### 4.1.3 Isokrates

Sofistická tradice antického Řecka vyzdvihovala řečnické „techné“, přístup, podle kterého si „*žák musí osvojit soustavu předem vymezených abstraktních principů ve formě pravidel, jejichž znalost a vhodné uplatnění ho po jednotlivých krocích dovede k úspěšnému univerzálnímu výsledku.*“<sup>39</sup> Tento přístup však naboural Isokrates (436 př. n. l. – 338 př. n. l.), který se od řečnického umění jakožto „techné“ vědomě odvrací. Je totiž přesvědčen, že studium rétoriky je závislé na **osobitých vlastnostech žáka**, ale také učitele, a na **neopakovatelnosti každé řečové situace**.<sup>40</sup> Vyzýval, aby lidé poslouchali myšlenky pronesené v řeči ne zběžně a s lehkomyšlností, nýbrž s kritičností a touhou po poznání. Jeho cílem bylo podle Graesera „*poskytnout občanovi, který si je vědom své odpovědnosti, to, co mu umožní hodnotit politickou realitu a zasahovat do ní*“<sup>41</sup>. Sofisté chápali rétoriku jako soustavu principů, které si musí žák osvojit a jejich soustavu úspěšně uplatňovat. Isokrates naproti tomu odmítá představu, že naučená pravidla mohou žáka jednou provždy připravit na řešení všech dalších problémů, před které ho stylizace přednesu řeči postaví.<sup>42</sup> Je **kritikem sofistů** a přisuzuje jim nihilismus a lhostejnost ke skutkové podstatě řeči. Na druhé straně se však Isokrates dle Graesera považoval za sofistu. Můžeme se tedy domnívat, že to, co kritizoval, byly jednoduše jiné „*sofistické*“ školy.<sup>43</sup> Isokrates je

<sup>38</sup> STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 110.

<sup>39</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, s. 35.

<sup>40</sup> Tamtéž.

<sup>41</sup> GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*, s. 103.

<sup>42</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, s. 35-36.

<sup>43</sup> GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*, s. 104.

v dějinách prvním rétořem, který prosazoval individuální rysy řečnického projevu a náleží mu jedna z nejstarších ucelených koncepcí rétoriky.<sup>44</sup> Velkou pozornost věnoval rozdílu mezi projevem psaným a mluveným a mezi výukou řečnictví a výukou stylistiky písemného projevu. Isokratův hlavní přínos je spatřován v „*důrazu na výchovu dokonalého řečníka, člověka vysokých morálních kvalit, který je schopen se dobře a přesvědčivě vyjadřovat. Tento ideál je také cílem humanitních studií, z nichž po dlouhou dobu vycházela evropská pedagogika a snahy o dosažení politické i jazykové kultury*“<sup>45</sup>. Ačkoliv v určitých bodech Isokrates kritizuje sofisty, „*nestojí na skutečném protipólu vůči sofistické rétorice, protože i jemu šlo především o praktické otázky související s výchovou aténského občana.*“<sup>46</sup>

#### 4.1.4 Platonova kritika

Platon na rozdíl od svého učitele Sokrata zanechal celou řadu spisů. Přesto centrum Platonova působení představovalo, tak jako u Sokrata, ústní podání. Již jsem se zmínil o Platonovi jako kritikovi sofistů Gorgiase. Platon však kritizuje celou „*rétorickou praxi*“, tedy „*sofistické odtrhování rétorické techniky od obecných otázek poznání a sdělování pravdy.*“<sup>47</sup> **Odebírá rétorice platnost ontologickou**, protože se zabývá jenom zdáním pravdy, nikoli však pravdou samotnou. Platon odmítá model Protagorův, kterému jde jen o to, aby „*slabší logos učinil silnějším.*“<sup>48</sup> A právě polemika se sofistů prostupuje celým Platonovým dílem. Podle Platona úloha filosofie spočívá v tom, ukázat, že existují **všeobecná závazná měřítká pro myšlení a jednání**, a také dokázat, že k těmto měřítkům lze dospět. Na rozdíl od sofistů, kteří vyzdvihovali přínos rétoriky, Platon se přiklání k důležitosti **dialektického myšlení**. „*Rétorika přemlouvá, dialektika je umění proniknout společným hledáním v rozhovoru*

<sup>44</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v dějinách jazykové komunikace*, s. 27.

<sup>45</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, s. 37.

<sup>46</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v dějinách jazykové komunikace*, s. 28.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 29

<sup>48</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, s. 31.

*k tomu, co je všeobecně platné.*<sup>49</sup> Zmínil jsem se také o Platonovu dílu „Obrana Sokratova“ jako o praktickém příkladu, ve kterém se Sokrates pomocí svého „porodnického umění“ snaží přimět obhájit před soudem. Platon se však rétoriky dotýká zevrubně v jiných dílech. Jedná se o dialogy Gorgias a Faidros. V mnoha Platonových dialozích znovu a znovu vystupují sofisté, kteří nejprve předkládají svá stanoviska, avšak poté jsou „poraženi“.

V díle Gorgias Platon prostřednictvím Sokrata **odsuzuje rétoriku**, protože *„jejím působením se člověk nevědoucí stává přesvědčivějším než vědoucí.“*<sup>50</sup> Ve Faidrovi Sokrates upozorňuje, že odborník v řečnickém umění musí vědět, kolik má duše podob, protože různé řeči mohou mít různé účinky na jednotlivé duše. Jedna řeč může jednu duši přesvědčit, ale jinou duši přesvědčit nemusí.<sup>51</sup> A nejen to, řečník má mít skutečné vědění, a ne jen mínění o věcech, o nichž se vyjadřuje.<sup>52</sup> Platon však na některých místech rétoriku pojímá optimističtěji. Místo rétoriky sofistů však nastoluje rétoriku filosofů. Překládá názor, že v rétorice *„nesmí jít o přemlouvání, které je opírané o důkazy z pravděpodobnosti, ale spočívá v dialektickém rozvažování duše samé, která se rozpomíná na prožité skutečnosti věčného světa idejí. Rétor nemá být najímaným pomocníkem jedné z bojujících stran, ale musí být osobně odpovědný za odhalení objektivně existující ideje dialektického sporu. V soudní řeči je touto ideou spravedlnost, v poradní řeči dobro, v oslavné krásno. Úlohou rétora není o existenci těchto idejí posluchače přesvědčovat, ale přimět jeho duši, aby se na ně rozpomněla.“*<sup>53</sup>

Platon byl podle všeho prvním myslitelem, který chápal rétoriku jako **ucelený systém**, který má důležité společenské funkce. Jeho zájmem nebyly technické záležitosti rétorického projevu, ale **rétoriku podřídil filosofii**. Podle

<sup>49</sup> STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 120.

<sup>50</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, s. 31.

<sup>51</sup> KRAUS, Jiří. *Rétorika v dějinách jazykové komunikace*, s. 33.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 32.

něj je to „pomocnice“ filosofie, která „nemá svůj vlastní jazyk...a musí tedy užívat prostředky cizí a pomocné, a to mýty, které proměňují metafyzické pojmy v živé představy a obrazy, a rétorické projevy, které sice nejsou samy o sobě schopny filosofický obsah sdělovat, ale mohou k jeho poznávání nabádat a inspirovat.“<sup>54</sup>

Na závěr tohoto krátkého pojednání o Platonovi můžeme říci, že ačkoliv v sofistech spatřil celoživotního protivníka, má s nimi, podle Störiga, cosi společného. Stejně tak jako sofisté, Platón nedůvěřuje běžnému vědění. Tvrdí, že „smyslové vnímání neukazuje věci tak, jak jsou, nýbrž pouze jejich jev, který se stále mění. A když si shrnutím většího počtu smyslových vjemů vytvoříme obecnější představu, dosáhneme sice většího stupně pravděpodobnosti, ale i taková představa pak spočívá přece jen více na určitém druhu přemlouvání, přesvědčování než na jasném vědomí důvodů.“<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>55</sup> STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 119.



## 4.2 Postmoderní společnost a rozhovor

Doba, v níž dnes žijeme, je charakterizována jako doba „**globalizační**“, „**postmoderní**“. Atmosféru „postmodernismu“ adekvátně odráží podle Zygmunta Baumana, věhlasného polsko-britského sociologa, televizní seriál: V každém díle se totiž objevují „hostující figury“, „*postavy bez minulosti, ale i bez budoucnosti, které se objevují pouze proto, aby sehrály přidělenou roli a poté nenávratně zmizely.*“<sup>56</sup> Podobně je tomu podle Baumana i v interpersonálních vztazích. Stále častěji se počítá s **dočasností vztahů**, které budou trvat tak dlouho, dokud nepřinesou **uspokojení**. Podobné úvahy můžeme vést také o rozhovoru. Můžeme v něm spatřovat smysl jen do té doby, dokud bude přinášet nějaký užitek nebo se budeme domnívat, že nějaký **prospěch** v budoucnu přinese. Do tohoto druhu rozhovoru vstupují různí lidé, skupiny, jejichž záměrem je dosáhnout **vytýčený cíl**. Rozhovor se tak stává prostředkem, který má za úkol **vyjasnit** si stanoviska, **přesvědčit** druhé, **získat** si sympatie a někdy také využívat **manipulace**.

Pokud chceme rozhovorem přesvědčovat nebo manipulovat, je třeba se na takový rozhovor předem **připravovat**. Chceme přeci tento rozhovor **vést jasným směrem** a na jeho konci se radovat z **úspěchu**. Erich Fromm k tomu dodává „*Kdo se nasetkal někdy s člověkem, který je významný nebo slavný nebo má vynikající osobní kvality, nebo s člověkem, od něhož lze něco očekávat: dobré zaměstnání, být milován, být obdivován? Za takových okolností se mnozí lidé stávají úzkostnými a často se na takové setkání „připravují“.* Uvažují, jaká témata budou toho druhého zajímat; přemýšlejí, jak naváží konverzaci, dokonce si načrtávají její průběh, kdy zařadí svou záležitost. Někdo si dodává odvahy tím, že si připomíná, co všechno má: Své poslední úspěchy, půvabnou osobnost nebo

---

<sup>56</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*, s. 34.

*schopnost zastrašit (pokud to slibuje větší úspěch), svou sociální pozici, své konexe, svůj vzhled, oblečení.*<sup>57</sup>

Bylo by nemístné se domnívat, že dnes v „postmoderní době“ se rozhovor stává výlučně nástrojem k dosažení vlastních záměrů, bez ohledu na druhé lidi. To je omyl stejně tak, jako je omyl tvrdit, že kdysi byl rozhovor spíše tím, co umožňovalo „rozevření člověka člověku“ (tento termín jsem si vypůjčil od Milana Machovce a zjednodušeně řečeno jej lze chápat jako podmínku pro „opravdový dialog“). Předmětem této práce však není kritizovat postmoderní dobu jako dobu, kdy jde lidem pouze o uspokojování vlastních potřeb. Vždyť již ve starověku, kromě filosofů, kteří vyzdvihovali snahu „*propojit hloubky poznání s moudrou orientací v přírodě i společnosti*“<sup>58</sup>, se v té samé době objevovali tací, kteří začali „*hlásat, že jediným rozumným naplněním života je někde v ústraní si užívat rozkoší i slasti.*“<sup>59</sup> Nebo sofisté, o kterých jsem již mluvil – těm jistě nešlo o duchovní aspekt setkání s druhým. Přesto se domnívám, že jsou určité tendence v kultuře, které mají dopad na současnou podobu rozhovoru jako takového. Tyto tendence se zdají být zakořeněné v devatenáctém století, ale jejich rozmach můžeme zpozorovat až ve století dvacátém. „*Pradávná dělba práce, jak vznikla už ve starověku, se ve 20. století rozšířila na tolik nejrozmanitějších specializací, že nějaký „odborník“ už nerozumí, a ani nemůže rozumět, jinému; nemůže mnohdy nahlédnout postavení a roli své vlastní specializace v rámci celku.*“<sup>60</sup> Tendence, o kterých se spolu s Machovcem zmiňuji, souvisí s „**přеспеzializovaností**“ současné společnosti.<sup>61</sup> Doba si žádá **úzkou profilaci pracovníků** a na tuto profilaci se mnohdy pohled na člověka jako takového redukuje. Chápání lidí z hlediska „**společenské použitelnosti**“ vede člověka k tomu, aby ustrnul na „*výhodné pozici.*“<sup>62</sup> Této potíže si všímá také Ladislav

<sup>57</sup> FROMM, Erich. *Mít nebo být ?*, s. 34.

<sup>58</sup> MACHOVEC, Milan. *Smysl lidské existence*, s. 11.

<sup>59</sup> Tamtéž.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 102.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 104.

Tondl, podle kterého různí lidé s různou profilací mají také různá očekávání. Nejběžněji se s takovýmto problémem setkáváme při interdisciplinárních pracovních setkáních, kde velmi často jednotliví odborníci jen těžko nacházejí společnou řeč.<sup>63</sup> Každý z nich, ačkoliv velký odborník ve svém oboru, mnohdy jen velmi obtížně dokáže reagovat na jiné kolegy, kteří jsou zase odborníci v jiném oboru. A tak se často stává, že takové proslovy jsou jen výkřiky do tmy, kterým stejně nikdo nerozumí nebo rozumět ani nechce. Nemluvě o politických debatách, ve kterých povětšinu času jde o to, aby politik něco řekl a „znělo to líbezně a přesvědčivě“. Lze tedy shrnout, že doba, ve které žijeme, z těchto důvodů, podporuje dialog jako „**techné**“. Dialog tak bývá redukován na prostředek, jehož úkolem je předávání informací, či jehož prostřednictvím toužíme „ovládat jsoucná“.

Na konci této stati bych se rád zmínil o zajímavosti, které si všímá Erich Fromm, ale i Milan Machovec. Fromm v knize „Mít nebo být?“ Hovoří o změnách týkajících se „*rostoucího používání podstatných jmen a ubývání sloves v západních jazycích za poslední staletí*.“<sup>64</sup> Autor uvádí příklady, kdy v běžné mluvě **nahrazujeme slovesa podstatnými jmény**. Když jdeme k lékaři, neřekneme „Doktore, nemohu spát.“ Řekneme však „Doktore, mám nespavost.“ Místo „Trápím se.“ řekneme „Mám problém.“<sup>65</sup> Fromm dodává, že takovéto užití jazyka je chybné, neboť můžeme vlastnit věci, avšak procesy a činnosti vlastnit nelze, ty lze jen prožívat. Tendence, o které jsem se výše zmínil, se odráží v konkrétním použití jazyka. Na jedné straně se pokoušíme vůči ostatnímu vymezovat, oddělovat a hovoříme „o něčem“, jako bychom s tím „něčím“ neměli co do činění. Řekneme-li totiž „mám nespavost“, „to něco“, v tomto případě nespavost, si přivlastňujeme, jako by nebyla součástí nás, jako by se nás netýkala, jen ji máme právě ve vlastnictví. Hovoříme-li však o lásce, chápeme ji jako součást sebe – lásku prožíváme, neboť to není nějaká věc, ale je to „*proces*“,

<sup>63</sup> TONDL, Ladislav. *Dialog: Sémiotické rozměry a rozhraní dialogu*, s. 128.

<sup>64</sup> FROMM, Erich. *Mít nebo být?*, s. 23.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 25.

*vnitřní aktivita.*“<sup>66</sup> Na rozdíl od citu, který k někomu chováme, tedy jej vlastníme. Sféru lásky a citů ze stejného důvodu, jak později uvidíme, odděluje také Martin Buber. Přestože jsme stále schopni hovořit například o lásce s osobním zájmem, obecné změny ve způsobu používání řeči podle Fromma signalizují, „*jak vysokého stupně dosáhlo dnes odcizení.*“<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Tamtéž.

<sup>67</sup> Tamtéž.

