

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Pojetí výchovy a vzdělávání u Martina Bubera
Martin Buber's concept of upbringing and education

Bc. Lucie Kopecká

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

Studijní program: Učitelství pro střední školy

Studijní obor: N FILET

Odevzdáním této diplomové práce na téma Pojetí výchovy a vzdělávání u Martina Bubera potvrzuji, že jsem ji vypracovala pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 9. srpna 2024

Poděkování: Ráda bych tímto poděkovala doc. PhDr. Naděždě Pelcové, CSc. za odborné a trpělivé vedení diplomové práce, za cenné rady a poznatky s ní související.

ABSTRAKT

Diplomová práce se věnuje osobnosti a dílu Martina Bubera a zejména jeho pojetí výchovy a vzdělávání. Buberova filozofie je založena na myšlence "setkání", které chápe jako hlubokou komunikaci a vzájemnou interakci mezi lidmi a vychází z tradice chasidismu. Tato filozofie ovlivnila i jeho pohled na výchovu, kterou pokládal za proces, v němž si jedinec uvědomuje své jedinečné já a svou schopnost navázat hluboký vztah s druhými. Zároveň se věnuje otázce inspirace a přínosu Buberova učení pro praktickou moderní pedagogiku v kontextu současné doby.

KLÍČOVÁ SLOVA

Martin Buber, filozofie, dialog, vzdělávání, chasidismus.

ABSTRACT

The diploma thesis is devoted to the personality and work of Martin Buber and especially to his concept of education and training. Buber's philosophy is based on the idea of "encounter", which he understands as deep communication and mutual interaction between people, and is based on the tradition of Hasidism. This philosophy also influenced his view of education, which he considered to be a process in which an individual becomes aware of his unique self and his ability to establish a deep relationship with others. At the same time, it addresses the question of inspiration and the contribution of Buber's teachings to practical modern pedagogy in the context of the present time.

KEYWORDS

Martin Buber, philosophy, dialogue, education, Hasidism.

Obsah

Úvod	6
1. Život a dílo Martina Bubera	8
1.1 Vlivy na život a dílo Martina Bubera	8
1.2 Buberovo rané dílo	11
1.3 Buberova tvorba pod vlivem chasidismu	14
1.4 Filozofie Martina Bubera v kontextu filozofie 1. poloviny 20. století	16
2. Chasidismus jako východisko poznání a chápání světa	21
2.1 Podstata a vývoj chasidismu	22
2.2 Právo a vyprávění příběhů v chasidismu	23
2.3 Buberův počáteční zájem o chasidismus	26
2.4 Chasidismus jako léčba krize moderního člověka	28
2.5 Pohled na Buberův chasidismus v praxi	30
3. Filozofie dialogu	33
3.1 Buberova filozofie dialogu	34
3.2 Předpoklady opravdového dialogu	36
3.3 Ideální vztahy v dialogu	38
3.4 Dialog a naslouchání	40
3.5 Kritika Buberovy filozofie	46
4. Výchova jako setkání	50
4.1 Pedagog a žák	50
4.2 Buberovy pohledy na vzdělávání dospělých	53
4.3 Buberova prezentace vzdělávání dospělých	55
Závěr	59
Seznam použitých informačních zdrojů	61

Úvod

Buber je prohlášen za jednoho z nejvýznamnějších učenců filozofie náboženství a židovského života a myšlení, zejména chasidismu, dvacátého století. Byl také filozofem vzdělávání, přičemž většina komentářů se zaměřovala na formální vzdělávání a výchovu dítěte i dospělých.

Základní texty Buberovy filozofie dialogické výchovy byly publikovány téměř před stoletím, přesto jeho myšlení nadále rezonuje se současnými cíli nejen ve výchově dospělých. Jako stěžejní se jeví vznik vztahu Já – Ty.

V dnešním vzdělávání dospělých existují přinejmenším tři aspekty, kde je to důležité: při překonávání podezření při řešení konfliktů; v rozvoji aktivního občanství; a při řešení nerovností ve vzdělávání. Formální vzdělávání stále nezahrnuje mnoho jednotlivců a komunit. To může být způsobeno nedostatečnými zdroji a diskriminací. Je to problém v rozvojových zemích, i když rozvinuté země nejsou bez překážek plné účasti. To omezuje schopnost jednotlivce stát se plnohodnotným členem společnosti. Vyloučené skupiny si méně uvědomují svá občanská práva a povinnosti a nejsou schopny rozvíjet své komunity a sebe na rovnoprávném základě s ostatními. Aktivní občanství může být podporováno prostřednictvím neformálního vzdělávání založeného na dialogu. Umožňuje jednotlivcům identifikovat a zhodnotit problémy prostřednictvím diskusí v místních a neformálních prostorech. Jsou méně zastrašující než formální vzdělávací nastavení a vytvářejí příznivé podmínky pro opravdový dialog.

Cílem této práce je na základě rešerše odborné literatury primárních a sekundárních zdrojů seznámit s dílem a osobností Martina Bubera a jeho pojetím výchovy a vzdělávání.

Martin Buber je představitelem filozofie dialogu, postavené na dualitě světa, ve kterém žijeme, a kterou je možné vyjádřit dvěma dvojicemi slov, a to Já a Ty a Já a Ono. V tomto kontextu se Buber ve svých dílech zabývá smyslem výchovy, za který považuje výchovu charakteru a za vhodný cíl pak výchovu velkého charakteru, tj. výchovu, která je hodná tohoto jména. Velký charakter je přitom definován jako ten, který jedná celou svou bytostí v každé jedinečné situaci, přičemž rozhodnutí jednat vychází z jeho vlastního rozhodnutí, spojeného s osobní odpovědností za toto jednání. Úkolem vychovatele je podnítit žáky, aby vzali toto rozhodování ve svém životě do vlastních rukou a spolu s rozhodnutím i patřičnou odpovědností. Vztah mezi vychovatelem (pedagogem) a vychovávaným je dialogický, ale

specifický. Buber považuje vztah, který je autentický, a tedy dialogický, za konečný účel. Za plodné považuje právě pedagogické setkání v dialogu. Prvním krokem k formování osobnosti prostřednictvím dialogu je přijetí a potvrzení jedinečnosti žáka: vychovatel přijímá účast na životě žáka a spíše ho potvrzuje, než by ho ovlivňoval, přijímá ho takového, jaký je, a následným potvrzením ho směřuje k tomu, čím se může stát.

Úkolem vychovatele je otevírat a potvrzovat to, co je v žákovi správné, a pomáhat mu to rozvíjet. Tuto úlohu a pomoc mu může poskytnout pouze prostřednictvím dialogového setkání s ním. Dítě musí dostat možnost mít zodpovědnost za svět, ve kterém žije, tehdy má i jeho výchova smysl. Vychovatel se zde staví do role toho, který umožňuje porozumět světu a „proniknout“ do něj tím, že mu část světa ukáže prostřednictvím dialogu. Díky odpovědnosti pak vzniká kompetence k výchově a k celoživotnímu rozvoji, jehož nástrojem je vztah a komunikace s druhým člověkem.

Dialog je tedy jednak přímým nástrojem výchovy, jednak i nástrojem budování společnosti. A proto i úkolem učitele je být budovatelem takového pravého společnosti, skrze živý, dialogický vztah, který je konečným cílem. To jsou myšlenky Martina Bubera, kterým bude v práci věnován větší prostor.

První část práce se bude věnovat osobě Martina Bubera, jeho životu, vlivu v dětství, studiu, raným dílům, dílům pod vlivem chasidismu, příběhům, jeho stylu filozofie a vyprávění příběhů, sdělení jeho myšlenek, část se také bude zabývat počátečními vlivy chasidismu na jeho osobu a tvorbu, interpretace práva v rámci chasidismu s filozofickým kontextem a další.

Druhá část práce se soustředí na samotný chasidismus jako východisko poznání a chápání světa, jeho podstatu a vývoj, zakotvení ve společnosti s jeho principy, právním řádem a životní filozofií, podrobněji popisuje Buberův přístup a zájem k němu, jeho myšlenky uplatňování chasidismu v praxi atd.

Ve třetí části bude pozornost věnována filozofii dialogu a jeho dílu „*Já a Ty*“. Budou zde analyzovány myšlenky Buberova filozofického dialogu, předpoklady úspěchu v tomto dialogu, přístupy, ideální vztahy v dialogu. Součástí této kapitoly bude i zmínka o kritice Buberova dialogu ze strany některých filozofů.

Poslední, čtvrtá část práce, uvede Buberovy názory a myšlenky v kontextu výchovy jako setkání, jeho přístupy a prezentace ve vzdělávání dospělých a samotného vztahu pedagoga a žáka.

1. Život a dílo Martina Bubera

Buberův život a dílo odrážejí tragické historické události jeho doby; jako myslitel a jako muž činu rozvíjí konkrétní diagnózu, živé porozumění a skutečnou odpověď na krizi člověka, důstojnosti lidského života jako celku a důvěry v lidské vztahy v životě dialogu. Narodil se ve Vídni (Rakousko) v roce 1878 v rodině hluboce zakořeněné v židovské tradici východní Evropy. Po rozvodu svých rodičů ve třetím roce života žil se svým dědem z otcovy strany Salomonem Buberem, hebrejským učencem, který měl velký vliv na jeho raný vývoj.¹ Ve čtrnácti letech se vrátil k otci, který se znovu oženil, a navštěvoval polské gymnázium ve Lvově. V raném mládí (do sedmnácti let) se seznámil s Biblií, klasickou hebrejskou tradicí a filozofií. Četl Platóna, Kanta a Nietzscheho. Studoval filozofii, literaturu, dějiny umění a divadla na vídeňské univerzitě a také v Lipsku, Berlíně a Zürichu.

Napsal disertační práci o Nicholasovi z Cusa (1401-1464; kardinálovi, filozofu a spisovateli) a Jacobovi Böhme (1575-1624: protestantském filozofovi a spisovateli). Jeho nejvlivnějšími učiteli v Berlíně byli Georg Simmel a Wilhelm Dilthey. Buber si vzal za manželku Paulu Winklerovou (protestantku), německou studentku. Byl redaktorem dvou sionistických časopisů, *Die Welt* a *Der Jude*: toto zapojení bylo součástí jeho zájmu o ducha a kulturu židovského národa.²

1.1 Vlivy na život a dílo Martina Bubera

Největší formativní vliv na jeho život a dílo však mělo studium chasidismu: přitahoval ho duch obnovy tohoto hnutí v evropském židovstvu své doby, zejména jeho důraz na niternost náboženské zkušenosti (pokora, zbožnost, vnitřní radost, laskavost či „milost“. „učení a praktikování imanence Boha ve všech věcech – panenteismus) jako reakce proti rituálům, legalismu a racionalismu. V chasidských textech, kterým se věnoval velkou část svého života, podle svého vlastního hodnocení „rozpoznal myšlenku úplného člověka“ a

¹BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II: Scholem, Buber, Bloch*. Praha: OIKOYMENH, 2009, 391 s. ISBN 978-80-7298-298-1, s. 32.

² Tamtéž.

„uvědomil si výzvu dát to světu vědět“.³ V chasidismu podle Buberova výkladu není důležitá doktrína, ale „způsob života, obraz člověka; slova se stávají důležitými, když projevují život, ne když zaujímají jeho místo“.⁴

Další významný vliv na Bubera měl židovský filozof Franz Rosenzweig, autor knihy *Der Stern der Erlösung* (vydané v roce 1921), s nímž začal překládat židovskou Bibli do moderní němčiny, ale po Rosenzweigově smrti v roce 1929 ji dokončil sám na konci svého života. V roce 1923 se Buber stal profesorem židovských dějin náboženství a etiky na univerzitě ve Frankfurtu; v roce 1933 z této funkce odchází. V roce 1938 se přestěhoval do Palestiny, kde přijal místo profesora sociologie na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě. Z učitelství v roce 1951 odešel do důchodu. Pokračoval však v psaní, přednášel v Evropě a Americe, prezentoval svou dialogickou filozofii a podporoval porozumění mezi Židy a Araby až do své smrti v roce 1965.⁵

Rozmanitost Buberova intelektuálního a kulturního zázemí obohatila jeho způsob myšlení. Mělo by být zdůrazněno, že původní pohledy na jeho filozofii dialogu jsou filozofické povahy. Dokonce i jeho studia východního myšlení, mystiky a náboženského humanismu (a teologických spisů) jsou součástí jeho zájmu o celistvost lidské bytosti. Svůj hlavní úkol definoval jako rozvoj ontologické antropologie, „ontologie mezičlověka“.⁶ Feuerbachův pohled, že „lidské bytí je obsaženo pouze ve společenství, v jednotě člověka s člověkem – jednotě, která však spočívá pouze na skutečnosti rozdílu mezi Já a Ty“ považoval za „objev Ty“, jako Koperníkova revoluce moderního myšlení.⁷

V této souvislosti poznamenává, že on sám v mládí dostal rozhodující impuls od Feuerbacha. Vidí zde tedy nový způsob myšlení: „Na rozdíl od Kanta si Feuerbach přeje učinit počátkem filozofování celé bytí, nikoli lidské poznání“.⁸ Pozadí, povaha, úkol a vhledy filozofie

³ FRIEDMAN, M. S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London and New York: Routledge. 2002. ISBN 978-0415284752, s. 5 - 6.