## 5 ROZHOVOR JAKO CESTA K ČLOVĚKU

Druhá část práce bude věnována takovému způsobu komunikace, ve kterém nepůjde o funkci sdělovací, tedy o chápání rozhovoru jako pouhého předávání informací, a už vůbec ne o funkci manipulativní. Komunikace člověka s člověkem „*je onou formou kontaktu, při níž se nejen srovnává rozum s rozumem, poznání s poznáním, názor s názorem, ale kdy se rozevívá člověk člověku.*“<sup>68</sup> V takovémto rozhovoru jdou stranou vlastní cíle a záměry, jdou stranou jakékoliv manipulativní nátlaky na druhého. Jádrem takového dialogu je samotné **setkání s druhým**, který před nás předstupuje jako **osoba**, jako bytost (minimálně) stejné přirozenosti a hodnoty. S druhým jednáme jako s osobou, **cílem**, a nikoli jako s prostředkem.<sup>69</sup> „*Ten druhý nás oslovuje, otevírá se nám a volá nás k víře, důvěře a lásce.*“<sup>70</sup>

Lidstvo v celé své historii žilo v určitých společenstvích. Ať už je nazýváme kmeny, rodiny nebo jakkoliv jinak, vždy tu byli ti druzí, ke kterým se lidé vztahovali. Postupem času se však společenské vazby mezi jednotlivci začaly komplikovat. Přesuneme-li se do moderní doby, zjistíme, že jsme do mnoha vztahů vrženi, aniž bychom se o ně jakkoli přičinili a aniž bychom o ně vůbec stáli. V civilizovaném světě je mnoho takových vztahů dáno systémem institucí. Institucemi státními, vědeckými, uměleckými, církevními a mnoha dalšími. Každý z nás je členem mnoha skupin, v rámci kterých se musí setkávat a rozmlouvat s ostatními členy. A tyto skupiny zase musí komunikovat s jinými skupinami a tak dále. Síť vztahů každého člověka je dnes v západním světě nesmírně propletená. Žijeme v době **nepřeberného množství vztahů**. V práci, ve škole, v obchodě, na úřadě, s přáteli, nepřáteli, s nadřízenými, podřízenými a také s lidmi v prostředí virtuálního světa, které tyto vztahy ještě více komplikuje. Všude tam jsou ti druzí.

<sup>68</sup> MACHOVEC, Milan. *Smysl lidské existence*, s. 87.

<sup>69</sup> VRÁNA, Karel. *Dialogický personalismus*, s. 23.

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 9.

Abychom však nárokům, které na nás společnost klade, vyhověli, musíme někde polevit. Mnohdy tím, co trpí na úkor kvantity, je kvalita těchto vztahů. Lidé, ačkoliv mají kolem sebe spoustu lidí a vytvářejí dennodenně **mnoho vztahů**, stávají se často **osamělejšími**. Je paradoxem, že lidé patřící do různých spolků, organizací, skupin, si často nedokážou nalézt své místo, kde by se mohli rozvíjet, a kde by mohli nalézt odezvu sama sebe. Toto je, jak se domnívám, jedna z podstatných charakteristik postmoderní společnosti. Na jedné straně **masovost**, na straně druhé **individualizace**. Těmto dvěma aspektům se věnoval také Martin Buber. Na jedné straně člověk touží „*vystavět nedobytný hrad životního systému, v němž by idea prohlašovala, že si přeje skutečnost takovou, jaká je.*“<sup>71</sup> Na straně druhé se lidská osoba „*snaží uniknout svému osamělému osudu tím, že se zcela včleňuje do osudu moderních masových skupinových útvarů.*“<sup>72</sup>

Rozdíl mezi pojetím rozhovoru jako nástroje dosahování cílů a pojetím rozhovoru jako cesty k člověku bychom do jisté míry mohli analogicky připodobnit k Frommově myšlence vyjádřené v knize „Mít nebo být?“. Fromm tvrdí, že **skutečný dialog** se otevírá tam, kde lidé „*vystupují velmi živě, protože je nebrzdí úzkostlivé soustředění na to, co mají. Jejich živost je nakažlivá a často druhému člověku pomáhá, aby překročil svou egocentričnost. Konverzace se tak stává dialogem, přestává být výměnou zboží (informací, znalostí, pozic) a nezáleží na tom, kdo má pravdu.*“<sup>73</sup>

„Technika překonala všechny vzdálenosti, ale nevytvořila žádnou blízkost.“ S odkazem na tento slavný Heidegrův citát se domnívám, že otázka po opravdovém kontaktu člověka s člověkem se v minulém století stala velmi naléhavou a dnes se tato naléhavost ještě prohloubila. Přejdeme proto nyní

<sup>71</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*, s. 146.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 146-147.

<sup>73</sup> FROMM, Erich. *Mít nebo být ?*, s. 34.

k zamyšlení nad otázkou, co míní Martin Buber a další filosofové dialogu, když hovoří o „vztahu“ a jaký význam mohou mít pro dnešního člověka.

### 5.1 Podmínky a překážky opravdového rozhovoru

Rozhovor jako duchovní proces má na rozdíl od pojetí rozhovoru jako pouhého předávání informací určité **nároky**, které se netýkají jen obsahové stránky sdělovaných informací. Opravdový dialog je podle Machovce *„nejnáročnějším požadavkem humanismu, je „cílem“ i „nástrojem“ humanizace zároveň.*<sup>74</sup> Náročnost, o které Machovec mluví, spočívá v úsilí jedince, který má překročit vlastní egoistické zájmy. Oproštění se od těchto zájmů a tužeb vlastního uspokojení, je jedním z předpokladů pro přiblížení se tomu druhému. Jedinec, který chce do tohoto vztahu vstoupit, musí mít odvalu **„rozevřít se“**, to znamená dát k dispozici nejen své vědomosti, schopnosti rozumu, nýbrž celé své nitro, své složky citové a mravní.<sup>75</sup> Tento rozhovor nemusí být rozhovorem na verbální úrovni, může se totiž stát, že *„v potmělém operním sále vznikne mezi dvěma navzájem si cizími posluchači, vnímajícími se stejnou intenzitou a ve stejné čistotě několik Mozartových tónů, sotva postřehnutelný, a přesto elementární dialogický vztah, který dávno zmizel, když se rozsvěcejí světla.“*<sup>76</sup>

Podmínkou, ale mnohdy i překážkou k dialogu, chápaného jako **aktivování našich nepragmatických a nesuverénních osobních složek**, které jsou zakořeněné v jednotlivci, se ukazuje být **výchova a sociální kontext**, ve kterém jedinec od útlého dětství žije. Člověk, který je od útlého věku veden k monologickému způsobu života, tedy k takovému, který nechápe druhého jako hodnotu, bytost, nýbrž jako bezhodnotnou věc či prostředek, má poměrně malou výchozí šanci pro úspěšný dialogický způsob komunikace s druhými. Tito lidé mají podle Polákové vytvořenou *„pohotovost k ničení druhých.“*<sup>77</sup> Nemusí se

<sup>74</sup> MACHOVEC, Milan. *Smysl lidské existence*, s. 89.

<sup>75</sup> Tamtéž.

<sup>76</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*, s. 152.

<sup>77</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*, s. 12.

však, jak se domnívám, jednat pouze o toto extrémní stanovisko ničení, ale také o ignoraci druhých. Altruismus je u lidí, kteří svůj život chápou jako „one man show“, již v útlém věku potlačován. Avšak **podmínkou** pravého rozhovoru je **přijetí jinakosti** toho druhého.<sup>78</sup> Chceme-li druhého přesvědčit o správnosti vlastního pohledu, musíme druhého přijmout jako toho, kým skutečně je, přijímáme tak jeho **jedinečnost**.<sup>79</sup> Na druhé straně život v monologu, který se leckdy na první pohled může jevit jako dialog, připisuje důležitost pouze první osobě. Pokud jsem hovořil o nároku připisovat druhému stejnou hodnotu, kterou připisuji sám sobě, rád bych dodal, že tím opravdu míním hodnotu stejnou, nikoli větší – pokud tomu druhému budeme připisovat hodnotu větší, ohrožuje to nás jako suverénní osobu a dostáváme se do pokušení druhého chápat jako jakýsi vzor, ideál, což může vést až k fetišismu. A vyzdvihování toho druhého na jedné straně a potlačování sebe sama na straně druhé již není vztahem „já a ty“, vztahem rovnocenným. Přesto se v rámci dialogické filosofie můžeme s tendencemi upřednostňovat toho druhého setkat (například v díle Emanuela Levinase, kterému se budu ve své práci také věnovat). Poláková nabízí řešení, jak z monologického způsobu života přejít na způsob dialogický. K tomu mají přispět lidé orientovaní k dialogu, kteří otevřou možnosti individuální transformace.<sup>80</sup>

Dialogický přístup k životu předpokládá nejen **příkládání hodnoty** tomu druhému, ale také adresný zájem o něj. Manipulace potlačuje svobodu toho druhého – potírá jeho suverenitu v rozhodování a tím staví bariéru před možností opravdového rozhovoru. Vztah „já a ty“ je tak narušen čímsi třetím – tím, co zůstává pro „cílovou osobu“ skryté.

„**Adresný zájem**“ o druhého se dle Machovce v současnosti poměrně vytrácí. Tento jev je prý spojen se vzdělaností, nejedná se však jen o problém

<sup>78</sup> BUBER, Martin. *Názory: výběr z myšlenek Martina Bubera*, s. 43.

<sup>79</sup> Tamtéž.

<sup>80</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*, s. 13-14.



s nevzdělaností, ale paradoxně také se „*slepými uličkami vzdělanosti*.“<sup>81</sup> Machovec má na mysli ty tendence ve společnosti, které jsem již zmínil v úvaze o postmoderním chápání rozhovoru. Jen připomenu, že hlavním problémem je úzká profilace pracovníků. Jednostranná specializace osobního zaměření často vede jednotlivce k poznávání světa z úzkého zorného pole svého zaměření. Při setkání odborníků z různých oblastí může docházet k situacím, kdy se tito specialisté nemají o čem bavit a jako témata jim zbývají jen ta, která jsou vlastní lidem prostým.

Necháme-li promluvit Ericha Fromma, dozvíme se, že opravdový vztah k druhému bývá často znemožněn tím druhem rozhovoru, který nazývá „**triviálním**“. Hovoří o lidech, jejichž život je veden ne opravdovým vnitřním zájmem, vlastními myšlenkovými pochody, nýbrž **frázemi**, prostřednictvím kterých komunikují s druhými. Takové lidi Fromm nazývá „zombie“. Jsou to ti, „*jejichž duše je mrtvá, i když jejich tělo žije*.“<sup>82</sup> Člověka by však při komunikaci měla vést plná **pozornost a soustředěnost**, které mu pomohou se triviálním rozhovorům vyhýbat. Avšak jsou situace, kdy triviální rozhovory mohou být prostředkem, jak se pokusit druhému otevřít srdce. Vstoupíme-li totiž podle Fromma do takového rozhovoru, můžeme druhého překvapit něčím, co nečeká a tak ho povzbudit k jeho vnitřnímu zájmu.

Další překážkou „opravdového dialogu“ je **hierarchizace lidské společnosti**. Má-li člověk svému nadřízenému sdělit negativní informaci, mnohdy raději mlčí, neboť lidé mají tendenci se hněvat i na pouhého posla zlých zpráv. Paradoxně se setkáváme se situacemi, kdy rozhovor s bytostným zaujetím spíše vede farář s ateistou, nežli farář s biskupem.<sup>83</sup> Člověk v rámci hierarchizace a institucionalizace života musí svoji energii vynaložit na záležitosti týkající se různých formalit, oficialit, úřadů a to podstatné, tedy smysl celé lidské činnosti je

<sup>81</sup> MACHOVEC, Milan. *Smysl lidské existence*, s. 97.

<sup>82</sup> FROMM, Erich. *Umění milovat*, s. 109

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 98.

těmito formalitami často zastíněn. Existenciální rozhovor je možný mezi jedinci, kteří mají svá specifika a invence, jenže tato specifika jsou touto hierarchizací a institucionalizací často potlačena.

Různí autoři hovoří o překážkách a podmínkách opravdového rozhovoru různě. Přesto je jim společné volání po překonání vlastní touhy po upřednostňování sebe sama před ostatními. Člověk je vždy v pokušení chápat sebe sama jako toho nejdůležitějšího a ostatní pojímat jako bytosti nižší vnitřní hodnoty. Dalším důležitým aspektem, který rozvíjí či potlačuje možnost opravdového vztahu k druhému je sociální kontext, který člověka od dětství vede k toleranci, ignoraci či dokonce potlačování druhých.

Úkolem překonání překážek a naplnění podmínek opravdového dialogu je „člověka uvolnit od výlučné gravitace k sobě samému a vést ho k druhým.“<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*, s. 23.

## 5.2 Filosofie dialogu

Předešlá část této práce byla věnována na jedné straně podmínkám a na straně druhé překážkám, které ovlivňují (ne)možnost cesty k druhému jako rovnocennému partnerovi nejen v konkrétním dialogu, ale v životě vůbec. Rozhovor, o který nám jde, není rozhovorem, jehož podstatou je obsah pronesených informací, ale je to celkový způsob, jakým onen rozhovor (v širokém slova smyslu) vést. Je to **způsob přístupu** nejen k „ty“, jakožto **osobě**, ale k **celému vnějšímu světu**. Je to jakýsi **životní program** jedince. Neboť způsob, jakým vedeme rozhovor se svým okolím, vyjadřuje postoj k veškerenstvu. S nadsázkou můžeme říci, že rozhovor vedeme s celým okolním světem. Je však nutné doplnit, že zde hovoříme o ideálních modelech a život ve své praxi není životem uvnitř ideálních modelů. Jednotlivé přístupy lidí k vnějšímu světu se všemožně prolínají v závislosti na konkrétních situacích, vzpomeňme si na onu „komplexitu komplementarity komponent v kontinuitě a kontextu“. Mám zde však na mysli celkové životní směřování jednotlivce. Vždyť člověk se snaží život přizpůsobit svým ideálům. A tyto „ideální modely“ člověka jednak jeho životem vedou a zároveň mu umožňují interpretovat okolní svět ze svého zorného pole. Pokusme se tedy v této části na svět pohlížet očima „filosofů dialogu“, pokusme se do tohoto způsobu filosofování jaksi vcítit, neboť pouhé deskriptivní uchopení jejich filosofie spadá, ústy Martina Bubera, do postoje „Já-Ono“. Nám v této kapitole však jde o vztah k „ty“.

Hned na začátku je třeba zmínit, že filosofie dialogu nepředstavuje nějakou organizovanou „školu“, ke které by se autoři hlásili. Spíše jde o **jednotlivce**, kteří svá díla prezentují samostatně. Co však tyto myslitele spojuje, je zájem o „*dialog sám, o samu vztahovou vzájemnost, která bytostně překračuje a podmiňuje vše, co se v jejím rámci či jejím prostřednictvím děje.*“<sup>85</sup> Dalším důležitým aspektem, který nám pomáhá k jejich začlenění pod jednotný název, je vnitřní náboženská

---

<sup>85</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: [uvedení do jednoho z proudů filosofického myšlení 20. století]*, s. 7.

zkušenost autorů. Tradice filosofie dialogu je totiž tradicí židovsko-křesťanskou, jejímž východiskem je bezpodmínečný vztah k „transcendenci“, který filosofii od základů proměňuje.<sup>86</sup>

Osudovými okamžiky pro ukotvení té tradice, jež obrátila pozornost k **dialogickému principu**, se staly tíživé události počátku minulého století, které byly poznamenány „výrazně *ne-dialogickou zkušeností první světové války*.“<sup>87</sup> Konkrétně jde podle Bouretze o „*konec první světové války a dominantní pocit otřesu, který člověka nutí zrevidovat celou budovu tradičního uvažování*.“<sup>88</sup> Můžeme říci, že úsilí, jež bylo dialogickými filosofy vyvíjeno, vyvstávalo z nutkání zapomenout na „monologický“ způsob uvažování, který byl pro ony události počátku dvacátého století příznačný. Sám Buber si uvědomuje tento obrat, když ve své knize „Problém člověka“ píše: „*V první světové válce člověk se stále větší hrůzou zjišťoval, a to ve všech táborech, že je vydán na pospas nepochopitelným mocnostem, které byly zdánlivě spjaty s lidskou vůlí, ale opakovaně se ze svých pout uvolňovaly, mařily všechny lidské cíle a nakonec přinesly záhubu všem... A otázka, jaký smysl má tato moc a bezmocnost v jednom, vyústila v otázku po bytnosti člověka, jež nyní získala nový, nesmírně praktický význam*.“<sup>89</sup> Cílem těchto filosofů, kteří cítili, že „*člověk v pluralistické společnosti osaměl*“<sup>90</sup>, bylo řešení otázky po možnosti postavení mostu od „já“ k „ty“.

Abychom však nepředbíhali, pojďme se podívat do hlubší historie. Princip dialogu totiž nebyl objeven až v první polovině dvacátého století v reakci na válečné období. Podle Wehra se totiž s principem dialogu setkáváme již v roce 1775 u německého spisovatele a filosofa **Friedricha Heinricha Jacobiho**. „*Otevřu oči, zaposlouchám se, pohnu rukou, a v tomtéž okamžiku cítím*

<sup>86</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 11.

<sup>87</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: [uvedení do jednoho z proudů filosofického myšlení 20. století]*, s. 10-11.

<sup>88</sup> BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II. (Scholem, Buber, Bloch)*, s. 268.

<sup>89</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*, s. 77-78.

<sup>90</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.6.

*neoddělitelné: ty a já, já a ty.*“<sup>91</sup> Můžeme jít však ještě mnohem dále do historie, protože myšlenka takového způsobu rozhovoru, jehož úkolem je překonání násilí, je samozřejmě mnohem starší. Bouretz hovoří o filosofii od Platona po Hegela. Již Platon hovořil o obtíži, která vyvstává z názoru, podle kterého „*jediným smyslem dialogu je dospět k dokonalému poznání.*“<sup>92</sup> Vidíme, že již starověcí filosofové viděli, že rozhovor má i jiné dimenze, než jen obsahovou stránku. Avšak na rozdíl o dialogických filosofů se ti antičtí ve svém pojmání rozhovoru vždy obraceli k něčemu „třetímu“, Poláková hovoří o konfrontaci filosofie dialogu s původním sokratovským pojetím rozhovoru, „*ve kterém primárně nešlo o samu skutečnost duchovního vztahu (mezi Já a Ty), ale vždy spíše o něco „třetího.*“<sup>93</sup> Avšak pro filosofy dialogu je primární vůbec onen **duchovní vztah** mezi člověkem a člověkem. Záchvěvy dialogického principu jsou podle Martina Bubera, hlavního představitele filosofie dialogu, patrné také u **Ludwiga Feuerbacha**, který ve svém díle „Zásady filosofie budoucnosti“ z roku 1843 hovoří o „*tajemství nutnosti Ty pro Já. ...nejvyšší a poslední princip filosofie je jednota člověka s člověkem.*“<sup>94</sup> Jan Heller, který obohatil český překlad Buberova „Já a Ty“ o předmluvu, se zmiňuje kromě Feuerbacha také o **Sørenu Kierkegaardovi**. Heller totiž poukazuje na prvky dialogického principu, které se u těchto dvou myslitelů objevily, protože oba zdůrazňovali „ty“, s nímž se člověk celoživotně vypořádává. Pro Kierkegarda oním „ty“ byl Bůh, pro Feuerbacha to byli bližní, zvláště ti, kteří se ocitají v nouzi vnitřní i vnější.<sup>95</sup> Mezi další předchůdce filosofie dialogu Heller zařazuje **Johanna Georga Hamanna** a **Wilhelma von Humboldta**.

Po těchto ojedinělých náznacích se dialogická vztahovost, jak již jsem poukázal, naplno rozvíjela až ve dvacátém století. Mezi první autory, kteří se začali dialogu a jeho vztahovému aspektu věnovat, patřil německý židovský

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 5.

<sup>92</sup> BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II. (Scholem, Buber, Bloch)*, s. 269.

<sup>93</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 10.

<sup>94</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, s. 140.

<sup>95</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 106.

filosof, novokantovec, **Hermann Cohen**, a to ve své posmrtně vydané knize „Náboženství rozumu z pramenů judaismu“. **Ferdinand Ebner**, který působil jako katolický kněz poblíž Vídně, rozvíjel koncepci dialogu, ačkoliv sám prý měl v komunikaci stále nějaké problémy.<sup>96</sup> Vztah „já a ty“ je pro Ebnera „*nikoli fenoménem mezi fenomény, ale klíčovým zážitkem, z něhož lze teprve porozumět veškeré skutečnosti.*“<sup>97</sup> V neposlední řadě uvedme významného německého židovského filosofa, překladatele Bible, **Franze Rosenzweiga** a jeho nejznámější dílo „Hvězda vykoupení“. Rosenzweig učení, kterému se později začalo říkat „filosofie dialogu“, sám označil jako „nové myšlení“. Tímto označením míní jakýsi obrat od filosofie „podstat“ k filosofii, která se stává „*filosofií otevřenou živým dějinám a osobní řeči.*“<sup>98</sup> Obrat, o němž hovoří, vede „*od monologického poznání k poznání dialogickému.*“<sup>99</sup> Jako nejvýznamnější postavy celé tradice, jež obrátila pozornost od „podstat“ k „osobnímu vztahu“, však musíme uvést dva židovské autory, a to **Martina Bubera** a **Emmanuela Lévinase**.

---

<sup>96</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 17.

<sup>97</sup> Tamtéž.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>99</sup> Tamtéž.

### 5.3 Martin Buber

Důvodem pro začlenění kapitoly o životě Martina Bubera je snaha ukázat jeho **cestu** k nejslavnějšímu dílu „Já a Ty“ jako cestu, která má nejhlubší kořeny v dětství ovlivněném Buberovým dědečkem. Salomon Buber předal malému Martinovi tak potřebné základy, které později mohly rozvinout Buberovu intelektuální činnost. Následující kapitola bude zasvěcena nejpodstatnějším okamžikům, které ovlivnily Buberovu tvorbu, neboť dílo nevyvěrá z prázdnoty, nýbrž z autorových niterných prožitků a zkušeností.

#### 5.3.1 Mládí jako předzvěst

Martin Buber se narodil 8. února 1878 ve Vídni. Jeho nejútlejší dětství bylo poznamenáno událostí, při které se dozvěděl, že svoji matku již nikdy neuvidí. Tento okamžik velmi silně poznamenal další jeho vývoj a zasadil pomyslný první kámen do stavby „Já a Ty“. Důležitým aspektem Buberovy filosofie je totiž pojem „**setkání**“. Avšak setkání bylo to, co malému Martinovi ve vztahu k matce chybělo. Tuto frustraci z nenaplněného vztahu vyjadřuje německým termínem „Vergegnung“, který lze přeložit jako „**míjení namísto setkání**.“<sup>100</sup> Událostí, jež se do Martinovy mysli zapsala na celý život, byl okamžik, kdy se ve čtyřech letech setkal s o mnoho let starší dívkou, která mu sdělila, že jeho matka se již nikdy nevrátí. Tento okamžik, jak Buber sám říká, se v jeho mysli více a více usazoval. „*Později jsem si vybral slovo „Vergegnung“, kterým by bylo možno označit proměškání skutečného setkání dvou lidí.*“<sup>101</sup> „*Domnívám se, že všechna pravá setkání, která jsem během svého života prožil, měla svůj původ v oné chvíli na altánu.*“<sup>102</sup> A právě „setkání“ jako důležitý motiv v Buberově filosofickém myšlení je zřejmě snahou se s tímto dětským strádáním vyrovnat. O otci Karlovi, se Martin vyjadřuje pozitivně jako „*o zcela nesentimentálním člověku, který měl*

<sup>100</sup> BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II. (Scholem, Buber, Bloch)*, s. 144.

<sup>101</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.12.

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 13.

*ryze lidský vztah k přírodě, vztah aktivní a odpovědný.*<sup>103</sup> Vyzdvihuje jeho vztah se spoluobčany, když o něm praví, že *„neuznával žádnou jinou pomoc než pomoc člověka konkrétním lidem.“*<sup>104</sup>

Ačkoliv o otci píše s láskou, jeho dětství nejvíce ovlivnil dědeček Salomon. Ve svých třech letech se Martin stěhuje z Vídně do domu svého dědečka ve Lvově. O Salomonu Buberovi můžeme hovořit na jedné straně jako o vlastníkovu zemědělských pozemků, fosforových dolů a velkém obchodníkovi, na straně druhé však tyto „materiální“ zájmy vyrovnává duchovní aktivitou. Studuje Tóru, je výborným filologem, autorem několika významných midrašů, tedy spisů vykládající biblické texty. Patří mezi členy Haskaly, židovského hnutí, které propagovalo ústup od tradiční izolace a otevření se evropské kultuře. Salomon Buber uměl několik světových jazyků a byl odborníkem na hebrejštinu. A právě láska k jazyku byla tím podstatným, co svému vnukovi předal. Pokud jsem se zmínil o Buberovu dědečkovi, jako o tom, který Martinovi předal tak potřebné intelektuální základy, je žádoucí pohovořit také o Buberově babičce. Adele byla taktéž milovnicí slova, neboť se zajímala především o německou klasickou literaturu a tento vztah byl, jak sám Martin popisuje, *„bezprostřední a plný zbožnosti.“*<sup>105</sup> A byla to právě ona, která zastávala roli matky a dávala tak Martinovi potřebnou lásku.

### 5.3.2 Chasidismus jako cesta k dialogickému principu

Výrazný vliv na pozdější Buberův odborný zájem zcela jistě měly letní pobyty na otcově statku na Bukovině. Bukovina je karpatskou oblastí, která kdysi byla významným prostorem chasidů.<sup>106</sup> Ačkoliv je největší sláva chasidů

---

<sup>103</sup> Tamtéž.

<sup>104</sup> Tamtéž.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>106</sup> Chasidismus je ortodoxní židovský mysticismus. S moderním chasidským hnutím se setkáváme v osmnáctém století ve východní Evropě. Na rozdíl od jiných forem judaismu, chasidismus se zaměřuje na osobní zkušenost s Bohem. Bůh není v chasidismu objektem věrouky, ale živým partnerem komunikace. (čerpáno z: Religion and Spirituality. *Patheos*. [online]. [cit. 2012-02-13]. Dostupné z: <http://www.patheos.com/Library/Hasidic-Judaism.html>.)



nenávratně pryč, s určitou jejich podobou přichází Buber do styku v malém venkovském městečku Zadagora. Vzpomíná na setkání s nimi a dodává: „*Zajisté, v jejich dnešním společenství již nežije ona hluboká víra prvních chasidů, kteří uctívali v cadiku dokonalého člověka, ve kterém našlo nesmrtelné své smrtelné naplnění; spíše se ti dnešní obracejí na něj jako na prostředníka, skrze jehož přímlovu, jak doufají, dosáhnou utišení svých potřeb.*“<sup>107/108</sup> Okamžik setkání Bubera s chasidy stál u zrodu nejen zájmu o chasidismus, ale můžeme v něm spatřovat jakýsi impuls vedoucí k formulaci dialogického principu. Po studiu polského gymnázia se ocitá na vídeňské univerzitě, kde studuje filosofii, přesouvá se do Lipska a z Lipska do Curychu a Berlína. Buber se jako jednadvacetiletý začíná zajímat o sionismus.<sup>109</sup> Aktivitu v tomto hnutí završuje svými slavnými „*Třemi řečmi o židovství*“, které pronesl roku 1909 v Praze.<sup>110</sup> V tomto období se setkává se svojí budoucí ženou Paulou Winklerovou, germanistkou a autorkou románů, která navštěvuje, stejně tak jako Martin, přednášky v Curychu. Po obhájení disertační práce se Buber začíná věnovat interpretacím chasidismu, ve kterém Gerhard Wehr spatřuje onu předzvěst dialogického principu, neboť se v chasidismu můžeme setkat s „*požadavky na přítomný okamžik, na „ted’ a tady.*“<sup>111</sup> A stejný požadavek později vznáší na vztah „*Já-Ty*“. Vztah „*já a ty*“ se v Buberově pojetí ukazuje v chasidismu, když „*ve vzájemném spolužití chasidů, jež se shromažďovali kolem vůdčí osobnosti cadika, se odráží příklad lidského společenství. Tato společnost lidí se projevuje nikoli jednohlasným sborovým zpěvem, ale utváří se rozhovorem mezi Já a Ty.*“<sup>112</sup>

---

<sup>107</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.15.

<sup>108</sup> Cadik je v chasidismu duchovní vůdce, který ukazuje bezprostřední cestu k Bohu.

<sup>109</sup> Sionismus je národní hnutí, které touží po návratu židovského národa do vlasti a po obnovení židovské suverenity v Zemi izraelské. (čerpáno z: A Definition of Zionism. *Jewish virtual library* [online]. [cit. 2012-04-03]. Dostupné z: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/zionism.html>)

<sup>110</sup> BUBER, Martin. *Názory: výběr z myšlenek Martina Bubera*, s. 71-72.

<sup>111</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.23.

<sup>112</sup> Tamtéž.

Přesouváme se do počátku dvacátých let, které představují poválečné období, ve kterém „*lidstvo nahlédlo hluboký deficit vlastní vnitřní vzájemnosti a souručenství*.“<sup>113</sup> Tato krize společnosti jakoby volala po potřebě vzájemného dialogu. Wehr cituje slova Albrechta Goese, jenž patřil do okruhu Buberových žáků, že období po první světové válce bylo obdobím, kdy „*kniha Já a Ty pro nás byla nevyhnutelná jako chléb*.“<sup>114</sup> Dílo vydané v roce 1923 představuje jakýsi obrat od hrůz „monologické“ války k opravdovému zájmu o vztahy s druhými lidmi. Přestože se zdá tato kniha být reakcí na zlo světové války, Bouretz poukazuje na to, že jako by Buber svůj život strávil „*takřka mimo dějiny. První světová válka ho samozřejmě zneklidní, ale nevyvolá v něm onen otřes*.“<sup>115</sup> Dialogický zájem Buberova vrcholného filosofického období lze vystihnout jeho slovy: „*Býti člověkem znamená žít ve vzájemném vztahu ...vím však, že toto je to, na čem záleží*.“<sup>116</sup>

### 5.3.3 Překlad Bible jako snaha o přiblížení Písma modernímu člověku

V roce 1930 se Martin Buber stává **profesorem religionistiky a židovské etiky** na frankfurtské universitě. A právě zde, ve Frankfurtu, vstupuje do třetí a poslední etapy svého profesionálního zájmu, na jejímž začátku byl podnět nakladatele Lamberta Schneidera.<sup>117</sup> Myšlenka, že je nutné předložit Buberovým současníkům nový, **srozumitelnější překlad Bible**, jenž by podnítil větší zájem o Písmo jako takové, zavedla důvod ke společné práci s Buberovým přítelem, filosofem, Franzem Rosenzweigem. Následně pak započali překlad Starého zákona do němčiny. Ačkoliv, jak tvrdí Wehr, neexistovala nějaká vnější nutnost, která by autory do překladu Bible tlačila, neboť němečtí židé měli možnost si vybrat z několika překladů, podle samotného Bubera ona hybná síla, která vedla

<sup>113</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 21.

<sup>114</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.27.

<sup>115</sup> BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II. (Scholem, Buber, Bloch)*, s. 196.

<sup>116</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.26.

<sup>117</sup> BUBER, Martin. *Názory: výběr z myšlenek Martina Bubera*, s. 73.

k překladu „*vyplynula z objevení skutečnosti, že čas postupně proměnil Písmo v starý pergamen. Jeho původní rysy, původní smysl a slovo, zahalují běžné abstrakce zčásti teologického, zčásti literárního původu, a to, co dnešní člověk obvykle čte, když otevírá „Knihu“, je již natolik nepodobné původnímu zápisu, určenému k poslechu, že bychom měli všechny důvody dát tomuto zdánlivému vnímání jejího obsahu rezignované veto...*“<sup>118</sup> Buberovi jde tak o překlenutí propasti mezi moderním člověkem a autorem biblického textu. Tvrdou společnou práci na tak rozsáhlém díle však předčasně ukončila **Rosenzweigova smrt** a Buber byl nucen dalších osm let na překladu pracovat sám. V roce 1937 vyšlo dílo v patnácti svazcích pod názvem „Die Schrift“, tedy „Písmo“. Podle Jana Hellera, dílo, které z per Bubera a Rosenzweiga vzniklo, je plné novotvarů, čtení není snadné a ne vždy srozumitelné. Na druhé straně Heller dodává, že má tento překlad monumentalitu a krásu a velmi precizně vystihuje svojí hebrejskou předlohu, a to jedinečným způsobem.<sup>119</sup> Několik let před tím však pro Židy přichází období strachu a beznaděje. Buber je nucen vypovědět svoji profesuru, avšak vyučování se nevzdává. Vede totiž přednášky pro dospělé židovské obyvatelstvo. V dubnu roku 1933 píše: „*První, co německý Žid potřebuje v této zkoušce, je nová hierarchizace osobních životních hodnot, která ho učiní schopným čelit situaci a jejím proměnám... Když si uchováme své já, nikdo nás nemůže vyvlastnit. Pokud zůstaneme spojeni s počátkem a cílem, nikdo nás nemůže vykořenit. Žádná moc na světě nedokáže zotročit toho, kdo v opravdové službě získal pravou duševní svobodu.*“<sup>120</sup> Ačkoliv zde existuje myšlenka týkající se Buberova přesunu na Hebrejskou univerzitu, její realizace narazí na nesouhlas ortodoxních Židů, kteří odmítají přizvat k výuce tohoto náboženského „anarchistu“. Bouretz píše, že v tomto odmítnutí můžeme spatřit jakousi „tragickou“ dimenzi Buberova života. Na jedné straně roste hodnota jeho jména za hranicemi židovského světa, na straně druhé klesá jeho popularita mezi

---

<sup>118</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.89.

<sup>119</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 100.

<sup>120</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.30.