⁴ Tamtéž.

⁵ JENÍČEK, T. *Franz Rosenzweig*. Praha: Ježek, 1996, 143 s. ISBN 80-85996-04-9, s. 45.

⁶ BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, 159 s. ISBN 80-7017-109-X, s. 22.

⁷ BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, 164 s. ISBN 80-7017-020-4, s. 43, s. 27.

⁸ BUBER, Martin. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994, 129 s. ISBN 80-85885-17-4, s. 37.

dialogu jsou tedy v podstatě filozofické; nelze je redukovat na biblické nebo teologické tradice a myšlenky. Nejzásadnějšími Buberovými díly pro pochopení jeho filozofie dialogu, a tedy i pro prozkoumání jeho teze o Bohu jako konečném „*Thou of life*“, v anglickém překladu, „*Já a Ty*“, poprvé vydaná v němčině v 1923, „*Mezi člověkem a člověkem*“, eseje napsané v letech 1926-1939, „*Zatmění Boha*“, na základě přednášek na amerických univerzitách v roce 1951 a „*Znalost člověka*“, většina obsahuje systematický rozvoj jeho pozdější filozofie, eseje napsané v letech 1951–1961.⁹

Stejně jako mnoho jiných současných intelektuálů byl Buber rozčarován tím, co považoval za prázdný intelektualismus moderního myšlení, a hledal spásnou hodnotu v mystických tradicích. Osvobozen od iluze mnohosti a omezení času a prostoru, napsal Buber, mystik přichází zažít jednotu svého já se světem.¹⁰

Buber se v té době zbavil jakéhokoli zájmu o judaismus a jeden z jeho bratranců ho mohl přesně popsat jako někoho, kdo prokázal typický židovský antisemitismus. To, co ho přivedlo zpět – ne k jeho náboženství, ale k jeho lidu – byl sionismus. V roce 1899 založil pobočku Sionistického sdružení židovských studentů v Lipsku. Nebyl motivován politickými zájmy, ale v souladu s kulturním sionistickým myslitelem Ahadem Ha'amem oddaností židovskému duchovnímu a kulturnímu znovuzrození. Pro Bubera byl sionismus v první řadě duchovním opěrným bodem, pomocí kterého bylo možné překonat osobní – ve skutečnosti existenciální – stav moderního Žida.¹¹

Následně ho Theodor Herzl, ohromen 23letým Buberovým charismatem a výmluvností, v roce 1901 jmenoval šéfredaktorem *Die Welt*, oficiálního orgánu Světové sionistické organizace.

Ale po pouhých čtyřech měsících se Buber s Herzlem náhle rozešel a odstoupil z redakce, zřejmě kvůli napětí mezi tím, co považoval za zavádějící politické cíle hlavního proudu sionistického hnutí, a kulturním sionismem demokratické frakce, k níž patřil.

⁹ ŠAJDA, P. *Buberov spor s Kierkegaardem: O vztahu náboženstva k etice a politice*. Bratislava: Kalligram, 2013, 222 s. ISBN 978-80-8101-779-7, s. 23.

¹⁰ HERZL, T. *Židovský stát: Pokus o moderní řešení židovské otázky*. Praha: Academia, 2009, 139 s. ISBN 978-80-200-1712-3, s. 54.

¹¹ Tamtéž.

Buber se postupně stáhl ze sionistické činnosti a do roku 1905 přestal být do hnutí úplně zapojen. Přesto zůstal oddán věci židovské kulturní a národní obnovy resp. duchovní obnovy.¹²

Buberova výzva k židovské renesanci poskytla generaci mladých Židů odcizených jejich liberálně-židovskému dědictví vizi judaismu, se kterou se mohli ztotožnit. Přijal dichotomii svého učitele Georga Simmela mezi náboženstvím a religiozitou a postavil vedle sebe to, co považoval za sterilní racionalismus a rigidní předpisy tradičního judaismu (náboženství) s jeho prvotními duchovními silami (religiozitou). Jak poznamenávají Correth a kol., Buber pod Nietzscheho vlivem „*zdůrazňoval důležitost mýtu před racionalismem v židovské historii*“ a nacházel tvůrčí impulsy judaismu v „*podzemních, dokonce heretických hnutích*“.¹³ Buber charakterizoval židovské dějiny jako neustálý boj mezi konzervativními prvky oficiálního judaismu a duchovními silami židovského podzemí.¹⁴

1.2 Buberovo rané dílo

Buber, který se poprvé setkal s chasidy v mládí v Galicii, našel v mystickém hnutí největší vyjádření tvůrčí duchovní energie judaismu. V opozici k racionalistům, jako je historik Heinrich Graetz, který chasidismus popsal jako „nejdivočejší pověru“, ho Buber naopak charakterizoval jako pramen duchovní dynamiky a ideální organické společenství.¹⁵ Buberův obrat k chasidismu byl také motivován touhou čelit negativním názorům východoevropského židovstva. Buberovy spisy o chasidismu, zejména jeho rané knihy – „*Příběhy rabína Nachmana*“ (1906) a „*Legenda o Baal Šemovi*“ (1908) – byly široce

¹² POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, 89 s. ISBN 80-7007-035-8, s. 21.

¹³CORRETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. ISBN 80-7182-209-4, s. 54.

¹⁴ POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, 89 s. ISBN 80-7007-035-8, S. 22.

¹⁵ CORRETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. ISBN 80-7182-209-4, s. 31.

oslavovány jak Židy, tak představiteli jiných vyznání. Dokonce i prominentní učenec židovské mystiky Gershom Scholem, který později kritizoval Buberovo zobrazení chasidismu, uznal hluboký význam Buberových raných sbírek chasidských příběhů pro generaci německy mluvících Židů.¹⁶

Buber ve svých důležitých třech projevech o judaismu pronesených v letech 1909 až 1911 a publikovaných v roce 1916 pražskému sionistickému kruhu Bar Kokhba vyzval mladé německé Židy, aby si obnovu židovského národa učinili osobním úkolem. Neboť k obnově judaismu dojde pouze, tvrdil Buber, „až duchovní proces judaismu, který je procesem náboženského boje a náboženské tvořivosti, bude slovem i skutkem obnoven k životu generací, která se vážně rozhodla převést své myšlenky do reality.“¹⁷ V roce 1916 založil časopis *Der Jude*, který se za dobu své existence stal jedním z nejvlivnějších intelektuálních fór německého židovstva, publikoval mimo jiné Franze Kafku, Arnolda Zweiga, Waltera Benjamina a Eduarda Bernsteina.¹⁸

Stejně jako mnoho intelektuálů jeho generace, i Buber byl nakrátko stržen ve vlasteneckém válečném zápalu, který se během první světové války rozšířil po celém Německu. Navzdory počátečním pokusům se skupinou intelektuálů z celé Evropy zabránit hrozícímu konfliktu v létě 1914 Buber nadšeně oslavoval příchod války. S využitím rozdílu Ferdinanda Tönniese mezi *Gesellschaft* (společnost) a *Gemeinschaft* (komunita) tvrdil, že zkušenost z války přinese nový, autentičtější *Gemeinschaft*.

Představoval si, že mladí židovští vojáci budou v důsledku svých zkušeností v zákopech „vážněji“ a „zodpovědněji“ připoutáni ke svému židovství než kdykoli předtím.¹⁹

Uprostřed chaosu a destrukce totální války Buber zahlédl neklamné odhalení něčeho významného: znovuzrození nového židovstva. Gustav Landauer, Buberův nejbližší přítel a nekompromisní odpůrce války, odsoudil „zmatení“ Buberovy válečné politiky. Landauer považoval za naprosto skandální, že jeho přítel viděl ve válečném masakru a destrukci ducha skutečné komunity. Landauer shledal obzvláště kontroverzním Buberovo tvrzení, že židovství

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, 171 s. ISBN 80-7021-515-1, s. 18.

¹⁸ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-31-X, s. 43.

¹⁹ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-31-X, s. 45.

vojáci narukovali hromadně ne z donucení, ale aby splnili nějakou prvořadou vesmírnou misi.²⁰

Landauerovo tvrdé pokárání vyvolalo podle Bouretze²¹ radikální proměnu Buberova myšlení. Buber se odklonil od mystického a hrdinského voluntarismu svých mladických spisů a přiklonil se k filozofii dialogu, za kterou si vysloužil velké renomé. V následujících letech se politické a sociální otázky, které chyběly v jeho mladických spisech, staly ústředním bodem jeho myšlení.

V letech následujících po první světové válce posloužila Landauerova jedinečná značka mystického a komunitárního anarchismu jako základ Buberova politického myšlení, zejména pokud jde o význam mezilidských vztahů při utváření duchovního a komunitního života. Buber poprvé nastínil své politické myšlenky v projevu z roku 1918, který později věnoval Landauerovi, který byl brutálně ubit k smrti během bavorské revoluce v květnu 1919. Spolu s několika významnými protestantskými teology sehrál Buber ústřední roli při zakládání náboženského socialistického hnutí. Zároveň rozvinul vlastní verzi kulturního a humanitárního nacionalismu, která byla zaměřena na ochranu sionismu před morální a duchovní degenerací moderního evropského nacionalismu.²²

Buber se stal klíčovou postavou *Freies Jüdisches Lehrhaus*, školy židovského vzdělávání dospělých založené mladým filozofem-pedagogem Franzem Rosenzweigem ve Frankfurtu v roce 1920. Přilákala mnoho předních židovských intelektuálů té doby. Tyto dva filozofy k sobě „přitahovala přesvědčivá intelektuální a duchovní přízněnost,“ píše Capser.²³ V roce 1922 byla Rosenzweigovi diagnostikována závažná choroba a tak byl uvězněn v malém podkrovním bytě, kde ho Buber pravidelně navštěvoval. Přestože v té době mohl Rosenzweig psát pouze s pomocí své ženy Edith a speciálně konstruovaného psacího stroje, v roce 1925 začali oba muži pracovat na svém monumentálním překladu hebrejské Bible do

²⁰ BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času II: Scholem, Buber, Bloch*. Praha: OIKOYMENH, 2009, 391 s. ISBN 978-80-7298-298-1, s. 51 – 53..

²¹ Tamtéž.

²² Tamtéž..

²³ CAPSER, B. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 1998, 165 s. ISBN 80-86005-62-3, s. 48.

němčiny. Buber pokračoval v překladatelském projektu sám po Rosenzweigově smrti v roce 1929 a dokončil jej v roce 1961.²⁴

1.3 Buberova tvorba pod vlivem chasidismu

Buber začínal jako nadšený obdivovatel či dokonce stoupenec mystického náboženství a právě jeho objev mystického jádra živého judaismu v chasidském hnutí ho zasáhl nejsilněji, když se poprvé dostal do kontaktu s jeho literaturou a tradicí. Chasidismus viděl jako květ židovské mystiky, jako kabalou proměněnou v étos, a proto byla jeho dřívější interpretace – jež se nachází v kapitole „*Život chasidů*“, která uvádí jeho „*Legendu o Baal-Šemovi*“ – zabarvena v tomto pohledu.²⁵ O několik let později však jeho myšlení prošlo dalším vývojem, který přinesl hlubokou změnu v jeho pohledu, změnu charakterizovanou v jeho vlastních filozofických spisech dialogem „*Daniel*“ z roku 1913 na jedné straně a „*Já a Ty*“ (1923) na straně druhé. Zde opustil svět mystiky a zaujal nový postoj, který ho vynesl do popředí toho, co by se dnes nazývalo náboženský existencialismus, jakkoli se tomuto termínu vyhýbal.²⁶ Ale i v této nové fázi chasidismus nadále sloužil jako jeho paradigma. Malá brožura, jako je jeho „*Cesta člověka podle chasidského učení*“, je nejen klenotem literatury, ale zároveň mimořádným dílem náboženské antropologie formulované v jazyce chasidismu a inspirované velkým množstvím autentických chasidských výroků.²⁷

V další fázi své prezentace chasidismu už Buber nezdůrazňoval základní identitu kabaly a chasidismu, jak to dělal ve své dřívější práci. I když uznával silné vazby mezi těmito dvěma fenomény, snažil se vytvořit zásadní rozdíl mezi chasidismem a kabalou (, kterou se nyní rozhodl nazvat gnosticizmem). Viděl v chasidismu pracovat dva protichůdné druhy myslí,

²⁴ Tamtéž.

²⁵ POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9, s. 34.

²⁶ POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9, s. 38.