Židy.<sup>121</sup> Buber vydrží v Berlíně až do roku 1939, kdy se definitivně přesouvá do Jeruzaléma. Zde vyučuje sociologii na Hebrejské univerzitě. Jeho znalost moderní hebrejštiny je prý tak vysoká, že „*je schopen vyjadřovat se stejně nesrozumitelně jako v němčině.*“<sup>122</sup> Po vzniku samostatného státu Izrael roku 1948 Buber nadále působil na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě, kde se snažil výuku vést prostřednictvím svého celoživotního dialogického postoje a byl také jedním z těch, kdo se v poválečném Izraeli snažili jako první navázat opětovný dialog s Němci. Přestože toto úsilí nebylo pro Bubera jednoduché, situace se ukazovala být pozitivnější, když v roce 1951 získal Goethovu cenu a posléze Mírovou cenu německých knihkupců.<sup>123</sup> Avšak nejvyšším oceněním byl zřejmě zisk nizozemské Erasmovy ceny v Amsterdamu. O dva roky později, 13. června 1965, Buber, v požehnaném věku sedmaosmdesáti let, umírá.

---

<sup>121</sup> BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II. (Scholem, Buber, Bloch)*, s. 204.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 205.

<sup>123</sup> BUBER, Martin. *Názory: výběr z myšlenek Martina Bubera*, s. 75.

## 5.4 Já a Ty

Než se pustíme do samotného rozboru díla, které, jak již vyplynulo z předcházejících řádků, je považováno za Buberův vrchol, pokládám za vhodné se zastavit u způsobu, jakým je toto dílo koncipováno. Buber totiž odmítá před lidským společenstvím „*rýsovat jakoukoli schematickou cestu*.“<sup>124</sup> A tento aspekt „schematické cesty“ je cizí i Buberovu „Já a Ty“. Jeho dílo se totiž **dynamicky vyvíjí** a k jeho pochopení je třeba s ním **komunikovat**. Souhlasím s Wehrem, když tvrdí, že „*formule Já a Ty není ani konstrukcí získanou racionálním úsilím, ani nebyla „přijata“ skrze nějakou duchovní milost bez vlastního přičinění. Opírajíce se o Buberu bychom spíše mohli říci, že byla vysloužena, získána na daleké cestě*“<sup>125</sup>, čehož jsme si mohli všimnout v náčrtu Buberova života.

Kniha, ač rozdělena na **tři části**, je propojena a základní myšlenky načrtnuté na prvních stranách, se v průběhu čtení „**vykreslují**“ až „vystoupají“ k „věčnému Ty“. Témata se neustále prolínají a nevytváří tedy mezi sebou žádné ostré hranice, a přestože se dílo zdá být tak trochu **nesystematické**, tvoří **konzistentní celek**. Jedním z důvodů pro tuto nesystematičnost může být jazyk použitý Buberem, který je na některých místech až **básnický** a dotváří jakousi tajemnou atmosféru, která se nad celým dílem vznáší jako „věčné Ty“. Tohoto aspektu si všímá také Charles W. Kegley ve svém příspěvku o Buberovi, když píše, že má Buberova próza „Já a Ty“ velmi vysokou literární hodnotu, a to i přes to, že jako literární útvar **hraničí s poezií**.<sup>126</sup>

Abychom si před samotnou interpretací díla udělali předběžný obrázek o jeho obsahu, načrtneme ty aspekty, které nás celým dílem provázejí. Jak již jsem zmínil, událost, která se Buberovi zaryla do mysli, bylo „míjení“, tedy

<sup>124</sup> BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II. (Scholem, Buber, Bloch)*, s. 270.

<sup>125</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.72.

<sup>126</sup> KEGLEY, Charles. *Section II: Martin Buber's Ethics and the Problem of Norms*. Religious Studies, 5, s. 181-194 doi:10.1017/S0034412500004212

promeškané setkání se svoji matkou. A právě „setkání“ jako protipól „míjení“ se stává v Buberově díle velmi významný, neboť svět se dle Bubera „*odhaluje jako svět setkání..., který poukazuje k autenticitě lidského života.*“<sup>127</sup> Ano, tato autenticita, o které mluví Bouretz, pro Bubera znamená svazek mezi mnou a druhým<sup>128</sup> Tedy opravdový, autentický život je pro Bubera životem, který je **prožívaný ve vztahu**, je to život jako komunikace mezi „mnou a tebou“, ne však jako komunikace „o tobě“, **mluvíme ke světu**, ne o světě! Není to život jedince, život „já“ jako čehosi svébytného, stojícího „proti“ ostatnímu, nýbrž život stojící „s“ ostatním. Kalmon Yaron<sup>129</sup> dodává, že Buber člověka pojímá jako „homo dialogus“ a tento „homo dialogus“ není schopný se rozvíjet bez komunikace s druhými, bez komunikace se Stvořením a Stvořitelem.<sup>130</sup> Stvořitele Buber označuje jako „věčné Ty“, tedy Boha, který „*mluví k člověku skrze věci a bytosti, jež mu posílá do života; člověk odpovídá svým jednáním právě na těchto věcech a bytostech.*“<sup>131</sup> Touha člověka po dialogu s druhým, která není doprovázena touhou po dialogu s Bohem, není, jak píše Yaron, naplněna. A na druhou stranu člověk, který si přeje mluvit s Bohem, aniž by mluvil s druhým, je zase odváděn z cesty.

Ačkoliv Buber ve své knize nemnoho používá výraz „**láska**“, je to podle Jana Hellera stěžejní motiv, prostupující celým dílem. Nejde prý o nic jiného, nežli o „*lásku Boží k člověku a lidskou k Bohu a bližnímu.*“<sup>132</sup> Přestože mluví Heller o vztahu k Bohu a bližnímu, znovu musím doplnit, že Buber hovoří o celém světě, nejen o tom lidském, neboť, jak uvidíme v průběhu interpretace knihy, Buber vztah ke světu rozděluje na tři sféry. Heller zde jako religionista – křesťan vidí překročení rozporu mezi křesťanstvím a židovstvím, či alespoň

<sup>127</sup> BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II. (Scholem, Buber, Bloch)*, s. 271.

<sup>128</sup> Druhý zde nemusí být nutně chápán jako člověk, ale také jako příroda nebo i neživé předměty jako je umělecké dílo apod.

<sup>129</sup> Kalmon Yaron – Od roku 1965 vedl Buberův institut pro vzdělávání dospělých na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě. Autor mnoha studií o Bibli, lidském vzdělávání a dialogu.

<sup>130</sup> YARON, Kalman. *Martin Buber. Prospects: the quarterly review of comparative education.*

<sup>131</sup> BUBER, Martin. *Názory: výběr z myšlenek Martina Bubera.*, s. 17.

<sup>132</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 107.

naznačení cesty, kudy tento rozpor překročit.<sup>133</sup> Na konci svého doslovu k „Já a Ty“ Heller dodává: „*Po léta mi (dílo Já a Ty) pomáhalo překlenout rozpor mezi filosofií a teologií, mezi teorií a praxí, mezi zakotvením v nadčasových souřadnicích a citlivostí pro úkoly dneška. Buber patří mezi mé nejvzácnější učitele.*“<sup>134</sup> Domnívám se, že Heller zde krásně vyjádřil aspekt, pro který si i mne tato kniha získala. Na jedné straně vidíme hutnou a těžkou filosofii, která se zdá být velmi teoretickou, avšak na straně druhé můžeme však vidět pozoruhodným, až poetickým jazykem vyjádřenou, každodenní lidskou praxi, která je stále, i v dnešní době, aktuální.

#### 5.4.1 Vstup do problému

Kdyby se mne někdo otázel, jaká je hlavní myšlenka celého Bubera filosofického myšlení, asi bych odpověděl, že to, oč mu v životě člověka jde, je vztah k druhému, k „ty“, tedy „**opravdový dialog**“. A toto téma prostupuje celým Buberovým dílem „Já a Ty“. Tím „druhým“, ke kterému se vztahujeme, však nemusí striktně být, jak později uvidíme, člověk. Dialog je totiž postoj, kterým můžeme přistupovat k celému veškerenstvu.

Hned na začátku celého díla se dovídáme, že lidské „já“ není žádné „já“, které by bylo samo o sobě, ale toto „já“ je vždy v určitém **kontaktu** s něčím jiným. A kdykoliv člověk vyřkne „já“, nehovoří o nějakém „já“ o sobě, nýbrž má na mysli **poměr** s čímsi jiným. A k tomuto jinému může přistupovat dvojným způsobem. Toto „jiné“ totiž může být Buberovými slovy „ty“, nebo „ono“, je to jakýsi dvojitý způsob přistupování ke světu. Vyřkne-li člověk kdykoliv „já“, míní poměr s „ty“, či s „ono“. Kdykoliv vysloví slova „já“, „ty“, nebo „ono“, nemíní tato slova samostatně, ale vždy v nějakém poměru. A kdykoli tato slova pronese, má na mysli jednu ze slovních dvojic, které Buber nazývá „základními slovy“. Těmito slovními dvojicemi jsou „Já-Ty“ a „Já-Ono“.

<sup>133</sup> Tamtéž.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 108.

*„Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý.“<sup>135</sup>*

Toto je první věta celé knihy, která jasně vymezuje lidský přístup ke světu, který může být dvojitýho druhu. Nenechme se však zmást, že by byly dva druhy lidí, a to ti, kteří přistupují ke skutečnosti čistě základním slovem „Já-Ty“ a naopak ti, jejichž postoj se řídí základním slovem „Já-Ono“. Buber spíše než o dvojitým způsobu života hovoří o „*dvou pólech lidství*“. Každému člověku přísluší určitou měrou postoj „Já-Ty“ a určitou měrou postoj „Já-Ono“, neboť „*každý žije v dvojitým já*.“<sup>136</sup> Záleží však na tom, do jaké míry, svůj život v jednom či druhém módu žije. Toho, jehož silně řídí mód „Já-Ono“, autor nazývá „**individualitou**“, naopak „**osobou**“ je ten, který svůj život zasvěcuje módu „Já-Ty“.<sup>137</sup> Ocitáme-li se mezi těmito dvěma postoji, je nutné dodat, že každé „ty“ se pro nás nutně musí stát „ono“. „*Každé jednotlivé Ty se musí zakuklit v Ono, aby mu pak zase narostla nová křídla*.“<sup>138</sup> Je to jakýsi lidský úděl, neustále sklouzávat do světa slova „ono“. Avšak existuje „ty“, které je ze své podstaty „ty“ napořád. Tím máme na mysli „Věčné Ty“.

## 5.4.2 Postoj Já-Ono

*„Vnímám něco. Pociťuji něco. Představuji si něco. Chci něco. Cítím něco. Myslím na něco. ...Toto všechno a pochody tomu podobné společně zakládají říši slova Ono.“<sup>139</sup>*

Postoj „Já-Ono“, který je jednoduše vyjádřen výše uvedenou Buberovou citací, nás přivádí k myšlence, že takovýto postoj je **standardní** a je svázán s našimi běžnými životy. Světa „Já-Ono“ se nezbavíme a je to tak vlastně v pořádku. Tento postoj je postojem **zkušenosti**. A právě slovo zkušenost hraje v rámci vymezení tohoto postoje významnou roli. Člověk zaujímavý postoj „Já-

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>137</sup> Tamtéž.

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 79.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 8.



Ono“ „*se staví před věci*“, „*Sklání se nyní s objektivizující lupou a pronikavě si prohlíží jednotliviny, nebo je s pomocí objektivizujícího dalekohledu při svém rozhlížení pořádá v scénérii.*“<sup>140</sup> Ačkoliv z celé knihy jasně vyplývá, že Buber postoj „Já-Ono“ kritizuje a varuje před ním, uvědomuje si, že, jak jsem výše uvedl, tento postoj je **nevyhnutelný** a patří k životu. Touha po jídle a její uspokojení nás udržuje při životě a Buber s tím není v rozporu, když píše: „...*kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít.*“<sup>141</sup> Avšak svoji výhradu k postoji „Já-Ono“ vysvětluje hned v následující větě.: „*Ale ten, kdo žije pouze s ním (s „ono“), není člověkem.*“<sup>142</sup> Zde bych vyzdvihl moment, kterým Buber **definuje lidství**. Mohli bychom jeho výrok interpretovat tak, že člověk se stává člověkem v momentu, kdy vystoupí ze světa „ono“, do světa „ty“. Jako by z pouhého, dovolím si použít označení, „egoisticky motivovaného živého tvora“, vystoupil a stal se čímsi víc, tedy člověkem.

Avšak to nejdůležitější není samotný akt vyřčení jednoho ze dvou základních slov, ale je to spíše **opravdový, vnitřní zájem**, na základě kterého si vybíráme jeden ze dvou postojů, neboť mnohé „ty“ říkáme „*pouze ze zvyku a tuposti*“<sup>143</sup> a mnohým vysloveným „ono“ naopak míníme „ty“, „*na jehož přítomnost se jakoby vzdáleně celou bytostí rozpomínáme*“.<sup>144</sup>

Svět chápán jako „ono“ je svázán s prostorem a časem. „ono“ jakožto předmět se nachází „někdy“ a „někde“ a můžeme jej poznávat a mluvit o něm. Avšak co nemůžeme, je mluvit k němu, neboť abychom mohli mluvit k němu, musíme k němu mít vztah. Říše základního slova „Já-Ono“ však **vztah nezakládá**. Jde o **poměr**, který není osobně zaměřen. Svět „ono“ stojí **pasivně**, aby mohl být **zakoušen** a **poznáván**. Poznávat něco, získat znalosti o něčem

---

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 29.

<sup>142</sup> Tamtéž.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 51

<sup>144</sup> Tamtéž.

můžeme tehdy, budeme-li toto „něco“ využívat a používat. A toto „něco“ zde stojí pasivně a pro nás proto, aby plnilo či splnilo svůj účel.

Aktem oslovení protějšku jedním ze základních slov vstupuje člověk do jednoho ze dvou poměrů, vždy však do tohoto poměru vstupuje „já“. Avšak „já“ se z Buberova pohledu v těchto dvou postojích významně liší. „Já“, ocitá-li se v říši poměru „Já-Ono“, se totiž stává **individualitou**.

*„Individualita si uvědomuje sama sebe jako někoho, kdo je takový a takový a ne jiný.“<sup>145</sup>*

Z tohoto Buberova výroku jasně vyplývá, že individualita sebe sama vymezuje vůči něčemu jinému, vůči jiným individualitám. „Já“ postoje „Já-Ono“ je odpoutáno od ostatního a tato odpoutanost, nebo lépe neosobnost vůči ostatnímu, mu dovoluje to ostatní zakoušet, definovat a přistupovat k němu jaksi zvenčí, jako k předmětu. Individualita si tak může předměty, tedy jiné individuality přivlastňovat a užívat je.

*„Taková je její dynamika; odlišovat se a přivlastňovat si – pohybovat se v obou případech v oblasti slova Ono, v oblasti neskutečna.“<sup>146</sup>*

Ano, podle autora poměr „Já-Ono“ není skutečným životem, neboť individuality na sebe nepůsobí ve smyslu účasti na vzájemné interakci.

*„Kde není účasti, tam není skutečnosti.“<sup>147</sup>*

Pojímá-li člověk to „jiné“ jako „ono“, chápe jej (ať už jde o člověka, dílo, nebo dokonce Boha) jako předmět, jako to, „co bude muset srovnávat s předměty, zařazovat v předmětné řady, předmětně popisovat a rozkládat.“<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Tamtéž.

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 35

Činnosti **popisování, srovnávání a zařazování** jsou výlučné pro postoj „Já-Ono“, neboť „*pouze jako „ono“ může vejít do skladby poznání.*“<sup>149</sup>

Chceme-li zkoumat například umělecké dílo, můžeme tento celek rozdělit na jednotlivé části, či vrstvy a ty jednotlivě analyzovat, můžeme zkoumat, jaké druhy barev malíř použil při kresbě obrazu, jakými technikami jej zhotovil a do jakého rámu zasadil. A tento proces, proces analýzy, rozkladu, srovnávání, je proces typický pro postoj „Já-Ono“. Ačkoliv jsme dílo dokonale zanalyzovali po technické stránce, něco zásadního nám uniklo, uniklo nám to, co je podstatné pro vztah „Já-Ty“.

Buber tvrdí, že „*základní slovo Já-Ono není nic zlého – stejně tak jako hmota není nic zlého.*“<sup>150</sup> Ba naopak, svět slova „ono“ je pro člověka **výhodný**, neboť „*tento svět je poměrně spolehlivý, má hutnost a trvalost, jeho učlenění je přehledné, lze je vždycky znovu přivést na světlo – opakovat si je se zavřenými očima a ověřit si je s očima otevřenými.*“<sup>151</sup> Přesto Buber apeluje, aby se „ono“ nestalo vládcem člověka. Vždyť bude-li člověk svět redukovat na „ono“, nebude ve vztahu se světem a nebude se účastnit světa, tedy **nebude skutečně žít**.

### 5.4.3 Postoj Já-Ty

„*Člověk, jemuž říkám „ty“, není předmětem mé zkušenosti. Ocitám se však ve vztahu k němu, ve svatém základním slově.*“<sup>152</sup>

Hned v úvodu rozboru tohoto postoje je nutné vyjasnit, že Buberův vztah „já a ty“ je **cestou k přesahu**, k „věčnému Ty“. O „věčném Ty“ se Buber zmiňuje v první části knihy. V poslední části se mu však věnuje hlouběji a také já se „věčnému Ty“ budu věnovat až na konci rozboru tohoto díla. Buberova filosofie je prostoupena jeho židovstvím a zejména potom jeho zájem o

---

<sup>149</sup> Tamtéž.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 11.

chásidismus, který prosazuje osobní přístup k Bohu. O chásidismu jsem již hovořil v souvislosti s Buberovým životem, jen připomenu, že vyzdvihuje Boha jako partnera komunikace. S aspektem „ty“ se setkáváme v „Chásidských vyprávěních“ vydaných v roce 1947, nacházíme jej v písni rabího Lévi Jicchakova z Berdičeva.

*„Kde chodím – ty!  
 Kde stojím – ty!  
 Jen ty, zase ty, pořád ty! Ty, ty, ty!  
 Dobře se mi daří – ty!  
 Všechno se mi zmaří – ty!  
 Jen ty, zase ty, pořád ty!  
 Ty, ty, ty!  
 Nebe – ty, země – ty,  
 nahoře – ty, dole – ty,  
 na každé cestě, v každíčkém městě  
 jen ty, zase ty, pořád ty!  
 Ty, ty, ty!“<sup>153</sup>*

Na rozdíl od postoje „Já-Ono“, který lze poměrně jednoznačně vymezit, neboť „ono“ je samo „ohraničené“ a „vymezené“, nacházející se v prostoru a čase, s postojem „Já-Ty“ je to poněkud obtížnější. Základní slovo „Já-Ty“ **zakládá vztah**, ve kterém se „já“ stává **osobou**, nikoli individualitou, jak tomu je v případě běžnějšího postoje „Já-Ono“. Onen vztah je pro Buberovo filosofické myšlení klíčovým pojmem, který prostupuje celou jeho filosofii. Vztah, na rozdíl od zkušenosti, má být směrem, kterým by se lidský život měl ubírat. Vztah má však v Buberově pojetí nikoli charakter běžného každodenního setkání se vším a se všemi, se kterými se dostáváme do jakékoli interakce. Pro Bubera je vztah mnohem hlubší a má **duchovní rozměr**. Okamžik, ve kterém vyvstane ten

---

<sup>153</sup> BUBER, Martin. *Chásidská vyprávění*, s. 246.

opravdový vztah s „ty“, je velmi vzácný. Svůj protějšek člověk oslovuje „ty“ a vstupuje tak do základního slova „Já-Ty“. Protějšek tak přestává být předmětem lidské zkušenosti a přesahuje tak prostor a čas. „Ty“ nemá podobu „věci zachycené do prostorové sítě, události do sítě času“<sup>154</sup>, nemá podobu „věci a události omezené jinými věcmi a událostmi, měřitelné jimi a srovnatelné s nimi.“<sup>155</sup> Vztah „Já-Ty“ je spjat pouze s přítomným okamžikem, který je „skutečnou a naplněnou přítomností“<sup>156</sup>, je „ustavičně přítomný a trvalý.“<sup>157</sup> „Přítomnost povstává jen proto, že zpřítomňuje „Ty“.“<sup>158</sup>

Vztah je opravdovým setkáním, a není důležité, zda toto setkání probíhá **v řeči nebo v mlčení**, ale důležitá je **obaplnost**, tedy „zřeknutí se jednostranné polohy subjektu-objektu.“<sup>159</sup> A pouze život v dialogu, tedy ve vztahu, je život **autentický, skutečný**. Tak by se dal velmi stručně nastínit postoj „Já-Ty“, přesto je mnohdy jeho vymezení nejednoznačné a mnohem hůře definovatelné, než vysvětlení postoje „Já-Ono“.

Buber rozlišuje **tři druhy dialogu**. Ten pravý, o který mu jde, tam „každý účastník přemýšlí o těch druhých podle skutečného bytí, a obrací se na ně v intenci, aby mezi ním a nimi vznikla živoucí vzájemnost“<sup>160</sup>, což je Buberem proklamovaný **život v opravdovém vztahu**. Další, **technický dialog**, vzniká jen z „nutné potřeby věcného dorozumění.“<sup>161</sup> A tím třetím je „monolog oděný v dialog“<sup>162</sup>, do kterého lidé vstupují jen proto, aby **unikli samotě**, přestože samotný dialog jim nic nepřináší. Dalo by se jednoduše shrnout, že poslední dva typy dialogů **postrádají onen bytostný vnitřní zájem o druhého**, jako partnera v komunikaci. Spíše se zajímáme o obsah jím pronesených slov a mnohdy se

---

<sup>154</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 27.

<sup>155</sup> Tamtéž.

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>158</sup> Tamtéž.

<sup>159</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.78.

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 86-87.

<sup>161</sup> Tamtéž, 87.

<sup>162</sup> Tamtéž.

vlastně nezajímáme o nic z toho, co druhý v komunikaci přináší, rozhovor má tak charakter nástroje.

Mnoho lidí napadne, že vztah „já a ty“ je vlastně **vztah lásky**. Také Jan Heller s tímto tvrzením souhlasí. V běžném chápání však toto slovo mnohdy používáme v kontextu, který by jistě Buber za opravdový vztah lásky nepovažoval. Vždyť můžeme láskou oplývat k někomu, kdo o ni nestojí a jsme mu vlastně lhostejní, či můžeme oplývat láskou k idolu, kterému bychom se chtěli přiblížit. Pro Bubera by nejspíš tyto dva příklady byly tím, co nazývá „cit“. „*City jsou něco, co „máme“; láska se děje.*“<sup>163</sup> Samozřejmě i Buberův akt lásky je doprovázen city, avšak „*nejsou jeho podstatou; a tyto doprovázející city mohou být nejrůznějšího druhu.*“<sup>164</sup> Láska je totiž vztahem „já a ty“, který, jak dobře víme, nemůžeme vlastnit. Naproti tomu city vlastnit můžeme. Proto je chybou zaměňovat city s láskou, láska je „*rovnost všech, kteří milují*“, neboť je to „*odpovědnost jednotlivého já za jednotlivé ty.*“<sup>165</sup> Opakem lásky je nenávisť, nenávidět však nelze celou bytost druhého, lze nenávidět jen část bytosti, avšak „*přece má člověk, který bezprostředně nenávidí, ke vztahu blíže než člověk, který je bez lásky i bez nenávisti.*“<sup>166</sup>

Až dosud jsme hovořili o vztahu „Já-Ty“ jako o setkávání člověka s člověkem. Ačkoliv Buber na mnoha místech hovoří o vztahu „Já-Ty“ jako o vztahu člověka s člověkem, v jiných částech tento postoj rozšiřuje na další **sféry světa**, nejen na tu mezilidskou.

**Komunikace s člověkem** musí nutně probíhat jinak než komunikace s jiným „nelidským „ty““<sup>167</sup> Tento rozdíl si Buber dobře uvědomuje, a proto nás seznamuje se sférami, které zakládají vztah. Jednou z těchto sfér je „**život s přírodou**“<sup>167</sup>, kde ačkoliv naše oslovení „*vázne na prahu řeči*“<sup>168</sup>, náš protějšek

<sup>163</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 15.

<sup>164</sup> Tamtéž.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>166</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 9.

oslovujeme vnitřním zájmem. Vždyť již bylo zmíněno, že nejdůležitější je onen bytostný zájem o vztah, vyřčení „ty“ může v podstatě být jen formální záležitost jazyka, která mnohdy nemusí korespondovat s vnitřním zájmem jedince.

Běžně chápeme zvířecího tvora jako předmět našeho zájmu. Ať už jej máme rádi (máme cit) anebo od něj něco potřebujeme (máme touhu získat mléko), tak pořád jej pojímáme jako „ono“, tvor je tak jednoduše předmětem naší zkušenosti. Avšak jsou vzácné okamžiky, které z nenadání nadejdou, ale poté zase rychle odejdou, tyto okamžiky spolu s Buberem nazýváme „kuktáním přírody“. Ocitáme se v přítomném okamžiku, kdy nám příroda poodhaluje své tajemství. Avšak toto tajemství nelze nikdy zcela odhalit, neboť *„žádný jazyk nebude s to opakovat to, co dovede sdělit kuktání.“*<sup>169</sup> Buber uvádí příkladem kočku, která *„na mne začala obracet svůj pohled, rozhořívající se pod dotykem mého pohledu. ...Tak ve chvíli velce vzešel pohled zvířete, řeč tesklivosti – a tak byl ve chvíli zase ten tam. Můj pohled byl ovšem vytrvalejší; ale nebyl už proudícím lidským pohledem.“*<sup>170</sup> A tak se z „ono“ na okamžik stalo „ty“, aby se zpět vrátilo do říše slova „ono“. Je to zřejmě okamžik, který znenadání přijde, a ve kterém jakoby to ostatní nebylo. Jsem jen „já a ty“.

Vztah ke zvířecí bytosti je poměrně dobře představitelný, vždyť mnohdy na nás zvířata pohlédnou a my si řekneme, že ten tvor se podíval, jako kdyby k nám chtěl promluvit. Problematičtější otázkou však zůstává, jak můžeme vstoupit do **vztahu se stromem**. Vždyť vztah má být podle autora vzájemnost. Jak se strom k člověku může vztahovat? Tuto obtíž vysvětluje Buber tím, co jsem zmínil již na začátku této kapitoly. Kdybychom se ptali, zda strom cítí naši přítomnost, zda nás vnímá, ptali bychom se po vědomí stromu. Pokud bychom to však učinili, opět bychom strom pojímali, jako objekt naší zkušenosti, snažili bychom se jej „rozkrájet“ na jednotliviny. Ale jak víme, zkušenost je vlastní postoji „Já-Ono“.

---

<sup>168</sup> Tamtéž.

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 77.

<sup>170</sup> Tamtéž.

Abychom se stromem mohli mít opravdový vztah, není nutné, abychom se pokoušeli nějak „uzávorkovat“ některé jeho dílčí aspekty, ba naopak, ve vztahu jsou všechny tyto dílčí aspekty zahrnuty v jednom celku, který je v přítomném okamžiku setkání na tyto dílčí aspekty nerozložitelný. Je tu jen přítomný okamžik a náš partner v „komunikaci“ – strom.

Buber má zřejmě na mysli ty vzácné chvíle, kdy se člověk najednou zastaví, pohlédne na krásu přírody, která se z „věcí“ najednou vynoří jako umělecké dílo a člověk zůstane v úžasu „zírat“, jakoby najednou nic jiného nebylo.

Na výše uvedených příkladech můžeme vidět, že pro vztah není nutnou podmínkou, aby „ty“ vědělo, že v tu chvíli se pro člověka stalo tím „ty“. Buber to potvrzuje, když tvrdí, že: *„Vztah může existovat, i když to člověk, jemuž říkám „ty“, ve své zkušenosti nepostřehuje.“*<sup>171</sup> Tyto chvíle jsou poměrně vzácné. Zabrousíme-li však do jiných společenství nebo do dřívějších dob, spolu s Buberem zjistíme, že vztah s přírodou a promlouvání k ní jako partnerovi komunikace bylo, či na některých místech dokonce stále je, časté u těch národů, *„jejichž svět zůstal chudý na předměty a jejichž život se utváří v úzkém okruhu aktů bohatých na přítomnost.“*<sup>172</sup> Životy primitivů byly úzce svázány s **přírodou**, kterou chápali nikoli jako předmět zakoušení, ale jako **partnera**.

Stejně tak, jako na počátku vývoje společnosti se lidé více vztahovali k protějšku jako k „ty“, tak podobně tomu, dle autora, je na počátcích vývoje dítěte, jehož život v matčině lůně je před narozením *„čistým přírodním sejetím, vzájemným tělesným působením, prouděním od jednoho k druhému.“*<sup>173</sup> Dítě nezakouší svoje okolí jako vymezené předměty, ale vztahuje se v lůně matky k čemusi neurčitému a to bezúčelně, k *„nerozdělenému prasu, který je dříve než vymezené tvary.“*<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>174</sup> Tamtéž.



Stejně jako k přírodě, tak také k výtvorům lidské činnosti můžeme přistupovat postojem „Já-Ty“. Oslovením **tvaru** „ty“ se tvar stává **uměleckým dílem**. Když člověk osloví předmět vnitřním zájmem, tak stejně jako ve výše uvedeném příkladu s přírodou, dílčí aspekty uměleckého díla jaksi splynou v „jedno“ a vytvoří určitý celek, který již není věcí mezi věcmi, ale člověk začne na takové dílo pohlížet jako na svůj protějšek. To jsou opět ty vzácné chvíle, ve kterých nás „ty“ osloví něčím, co nelze zkušeností uchopit.

*„Víme, že melodie není jen něčím, co se skládá z tónů, verš jen něčím, co se skládá ze slov, a ozdobný sloup jen něčím, co se skládá z linií. Víme, že to všechno musíme takřka roztrhat a rozškubat, máme-li proměnit jednotu v mnohost.“<sup>175</sup>*

Sféry, které podle Bubera zakládají vztah, jsou tři. Výše jsem pohovořil o dvou z nich – o sféře **s přírodou** a o sféře **s lidmi**. Třetí, poslední sféře, která se týká života **s duchovními jsoucnostmi**, bude věnována kapitola „Věčné Ty“.

#### **5.4.4 „Mezi“ jako místo autentického života**

Jasná odlišení dvou postojů vedou k otázce, zda i lidský život lze opravdu na základě dvou přístupů takto odlišit. Ocitneme-li se v běžném životě a odhlédneme-li od teoretického základu Buberova myšlení, vyvstává otázka, jak si mohu být jistý, že se právě ocitám ve vztahu „já a ty“? Nerozbourává ono zamyšlení se, v jakém poměru se právě nacházím, tento bezprostřední přítomný okamžik? Nestaví tento akt zamyšlení se mého partnera do „někdy“ a „někam“, tedy do říše slova „ono“? Mohu vědět, že jsem právě v opravdovém vztahu? A mohu si tento postoj svobodně racionálně vybrat? To jsou otázky, které se mi zdají v Buberově filosofickém myšlení poněkud tajemné.

Domnívám se, že pro Bubera je život jakýmsi „klouzáním“ mezi těmito dvěma „póly lidství“ a je mnohdy velmi obtížné se zorientovat, v jakém postoji

---

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 11.

se nacházíme. Vždyť výběr postoje se děje často bezděky a nezávisí (jen) na našem racionálním uvážení. „*Setkáváme se s Ty z milosti – nemohu je najít hledáním. Ale to, že je osloveni základním slovem, je čin mé bytosti – můj bytostný čin.*“<sup>176</sup> Otázkou zůstává, jak máme této Buberově větě rozumět. Na jedné straně se s „ty“ **setkáváme „z milosti“**, jako by toto setkání nebylo naším rozumovým aktem, avšak na druhou stranu je to **„čin mé bytosti“**. Tato vzájemnost je nepřisvojitelná, neboť pokud by byla prisvojitelná, nebyla by to vzájemnost, ale zakoušení.

Jak tedy takovéto oslovení probíhá? Bouretz cituje Bubera a píše, že do vztahu „já a ty“ nevstupuje žádná „pojmová hra“<sup>177</sup>, oslovení probíhá „*tělesným pohybem, který poukazuje k přírodě, ale zároveň je pohybem duše, neboť tím na druhého zaměřujeme pozornost.*“<sup>178</sup> Událost promluvy „*je nabitá smyslem, který se nevyčerpává vzájemným protipostavením obou partnerů a střídavým poslechem a hovorem, nýbrž dochází plnosti ve specifickém prostoru jejich „mezi“.*“<sup>179</sup>

Svět postoje „Já-Ono“ se vyznačuje dvěma oblastmi, do kterých je současný člověk vržen, a se kterými se musí vypořádat. Pro Bubera by se tímto vypořádáním měl být onen pojem „**mezi**“. Co se tím rozumí? V první řadě začneme od těch tendencí ve společnosti, které zavdávají příčinu k Buberově apelu na pojem „mezi“.

Na jedné straně se ve společnosti setkáváme s moderním **individualismem** – v rámci něhož se člověk jako individuum odděluje od ostatních individuí a „*přijímá svou izolovanost jakožto osoby, protože teprve monáda nespojená s druhými se může zakoušet a oslavovat jako individuum v nejkrajnějším*

---

<sup>176</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>177</sup> BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II. (Scholem, Buber, Bloch)*, s. 271.