²⁷ Tamtéž.

ačkoli tvůrci hnutí si možná rozdělení neuvědomovali. Jeden druh tvořila kabalistická tradice, která směřovala k poznání nebo alespoň nahlédnutí do tajů božství a která vedla chasidismus ke spekulacím teosofického charakteru. Buber si byl plně vědom toho, že chasidismus se rozvinul v rámci lurianské kabaly; skutečně přijal a rozpracoval vlastní charakteristiku lurianské kabaly jako vynikajícího příkladu gnostického systému myšlení v mezích ortodoxního judaismu.²⁸ Tato kabalistická gnóze však nebyla podle Bubera tvůrčím prvkem chasidismu. Jeho pojmový aparát používali velcí vůdci chasidismu, ale jeho význam přenesli ze sféry božských mystérií do světa člověka a jeho setkání s Bohem. Toto, uvedl Buber, byl skutečně kreativní aspekt chasidismu. A protože se počítá pouze tvůrčí impuls, cítil se oprávněný téměř úplně ignorovat kabalistický (nebo „gnostický“) prvek v chasidismu – chápal ho pouze jako určitý druh pupeční šňůry, která, jakmile nové duchovní stvoření bude existovat samo o sobě, musí být odříznuta, máme-li vidět nové stvoření v jeho vlastním skutečném způsobu bytí.²⁹

Buberova prezentace a interpretace chasidismu je založena téměř výhradně na legendách a epigramech chasidských světců. Říká: „*Protože chasidismus v první řadě není kategorií učení, ale kategorií života, naším hlavním zdrojem poznání chasidismu jsou jeho legendy a teprve po nich přichází jeho teoretická literatura.*“³⁰

Tento neustálý důraz na přednost legendární tradice nad teoretickou literaturou odhaluje metodologický princip přístupu, který je možné považovat za sporný. Pojmy používané Buberem jsou také poněkud matoucí a formulace složité. Buberovy metafory o textu a komentářích z části zakrývají skutečnost, že takzvaný komentář byl prvním a nejspolehlivějším prohlášením o smyslu tohoto života dávno předtím, než se rozvinuly jeho legendy. Navíc, přísně vzato, tyto legendy nejsou samy o sobě ničím víc než komentářem k tomu, co by Buber nazval životem. Život se odráží jak v učení, tak v legendách, ale můžeme s jistotou říci, že samotný vznik tohoto chasidského života byl jistě ovlivněn myšlenkami ztělesněnými v teoretické literatuře, zatímco při samotném svém vzniku roz-

²⁸ BUBER, M. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994, 129 s. ISBN 80-85885-17-4, s. 52 - 54.

²⁹ Tamtéž.

³⁰ BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia, 1994. ISBN 80-85885-08-5, s. 34.

hodně nebyl ovlivněn legendou.³¹

Pro účely estetické prezentace mají však legendy nepochybně větší výhodu a přitažlivost, dají se k subjektivistickému výkladu využít snadněji než teoretické spisy, které obsahují trvalou argumentační linii a o nichž se diskutuje, a na rozdíl od nich jsou srozumitelnější. Je velmi zajímavé poznamenat, že v průběhu let, jak se Buberova existencialistická a subjektivistická filozofie dialogu více rozvíjela a propracovávala, byly jeho odkazy na teoretickou literaturu chasidismu stále slabší a skromnější.³² Buber zjevně považoval tyto zdroje za příliš závislé na dřívější kabalistické literatuře, než aby mohly být považovány za domorodé chasidské. Mnohé z nich jsou napsány zcela v jazyce kabalismu a je úkolem pro vědce – v žádném případě ne snadný – přesně definovat, kde se jejich myšlenky liší od myšlenek jejich kabalistických předchůdců.

Chasidští autoři si zjevně nebyli vědomi toho, že by se jakýmkoliv způsobem porušili s gnostickou tradicí kabalismu, a psali jasně jako gnostici – bez ohledu na Buberův protest proti opaku.³³

Když se Buber přihlásil k legendám chasidismu jako k jeho skutečně tvůrčímu přínosu, dostal se do poněkud paradoxní pozice tvrzení, že originalita tohoto hnutí se skutečněji odhalila v žánru literatury, který většinou vznikl téměř padesát let poté, kdy chasidismus skutečně vznikl – období ztělesněné v teoretických knihách, které se rozhodl obejít.³⁴

1.4 Filozofie Martina Bubera v kontextu filozofie 1. poloviny 20. století

Ačkoli Buberova filozofie ovlivnila myslitele ve všech náboženských tradicích, byl především židovským myslitelem a jeho intelektuální vývoj je nejlépe vidět v historickém

³¹ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-31-X, s. 56.

³² Tamtéž.

³³ Tamtéž.

³⁴ FRIEDMAN, M. S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London and New York: Routledge. 2002. ISBN 978-0415284752, s. 67.

kontextu. Buber prožil v židovské komunitě dobu radikální transformace: viděl, jak sekulární osvícení svádí Židy od jejich náboženského přesvědčení, byl svědkem následného seskupování ortodoxních sil v reakci na tuto hrozbu a aktivně se podílel na zrodu moderního politického sionismu, který vznikl jako alternativa jak k sekularismu, tak k ortodoxii.³⁵

Všechny tři tyto trendy ovlivnily Buberův život hmatatelným způsobem a všechny tři přispěly k jeho koncepci ideálního vztahu mezi člověkem a světem. Jako Žid prožívající věk světového svádění byl Buber vystaven západnímu filozofickému vlivu, na který reagoval a nakonec se přidal; ze svých spojení se sionismem a ortodoxním judaismem a chasidismem získal jedinečné pochopení role, kterou by komunita měla hrát v náboženském životě.³⁶

Přestože Buber prožil bouřlivé období židovské historie, období, které nejvíce ovlivnilo jeho myšlení, se ve skutečnosti odehrálo sto let před jeho narozením, na konci 18. století. Tehdy, v důsledku masových vražd a ohromující chudoby, poprvé povstalo mystické hnutí chasidismu.³⁷ Oslovilo pracující masy, které se cítily odcizené tradičnímu judaismu. Jak kázali rabíni v té době, podstatou judaismu bylo intelektuálně náročné a časově náročné studium židovského práva a jediný způsob, jak být svatý, bylo být učencem. V praxi to znamenalo, že jen malá elita, která měla peníze i inteligenci nezbytnou k tomu, aby strávila dny ponořenými do učení, se mohla skutečně považovat za dobré Židy. Naprostá většina Židů, zbídačených a zstrašených antisemitismem, měla pocit, že ani nemají své náboženství, ke kterému by se v době nouze obrátili.³⁸

V 19. století byla Evropa zapojena do masového politického osvícení, které bylo přímým důsledkem filozofického hnutí osvícenství z 18. století. Společnosti začaly uznávat rovnost všech lidí a vážit si člověka spíše pro jeho činy než pro jeho původ. Tato změna nabídla vzrušující příležitost pro jednotlivé Židy, kteří se chopili šance zbavit se svého kulturního zázemí a vstoupit do hlavního proudu, který do té doby dával jasně najevo, že Židé nejsou

³⁵ CORRETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. ISBN 80-7182-209-4, s. 59.

³⁶ Tamtéž.

³⁷ TONDL, L. *Dialog: Sémiotické rozměry a rozhraní dialogu*. Praha: Filosofia, 1997, s. 128. ISBN 80-707-092-7, s. 19 - 21.

³⁸ Tamtéž.

vítání. V důsledku toho bylo toto osvícení katastrofální pro židovskou komunitu jako celek, jejíž počet rychle ubýval. Vůdci židovské komunity byli znepokojeni a hledali způsoby, jak zastavit destruktivní vliv, zejména zavedením přísnějších zákonů proti sekulárnímu studiu.³⁹ V boji proti sekularismu se roztržka mezi tradičními Židy a chasidskými Židy stala neudržitelnou; rabíni se potřebovali sjednotit. Výsledkem bylo, že chasidismus získal oficiální souhlas tradičních rabínů a stal se ještě populárnějším než předtím. Ve 20. letech 20. století, kdy Buber napsal „*Já a Ty*“, byla plná polovina židovských komunit ve východní Evropě chasidská.⁴⁰

Buberův dědeček, Solomon Buber, byl jak oddaným Židem s chasidskými sklony, tak velkým myslitelem *haskaly* neboli židovského osvícenství. Buber byl proto vystaven jak racionalitě osvícenství, tak reaktivním omezením rabínských vůdců. Jinými slovy, naučil se jak uvažovat jako filozof a jak věřit jako chasid.

Jak Buber dosáhl zralosti, objevila se nová reakce na sekularismus: politický sionismus. Jak prosazovali Theodor Herzl a Chaim Weizman, politický sionismus se snažil oživit židovského národního ducha, se zaměřením na hebrejštinu (spíše než jidiš) jako židovský jazyk a na Palestinu jako židovskou vlast. Buber se do tohoto hnutí aktivně zapojil. Zvláště ho přitahovala sionistická myšlenka, že komunita si může dovolit zvláštní druh duchovní výchovy. Sionistické myšlenky ho vedly k tomu, aby si položil určité otázky o podstatě judaismu a roli, kterou v této podstatě hraje společenství.⁴¹

Brzy po objevování sionismu se Buber vrátil k myšlenkám chasidismu, k tomu, co patřilo k jeho kořenům, a začal se tomuto tématu více věnovat. Zapůsobilo na něj zaměření mystického společenství na vztah jednotlivce k Bohu a skutečnost, že jedním ze základů tohoto individuálního vztahu spočívá ve společenství. Chasidská komunita, alespoň tak, jak ji Buber chápal, byla ztělesněním individuálního vztahu k Bohu a prostřednictvím účasti na komunitě se všechny všední činy staly posvátnými. Jako součást západního filozofického vlivu lze Buberovo myšlení nejlépe pochopit jako reakci na dva předchozí postoje k otázce

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ CHALIER, C. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Vyd. 3. Překlad Marcela Sedláčková. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993. *Parva philosophica*, sv. 1. ISBN 80-7007-027-7, s. 76.

⁴¹ Tamtéž.

náboženského významu. První, kterou lze volně nazvat „teologií osvícení“, se snažila vydobýt Bohu místo v novém, moderním, racionálním chápání světa.⁴² Druhá skupina, což byli ateističtí filozofové, se místo toho pokusila popřít náboženství jakékoli legitimní místo v lidské zkušenosti. Na povrchu se zdá, že Buberovy myšlenky mají více společného s první skupinou, protože koneckonců věří, že na světě je místo pro Boha.⁴³

Ale Buber byl hluboce ovlivněn ateistickými filozofy, zejména Friederichem Nietzsche, a jeho teorie se silně podobá jejich myšlení.

Ve snaze vytvořit místo pro Boha v racionálním světě, osvícenští teologové často redukovali božstvo na racionální princip. Namísto osobního Boha známého z tradičních náboženství tito filozofové viděli Boha jako něco abstraktního a zásadně racionálního. Tito filozofové používali Boha jako základ pro hodnoty osvícení, pro etiku, pro toleranci a pro samotnou racionalitu. Ale podle jejich názoru neměl Bůh téměř žádné jiné vlastnosti nebo schopnosti. Svým způsobem to byl jen malý krůček pro ateisty 19. a 20. století, jako byl Karl Marx, Friedrich Nietzsche a Sigmund Freud, aby tvrdili, že ve skutečnosti neexistuje žádné božské bytí.⁴⁴

Teologové osvícení udělali z Boha abstraktní princip bez antropomorfních rysů; ateisté pak prostě udělali další krok a udělali z Boha mýtus. Podle ateistických filozofů není lidská představa Boha ničím jiným než známkou slabosti nebo úzkosti. Náboženství ve skutečnosti brání řešit nejzákladnější problémy lidstva vytvořením opiátu, který otupuje lidské utrpení, aniž by problém ve skutečnosti vyléčil. Podle Karla Marxe je například náboženská touha příznakem společenských podmínek, které lidem neposkytují vhodné prostředí pro jejich rozkvět. Vidí náboženství jako drogu, která pomáhá tišit bolest způsobenou nevhodnými podmínkami, aniž by udělal cokoli pro skutečné zlepšení situace. Pro Nietzscheho je náboženství berlou, kterou používají slabí, aby se vyhnuli životu v jeho plné síle a nepředvídatelnosti. Pro Freuda je náboženství obsesivní neurózou, která brání smířit se s břemenem kultury.

⁴² POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, 89 s. ISBN 80-7007-035-8, s. 54.

⁴³ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. 2. rozš. vyd. Praha: Zvon, 1992. ISBN 80-711-3058-3, s. 39 – 42.

⁴⁴ Tamtéž.

Buber částečně nasměroval svou myšlenku k odpovědi na tyto ateistické filozofy. Chtěl v první řadě dokázat, že náboženská zkušenost není klamná: není to např. maska, která skrývá hluboké lidské problémy.

Místo toho je to opravdová zkušenost společenství s vyšší mocí, zkušenost, která má hmatatelné a zcela žádoucí výsledky. Buber však nebyl spokojen ani s náboženským myšlením osvícenských myslitelů. Viděl, že Bůh, kterého si představovali, byl pouze nástrojem lidského uvažování, principem, který používali spíše než bytostí, se kterou se můžeme spojit. Nietzsche tedy, jak tvrdí Buber⁴⁵, měl naprostou pravdu, když tvrdil, že takový Bůh je mrtvý; takový Bůh by ve skutečnosti nemohl být naživu. Zatímco osvícenští teologové se snažili vydobýt Bohu prostor v říši rozumu a ateisté se snažili Boha úplně odstranit z obrazu lidského života, Buber jde třetí cestou: odstraňuje Boha z říše rozumu, ale vkládá jej do celého světa.