<sup>178</sup> Tamtéž.

<sup>179</sup> Tamtéž.

*smyslu.*“<sup>180</sup> Takovýto přístup může přispět k tomu, že se člověk cítí vnitřně osamocený.

S tímto vnitřním osamocněním se pokouší vyrovnat **kolektivismus**, který tak střídá neúspěšný individualismus. Osoba osamělá se pokouší uniknout svému osamocnění tím, že „*se zcela včleňuje do osudu moderních masových skupinových útvarů. Čím jsou masovější, totálnější a výkonnější, tím spíše si může připadat vysvobozená z obou forem bezdomoví, sociálního a kosmického.*“<sup>181</sup> Martin Buber vidí problém v tom, že sice došlo připojení osoby k celku, který funguje spolehlivě, ale tento celek je souborem lidských mas. Proto nedošlo k tomu podstatnému, čímž je „*připojení člověka člověku.*“<sup>182</sup>

Společnost se vyznačuje oběma těmito tendencemi, na jedné straně jsme nuceni **žít v rámci určitého systému**, který má svá pravidla. Tím nás nutí žít s těmi druhými, přestože vazby k nim jsou mnohdy čistě formální a nutné, na druhé straně však stojí člověk, který se obrací „dovnitř“, který má své vlastní potřeby a tužby a vytváří si svůj „**vnitřní svět**“. První z těchto tendencí nás staví do světa **institucí**, který tlačí člověka k tomu, aby „*pracoval, smlouval, ovlivňoval, podnikal a konkuroval, organizoval, hospodařil, úřadoval a kázal.*“<sup>183</sup> Je to svět tam „venku“, se kterým se musíme vypořádat, ale který má na druhou stranu tu výhodu, že se pro člověka stává určitou jistotou. Je totiž založený na jasně daných principech, je organizovaný a má „*uspořádanou a do jisté míry harmonickou strukturu, v níž se za účasti mnoha lidských hlav a rukou vyřizují nejrozmanitější záležitosti.*“<sup>184</sup> Svět, který se nachází tam „uvnitř“ člověka, svět, který je vlastní každému jedinci individuálně, je „**svět citů**“, je to

<sup>180</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*, s. 146.

<sup>181</sup> Tamtéž, s. 146-147.

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 147.

<sup>183</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 37.

<sup>184</sup> Tamtéž.

svět, kde „*si hovíme ve své náklonnosti a nenávisti, ve svém potěšení a bolesti.*“<sup>185</sup>

Obě tyto oblasti, oblast institucí a oblast citů, jsou **vlastní postoji „Já-Ono“**. Instituce nemohou zakládat vztah, neboť je člověk nemůže oslovovat základním slovem „ty“ a city nemohou být opravdovým vztahem k druhému, neboť cit je vlastní „já“. „Já“ je vlastníkem citu, ať už je jakýkoli. „*City přebývají v člověku...*“<sup>186</sup>

Problém spočívá v tom, že žití mezi těmito dvěma oblastmi – „citů“ a „institucí“ - nezakládá autenticitu opravdového života. Ano, je třeba obojího, „*citů – měnicího se obsahu – a institucí – stálé formy; ale ani obojí dohromady netvoří ještě lidský život.*“<sup>187</sup>

Buber však vidí **třetí cestu**, která má rozbít svět individualismu a svět kolektivismu, jakožto dvě „*falešné alternativy.*“<sup>188</sup> Tato třetí cesta se zakládá na **fundamentálním faktu lidské existence**, kterým je „*člověk s člověkem*“<sup>189</sup>, neboť mezi člověkem a člověkem se děje cosi, „*co nelze najít nikde v přírodě.*“<sup>190</sup> Buber nás zasvěcuje do problému manželství. Manželství je instituce, v rámci které oba partneři chovají (obvykle) city k tomu druhému. Manželství se ale nemůže obrodit „*ničím jiným než tím, z čeho pravé manželství vždycky povstává: tím, že si dva lidé vzájemně zjevují „Ty“*“.<sup>191</sup> Pokud by člověk jako základ manželství chápal něco jiného než „vzájemné zjevování si „Ty“, to podstatné by zrušil, neboť by se druhý stal „*prostředkem vlastního potěšení.*“<sup>192</sup>

Buberova úvaha o společenském životě směřuje k tomu, co nazývá „**mezi**“. Komunikace mezi člověkem a člověkem, mezi jednou a druhou bytostí, má být

<sup>185</sup> Tamtéž.

<sup>186</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>187</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>188</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*, s. 149.

<sup>189</sup> Tamtéž, s. 150

<sup>190</sup> Tamtéž.

<sup>191</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 39.

<sup>192</sup> Tamtéž.

tím „fundamentálním faktem“ lidské existence. Tímto „*fundamentálním faktem lidské existence není ani jedinec jako takový, ani celek jako takový. Oba o sobě jsou jen mocnými abstrakcemi. Jedinec je faktem existence, pokud navazuje živý vztah s jinými jedinci; celek je faktem existence, pokud sestává z jednotek živého vztahu.*“<sup>193</sup> Sféra „mezi“ se stává sférou, která má být „*skutečné místo a nositel mezilidského dění.*“<sup>194</sup>

Buber však není nějakým romantickým autorem, který touží po návratu k dobám minulým. Dobře si uvědomuje, že pokud bychom aparát naší civilizace zbořili, byl by znemožněn „*život nesmírnému počtu lidí, který vzrostl zároveň s ním.*“<sup>195</sup> Nesnaží se zbourat svět základního slova „Já-Ono“, ale pokouší se naznačit cestu, která má tento postoj vést. Proto silné národy kladou velký důraz na vztah k druhému člověku. Člověk si má uvědomovat, že ačkoliv v každodenních záležitostech života není s to žít ve vztahu, musí se řídit tím, co je „*správné a přiměřené.*“<sup>196</sup> A tak jen přítomnost ducha „*může vlít veškeré práci význam a radost, veškerému vlastnictví hlubokou úctu a schopnost oběti.*“<sup>197</sup>

### 5.4.5 Věčné Ty

„*Každé jednotlivé Ty je průhledem k němu. Prostřednictvím každého jednotlivého Ty oslovuje základní slovo věčné Ty. „Ty“ všech bytostí je prostředníkem: 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“, z kterého se z jeho podstaty samé nikdy nemůže stát Ono.*“<sup>198</sup>

Záměrně jsem v předcházejících kapitolách, pokoušejících se rozebrat Buberovo filosofické myšlení, poskromnu psal o **Bohu**. Přesto se „**věčné Ty**“

<sup>193</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*, s. 149-150.

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 150.

<sup>195</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 40.

<sup>196</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>197</sup> Tamtéž.

<sup>198</sup> Tamtéž, s. 61.

vznáší nad celým dílem jako ten **nejdůležitější** ze všech vztahů, ke kterému prostřednictvím vztahu „já a ty“ člověk směřuje. Jak tedy vidíme, vztah k „ty“ není vrcholem lidského života. Nejpodstatnějším vztahem člověka je vztah k Bohu, k „věčnému Ty“. Vztahu člověka s přesahem se věnuje třetí, **poslední část** Buberova díla, ve které spatřuji **vyvrcholení** celého jeho filosofického myšlení. Dílo se neustále krystalizuje a nabaluje další a další vrstvy na svoji kostru, kterou Buber prezentuje v úvodu své knihy, která je třetí kapitolou dokreslena všeprostupujícím aspektem „věčného Ty“.

„Ty“ se autorovými slovy nenachází „někde“ a „někdy“, ale žije jen v přítomném okamžiku, který je trvalý. Stejně tak můžeme přistupovat k Bohu.

Vztah s Bohem je **přítomností**, která není pomíjivá, nýbrž je „ustavičně přítomná a trvalá“<sup>199</sup> a je aktem „přijetí a sepětí“.<sup>200</sup>

Boha můžeme hledat, ale budeme neúspěšní, budeme-li jej hledat v sobě, budeme-li se vyhýbat světu a ustrnovat ve svém nitru s pocitem, že tak budeme moci Boha objevit. Protože hledáním Boha uvnitř nás bychom jej redukovali na „*pouhý duševní faktor*“.<sup>201</sup> Bůh ale není ani nikde „ve světě“ v tom smyslu, že bychom jej mohli nalézt, kdybychom „*upřeně hleděli na svět*“.<sup>202</sup> Pokud bychom se jej snažili hledat ve světě, snažili bychom jej zasadit do časoprostorové sítě světa. Tak bychom z něj z něj činili „ono“. Ale z „věčného Ty“ se nikdy „ono“ stát nemůže, neboť se „*nevejde do žádné míry a žádných hranic*“.<sup>203</sup> Přesto se lidé často Boha snaží zpředmětnit. Bůh se tak stává „*objektem kultu*“.<sup>204</sup> Člověk se tím, že Boha zpředmětnuje, přestává zabývat světem. Začíná se však zabývat Bohem, což je podle Bubera chyba, neboť Bůh tak přestává být protějškem, „věčným Ty“.<sup>205</sup> Touha po hledání Boha nás stejně

<sup>199</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 87.

<sup>201</sup> Tamtéž, s. 93.

<sup>202</sup> Tamtéž, s. 63.

<sup>203</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>204</sup> Tamtéž, s. 89.

<sup>205</sup> Tamtéž, s. 90-91.

tak bude zavádět do slepé uličky, bude-li kráčet cestou vedoucí za smyslovou zkušenost. K hledání Boha nám totiž nepomůže „*odkládat smyslový svět, jako by byl světem zdánlivým.*“<sup>206</sup>

Na tomto místě vidíme, že Boha nemůžeme nalézt ani v sobě, ani jej vyčlenit jako tvůrce, ani jej zasadit do časoprostorové sítě světa a ani jej nalézt, budeme-li prahnout po překročení smyslové zkušenosti. Kde jej tedy máme hledat? Co je Bůh? Všechny naše představy o Bohu selhávají, neboť podle Bubera „*Bůh je zajisté „to, co je úplně jiné, ale také to, co je úplně totéž: to, co je úplně přítomné.*“<sup>207</sup> Bůh je „*mysterium tremendum.*“<sup>208</sup>

Mysterium tremendum, tedy **mystický zážitek**, vyvstává ze vztahu, ze setkání. Ale abychom se s Bohem setkali, není třeba vystoupat z našeho světa, do světa Božského. Buber spatřuje důležitost ve světských záležitostech života, protože **v setkání se světským se také setkáváme s božským.** „*Ten, kdo vskutku vyjde, aby se setkal se světem, vyjde i za Bohem.*“<sup>209</sup> Není třeba se zříkat světa, a svoji cestu směřovat k nějakému „onomu světu“, ba naopak, tento svět je pro nás tím, co je nám dáno. Proto bychom se měli zabývat právě jím.

Na tomto místě se pěkně ukazuje, že v setkání s „ty“ se „zjevuje“ cosi z „věčného Ty“. A každé setkání s protějškem je v určitém smyslu setkáním s „věčným Ty“, neboť „*prodloužené linie vztahů se protínají ve věčném Ty.*“<sup>210</sup>

Setkání s Bohem není nějakým „*zážitkem, který se probouzí ve vnímavé duši*“, ale během tohoto setkání se něco s člověkem děje, a to setkání může mít různé podoby, může být „*lehkým nádechem*“, či „*zápasem.*“<sup>211</sup>

---

<sup>206</sup> Tamtéž, s. 62

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 64.

<sup>208</sup> Tamtéž.

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 75.

<sup>210</sup> Tamtéž, s. 61.

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 86.

Vztah s druhým, jak již bylo řečeno, je vždy odsouzen k „přetavení“ do pouhého poměru „Já-Ono“. Nebo je alespoň odkázán k neustálému přeměňování se z jednoho postoje do druhého. A tak se stává naším údělem, že *„každé Ty se v našem světě musí stát pouhým Ono.“*<sup>212</sup> Avšak tento úděl člověka, který je doprovázen zklamáním, *„směřuje usilovně nad všechny tyto vztahy – a přece ne mimo ně – ke svému věčnému Ty.“*<sup>213</sup>

Odpověď na otázku, kde mohu Boha nalézt, by zřejmě podle Bubera byla takováto.: **„Boha nehledejme, neboť není nikde, kde bychom jej mohli nalézt, vstupme však do vztahu s ním, a to tím, že jej oslovíme „Ty“.**“ Budeme-li o Bohu hovořit jako o předmětu, jsme na špatné cestě, neboť Buber nevěří, že by Bůh *„sám sebe pojmenoval, že by sám sebe před lidmi určoval.“*<sup>214</sup> V souvislosti s židovskou tradicí Buber Boha pojímá na základě slova zjevení: **„Jsem, který jsem“**. Místo toho, abychom Boha hledali, **vstupujme do vztahu** s ním, a to tím způsobem, že budeme vstupovat do vztahu s jednotlivými „ty“, jejichž garantem je právě „věčné Ty“, které *„to, co zjevuje, je to, co zjevuje. To, co je, je – a nic více. Věčný zdroj síly proudí, věčný dotek trvá, věčný hlas zní – a nic více.“*<sup>215</sup> Věčné Ty je *„naším bezprostředním, nejbližším a trvalým protějškem.“*<sup>216</sup>

#### 5.4.6 Život člověka jako život osoby a individuality

Aby bylo možné nějaké dílo interpretovat, je třeba s ním pracovat jako s předmětem zkušenosti. To je jeden z důvodů, proč je interpretace Buberova filosofického myšlení poněkud obtížná. Aby taková interpretace vystihla podstatu Buberovo myšlení, měla by zřejmě být předána prostřednictvím postoje „Já-Ty“, tedy předána osobním vztahem člověka k člověku. Buber svůj život zasvětil osobnímu vztahu člověka k člověku. Kniha, která se mi dostala do ruky, má onen osobní charakter. Jejím převypravováním jako by se z ní něco ztrácelo.

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 64.

<sup>214</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>215</sup> Tamtéž.

<sup>216</sup> Tamtéž, s. 65.



Buberův jazyk je velmi specifický a jeho vyjadřování na některých místech pro mne velmi složité. Především třetí kapitola knihy je pro mne v některých místech tajemná a nejasná. Na druhé straně tato složitost je vyvážena velmi poetickým a krásným jazykem, který obsahové stránce dodává cosi navíc. Pro pochopení Buberova díla je třeba, jak trefně vyjadřuje Gerhard Wehr, „*meditativní ohýbání*.“<sup>217</sup> Buber vyzdvihuje vztah „já a ty“ jako osobní autentický vztah. Vyprávění o tomto vztahu jej však staví do pozice „ono“ a autenticita se vytrácí. Přesto Buber nemá jinou možnost, než své myšlenky do postoje „Já-Ono“ vsadit. A stejně tak snaha o interpretaci jeho díla nemá jinou možnost, než přebývat ve světě „ono“.

Co je možné si z Buberovy knihy odnést? A nebo spíše potřebné? Hlavní poselství spatřuji v tom, že Buber **obrátil pozornost na člověka**, nejen jako na **partnera v komunikaci**, ale jako na partnera v životě vůbec. Vztah ke konkrétnímu jednotlivému člověku je jiného charakteru než vztah k „masám“, ke společnosti. Chápeme-li lidi kolem sebe jako společnost, jako neurčitý celek, nemůžeme se k nim vztahovat jako k osobám, ale jen jako k individuům. Vztahu chybí autenticita setkání.

Život v postoji „Já-Ono“ lze charakterizovat jako **život v monologu**. Přestože si člověk vytváří určitý vztah k ostatním a vstupuje do dialogu, tak tomuto dialogu chybí autenticita „opravdového setkání“. To ostatní, co člověka obklopuje (ať už jsou to lidé, věci...), chápe jako předměty, které může zakoušet, případně s nimi dokonce manipulovat, takříkajíc bere jsoucna do své vlastní režie. Buber si uvědomuje, že tento způsob žití je člověku do určité míry dán. Přestože jej nelze zahodit, neměl by hrát v životě člověka prim.

Postoj, který je tím pravým způsobem žití, postoj „Já-Ty“, lze nazvat postojem **života v dialogu**. V takovémto vztahu, který je „aktivován“ vlastním vnitřním zájmem prostřednictvím oslovení „ty“, se všechny postranní zájmy

---

<sup>217</sup> WEHR, Gerhard. *Buber*, s.73.

rozplynou. Jediné, co tu zůstává, je „ty“, a to jako celá bytost neredukovatelná na jakékoliv dílčí aspekty. Život v dialogu je postoj, ve kterém se člověk otevírá člověku, aby k němu promluvil.