Buber⁴⁶ uvádí, že existují dva způsoby, jak se zapojit do světa. Existuje způsob zkušenosti, ve kterém shromažďujeme data, analyzujeme a teoretizujeme; a existuje také způsob setkání, ve kterém se jednoduše vztahujeme. Prvním způsobem je věda a rozum. Když něco zažíváme v tomto režimu, zacházíme s tím jako s předmětem, věcí, Item. Pokud by v této říši existoval Bůh, jak věřili osvícenští teologové, pak by musel být věcí, něčím, co používáme, jako je opiát, berlička nebo posedlá neuróza. Ale náboženská zkušenost není součástí této říše, tvrdí Buber; náboženské zkušenosti lze dosáhnout pouze prostřednictvím druhého způsobu, setkáním. Prostřednictvím setkání se k druhému vztahujeme jako k Ty, ne jako k předmětu, který má být použit, ale jako k druhému, se kterým se musíme vztahovat.⁴⁷

⁴⁵ BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, 171 s. ISBN 80-7021-515-1, s. 48 – 50.

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ Tamtéž.

2. Chasidismus jako východisko poznání a chápání světa

Chasidismus vznikl na pozadí podmínek v Polsku 18. století, neklidné době zahraničních invazí, rolnických povstání, upadající centrální vlády a konfliktů mezi katolickými, protestantskými a pravoslavnými křesťany.⁴⁸

Židé, kteří byli organizováni ve vlastních samosprávných obecních a venkovských komunitách, tak zažívali vážné potíže. Zvenčí podléhali vykořisťovatelskému zdanění, striktním předpisům, které jim např. zakazovaly vstup do určitých měst, zákonům omezujícím jejich účast v určitých obchodech a řemeslech, jakož i periodickému násilí a všeobecné nejistotě, která postihla všechny obyvatele. Zevnitř trpěli poklesem kvality laického a rabínského vedení a byli také sužováni opakujícími se výzvami mystických a mesiášských herezí.⁴⁹

Židé se ve velkém stěhovali do vesnic, některým se dařilo v důsledku narůstajícího zahraničního obchodu, jiní byli zbídačeni s přesunem center hospodářské činnosti. Počty Židů se rychle zvyšovaly, mnohem rychleji než celkové tempo růstu v Polsku, a tak podíl mladých lidí v židovské populaci neustále rostl. Chalier charakterizuje raný chasidismus jako rozptýlené hnutí náboženské obrody s charismatickými vůdci. Bouretz⁵⁰ vysvětluje, že chasidismus byl pietistickým hnutím velké síly, které přišlo na scénu, když dozrály podmínky pro jeho rychlé rozšíření. Kombinovalo charismatické vedení, velké venkovské následování a nové učení, které zdůrazňovalo úzké spojení mezi cadiky (svatými) a jeho učedníky (chasidimové neboli „zbožní“). Jeho zakladatelé nepocházeli z etablované elity, ale z druhé řady: lidových kazatelů a mystických „světců“.⁵¹

⁴⁸ CHALIER, C. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Vyd. 3. Překlad Marcela Sedláčková. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993. Parva philosophica, sv. 1. ISBN 80-7007-027-7, s. 63 – 65.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času II: Scholem, Buber, Bloch*. Praha: OIKOYMENH, 2009, 391 s. ISBN 978-80-7298-298-1, s. 58.

⁵¹ Tamtéž.

2.1 Podstata a vývoj chasidismu

Během 18. století začali být zbožní Židé, kteří studovali kabalistické texty, považováni za vzory a jako vlastníky zvláštních sil a pout k božství. V některých větších obcích byli jeden nebo dva takoví lidé osvobozeni od daní a bydlení jim hradila komunita. Někteří z těchto mystiků si začali svůj životní úkol vykládat tak, že zahrnuje nejen kontemplativní modlitbu a studium o samotě nebo v malých skupinách, ale nyní také vyhledávání a oslovování mas Židů, aby i oni mohli zažít radost a povznesení připoutanosti k Bohu. Někteří z těchto nových mystiků vyvinuli následovníky ve svých vlastních komunitách.⁵²

Chasidská tradice odvozuje původ hnutí od jedné takové svaté postavy, Izraele ben Eliezera (asi 1700 - 1760), označovaného jako Baal Shem Tov (Mistr dobrého jména), který působil jako duchovní průvodce a léčitel v polsko-ukrajinském městě Miedzyboz. Potulní židovští léčitelé a mágové byli známí jako Baalei Shem nebo Mistři jména, protože se předpokládalo, že jejich síly pramení z mystické znalosti tajných Božích jmen. Postava historického Beshta (zkratka, kterou Baal Shem Tov je známý) je téměř ztracena pod vrstvami legend, které kolem něj vyrostly. Ale je to legendární první vůdce, Besht, který žije v chasidské paměti a informuje chasidskou spiritualitu.⁵³

Všechny chasidské skupiny sdílely životní styl a zbožnost, která se vyznačovala bujarostí, extatickými modlitbami a dalšími praktikami. Zatímco dřívější výzkumy se zaměřovaly na důvody pro založení chasidismu, po práci Gershoma Scholema se zájem přesunul k charakteristikám chasidismu, které spojují obrozenecké hnutí s ranými projevy židovské mystiky.⁵⁴

V tomto smyslu Moshe Idel vyzval k nahrazení historické a socioekonomické analýzy chasidského hnutí „panoramatickým přístupem“, který by se měl pokusit pochopit různé projevy chasidismu (a další mystické tendence v judaismu) ve vztahu k běžné spektrum zdrojů.

⁵² ČEJKA, M. *Judaismus, politika a stát Izrael*. Brno: Mezinárodní politologický ústav, 2002. ISBN 80-210-3007-0, s. 64.

⁵³ Tamtéž.

⁵⁴ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. 2. rozš. vyd. Praha: Zvon, 1992. ISBN 80-711-3058-3, s. 48.

Podle Idela lze chasidské učení interpretovat jako novou konfiguraci starších textů, které zahrnují středověkou filozofii a kabalskou literaturu 13. století z Kastilie, mystické spisy pražského Rabiho Löwa (1525–1609) a kabalou renesance.⁵⁵

Chasidismus se již v první třetině 19. století rozrostl z malé sekty na hlavní proud judaismu a zahrnoval většinu Židů na Ukrajině, v Galacii a středním Polsku, stejně jako velké židovské kongregace v Bělorusku, Litvě a Maďarsku. Šíření a fragmentaci chasidského hnutí lze chápat v kontextu hospodářské a společensko-politické krize polského židovstva v první polovině 18. století, které bylo rozděleno – po rozdělení Polska – na různá politická území a vystaveno tak různým (ruským, rakousko-uherským a pruským) vlivům.⁵⁶

2.2 Právo a vyprávění příběhů v chasidismu

Buber se ve svém úvodu do *Povídek* nezaměřuje na naplňování židovského zákona, i když se mu mimochodem věnuje odkazem na *cadiky* (*zaddiky*, *tzadiky* – tzn. spravedlivé lidi) jako živé ztělesnění zákona. Neexistuje však žádné rozpracování „zákona“ nebo „Tóry“ a toho, co by tyto pojmy mohly na denní bázi znamenat.⁵⁷ Na druhou stranu Chalier⁵⁸ píše, že existuje intimní vztah mezi chasidským vyprávěním a chasidským právem, rituálem, sociální strukturou a každodenním životem, i když také potvrzuje Buberovu poetickou licenci tím, že většina příběhů zde uvedených je výsledkem interakce představivosti a zkušenosti. Lze se zeptat: pokud sami chasidé vyprávějí příběhy způsobem, který kombinuje realitu s osobním pohledem na svět, jak je možné upřít Buberovi výsadu převyprávět příběhy jeho vlastním stylem?

⁵⁵ Tamtéž.

⁵⁶ CHALIER, C. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Vyd. 3. Překlad Marcela Sedláčková. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993. *Parva philosophica*, sv. 1. ISBN 80-7007-027-7, s. 67.

⁵⁷ WIESEL, E. *Svět chasidů: Portréty a legendy*. 1. vyd. Praha : Sefer, 1996. 190 s. *Judaika* ; Sv. 7. ISBN 80-85924-09-9, s. 24.

⁵⁸ CHALIER, C. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Vyd. 3. Překlad Marcela Sedláčková. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993. *Parva philosophica*, sv. 1. ISBN 80-7007-027-7, s. 69.

Náboženská přísnost při naplňování židovského práva je důležitým rysem chasidské krajiny, kterou se Buber nezdržuje více než obcházením. Wiesel⁵⁹ zdůrazňuje primát náboženského práva v chasidském životě nebo jidiškeit (židovská praxe). Podle Wiesel je naprostým minimálním stupněm dodržování v ortodoxním judaismu zachování šábess a svátků, navštěvování modlitebních bohoslužeb, podávání jídla, konzumace pouze košer jídla a udržování čistoty domova s účastí žen na mikve za účelem obnovení manželské intimity po jejich měsíčním cyklu.⁶⁰ Mezi vnější znaky patří pokrývka hlavy za všech okolností, spodní košile s třásněmi a mezuzah na dveřích domu. Mezi chasidismem je navíc bezpočet cest, jak vysvětlit okolnosti světa. Spojení mitzvot k životu a úspěchu a nedostatek respektování nebezpečí a selhání, zdůrazňují důležitost židovského práva v chasidském vyprávění a důležitost halacha mezi chasidským židovstvím – něco, co není ústředním bodem Buberova textu.⁶¹

Buberova antologie vynechává odkaz na židovské právo, které Anzenbacher⁶² považuje za nezbytný doplněk vyprávění k dosažení cíle (což je pro Bubera extatická radost a lidská celistvost). Je důležité však poznamenat, že Buber nevytvořil antologii příběhů pro chasidy, kteří žili životem halachického naplnění; snažil se sdělit to, co vykládal jako vnitřní morálku chasidské legendy (jmenovitě život v extatické radosti) lidem ze všech prostředí, bez zapojení do halachického aspektu židovského rituálního práva. Proto by se dalo tvrdit, že propletené legalistické a narativní složky židovské náboženské literatury, která informuje o životě chasidů, nejsou obě zároveň nezbytnou součástí Buberovy antologie, která byla vytištěna v mnoha různých jazycích pro čtení všech typů lidí. Při četbě jeho vyprávění by se dalo očekávat, že vyprávění příběhů a právo se budou mísit tak, aby zobrazovaly „autentickou“ chasidskou legendu, ale tato kombinace není závazná k tomu, čeho Buber⁶³

⁵⁹WIESEL, E. *Svět chasidů: Portréty a legendy*. 1. vyd. Praha : Sefer, 1996. 190 s. Judaika ; Sv. 7. ISBN 80-85924-09-9, s. 25 – 26.

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ Tamtéž.

⁶²ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Vyd. 2., přeprac., v Portále 1. Praha : Portál, 2004. 377 s. ISBN 80-7178-804-X, s. 42.

⁶³BUBER, M. *Názory: (výběr z myšlenek Martina Bubera)*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle; č. 4. ISBN 80-85844-25-7, s. 32.

doufal, že dosáhne: „vyjádření vztahu mezi „tématy, která se urychlila“ a „zrychlila“, pouto mezi nebem a zemí, které vede k extatické radosti, usnadněné studiem života duchovních velikánů“.

V rámci adaptace chasidských legend Martina Bubera Wiesel⁶⁴ popisuje, jak Buber zušlechtil a zkrášlil jazyk příběhů pomocí jednoho specifického vyprávění, které se přesunulo z antologie do Buberova románu „*Gog a Magog*“. Wiesel přiznává Buberovy zásluhy za to, že přinesl povědomí o chasidismu do vnějšího světa, a jednoznačně prohlásil, že „*byl to Buber více než kdokoli jiný, kdo uvedl chasidismus do západní kultury*“.⁶⁵

V procesu tohoto úvodu Buber změnil pověru a „orientální zaostalost na „literárně prezentovatelný fenomén, oblékl jej do neoromantického, expresionistického jazyka a stylu a spojením s jinými mystickými tradicemi.“⁶⁶ Existují přísní kritici, jako jsou Scholem a Schatz-Uffen, kteří obviňují Bubera z výroby své vlastní verze chasidismu. Zda Buber vytvořil svou vlastní romantizovanou a nepřesnou verzi chasidismu, nebo přeměnil neprezentovatelnou surovinu na v literárně přijatelném formátu Wehr ukazuje, že Buber skutečně změnil jazyk příběhů.⁶⁷

Ran HaCohen cituje rozdělení Buberova zobrazení chasida Ernsta Simona na tři období. Fáze jedna trvala v letech 1900-1910 a podle Buberových slov byla „příliš volná“; během této doby napsal „*Příběhy Rebbe Nachmana*“ (1906) a „*Legends o Baal Shem*“ (1908).

Druhá fáze, ve dvacátých letech 20. století, byla co nejvěrnější původnímu materiálu; během této doby Buber napsal „*Velký Maggidand*“ (1921) a „*Skryté světlo*“ (1924). Třetí období, které trvalo do konce Buberova života a během něhož Buber napsal svůj román „*Gog a*

⁶⁴ WIESEL, E. *Svět chasidů: Portréty a legendy*. 1. vyd. Praha : Sefer, 1996. 190 s. Judaika; Sv. 7. ISBN 80-85924-09-9, s. 47.

⁶⁵ Tamtéž.

⁶⁶ Tamtéž.

⁶⁷ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-31-X, s. 64.