Vztah „já a ty“ je vztahem, který „*naplňuje nebesa.*“<sup>218</sup> Tím nás vede k přesahu, k Bohu. „...*skrze vše, co nám dává pocítit svou přítomnost, zahlížíme lem věčného Ty.*“<sup>219</sup> Jen takový vztah k protějšku, který vede k „nekonečnému Ty“, je naplněný.

Filosofie, kterou představuje Buber, je filosofií, ve které spatřuji snahu probudit v člověku etickou odpověď na ty společenské procesy a události, které byly započaty s nástupem techniky a obecně technického přístupu ke světu. Člověk se tak ocitl v pokušení tento technický přístup přijmout jako ten správný, jediný možný. Buber se však pokouší člověku ukázat, že smyslem života není žít s předměty, ale žít s druhými ve vzájemnosti.

---

<sup>218</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 63.

<sup>219</sup> Tamtéž, s. 9.

## 5.5 Emmanuel Lévinas – Vztah jako odpovědnost za druhého

Lévinas se narodil v roce 1906 v litevském Kaunasu. Část svého mládí prožil na Ukrajině, ale nakonec se jeho rodina zabydlela ve Francii, kam v roce 1923 emigrovala.<sup>220</sup> Poté začal studovat na univerzitě ve Štrasburku a ve Freiburgu. Od roku 1947 přednášel na College philosophique, na univerzitě v Poitiers a na pařížské Sorbonně. Umřel na Štědrý den, v roce 1995.

### 5.5.1 Vstup do problému

Levinasovo myšlení je inspirováno kromě **židovské víry** také myšlením **Heideggerovým** (tím stěžejním v Heideggerově učení je pro Lévinase „Bytí a čas“, neboť „*to je asi okamžik, kdy fenomenologie dosáhla vrcholu*“<sup>221</sup>, a dále fenomenologií **Edmunda Husserla**). Zdroj svých myšlenek však Lévinas nečerpá, jako Martin Buber, z chasidské tradice, nýbrž odrazovým můstkem se pro něj stává **Talmud**, jehož studiem se intenzivně zabývá, a který zakládá Lévinasovu filosofii jako filosofii „**racionální moudrosti**“, neboť i sám Lévinas hovoří o tom, že „*se musíme vrátit k židovské moudrosti*.“<sup>222</sup> Ačkoliv je ovlivněn učením Heideggerovým, opouští jeho neutrální „bytí jsoucího“ a vydává se cestou, která zakládá bytí, které „*se děje ve vztahu mezi lidmi*.“<sup>223</sup>

Největší přínos pro filosofii dialogu spatřujeme u Emmanuela Lévinase v dílech „Totalita a nekonečno“ a „Existence a ten, kdo existuje.“. Zaměřil jsem se na stručné představení těch myšlenek, především z „Totality a nekonečna“, které, jak se domnívám, vyjadřují to nejdůležitější v rámci Lévinasova uvažování o komunikaci. Pro porozumění hlavních bodů Lévinasova filosofického myšlení mi též pomohly rozhovory Lévinase s Bernhardem Casperem a Christophem von Wolzogenem, které byly vydány v českém překladu v knize „Být pro druhého“,

<sup>220</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 33.

<sup>221</sup> LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*, s. 21.

<sup>222</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 33.

<sup>223</sup> Tamtéž, s. 37.

v nichž velmi čtenářsky přívětivým a uceleným způsobem vyjadřuje svá filosofická přesvědčení.

### 5.5.2 Totalita vs. nekonečno

Odrazovým můstkem pro Lévinasovo filosofické uvažování je **kritika** toho způsobu chápání skutečnosti, který byl nastolen již v **antickém Řecku** a později rozvinut v myšlení celé západní civilizace. Ontologie západních myslitelů byla založena na uvažování o „bytí“, jakožto „jednotném“. Toto „Jedno“, jak píše Lévinas, je snahou o redukování jsoucího do jednoho celku.

Lévinasova reakce na tento počín, který s velkou autoritou založil to, co jsme později mohli v explikaci vidět se prosazovat, je založena na rozbití tohoto „Jedno“, neboť *„hledání širších souvislostí, v nichž něco stojí, patří bytostně k hledání pravdy.“*<sup>224</sup>

Kdybychom se měli pokusit tyto dva protikladné přístupy nějakým způsobem schematicky oddělit, použili bychom Lévinasovy pojmy **„totalita“** a **„nekonečno“**.

**Totalitou** rozumějme **„jednotu“**, na níž jsou *„jednotlivci redukováni na nositele sil“* a *„zápasí o nadvládu nad druhými.“*<sup>225</sup> Lidé postrádají svoji „tvář“, svoji jedinečnost, neboť jsou chápáni jako *„termíny, kde vstupují do souboru, kde se sčítají.“*<sup>226</sup> Tento přístup sice vedl k velkým úspěchům v **přírodních vědách a technice**, ale Lévinas se táže, zda je tím jediným a správným, zda není ještě nějaká jiná cesta, která by nám pomohla překonat tuto jednotu a naopak „oslavit“ jinakost.

Touto cestou má být **„nekonečno“**. Setkáváme se pojetím, ve kterém nám Lévinas ukazuje, že kromě „bytí jsoucího“, které bylo základem filosofie západní

<sup>224</sup> CASPER, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*, s. 13.

<sup>225</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*, s. 10.

<sup>226</sup> LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*, s. 39.

civilizace, je zde ještě něco, co je „*původnější daností*“<sup>227</sup>, čímž je **setkání s tím druhým**. Lévinasovými slovy se jedná o okamžik, kdy se člověk „*ocitá tváří v tvář někomu jinému*.“<sup>228</sup> „Tvář“ v Lévinasově pojetí, která se vyznačuje „jinakostí“, má charakteristický rys, jenž tvář odlišuje od vzhledu pouhých věcí. Tvář, ačkoliv má také schopnost referovat, či vyjadřovat obsahy, jako jediná dokáže vyjadřovat samu sebe. Ale jak to souvisí s jinakostí? „Jinakost tváře“ jistě nesouvisí s nějakým „kvalitativním odlišením“, neboť tato „absolutní diference“ mezi mnou a druhým je „*nepochopitelná pojmy formální logiky*.“<sup>229</sup> Souvisí však s jiným, velmi důležitým pojmem Lévinasova uvažování, kterým je „**exteriorita**“, již můžeme spolu s Jolanou Polákovou definovat jako „*nepřisvojitelnost, jinakost, transcendenci*.“<sup>230</sup> Tvář tedy vyjadřuje svoji nepřisvojitelnost a „*odmítá být obsahem*.“<sup>231</sup> Poznání rozdílu mezi „věcí“ a „tváří“, která je založená na svobodě, je tím okamžikem, ve kterém člověk zjistí, že druhého sice „*lze zabít, ale ne prohlédnout*.“<sup>232</sup> A tak se poznání tváře druhého stává „*rozhodujícím zlomem životního vývoje každého jednotlivého člověka*“<sup>233</sup>, neboť člověk přijímá druhého s vědomím, že druhému, ačkoliv se může plně otevřít a oddat, nikdy s ním nebude „jedno“. Přijetím tohoto rysu druhého je zachována „*svoboda a nezávislost*“ a druhý se tak nestává pouhým „*zrcadlovým obrazem mé vlastní vnitřní zkušenosti*.“<sup>234</sup>

Jinakostí druhého je však člověku umožněno, aby se druhý stal předmětem jeho tužby. Člověk totiž touží po tom, co je „jiné“. Nejedná se však o tužbu, prostřednictvím níž bychom si druhého mohli přivlastnit. Druhého sice můžeme chápat jako věc mezi věcmi, ale na druhé straně jeho **tvář**, jeho exteriorita vybízí ke vztahu, čímž „*rozbíjí formu, která ji vymezuje*.“<sup>235</sup> Vztah k druhému je

<sup>227</sup> CASPER, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*, s. 15.

<sup>228</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*, s. 25. Oikúmené

<sup>229</sup> Tamtéž, s. 171.

<sup>230</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 36.

<sup>231</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*, s. 170.

<sup>232</sup> SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*, s.174.

<sup>233</sup> Tamtéž, s. 173.

<sup>234</sup> Tamtéž, s. 175.

<sup>235</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*, s. 174.

založen na určitém odtržení, na vzdálenosti mezi mnou a druhým, a to je ten způsob, jakým může být poražena totalita. Tato odtrženost mezi mne a druhého staví vzdálenost, ta se však neukazuje jako něco negativního, není to žádná bariéra, jež by překážela k navázání vztahu, ba naopak, vzdálenost chápeme pozitivně jako „vzdálenost rozmluvy, dobroty, touhy – kterou nelze redukovat na vzdálenosti, jaké syntetická činnost rozumu ustavuje mezi různými členy.“<sup>236</sup>

Vidíme, že skutečnost se tedy vpsledku u Lévinase nevyskytuje jako nějaká jednota, či celek, protože toto není bytí, které by bylo „trvání jsoucího, lpění na bytí, na vlastním bytí jsoucího“<sup>237</sup> - i když samozřejmě to se vyskytuje také, jako „totalita“ - ale tím stěžejním je uskutečňování se bytí ve vztahu člověka a člověka.

Tento opravdový vztah Lévinas charakterizuje jako „odpovědnost“. Není to však odpovědnost člověka před druhým za to, čím je a co dělá, není jaksi zaměřena na „já“, nýbrž odpovědnost vyvěrá z pohledu na tvář druhého, kde „v naprosté nahotě jeho bezbranných očí“<sup>238</sup> zažíváme volání „nezabiješ.“<sup>239</sup> Tato odpovědnost není tedy odpovědností „před druhým“, ale spíše odpovědností „za druhého“. „Já“ se tak stává odpovědné za svého bližního, „je mu zaslíbeno dříve než sobě samému.“<sup>240</sup> Na tomto místě můžeme jasně spatřit autorovu snahu o upřednostňování druhého na úkor „já“. Na prvním místě zde stojí ten druhý, k němuž se člověk má vztahovat. Vztahování se k sobě samému je až tím druhotným aktem. A tak se v Lévinasově myšlení se do popředí zcela zásadně dostává **etika**. Setkání s tváří druhého člověka se tak stává „doménou skutečné morálky jako odpovědného vztahu k druhému.“<sup>241</sup> Lévinas doplňuje, že tato odpovědnost se ukazuje „jako dobro, jako dobro vůbec. Místo dobrého leží

---

<sup>236</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>237</sup> Tamtéž, s. 22.

<sup>238</sup> Tamtéž, s. 175.

<sup>239</sup> Tamtéž.

<sup>240</sup> CHALIER, Catherine. *Židovská jedinečnost a filosofie*, s. 16 – 17

<sup>241</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 39.

v *odpovědnosti za druhého*.<sup>242</sup> Vztah k druhému, který se vyznačuje onou odtržeností, není zařaditelný do nějaké jednoty, do nějakého systému, do nějaké „totality“. Proto také tento „odpovědný vztah“ není objasnitelný analýzou. Pokud bychom totiž chtěli nějakou vědní disciplínou tuto odpovědnost odhalit, museli bychom ji zařadit do nějakého systému. Setkání však zařaditelné není.

Může se zdát, že vztah k druhému, jak jej chápe Lévinas, je **vztahem lásky**. A on to potvrzuje, když tvrdí, že pravá láska „*miluje a nestará se, aby byla milována*“.<sup>243</sup> Láska ve své ryzosti není láskou, která by si dělala na druhého nároky, ale je to nezištný, odpovědný vztah k druhému, ve kterém svůj protějšek upřednostňujeme před sebou samým.

### 5.5.3 Odpovědnost za druhého jako vztah k Bohu

Člověk touží po druhém, protože je od nás odtržený, je jiný. A stejně tak člověk touží po Bohu, jakožto jiném. Avšak **Bůh** je na rozdíl od druhého člověka podle Lévinase „neviditelný“. Neviditelnost však nechápejme doslova jako cosi skrytého za viditelným, nýbrž jako to, co člověka nutí „*dívat se dál a hlouběji*“.<sup>244</sup> A tak člověk touží po „**absolutně jiném**“, neboť „*touha je absolutní, pokud je toužící bytost smrtelná a ono vytoužené neviditelné*“.<sup>245</sup>

**Vztah** k druhému, který člověka **předvolává k odpovědnosti**, otevírá vztah k Bohu. Odpovědnost v Lévinasově pojetí si však nemůžeme sami určit, vytvořit, ale můžeme ji přijmout právě tehdy, „*pokud mne skrze tvář druhého osloví nekonečný smysl*“.<sup>246</sup> Když podle Lévinase vztah k druhému otevírá vztah k Bohu, mohli bychom říci, že vztah k druhému je určitým **zprostředkovatelem vztahu** k Bohu. To je pravda, avšak ono „zprostředkování“ nemůžeme chápat jako nějaký pouhý nástroj k „vyšším cílům“. Vztah k „druhému“ je velmi

<sup>242</sup> LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*, s. 17.

<sup>243</sup> Tamtéž, s. 40

<sup>244</sup> CHALIER, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*, s. 39.

<sup>245</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*, s. 20.

<sup>246</sup> CASPER, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*, s. 24.

důležitý, a pokud bychom se jej snažili redukovat na pouhý prostředek, bourali bychom exterioritu druhého.

S **Bohem** se podle Lévinase **setkáváme v jazyce** skrze setkání s druhým, čímž se stává setkáním, vztahem zvláštního druhu. Je to událost, kdy „*Bůh nám napadá*.“<sup>247</sup> Jak této formuli rozumět? Když přijímáme odpovědnost za druhého, klademe si často otázky po smyslu svého činu, proč odpovědnost přijímáme? A tak nás napadá „*nekonečný smysl*“<sup>248</sup>, čímž se slovo Bůh dostává do jazyka. A tak Bůh do naší mysli nepřichází jako žádná „*idea rozumu, žádný abstraktní princip, nýbrž právě biblický Bůh příkazující „nezabiješ!*“<sup>249</sup>

Z těchto vět lze jednoduše odvodit, že vztah k Bohu je bez vztahu k druhému nemožný.

Po nástinu myšlenek Emmanuela Lévinase se lze domnívat, že filosofická koncepce tohoto židovského myslitele je v určitém smyslu dosti **radikální**. Někteří filosofové si pokládají otázku, zda je tomu opravdu tak, že člověk je toliko odpovědný za utrpení světa. Má člověk neustále „odpovídat“ a stavět sebe sama takříkajíc „na druhou kolej“? Má být tím, kdo trpí za utrpení druhých? Podle Catherine Chalierové si je Lévinas těchto námitek moc dobře vědom. Můžeme však použít v určitém smyslu méně kontroverzní způsob, kterým lze Lévinasův vztah, jakožto odpovědnost, vyjádřit. Poselství „lévinasovského imperativu“ lze uskutečňovat, začne-li člověk ve svém životě místo vymezování sebe sama jako „já jsem“ používat „odpovídání“ „jsem zde.“<sup>250</sup> Zakládá tak vztah odpovědnosti za druhého, neboť člověk „**je zde**“ - **pro druhého**. Na tomto místě lze spatřit úzké sepjetí s Biblickým výrazem „zde jsem“, které je odpovědí na

<sup>247</sup> LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*, s. 23.

<sup>248</sup> CASPER, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas.*, s. 24.

<sup>249</sup> CHALIER, Catherine a Jean LACROIX. *O filosofii Emmanuela Lévinase: s úvodní studií Jeana Lacroix*, s. 29.

<sup>250</sup> Tamtéž, s. 27.



boží volání.<sup>251</sup> A tak se člověk stává nezastupitelným, neboť jedinečnost člověka je vyjádřena závazkem k odpovědi. Jsem-li totiž volán, odpovědět mohu jen já.

Tím nejsilnějším „voláním“ a etickým závazkem vůči druhému je příkaz „nezabiješ“. Tento etický příkaz spolu se samotnou skutečností setkání s tváří druhého, jež volá k odpovědnosti, zakládají opravdový vztah s druhým. Nejedná se však o vztah, který „já“ zakládá z důvodu strachu z trestu, nýbrž proto, že člověk „objevil, že jen tak se stane člověkem.“<sup>252</sup>

Avšak člověk, pokud mu přisoudíme cosi jako přirozenost, jež ho nutí přežít a uspokojit svoje vlastní potřeby, nejedná a nemůže jednat vždy a všude „pro druhého“ a na úkor „sebe sama“. Toto „absolutní odegoizování“ člověka se může zdát jako takřka nereálné. Lévinas tuto námitku připouští, ale zdůrazňuje, že „etika se nezakládá na přirozenosti“<sup>253</sup>. „Zrnko šílenství“, jak lze krajní starost o druhého nazvat, je podle Lévinase podmínkou, aby na světě existovalo alespoň trochu dobra.<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> Tamtéž.

<sup>252</sup> SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*, s.175.

<sup>253</sup> CHALIER, Catherine a Jean LACROIX. *O filosofii Emmanuela Lévinase: s úvodní studií Jeana Lacroix*, s. 31.

<sup>254</sup> Tamtéž.

## 5.6 Buber a Lévinas

Ve stručném nástinu Lévinasova filosofického uvažování lze spatřit mnohé **společné prvky**, které spolu s Martinem Buberem sdílí. Vidíme zde však originální myšlenky obou autorů, jež se na některých místech **rozcházejí**.

V první řadě nás asi napadne, že oběma autorům jde o „**opravdový vztah**“ s druhým, který se vyznačuje **vnitřním zájmem**. Oba autoři se dále odvracejí od chápání druhého jako prostředku či „věci“, ale naopak vyzdvihují pojetí skutečnosti jako **vztahu**, nezabývají se nějakým „bytím o sobě“. Jak Buber, tak Lévinas proti sobě staví dva světy. **Lévinas** hovoří o „**totalitě**“ a „**nekonečnu**“, **Buber** o sféře „**ono**“ a „**ty**“. Polaritu termínů těchto autorů je možné podle Polákové připodobnit tak, že „totalita“ zhruba odpovídá říši slova „ono“ a „nekonečno“ zhruba odpovídá říši slova „ty“. <sup>255</sup> Domnívám se však, že toto připodobnění je do velké míry učiněno pouze pro schematizaci. Stojí za úvahu, zda lze takto tato dvě pojetí srovnávat. Jako příklad rozdílu v rámci obou přístupů zmiňme život v autentickém vztahu, jenž je u Bubera zakládán tím, že „*jsem vyvolen i volím*“<sup>256</sup>, a tím se s partnerem ocitám ve vzájemnosti, žiji „*s druhým*“ Pro Lévinase však ve vztahu „*jsem tomu druhému vydán*“<sup>257</sup>, jsem jeho rukojmím, a proto žiji „**pro druhého**“.

Pro **Bubera** je možné opravdový **vztah** prožívat s **lidmi, přírodou** či **předměty** a **Bohem**. Na druhé straně **Lévinas** svůj zájem o „**tvář**“ zasazuje do sféry **lidské** a **Božské**.

Zaměříme-li se na onen vztah, jež oba autoři prosazují, nacházíme u obou autorů **podmínku opravdového dialogu**. Buber hovoří o tom, že slovo „ty“

<sup>255</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 36.

<sup>256</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 13.

<sup>257</sup> LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*, s. 18.

nelze **zasadit do říše zkušenosti**. Stejně tak Lévinas, který píše, že „*vztah k nekonečnu jistě nelze vyjádřit v pojmech zkušenosti*“.<sup>258</sup>

Výše jsem se zmínil o rozdílu v možnosti založení autenticity vztahu u obou autorů. Nyní tento rozdíl ještě zdůrazněme, abychom poukázali, v čem se cesta jejich myšlenek nejvíce rozchází. Vztah je pro **Bubera** „vzájemností“, ve které „já“ působí na „ty“ a „ty“ působí na „já“, kde oba aktéři **hrají stejně významnou roli**. Naproti tomu **Lévinasův** vztah „odpovědnosti k druhému“ je vztahem, který se **vyznačuje asymetrií**. Je to vztah, ve kterém ten druhý je jaksi upřednostněn na úkor „já“. Lévinasova filosofie se tak stává „etikou odpovědnosti“.

Vyvrcholením obou filosofických snažení je **cesta k přesahu**, který se ukazuje jako **garant vztahu** k „ty“ či ke „tváři“. Bůh se pro oba autory nenachází „někde“ a „někdy“, ale setkáváme se s ním ve vztahu. Když oslovíme protějšek, oslovujeme také přesah. Podle Bubera v každém setkání s „ty“ „*zahlížíme lem věčného Ty*“<sup>259</sup>, podle Lévinase přebrání odpovědnosti za druhého „*Bůh nám napadá*“.<sup>260</sup> Na rozdíl od pojetí Lévinasova, vztah s Bohem podle Bubera **zakládáme oslovením „věčného Ty“**. Lévinas naopak onen vztah **zakládá** jaksi oklikou, pouze „**prostřednictvím**“ **druhého**. Podle Polákové je však právě proto tento vztah výraznější, neboť je tak Bůh zpřístupněn na základě „*etického vztahu k tváři druhého – vztahu, který si nečiní nárok na vzájemnost – je pravdou stvořené bytosti, jež setrvává v nepodmíněné vydanosti tomu, kdo ji nekonečně přesahuje a odevzdává se jeho spravedlnosti v touze, která transcenduje bytí*“.<sup>261</sup> **Bůh** je pro oba autory jakýmsi **tajemstvím** a není jej možné nějak vymezit či určit, neboť „*Bůh je zajisté „to, co je úplně jiné*“<sup>262</sup>, respektive Bůh je „*absolutně Jiný*“ a „*neviditelný*“.<sup>263</sup>

<sup>258</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*, s. 13.

<sup>259</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 9.

<sup>260</sup> LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*, s. 23.

<sup>261</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 46.

<sup>262</sup> BUBER, Martin. *Já a ty*, s. 64.

<sup>263</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*, s. 20.

Učení obou autorů je **originální**, a proto do určité míry **nesrovnatelné**. Kdybych však měl říci, jaký spatřuji nejvýraznější rozdíl mezi oběma autory, jistě bych na první místo postavil **rozdíl**, o kterém hovoří také Poláková: „Zatímco **Buber** vytváří takřka revoluční zvrát svým **potvrzováním vzájemnosti vztahu**, vzájemnosti vztahu s čímkoli, Lévinas ve své etické perspektivě vytváří jakoby ještě provokativnější impuls svým myšlením vztahu, jako zásadní **asymetrie ve prospěch Druhého**.“<sup>264</sup>

---

<sup>264</sup> POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, s. 46.

## 6 ZÁVĚR

Často se pokouším myšlenky jednotlivých filosofů vztahovat k současné společnosti. Tážu se, čím mohou svými úvahami do praktického života přispět. Během první četby díla „Já a Ty“ mne okamžitě napadlo, že dnešní západní společnost jakožto společnost konzumní, která silně lpí na materiálních věcech života, je jaksi nemocná a potřebuje vyléčit. Zdrojem tohoto maléru může být fakt, že člověku se dnes otevírají nebývalé možnosti vyžití. Dnes, jako nikdy dříve, je člověk obklopen předměty, které jakoby volaly na člověka, že chtějí být jeho majetkem, chtějí být spotřebovány a využity. Tyto předměty se staly středobodem lidského života. Není mým záměrem dělat analýzu „nemocné postmoderní společnosti“, ani nebudu tím, kdo volá po nápravě společnosti a návratu k tomu, co bylo v minulosti, neboť sám jsem jedním z těch, kteří jsou „nemocní“.

Ale přeci, když se mi dostala do rukou Buberova kniha, jako první myšlenka, která mne napadla, byla myšlenka týkající se života dnešní společnosti v rámci postoje „Já-Ono“. Proto jsem se rozhodl pro práci, jejímž záměrem bylo oddělit dva přístupy k životu. Na jedné straně ten přístup, který chápe komunikaci jako nástroj pouhého dorozumívání, nebo manipulace za účelem sebeprosazení. Na druhé straně přístup, jehož představitelé jsou „filosofové dialogu“, již se snaží v člověku vzbudit etický zájem o druhého, který nestojí mezi ostatními věcmi, které lze využívat, ale který stojí jako duchovní bytost, jež si zaslouží opravdový zájem člověka.

Filosofové dialogu samozřejmě nebyli první myslitelé, jejichž zájem byl směřován na druhého. Avšak jejich zásluhou byl ten moment, ve kterém si položili otázku, jakým způsobem lze vytvořit filosofii, jejímž základem by se stala etika. Nazvěme ji pro zjednodušení „etikou lásky k bližnímu“. V základu myšlení dialogických personalistů se tedy objevil vztah, který dělá člověka člověkem, který zakládá lidství.

Zmínil jsem se o ideje, jež mi vytanula na mysl během čtení této knihy, avšak musím podotknout, že to byl asi tak trochu unáhlený soud. Svět přeci není černý ani bílý, společnost není ani nemocná, ani zdravá. Každá společnost v každé době má svá trápení. A stejně tak není možnost v našem světě zapomenout na to, co bylo, začít jaksi od začátku, a tím vybudovat ten „opravdový vztah“ k bližnímu.

A tak jako není svět černý nebo bílý, není ani dialog černý nebo bílý. Vždyť v každém dialogu, i v tom, jehož základem je vztah proklamovaný Martinem Buberem, vždy jde ještě také o něco třetího, co do tohoto dialogu vstupuje a může tak rušit naši pozornost zaměřenou k „ty“, neboť dialog, i ten bytostně směřující k druhému, je vždy „o něčem“.

Přesto bychom však neměli zapomínat na původní význam slova komunikace (s odkazem na latinské „communicare“) jako na vzájemný kontakt mezi člověkem a člověkem.

Tím poselstvím, které osobně oceňuji na myšlenkách filosofů dialogu, je snaha o probuzení společnosti. Nemíním tím snahu o zahození světa materiálního, jako světa „iluzorního“, vždyť Buber i Lévinas si jsou dobře vědomi, že to není ani možné, ani správné. Míním tím však snahu o to, aby si lidé uvědomili, že vztah zakládá lidství. A bez vztahu, tedy bez lidství je nám předmětný svět k ničemu. My bychom sice bez toho druhého mohli věcmi takřkajíc hýbat, ale toto „hýbání“ by nemělo žádný smysl.

Záměrně jsem se v závěru své práce zatím nezmínil o tom, kam dle filosofů dialogu ten ryzí vztah k druhému má směřovat. Neučinil jsem tak proto, neboť jsem si dobře vědom, že většina lidí dnes (alespoň v naší společnosti) svůj vztah k druhému nezakládá jako vztah, který je cestou k Bohu, a přeci jej zakládají. Ačkoliv učení dialogických personalistů je do značné míry prostoupené vírou, domnívám se, že poselství, které přinášejí, má co nabídnout také společnosti, ve které si náboženství jen těžko hledá své místo.

## 7 POUŽITÉ ZDROJE

### 7.1 Primární literatura

1. AUSTIN, Langshaw John. *Jak udělat něco slovy*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2000. ISBN 80-7007-133-8.
2. BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. 2. vyd. Překlad Miloslav Petrušek. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002. POST, sv. 1. ISBN 80-864-2911-3.
3. BECK, Gloria. *Zakázaná rétorika: 30 manipulativních technik*. 1. vyd. Praha: Grada, 2007. ISBN 978-80-247-1743-2.
4. BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. 2. rev. vyd. Překlad Alena Bláhová. Praha: Kalich, 2002. ISBN 80-701-7709-8.
5. BUBER, Martin. *Já a ty*. Překlad Jiří Navrátil. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-7198-042-1.
6. BUBER, Martin. *Názory: výběr z myšlenek Martina Bubera*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. Člověk v zrcadle, č. 4. ISBN 80-858-4425-
7. BUBER, Martin. *Problém člověka*. 1. vyd. Překlad Marek Skovajsa. Praha: Kalich, 1997. ISBN 80-701-7109-X.
8. FEUERBACH, Ludwig. *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*. Praha : Nakladatelství ČSAV. 1959.
9. FROMM, Erich. *Mít nebo být ?*. 1.vyd. Praha: Naše vojsko, 1992. ISBN 80-206-0181-3.
10. FROMM, Erich. *Umění milovat*. V Českém klubu 6. vyd. Překlad Jan Vinař. Praha: Český klub, 2010. ISBN 978-808-6922-324.
11. FUNDA, Otakar A. *Znavená Evropa umírá*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000, ISBN 80-7184-944-8.
12. LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997. Oikúmené. ISBN 80-860-0520-8.
13. LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*. 1. vyd. Překlad Jan Sokol. Praha: Zvon, 1997. ISBN 80-711-3217-9.
14. MACHOVEC, Milan. *Smysl lidské existence*. 2., nezměn. vyd. Praha: Akropolis, 2004. ISBN 80-730-4046-8.
15. PLATÓN, . *Euthyfrón: Obrana Sókratova ; Kritón*. 3. vyd. Překlad František Novotný. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1994, s.50. Oikúmené. ISBN 80-852-4137-4.

16. TONDL, Ladislav. *Dialog: Sémiotické rozměry a rozhraní dialogu*. Praha: Filosofia, 1997, s. 128. ISBN 80-707-092-7.
17. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Vyd. 1. Překlad Jiří Pechar. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993. Základní filosofické texty, sv. 2. ISBN 80-700-7040-4.

## 7.2 Sekundární literatura

18. BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času*. Vyd. 1. Překlad Martin Pokorný. Praha: Oikoymenh, 2009. Oikúmené, sv. 144. ISBN 978-807-2982-981.
19. CASPER, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. 1. vyd. Editor Jolana Poláková. Překlad Jan Sokol. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1998. Oikúmené. ISBN 80-860-0562-3.
20. GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000, Dějiny filosofie (Oikoymenh), sv. 2. ISBN 80-729-8019-X.
21. CHALIER, Catherine a Jean LACROIX. *O filosofii Emmanuela Lévinase: s úvodní studií Jeana Lacroix*. Vyd. 1. Překlad Libuše Valentová, Jan Sokol, Miloš Rejchrt. Praha: Ježek, 1993. Filosofické texty, sv. 1. S. 27. ISBN 80-901-6250-9.
22. CHALIER, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Vyd. 1. Překlad Libuše Valentová. Praha: Ježek, 1995, Filosofické texty. ISBN 80-901-6256-8.
23. CHALIER, Catherine. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Vyd. 3. Překlad Marcela Sedláčková. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993. Parva philosophica, sv. 1. ISBN 80-7007-027-7.
24. KEGLEY, Charles. *Section II: Martin Buber's Ethics and the Problem of Norms*. Religious Studies. doi:10.1017/S0034412500004212.
25. KRAUS, Jiří. *Rétorika v dějinách jazykové komunikace*. 1. vyd. Praha: Academia, 1981.
26. KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*. 2., přeprac. vyd. Praha: Karolinum, 2011. ISBN 978-802-4620-015.
27. NYTROVÁ, Olga a Marcela PIKÁLKOVÁ. *Etika a logika v komunikaci*. Vyd. 1. Praha: Univerzita Jana Amose Komenského Praha, 2007. ISBN 978-808-6723-457.
28. POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: [uvedení do jednoho z proudů filosofického myšlení 20. století]*. Překlad Oto Mádr, Jan Sokol, Jolana Poláková. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-700-7035-8.
29. POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*. 2., rozšířené vyd. Praha: Ježek, 1995. Edice Studium (Křesťanská akademie v Římě), sv. 80. ISBN 80-859-9601-4.



30. POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2008. Moderní myšlení. ISBN 978-807-0219-669.
31. SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-717-8627-6.
32. SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. 5., rozš. vyd., (Ve Vyšehradu 3.). Praha, 2007. ISBN 978-80-7021-884-6.
33. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. 2. rozš. vyd. Praha: Zvon, 1992. ISBN 80-711-3058-3.
34. VYBÍRAL, Zbyněk. *Psychologie lidské komunikace*. 1. vyd. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-717-8291-2.
35. WEHR, Gerhard. *Buber*. Překlad Mária Schwingerová. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-858-8531-X.
36. YARON, Kalman. Martin Buber. *Prospects: the quarterly review of comparative education*. Paris: UNESCO: International Bureau of Education, 1993, roč. 23, 1.2.

### 7.3 Internetové zdroje:

37. A Definition of Zionism. *Jewish virtual library* [online]. [cit. 2012-04-03]. Dostupné z: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/zionism.html>
38. Religion and Spirituality. *Patheos*. [online]. [cit. 2012-02-13]. Dostupné z: <http://www.patheos.com/Library/Hasidic-Judaism.html>.

## 8 RESUMÉ

The main aim of this thesis is to introduce two different kinds of dialogue.

On one hand, dialogue is approached as an "instrument" of transmitting information or as a means to manipulating other people. This conception is not focused on my partner in communication. They are the only means to knowledge or things. This point of view on dialogue is close to that of ancient thinkers. In the present day, when bookstores are full of books about the topic of "manipulative techniques", we can see this point of view in explication. I try to introduce both the ancient and the "postmodern" view.

On the other hand dialogue can be approached as a "path to a human being". To have a "real relationship" means to accept my partner in communication as a human being, to attribute value to them. This conception is a view of a group of philosophers, the "philosophers of dialogue". For them, a man is not the means but the end. Martin Buber based this tradition on his work "I and Thou" which I explain in my thesis. Other very important thinker who created philosophy based on ethics was Emmanuel Levinas, whose ideas I compare with those of Martin Buber.

These two views on dialogue are in practice diversely combined, because every dialogue is "about something". Also that dialogue is "about something", which is based on a "real relationship" to another person.