Magog“ (1949), spojilo mytickou tendenci Buberovy chasidské vize a objektivní standardy textově přesného přenosu.⁶⁸

Wehr dále poukazuje na to, že Buberův komentář k nezformované povaze původního materiálu zdůrazňuje, že daný příběh byl pro Bubera ústředním bodem, zatímco v původním vyprávění příběhu bylo cílem předat nějaké morální poselství nebo mluvit o velikosti konkrétního cadika.⁶⁹ Buber tvrdil, že se snažil příběhy rekonstruovat ve formě vhodné k tématu, bez rozšiřování nebo stylizace, nicméně Friedman nám ukazuje, že Buber nebyl zcela schopen vyhnout se literárnímu přepracování materiálu ve svém pokusu dodat chybějící články ve vyprávění. Friedman porovnává příběh, který se nesl přes druhé a třetí období, aby ukázal, že Buber se skutečně změnil a stylizoval, aby vytvořil novou verzi nového příběhu, který vyjadřoval jeho konkrétní filozofii, zejména dialog *Já-Ty*.⁷⁰

2.3 Buberův počáteční zájem o chasidismus

Buberův zájem o chasidismus se mohl rozvinout během let strávených se svým dědečkem, který se modlil v chasidské synagoze. Dětské vzpomínky na náboženský judaismus se spojily s obnoveným zájmem v mysticismus mezi evropskou vědeckou elitou a Buberovými vlastními existenčními otázkami, které podnítily zájem o zkoumání chasidismu. Obecné prostředí Buberovy doby bylo takové, ve kterém Sionismus, haskala a pravosláví soupeřily o srdce evropského židovstva. Mnoho Židů zcela opustilo záhyb tradičního judaismu, zatímco jiní opustili halacha (židovský zákon) a snažili se integrovat další součásti judaismu do více pozápadněného, moderního životního stylu.⁷¹ Sám Buber si po mnoho let nebyl jistý svým judaismem a žil „ve světě zmatku“.

⁶⁸ WEHR, G. Buber. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-31-X, s. 65 – 67.

⁶⁹ Tamtéž.

⁷⁰ FRIEDMAN, M. S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London and New York: Routledge. 2002. ISBN 978-0415284752, s. 53.

⁷¹ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-31-X, s. 57.

Pátrací povaha jeho osobní cesty, která z velké části zahrnovala textové zkoumání chasidů, odráží obecnou nezbytnost moderního evropského Žida ve 20. století zaujmout své místo ve světě a v historii, nacházející se mezi judaismem a světským životem, mezi minulostí a přítomností.

Buber se stáhl ze sionistické činnosti, do které byl předtím zapojen, a obrátil se ke shromažďování chasidských legend. Podle Bouretze⁷² neexistuje jasná představa o Baal Shem Tov, pouze fragmenty legend, a tyto legendy jsou tím, co Buber poskládal dohromady, aby pochopil chasidský způsob, což vyvrcholilo v jeho prvních knihách o chasidismu „*Příběhy rabína Nahmana*“ (1906) a „*Legendy o Baalovi Šém*“ (1908).

Tyto antologie jsou kategorizovány jako součást Buberovy rané fáze psaní, doprovázející eseje o náboženství, umění a tanci, se zaujetím tvarem, pohybem, barvou, jazykem a gestem jako tématy konkrétní lidské existence, která představuje život za hranicemi časoprostorového trvání, pro lidské tělo a jeho přirozenou pohybovou nutnost.⁷³

Podle Bubera, před chasidismem, jediný okamžik, kdy tato radost a zápal mohly proniknout do současného života zoufalství v prodlouženém exilu, byl prostřednictvím „mesiášských hnutí“, která se pravidelně objevovala. Mesiášské hnutí Šabbetaie Tzviho, charismatického samozvaného mesiáše, který pro svou věc přitáhl velkou část středomořského židovstva a poté, když byl uvězněn tureckým sultánem, konvertoval k islámu, bylo katastrofou, která skončila odpadnutím a zoufalstvím.⁷⁴

Víra mas byla těžce zkoušena Tzviho konverzí k islámu a po těchto pohrdavých událostech mohl Židům pomoci takové zkoušky víry přežít pouze život vroucí radosti. Rozvoj chasidismu vytvořil možnost nalézt mesiášskou budoucnost v současnosti, aniž by bylo nutné spěchat ke „konci dnů“. ⁷⁵ Chasidismus však zcela neodstranil mesiášský, utopický

⁷² BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času II: Scholem, Buber, Bloch*. Praha: OIKOYMENH, 2009, 391 s. ISBN 978-80-7298-298-1, s. 67 – 69.

⁷³ Tamtéž.

⁷⁴ BUBER, M. *Názory: (výběr z myšlenek Martina Bubera)*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle; č. 4. ISBN 80-85844- 25-7, s. 48 - 50.

⁷⁵ Tamtéž.

konečný cíl judaismu, ale pomohl jeho stoupencům zažít „*radost ze světa takový, jaký je*“.⁷⁶ Na rozdíl od Shabbetai Tzviho, který shodil jeho přikázání Tóry, chasidismus neodvrhl náboženskou povinnost Židů řídit se kodexem židovského práva, ale vlil do každého zákona novou radost. Na druhé straně chasidismus nepřijal zakázané, ale povzbudil své stoupence, aby považovali posvátné za všední. Nepovzbuzovalo to chasidy k tomu, aby popírali své lásky, touhy a osobní povahu, ale spíše se jich zmocnili a připoutali k Bohu, protože nacházeli radost v každém, každý zákon naplnil novou radostí.⁷⁷

2.4 Chasidismus jako léčba krize moderního člověka

„*Chasidismus a moderní člověk*“ je ve skutečnosti jednou z posledních Buberových esejí na téma chasidismus (napsáno v roce 1957), zároveň je vhodným výchozím bodem pro zkoumání Buberových myšlenek, protože seberefektivně zkoumá změny ve svém psaní v průběhu let a poskytuje univerzální aplikace pro poselství chasidského příběhu.⁷⁸ Buber přemítá o tom, co ho přimělo psát o chasidismu a přinést poznatky o tomto židovském mystickém hnutí do širšího světa. Tento impuls k osmóze do univerzálního kontextu rozhodně nepochází ze samotné chasidské filozofie, která je podle Bubera dosti izolovaná.⁷⁹

Buber si klade otázku, zda se jeho osobní obeznámenost s chasidismem (viděným ve vinětách vzpomínek z dětství) nespojila s tím, co označuje za „ducha času“ přiblížit cizí náboženství zvědavým čtenářům a inspirovat několik projektů překladu a prezentace chasidské filozofie. Buber tvrdí, že se lišil od ostatních židovských spisovatelů své doby (které nejmenuje), kteří v chasidismu viděli jen divoké pověry. A přesto, protože si přál sdělit čistotu a vznešenost chasidismu, přiznává Buber, že ignoroval populistický prvek ve svých nejstarších spisech o hnutí, kvůli kterému nebyl spokojen s jejich autenticitou.

⁷⁶ Tamtéž.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ WIESEL, E. *Svět chasidů: Portréty a legendy*. 1. vyd. Praha : Sefer, 1996. 190 s. Judaika; Sv. 7. ISBN 80-85924-09-9, s. 51.

⁷⁹ Tamtéž.

Bylo to asi deset let po jeho prvních spisech o chasidismu (1906 - 1908), kdy Buberův vztah k chasidismu prošel sebepopsanou transformací. Buber si více uvědomoval, že chasidismus není ani tak učením, jako spíše způsobem života, což se možná odráží v přechodu jeho zaměření na psaní. „*Povídky Rabbi Nahmana*“, Buberova první kompilace příběhů (1906), nebyly legendami skutečných chasidů, ale spíše vyprávěním, tedy složitými alegoriemi sdělujícími chasidskou filozofii, které složil chasidský mistr rabi Nachman z Breslova. Příběhy chasidů, vydané asi o čtyřicet let později, byly knihou antologizovaných vinět ze životů chasidských mistrů a jejich studentů; tento trend od narativních alegorií k biografickým anekdotám možná odráží Buberův posun paradigmatu od chápání podstaty chasidismu již ne jako učení, ale jako životního stylu.⁸⁰

Navzdory tomu, že si Buber uvědomil chasidský životní styl, rozhodl se, že on sám nemůže žít chasidský život a že vydávat se za chasida by bylo fraškou. Přesto se cítil povolán k nějakému úkolu. „*Věřil jsem, že se někdo může vztahovat k chasidské literatuře pouze jako pozorovatel. Od té doby jsem si uvědomil, že existuje učení, které se člověk může naučit a způsob, jakým po něm může chodit*“.⁸¹ Touto větou Buber naznačuje, že existovalo určité vnitřní napětí ohledně jeho ponoření do chasidského učení, aniž by se plně ponořil do chasidského životního stylu.

Tento biografický aspekt však dále nerozvádí. Navzdory své vlastní volbě nepřijmout chasidský životní styl a navzdory tomu, co Buber označuje jako úpadek chasidského hnutí po páté generaci, píše, že chasidismus stále poskytuje „*odpověď na krizi západního člověka, která se začala projevat v naší době*“.⁸² Hnutí, které vzešlo z popela falešné mesiášské katastrofy, vytvořilo duchovní probuzení, které posvětilo každodenní život tím, že učinilo světské posvátným; hnutí zrozené z krize může podle Bubera poskytnout odpověď na krizi dneška, která pramení z nemoci oddělení těla a ducha, posvátného a profánního. Buber píše, že oddělování mezi posvátným a profánním je základním principem náboženství. Opravdu se zdá, že judaismus je také postaven na tomto principu separace, a Buber to dokazuje tím,

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia, 1994. ISBN 80-85885-08-5, s. 66.

⁸² Tamtéž.

že cituje požehnání recitované na konci sabatu, které hovoří o oddělení sabatu od zbytku týdne, posvátný od profánního.⁸³

Buber však říká, že stačí se podívat na všudypřítomná požehnání v judaismu, která se recitují přes takové úkony, jako je jedení jídla, oblékání nové košile, stavba nového domu a mnoho dalších každodenních činností, abychom si uvědomili, že judaismus navždy neodděluje posvátné od profánního, ale spíše umožňuje posvátnému proniknout všemi aspekty života. Kromě toho chasidismus posouvá toto pronikání svatého v sobě na novou úroveň oddanosti a intenzity. „*Bůh přebývá, kamkoli ho člověk pustí,*“ cituje Buber chasidské rčení a říká nám, že z chasidského pohledu je profánní ve skutečnosti ještě neposvátné.⁸⁴

2.5 Pohled na Buberův chasidismus v praxi

Buber si tedy dobře uvědomoval, že chasidismus je v podstatě způsob života, neredukovatelný na abstraktní učení a nakonec cizí jeho vlastní náboženské praxi. Nicméně pokračuje v tvrzení, že toto samotné jádro chasidské praxe – „jádro tohoto života“, „posvátnění všedního dne“, „záměr překonat základní oddělení mezi posvátným a profánním“ – má moc podporovat současnou obnovu judaismu v rozhodně jiném způsobu a novém kontextu.⁸⁵

Po vzestupu a úpadku onoho života v polských, ukrajinských, litevských ghettech vstoupilo toto jádro do soudobosti. Buber si představuje židovský způsob života, který bude „pouze připomínat“ chasidismus, a přesto bude naplněn jeho nejpodstatnější vitalitou. I přes jistý osobní odstup od chasidské praxe, jeho primárním záměrem bylo čerpat inspiraci z těch zdrojů, které by mohly podnítit nový rozkvet židovské religiozity, a to je rámec, přes který by mělo být přistupováno k jeho spisům.⁸⁶

⁸³ Tamtéž.

⁸⁴ BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, 171 s. ISBN 80-7021-515-1, s. 58.

⁸⁵ BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času II: Scholem, Buber, Bloch*. Praha: OIKOYMENH, 2009, 391 s. ISBN 978-80-7298-298-1, s. 64.

⁸⁶ Tamtéž.

V tomto smyslu je důležité zdůraznit, že pokud jde o Bubera, chasidismus sám o sobě nakonec selhal a sklouzl k jisté míře legalismu a nutkavému ritualismu. On sám na jedné straně viděl tento úpadek jako výsledek historických faktorů: revoluční vhledy a prvotní religiozita raného chasidismu vyvolaly agresivní antipatii ze strany Mítnagedim, kteří se obávali zhroucení tradičního řádu, a ze strany Maskilim, kteří se vysmívali extatickému šumění. Původní vitalita chasidismu pod tlakem poklesla. Na druhé straně se však Buber neopomínal, že degenerace chasidismu byla z velké míry způsobena také historickými okolnostmi.⁸⁷

Úzký most mezi „svátostnou existencí“ a halachickou poslušností byl prostě příliš kluzký. Velcí chasidští mudrci možná velmi dobře pochopili vnitřní sílu rituálů jako katalyzátorů svátostné existence, ale Buber cítil, že neotřesitelné závazky k pevným pravidlům se nevyhnutelně mění. Hledal tedy ve zdrojích výrazy chasidského přizpůsobení a cítil se oprávněn případně pomíjet další prvky kvůli povaze a cílům svého vlastního projektu.⁸⁸ Ačkoli Buberova znalost chasidismu skutečně pocházela z velké části z knih, jeho zapojení do těchto textů bylo tak hermeneuticky intimní. S ohledem na Buberovo zobrazení teologického vyjádření a teologického poznání v chasidismu bylo jeho zobrazení náboženské praxe v chasidismu zároveň textově laděné. Faktem je, že Buberovy chasidské spisy umocnily étos, který byl skutečně přítomen v chasidském diskurzu, i když nebyl ve skutečnosti uzákoněn chasidskými lidmi.⁸⁹

Ve skutečnosti, zatímco mnohá polemická obvinění z antinomianismu vedená proti chasidismu od jeho počátku byla nakonec nepodložená, některá z těchto tvrzení byla skutečnými odpověďmi na zprávy vložené do chasidských zdrojů. Mystické cesty k osvobození od tělesnosti mohou podkopat svatost tělesných praktik, chasidské hodnoty služby a hledání Boha „na všech svých cestách“ mohou nahodit autoritu propracovaných ceremoniálních systémů. Dá se však říci, že když Buber představil chasidismus ve svém pojetí, neudělal nic víc a nic méně než izoloval a zesílil citlivosti, které byly přítomné v

⁸⁷ Tamtéž.

⁸⁸ FRIEDMAN, M. S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London and New York: Routledge. 2002. ISBN 978-0415284752, s. 72.

⁸⁹ Tamtéž.

chasidských zdrojích. Mnohé z jeho příběhů se skutečně ukázaly jako věrné reprezentace textů, které čerpal přímo z chasidských zdrojů.

Buberova nejživější reprezentace náboženské praxe je v jeho chasidských spisech, tyto odrážejí nejaktivnější a nejdůvěrnější ponoření do chasidských zdrojů. Zatímco Buberovo zobrazení chasidské praxe nebylo z historického hlediska zcela přesné, skutečně reagoval na prvky v pramenech.⁹⁰ Zásadním pojmem v Buberových spisech, který dále objasňuje výše uvedené dichotomie, stejně jako obecněji Buberovy vize náboženské praxe, je jeho pojetí falešné zbožnosti. Na jedné straně k falešné zbožnosti dochází, když si jednotlivci myslí, že je jejich různé subjektivní zkušenosti nebo duchovní stavy korunují jako hluboce věřící nebo zbožné lidi, navzdory skutečnosti, že se zbavili jakéhokoli skutečného smyslu pro náboženskou odpovědnost.⁹¹

Na druhou stranu, Buber naznačuje, že přílišný důraz na markanty náboženského práva bez náležité pozornosti vůči teologickým základům Božích přikázání je také formou falešné zbožnosti. Buberův koncept falešné zbožnosti lze definovat ve smyslu bavit se nebo promítat obraz sebe jako nábožensky zdatného – ať už na základě vnitřních zkušeností nebo tradicionalistické poslušnosti – a přitom být nepozorný a nereagovat na probíhající Boží příkazy. ekulární spiritualisté i tradiční legalisté mohou marginalizovat hlavní problém božských přikázání a maximalizovat okrajové záležitosti, jako jsou euforické pocity nebo halakhické dodržování. Vyhnout se této problematické pasti náboženského života je pro Buberu strašně důležité. S odkazem na „povrchní emocionalismus“ současné spirituality Buber varoval skupinu židovské mládeže: „*Religiozita může možná proniknout do těch, kdo se vyhýbají, ale nikdy ne do těch, kdo ji předvádějí.*“⁹²

⁹⁰ WIESEL, E. *Svět chasidů: Portréty a legendy*. 1. vyd. Praha : Sefer, 1996. 190 s. Judaika; Sv. 7. ISBN 80-85924-09-9, s. 56.

⁹¹ Tamtéž.

⁹² BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, 171 s. ISBN 80-7021-515-1, s. 42.

3. Filozofie dialogu

Buberova filozofie dialogu nebo dialogického přístupu obhajuje určitý druh přítomnosti vůči ostatním bytostem, v nichž je člověk vnímavý a otevřený nechat se jimi ovlivňovat. Taková přítomnost znamená, že jeden je připraven druhému skutečně naslouchat, aniž by dominoval v rozhovoru nebo ukvapeně předjímal druhého.⁹³ Pro Bubera opravdové naslouchání znamená být druhému přítomen, to znamená odpovídat druhému jako celistvé osobě a vytvářet prostor, ve kterém může druhý mluvit to své. Když je jeden otevřený bytí druhého, nesnaží se mluvit za druhého nebo druhému vnucovat svůj vlastní jazyk, koncepty a interpretační schémata. Z Buberovy perspektivy opravdové naslouchání zahrnuje povzbuzování druhého, aby si vytvářel své vlastní významy, které se mohou od těch vlastních velmi lišit.⁹⁴

Podle Bubera je skutečná konverzace taková, která není předem vytvořená a která se vyvíjí spontánně, ve které jedinec mluví přímo se svým partnerem a je schopen reagovat na nepředvídatelnou reakci toho druhého. To, co je v takovém dialogu podstatné, se neděje v každém z účastníků nebo ve světě, který je spojuje. To, co je v tomto dialogu podstatné, se spíše odehrává mezi dvěma účastníky ve sféře, kterou sdílejí pouze dva účastníci. Buber tvrdil, že pokud takovému dialogu nerozumíme, nelze používat pocity nebo se spoléhat pouze na psychologické koncepty.

Na dialog by se nemělo dívat ani jako na setkání dvou duší, jejich nevědomých myšlenek nebo jejich těl. V Buberově pojetí lze dialog chápat pouze jako ontologický fenomén — setkání jedné celistvé bytosti s jinou celistvou bytostí.⁹⁵

⁹³ BERGMAN, S. H. *Dialogická filozofie od Kierkegaarda po Bubera* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, ©1991. Řada SUNY v židovské filozofii [cit. 2024-07-11]. Dostupné z: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/natlbooks/detail.action?docID=3408196>, s. 62.

⁹⁴ Tamtéž.

⁹⁵ Tamtéž.

3.1 Buberova filozofie dialogu

Buber byl průkopníkem ve filozofické antropologii, vědě o člověku, protože objevil novou sféru, kterou do té doby filozofové převážně ignorovali – sféru mezi osobou a osobou. Zdůraznil, že mezi dvěma osobami se může stát něco zásadního, co je zásadní pro každého jednotlivce jako takového a velmi významné pro kolektivní svět, který je spojuje.⁹⁶ Toto něco, co bude podrobně popsáno, Buber nazval dialog nebo vztah Já-Ty. Dialog se objevuje, když se jeden celý člověk setká s druhým celým člověkem, setkání, ve kterém každý jedinec dává tomu druhému celé své bytí a nic nezdržuje.

Jak výmluvně napsal Buber:⁹⁷ „*Život v dialogu není výsadou intelektuální činnosti jako dialektika. Nezačíná v horním příběhu lidstva. Nezačíná výše, než kde začíná lidstvo. Nejsou zde žádné nadání a nenadání, pouze ti, kteří se dávají, a ti, kteří se zdržují.*“

Aby byl představen Buberův koncept dialogu nebo vztah Já-Ty, je třeba zahrnout také vztah Já-Ono, protože tyto dva postoje, i když jsou radikálně proti sobě, ve skutečnosti nemohou být odděleny tak, jako jeden odděluje dva odlišné objekty. Ve skutečnosti, ačkoli Buber postavil Já-Ty jako zásadně protiklad k Já-Ono, tyto dva postoje pomáhají vymezit se a dát jeden druhému smysl. Postoji nemyslel jednoduše psychologické názory nebo nálady, ale spíše dva odlišné ontologické mody existence. Jak Buber⁹⁸ vysvětlil v *Já-Ty*, je svět pro člověka dvojí v souladu s jeho dvojím postojem. Postoj člověka je dvojí v souladu se dvěma základními slovy, která umí mluvit. Základní slova nejsou jednotlivá slova, ale dvojice slov. Jedním ze základních slov je dvojice slov Já-Ty. Dalším základním slovem je pár slov Já-Ono; ale toto základní slovo se nezmění, když On nebo Ona zaujme místo slova Ono. Tedy Já člověka je také dvojí. Neboť já základního slova Já-Ty se liší od toho v základním slově Já-Ono.⁹⁹ Buber tvrdil, že neexistuje žádné Já jako takové, ale pouze Já základního slova Já-Ty a Já v Já-Ono. Jinými slovy, když jeden druhého oslovuje jako Ty, je zahrnuto Já základního slova Já-Ty; podobně, když jeden oslovuje druhého jako Ono, je zahrnuto Já

⁹⁶ BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, 164 s. ISBN 80-7017-020-4, s. 32 – 34.

⁹⁷ Tamtéž.

⁹⁸ Tamtéž.

⁹⁹ Tamtéž.

základního slova Já-Ono. Buberův rozdíl mezi Já-Ty a Já-Ono může být příliš extrémní, jako když poznamenal, že „základní slovo Já-Ty lze vyslovit pouze celou bytostí“.¹⁰⁰

Základní slovo Já-Ono nelze nikdy vyslovit celou bytostí. Přesto chce zdůraznit dva velmi odlišné způsoby existence – zkušenost a vztah. Základní slovo Já-Ono patří do říše zkušenosti, která má vždy něco za svůj předmět. Vidět něco, cítit něco, chtít něco a tak dále jsou všechny vědomé akty zaměřené na objekt, objekt, který nelze nikdy uchopit v jeho celistvosti. To znamená, že když něco vnímáme, vždy vnímáme jeho části nebo si to prohlížíme po částech, než abychom se s tím setkávali jako celek. Stručně řečeno, Buber věřil, že Já-Ono nám ze své podstaty může poskytnout pouze dílčí aspekty a neúplné pochopení svých předmětů.¹⁰¹

Základní slovo Já-Ty naproti tomu patří do jiné sféry – sféry vztahů nebo dialogu. O této říši je pro nás velmi obtížné přemýšlet nebo ji poznat, protože v Buberově modelu neexistuje žádný předmět, s nímž by se dala spojit. Vztahem Já-Ty nebo dialogem Buber nemyslel běžné konverzace, které jsou denně vedeny s kolegy, přáteli nebo rodinou. Pro něj se termín dialog používá v mnohem užším smyslu k označení aktu, kdy se celá bytost setkává nebo čelí jiné celé bytosti. Vztahovat se znamená setkat se nebo konfrontovat jinou bytost, což Buber použil v Já-Ty na praxi odpojování a objektivizace světa.¹⁰²

Slovo „konfrontovat“ může znít trochu drsně, ale ve skutečnosti má vystihovat vztah, ve kterém každý člověk potvrzuje základní odlišnost toho druhého a stále stojí pevně ve své vlastní bytosti. Buberova pointa spočívá v tom, že opravdové setkání často zahrnuje konfrontaci s tím druhým, ne proto, abychom se vnucovali nebo změnili druhého, ale proto, abychom druhého potvrdili a přijali jako partnera v dialogu. Potvrzení druhého neznamená souhlas; znamená to přijmout druhého s jeho odlišností a jedinečností.

¹⁰⁰ Tamtéž.

¹⁰¹ Tamtéž.

¹⁰² ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Vyd. 2., přeprac., v Portále 1. Praha : Portál, 2004. 377 s. ISBN 80-7178-804-X, s. 36.

3.2 Předpoklady opravdového dialogu

Hlavním předpokladem pro vznik opravdového dialogu je, že každý by měl považovat svého partnera za toho, kým je: „*Uvědomuji si ho, uvědomuji si, že je jiný, podstatně odlišný ode mne, určitým, jedinečným způsobem, který je mu vlastní, a přijímám toho, koho takto vidím, abych mohl s plnou vážností nasměřovat to, co mu říkám, jako Osoba, kterou je.*“¹⁰³ Zažít předmět znamená postavit jej na dálku, objektivizovat a odstranit z něj Já (subjekt). Rene Descartes a další západní filozofové oddělili individuální subjekt a poté se pokusili ustavit bytí „objektivního světa“. Individuální subjekt, ego, bylo odstraněno ze světa a všech ostatních bytostí a považováno za významné samo o sobě.¹⁰⁴

Pro Bubera každý takový pokus patří do sféry zkušenosti, Já-Ono, protože tyto teorie pohlížejí na bytosti, které jsou považovány za objekty. Věřil, že dichotomie subjekt-objekt, která je základem mnoha západních filozofií, vede k distancování se jednotlivce od bytostí, které s ním nebo s ní stojí. Navíc náš každodenní jazyk předpokládá dichotomii subjekt-objekt; když mluvíme, je to o něčem, o předmětu, který je nám vzdálen.¹⁰⁵ Objekty neustále analyzujeme, to znamená, že je rozdělujeme na části, abstrahujeme jejich barvy, tvary a čísla. Problém je v tom, že podle Bubera „*ti, kdo zakoušejí, se neúčastní světa*“.¹⁰⁶

Jinak řečeno, ti, kdo prožívají, neuchopují celek, ale pouze jeho části nebo vlastnosti. Na rozdíl od sféry zkušenosti je vztah Já-Ty nezprostředkovaný: „*Mezi Já a Ty nic konceptuálně nezasahuje, žádné předchozí znalosti a žádná představivost; a paměť samotná se mění, když se vrhá od jednotlivosti k celistvosti. Mezi Já a Ty nezasahuje žádný účel, žádná chamtivost a žádné očekávání; a touha samotná se mění, když se vrhá ze snu do vzhledu. Každý prostředek je překážkou. Ke střetům dochází pouze tam, kde se všechny prostředky rozpadly.*“¹⁰⁷ Pro Bubera termín dialog označuje jedinečný druh bezprostřednosti a spojení

¹⁰³ BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4, s. 35.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Vyd. 2., přeprac., v Portále 1. Praha : Portál, 2004. 377 s. ISBN 80-7178-804-X, s. 37.

¹⁰⁶ BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4, s. 62.

¹⁰⁷ Tamtéž.

dvou bytostí, které nemají žádný vědomý záměr ovlivňovat druhé. Dialog znamená, že komunikuji bez účelu, kterého si přeji dosáhnout, že neočekávám nic konkrétního a že moje zkušenost s vámi není omezena představami, které jsem si vytvořil z našich předchozích setkání. To je důvod, proč Buber řekl, že „každý prostředek je překážkou“¹⁰⁸, což naznačuje, že když se k druhým chováme jako k prostředkům sloužícím našim cílům a ne jako k jedinečným jednotlivcům, dialog nemůže vzniknout. Já-Ty a Já-Ono je rozdíl mezi dvěma velmi odlišnými způsoby bytí, ale lze na to také pohlížet jako na konflikt mezi dvěma etickými pozicemi. Friedman¹⁰⁹ charakterizuje tento Buberův rozdíl jako konflikt mezi „intersubjektivním, etickým, dialogickým vztahem Já-Ty a instrumentálním, na cíl orientovaným, monologickým vztahem Já-Ono.“¹¹⁰ První je založen na postojích, jako je péče a přijetí odlišnosti, zatímco ta druhá spočívá na pocitu nadřazenosti a touze ovládat svět. Ačkoli Buber zdůraznil, že jak Já-Ty, tak Já-Ono jsou nezbytné způsoby bytí, jasně věřil, že člověk existuje příliš málo v prvním a příliš mnoho v druhém. Pro něj se lidské bytosti plně vynořují jako osoby ne jako izolovaní jedinci nebo jako součást kolektivu, ale spíše v dialogu nebo vztahu s jinými bytostmi.¹¹¹

Co je podstatné ve vztahu Já-Ty nejsem Já jako jednatel nebo Ty jako jednatel, ale něco, co se děje mezi tebou a mnou v dimenzi, která je přístupná pouze nám. Buber zastával názor, že na rozdíl od pocitů, které má každý člověk, je láska mezi tebou a mnou. Poznamenal, že „pocity přebývají v člověku, ale přebývají v jeho lásce“.¹¹² Na rozdíl od pocitů, jako je hněv nebo smutek, které lze u jednotlivce lokalizovat, láska implikuje vzájemnou odpovědnost jedné osoby za druhou. Pokud jde o tuto odpovědnost, Buber napsal, že předpokládá „který oslovuje primárně mě, to znamená z říše nezávislé na mně a komu se zodpovídám“.¹¹³ Zodpovědnost tedy není ani tak osobní rys, ale předpokládá, že

¹⁰⁸ Tamtéž.

¹⁰⁹ FRIEDMAN, M. S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London and New York: Routledge. 2002. ISBN 978-0415284752, s. 74.

¹¹⁰ Tamtéž.

¹¹¹ BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4, s. 36 - 37.

¹¹² Tamtéž.

¹¹³ Tamtéž.

jeden jedinec odpovídá druhému jako osoba. Co to ale ve skutečnosti znamená říkat, jako Buber, že láska je mezi vámi a mnou? A co měl na mysli sférou „mezi“? Jeho pointou je, že třeba přestat lokalizovat vztah mezi lidskými bytostmi v rámci jednotlivých duší nebo v nějaké kolektivní skupině, která je spojuje, a místo toho je třeba trvat na tom, že tento vztah je něco, co se děje doslova mezi lidmi. V opravdovém rozhovoru, plošné lekci ve třídě nebo spontánním objetí napsal: „*To, co je podstatné, se neděje v každém z účastníků nebo v neutrálním světě, který zahrnuje ty dvě a všechny ostatní věci; ale odehrává se mezi nimi v tom nejpřesnějším smyslu, jakoby v dimenzi, která je přístupná pouze jim oběma*“.¹¹⁴ Tato sféra je pomíjivá a poněkud neobvyklá, přesto se znovu a znovu obnovuje, když se lidské bytosti setkají. K dialogu tedy dochází, podle Bubera, v intersubjektivní sféře, která existuje mezi osobami; nelze to redukovat na něco, co se děje v psychice jednotlivce nebo v dynamice skupiny.¹¹⁵

3.3 Ideální vztahy v dialogu

Přestože ideální vztah Já-Ty je charakterizován vzájemností, jako v případě lásky mezi dvěma osobami znázorněné v předchozí části, Buber věřil, že ne všechny vztahy jsou zcela reciproční. Některé vztahy, jako jsou vztahy mezi pedagogem a jeho studenty nebo psychoterapeutem jeho nebo jejími pacienty, se ze své podstaty nikdy nemohou rozvinout do úplné vzájemnosti.¹¹⁶ Buber trval na tom, že pedagog, který chce studentům pomoci realizovat jejich potenciál, je musí uchopit jako celek a ne pouze jako souhrn vlastností a aspirací.

Toho však lze dosáhnout pouze tehdy, když se pedagog setká s těmito studenty v dialogickém vztahu. V doslovu k „*Já a Ty*“, napsaném v roce 1957, Buber vysvětlil, že aby jeho vliv byl smysluplný, musí se vychovatel snažit prožít situaci ve všech jejích aspektech

¹¹⁴ Tamtéž.

¹¹⁵ HEJNA, D. *Současné filosofické směry*. Vyd. 1. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, 2002. 108 s. ISBN 80-7044-395-2, s. 34.

¹¹⁶ Tamtéž.

nejen ze svého pohledu, ale také z pohledu svého partnera.¹¹⁷ Musí praktikovat ten druh uvědomění, kterému říká objímání. Je nezbytné, aby probudil vztah Já-Ty také v žákovi, který by měl zamýšlet a potvrzovat svého vychovatele jako tuto konkrétní osobu; a přesto by výchovný vztah nemohl vydržet, pokud by žák také praktikoval umění objetí tím, že prožil sdílenou situaci z pohledu vychovatele. Jak Buber správně rozpoznal, existuje určité napětí a nesoulad mezi výchovným vztahem a úplnou vzájemností.¹¹⁸ Podobně tvrdil, že vztah terapeuta a pacienta nemůže vydržet úplnou reciprocitu; pokud se pacient pokoušel přijmout pocity, které pociťoval terapeut. Buber zde použil termín „objetí“ k označení aktu ztotožnění se s pozicí a žitou situací někoho jiného a zároveň by si zachoval jasný smysl pro sebe, že vztah Já-Ty, který je charakterizován úplnou vzájemností, předpokládá, že dva partneři jsou si relativně rovni a nemají žádný vědomý záměr druhého změnit.¹¹⁹

Naproti tomu Buber tvrdil, že *„každý vztah Já-Ty v situaci definované pokusem jednoho jednat podle druhého tak, aby bylo dosaženo nějakého cíle, závisí na vzájemnosti, která je odsouzena k tomu, aby se nikdy nenaplnila.“*¹²⁰ Již dříve Buber nastolil pojem „objetí“ v díle z roku 1925 *„Vzdělání“*, ale tam označoval objímání za začlenění, což odlišoval od empatie. Empatie pro Bubera znamená vklouznout s vlastním citem do dynamické struktury předmětu, sloupu nebo krystalu nebo větve stromu, nebo dokonce zvířete nebo člověka, a jakoby je vystopovat zevnitř, pochopit utváření a motoričnost předmětu s vjemy vlastních svalů.¹²¹

Empatie vyžaduje, aby se člověk zcela ztotožnil s předmětem, zvířetem nebo osobou, aby je mohl dobře nahlédnout zevnitř. Podle Bubera zahrnuje empatie dočasné „pozastavení“ vlastní konkrétnosti za účelem pochopení druhého. Na rozdíl od empatie inkluze nezahrnuje pozastavení vlastní konkrétní reality ve prospěch jiné. Začleňování nebo objímání zahrnuje snahu osvojit si realitu, kterou prožívá ten druhý, aniž bychom se jakýmkoliv způsobem zbavili své vlastní.

¹¹⁷ Tamtéž.

¹¹⁸ BUBER, M. *Lidské a mezilidské*. Praha: Malvern, 2022 . ISBN 978-80-7530-388-2, s. 33.

¹¹⁹ Tamtéž.

¹²⁰ BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4, s. 38.

¹²¹ BUBER, M. *Lidské a mezilidské*. Praha: Malvern, 2022 . ISBN 978-80-7530-388-2, s. 34.

Buber totiž ve skutečnosti napsal, že inkluze je „rozšířením vlastní konkrétnosti, naplněním aktuální situace života, úplnou přítomností reality, na které se člověk podílí“.¹²²

Buber správně hovoří o inkluzi jako o „zažívání druhé strany“, ale říká, že inkluze také říká, abychom si zachovali své vlastní já, svou jedinečnost. Ve skutečnosti je podle Bubera nejdůležitějším aspektem inkluze resp. objímání skutečnost, že jedna osoba, „aniž by ztratila cokoli z pocíťované reality své činnosti, zároveň prožívá společnou událost z hlediska druhé“¹²³. Jednoduše řečeno, objetí se vztahuje ke společnému - událost prožívaná dvěma lidmi, ve které se jeden z nich pokouší prožít tuto událost z nadhledu toho druhého, přičemž si udržuje jasnou představu o své vlastní pozici.¹²⁴

3.4 Dialog a naslouchání

Přestože si byl Buber vědom napětí nebo konfliktu mezi výchovným vztahem a úplnou vzájemností, nikdy nám neposkytl konkrétní pokyny, jak by měl pedagog tento problém řešit. Tato skutečnost však nemusí nutně poukazovat na slabost v jeho myšlení; spíše podtrhuje skutečnost, že Buberova filozofie dialogu je výzvou, která by mohla inspirovat další teoretiky k aplikaci jejích hlavních konceptů na oblast vzdělávání a vyučování.¹²⁵ Ačkoli je dialog často založen na verbálním setkání dvou subjektů, Buber dal jasně najevo, že vztah Já-Ty není v žádném případě omezen na řeč. Buber skutečně věřil, že zatímco vztah Já-Ty může vzniknout ve třech sférách – život s přírodou, život s duchovními bytostmi a život s lidskými bytostmi – pouze dialog s lidmi se může projevit v jazyce a řeči. Pokud jde

¹²² Tamtéž.

¹²³ BUBER, M. *Názory: (výběr z myšlenek Martina Bubera)*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle; č. 4. ISBN 80-85844-25-7, s. 48.

¹²⁴ POLÁKOVÁ, J. *Filozofie dialogu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, 89 s. ISBN 80-7007-035-8, s. 55.

¹²⁵ Tamtéž.

o naše interakce s přírodními tvory, napsal: „*Ty, které jim říkáme, se drží prahu jazyka*“.¹²⁶

Buber dále vysvětlil, že i když lidé nemohou komunikovat s rostlinami nebo zvířaty v našem vlastním jazyce, a přeci jen komunikujeme mezi sebou, stále může vzniknout vztah mezi člověkem a stromem, psem nebo kočkou. Většina lidí pozorovala, jak mohou psi a kočky reagovat na intonaci v hlase jejich majitelů. Ale mnohem podstatnější je, že Buber věřil, že kočka nebo dokonce strom někdy zareagují na naši přítomnost svým vlastním způsobem, a věnovat se této reakci někdy stačí k tomu, aby se objevil vztah mezi člověkem a přirozenou bytostí.¹²⁷

S ohledem na naše interakce s duchovními bytostmi, promítá se v lidském životě také dialog na nejvyšší úrovni. Bůh, věčné Ty, se nikdy nemůže stát Oním. A ačkoli lidé, kteří se modlí, oslovují Boha svým každodenním jazykem „Ono“ a popisují Boha jako bytost, která má různé vlastnosti, Buber zároveň poznamenal: „*Všechna jména Boží zůstávají posvátná – protože byla používána nejen k mluvení o Bohu, ale také k mluvení s ním*“.¹²⁸ Modlitba tedy může sloužit nejen ke chválení Boha, ale také jako způsob oslovování a navazování vztahu s duchovní bytostí, se svým nejbližším a stálým protějškem, který k nám zároveň promlouvá skrze věci a bytosti, svět kolem nás, jehož je součástí.

Poslední a pravděpodobně nejčastější oblastí, ve které se objevuje dialog, je život s lidmi. Dialog mezi lidmi podle Bubera probíhá na různých úrovních. Dialog jako řeč není ani tak slovem o něčem; dialog je spíše slovo, které se vyslovuje, které se dostává od jednoho člověka k druhému. „*Důležitost mluveného slova,*“ poznamenal Buber, „*je založena na tom, že nechce zůstat u mluvčího. Natahuje se k posluchači, chytne ho, dokonce z posluchače dělá mluvčího, i když možná jen bezhlučného*“.¹²⁹ V opravdovém dialogu není mluvené slovo ve skutečnosti předmětem nebo vlastnictvím toho či onoho mluvčího, ale spíše existuje

¹²⁶ BUBER, M. *Názory: (výběr z myšlenek Martina Bubera)*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle; č. 4. ISBN 80-85844- 25-7, s. 48.

¹²⁷ POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, 89 s. ISBN 80-7007-035-8, s. 56.

¹²⁸ BUBER, M. *Názory: (výběr z myšlenek Martina Bubera)*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle; č. 4. ISBN 80-85844- 25-7, s. 49.

¹²⁹ Tamtéž.

v oné sféře mezi osobou a osobou. Buber zdůrazňoval, že sféra, která existuje mezi dvěma osobami, přesahuje jednotlivé sféry každého z mluvčích a je vždy více než součet jejich jednotlivých světů. Buber však zcela jasně řekl, že dialogický vztah mezi osobami není v žádném případě omezen na řeč. Ve skutečnosti někdy stačí k dialogu pohled nebo pohled, který se setká s očima jiné osoby.¹³⁰

Buber uvedl příklad, kdy v potměšlém operním domě může vzniknout mezi dvěma diváky, kteří se navzájem neznají a naslouchají stejně čistě a se stejnou intenzitou hudbě Mozarta, vztah, který je sotva postřehnutelný, a přesto jde o elementární dialog, který mizí, když se světla znovu rozzářila.¹³¹ Jistě, případy, které Buber citoval v této pasáži, jsou pomíjivé a nevyskytují se příliš často. Přesto by mnoho lidí pravděpodobně dosvědčilo, že alespoň jednou v životě zažili podobnou ontologickou událost. Na dvou příkladech, které Buber uvádí, je důležité, že v každém případě se dialogický vztah odehrával spíše na úrovni pohledů a prostřednictvím sdílené zkušenosti než na úrovni řeči.¹³²

Pro Bubera nejsou dialogické vztahy omezeny na konverzační komunikaci: dialog může probíhat bez řeči a dokonce i bez zvuku a gest. Na své nejzákladnější úrovni je dialog prožitkem a konkrétněji uznáním druhého - bytosti, skrze kterou je definováno Já.¹³³ Skutečnost, že dialog má co do činění s uznáním a reakcí na druhého, znamená, že musíme prozkoumat více do hloubky to, co se stane, když někomu nasloucháme. Jak totiž můžeme někoho uznat a odpovědět, aniž bychom mu nejprve naslouchali?

Vzhledem k tomu, že Buber ve svých různých pracích o dialogu zmiňoval naslouchání jen zřídka, není divu, že nikdy výslovně neřekl, co pro něj naslouchání znamená. V knize „*Mezi člověkem a člověkem*“ Buber přesto naznačil, že aktem naslouchání je být zcela pozorný vůči řeči druhého. Od pozorného člověka se pak bude očekávat, že bude čelit stvoření tak, jak se to děje. Děje se to jako řeč, a ne jako řeč, která se mu valí přes hlavu, ale jako řeč

¹³⁰ Tamtéž.

¹³¹ BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času II: Scholem, Buber, Bloch*. Praha: OIKOYMENH, 2009, 391 s. ISBN 978-80-7298-298-1, s. 74 – 75.

¹³² Tamtéž.

¹³³ Tamtéž.

zaměřená přesně na něj. A kdyby se jeden zeptal druhého, jestli to také slyšel a řekl, že ano, shodli by se pouze na zážitku a ne na něčem prožitém.

V této pasáži Buber naznačil, že naslouchání zahrnuje dvě základní podmínky. Za prvé, naslouchání vyžaduje, abychom byli pozorní ke slovům druhého, jako by byla zaměřena konkrétně na nás, a ne na nějaký obecný dav nebo abstraktní entitu. Za druhé, naslouchání zahrnuje určitý druh pozornosti, která je aktivní, nikoli pasivní, a proto Buber napsal, že ten, kdo také slyšel, aktivně "prožívá" řeč.¹³⁴

Naslouchání tedy pro Bubera znamená, že lidé jsou aktivně a hluboce zapojeni; nevyžaduje, aby všichni posluchači dbali stejného sdělení. Jaký je tedy vztah mezi mluvením a nasloucháním v Buberově modelu? Je zřejmé, že Buber během svých různých prací o dialogu strávil mnohem více času mluvením o prvním než o druhém. Ve skutečnosti se mluvení věnuje rozsáhle řada děl (například „Slovo, které je vyřčeno“ ve Znalosti člověka a Dialog v Mezi člověkem a člověkem).¹³⁵

Naproti tomu naslouchání je v Buberových různých pracích o dialogu zmiňováno jen zřídka a rozhodně není řešeno dostatečně do hloubky. Zbývá tedy na čtenáři Buberových spisů, aby se pokusil pochopit, jak by charakterizoval různé otázky, jako je vztah mezi mluvením a nasloucháním v dialogu. I když Buber věnoval mnohem více pozornosti mluvení než naslouchání, lze se domnívat, že kdyby byl požádán, aby popsal vztah mezi těmito dvěma, uznal by, že tento vztah je třeba charakterizovat ve vzájemných podmínkách.¹³⁶

Právě schopnost naslouchat umožňuje učitelům vědět, co je požadováno v kterékoli fázi třídy. Jinými slovy, dialog závisí na vzájemné interakci mluvení a naslouchání, kdy se ostrý rozdíl mezi nimi stírá. Friedman navíc správně poukazuje na to, že opravdové naslouchání je to, co umožňuje autentickou verbální odpověď v dialogickém setkání. Pozorné naslouchání studentově otázce poskytuje učitelům schopnost reagovat na tuto otázku jako celá osoba jedinečným způsobem. Buber ve své eseji „Výchova charakteru“ uvedl příklad studenta, který přistupuje ke svému učiteli s morálním dilematem ohledně toho, co udělat

¹³⁴ Tamtéž.

¹³⁵FRIEDMAN, M. S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London and New York: Routledge. 2002. ISBN 978-0415284752, s. 68.

¹³⁶ Tamtéž.

s přítelem, který prozradil důležité tajemství, jež mu bylo svěřeno.¹³⁷ Když je učitel požádán, aby odpověděl na takové dilema, pravděpodobně povede za alternativy otázky tím, že ukáže třetí možnost, která je ta správná.

Je zřejmé, že aby mohl učitel odpovědět autenticky, musí obejmout studenta, který se k němu obrátil s prosbou o radu, to znamená, že učitel musí vidět situaci z pohledu studenta. Lze se domnívat, že takové objímání vyžaduje, aby učitel pozorně naslouchal studentovu dilematu, než přijde s odpovědí. Buberova představa objímání se tedy zdá být podmíněna hlubokým nasloucháním pohledu druhého a pozorností k jeho nebo její žité realitě.¹³⁸ Předchozí příklad naznačuje, že vztah mezi mluvením a nasloucháním v Buberově filozofii dialogu je vztahem reciprocity a vzájemné závislosti. Jinými slovy, verbální dialog nemůže vzniknout, pokud nedojde k mluvení i naslouchání. V dialogu, stejně jako mluvčí závisí na posluchači, aby slyšel jeho slova a význam, závisí posluchač na mluvčím, aby zahájil konverzaci a vyjádřil posluchači něco významného.¹³⁹

Jakmile posluchač obdrží slova mluvčího, často na tato slova reaguje. Tímto způsobem se posluchač stává mluvčím, zatímco původní mluvčí se mění v posluchače. Tento proces, ve kterém mluvčí a posluchač interagují a vyměňují si role, může teoreticky pokračovat donekonečna, ačkoli druh dialogu, o kterém mluvil Buber, bývá poměrně krátký. V této souvislosti je důležité mít na paměti, že ve verbálním dialogu jsou mluvení a naslouchání vzájemně závislé v tom smyslu, že jedno bez druhého nemůže být. S ohledem na poslední otázku týkající se role, kterou naslouchání hraje, Buber správně argumentoval, že v mnoha rozhovorech se účastníci ve skutečnosti navzájem neposlouchají, ale spíše mluví jeden přes druhého.¹⁴⁰

Jak poznamenal Buber v knize „*Mezi člověkem a člověkem*“, daleko větší část toho, čemu se říká konverzace mezi lidmi, by byla přesněji a podrobněji popsána jako řečnická. Obecně

¹³⁷ Tamtéž.

¹³⁸ Tamtéž.

¹³⁹BERGMAN, S. H. *Dialogická filozofie od Kierkegaarda po Bubera* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, ©1991. Řada SUNY v židovské filozofii [cit. 2024-07-11]. Dostupné z:<https://ebookcentral.proquest.com/lib/natlbooks/detail.action?docID=3408196>, s. 56.

¹⁴⁰ Tamtéž.

platí, že lidé spolu ve skutečnosti nemluví, ale každý, i když se obrací k druhému, skutečně mluví k fiktivnímu odvolacímu soudu, kde život nespočívá v ničem jiném, než v jeho naslouchání. Druh naslouchání, o kterém se Buber v této pasáži zmiňoval, je pasivní a povrchní, na rozdíl od aktivního, hlubokého naslouchání, které by mohlo napomoci vzniku dialogu. Z toho plyne, že nezbytnou podmínkou pro vznik dialogu v Buberově modelu je opravdové naslouchání ve smyslu aktivního naslouchání druhému a jeho objímání.¹⁴¹

Když se tedy dva lidé zapojení do rozhovoru nedokážou navzájem skutečně naslouchat, existuje možnost existence dialogu. Buber popsal poměrně známou situaci, kdy se dva jeho přátelé dostali do hádky, ve které se každý snažil získat body přes druhého a — jeden z nich nakonec triumfoval, ale dialog byl zničen. Buber samozřejmě nebyl vždy schopen dostat svým vlastním ideálům dialogu. Poláková charakterizuje nedorozumění mezi Martinem Buberem a Emmanuelem Levinasem jako neschopnost naslouchat změně toho druhého. Pro Lipariho naslouchání změněnosti druhého znamená dát druhému významová práva tím, že se vzdáme svých vlastních.¹⁴²

Jinými slovy, opravdové naslouchání vyžaduje, aby člověk vytvořil prostor, ve kterém může rezonovat jedinečný hlas toho druhého. V případě dialogu mezi Buberem a Levinasem se Poláková domnívá, že se oba učenci pokusili umístit toho druhého do souladu se svými vlastními kategoriemi, spíše než aby druhému umožnili mluvit za sebe. Naslouchání tedy hraje zásadní roli při zahájení mnoha dialogů otevřením prostoru, ve kterém se dva partneři mohou vztahovat k sobě jako celiství jednotlivci. Vzdělávání, opravdové naslouchání vyžaduje, aby učitelé zůstali otevřeni tomu, aby byli překvapeni reakcemi svých studentů, a aby se zabývali tím, co studenti skutečně říkají, spíše než jejich předpojatými představami o tom, co studenti řeknou.¹⁴³

Ve vztahu Já-Ty učitel skutečně žije přítomností, protože je připraven na jakoukoli reakci studenta, očekávanou i neočekávanou. Učitel tedy skutečně naslouchá. Namísto toho, aby slyšel, co je určeno učitelovými předchozími znalostmi o studentovi nebo podle učitelových

¹⁴¹ Tamtéž.

¹⁴² POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9, s. 36.

¹⁴³ Tamtéž.

vlastních teorií, učitel slyší, co student říká, a je si vědom, že student říká něco nového. Učitel dopředu neví, co žák řekne, ani nefiltruje, co žák říká podle učitelových vlastních předsudků.¹⁴⁴

Buberův koncept dialogu znamená, že lidé, kteří jsou zapojeni do konverzace, poslouchají tak, aby slyšeli, co druhá osoba ve skutečnosti říká a že se nechávají otevřeni tomu, aby byli ovlivněni meči toho druhého. Opravdové naslouchání vyžaduje, abychom věnovali velkou pozornost tomu, co ten druhý dělá. Znamená to spíše než, jak se často stává, přemýšlení a plánování vlastní reakce, zatímco ten druhý stále mluví.¹⁴⁵

Navíc je možné tvrdit, že pro Bubera opravdové naslouchání neznámá pouze věnovat pozornost slovům druhých, ale také tomu, co sdělují jejich tváře a řeč těla. Vzhledem k tomu, že Buber trval na tom, že dialog se někdy může projevit i na neverbální úrovni, jistě by podpořil tvrzení, že když nasloucháme, musíme se věnovat mnohem více než jen tomu, co někdo říká. Jeho představy o přítomnosti a objímání nás vybízejí k tomu, abychom reagovali na komunikaci druhého, což může být pouhý pohled, pohled smutku nebo gesto, jedinečným způsobem celým naším bytím.¹⁴⁶

3.5 Kritika Buberovy filozofie

Filozofická kritika Bubera má tendenci se zaměřovat na tři oblasti: epistemologické otázky týkající se statusu formy vztahu Já-Ty a statusu světa objektů vymezeného formou vztahu Já-Ono, hermeneutické otázky ohledně Buberovy četby chasidského výchozího materiálu a pochybností ohledně autorovy rétoriky a stylu, které se dotýkají filozofie jazyka. Všechny tři linie kritiky mají ve svém jádru problém konfliktu mezi realismem a idealismem, potvrzením světa a popíráním světa. Povaha obrazu světa v Buberově opusu magnum vždy patřila mezi nejspornější aspekty Buberovy filozofie v kritické literatuře. Má se za to, že dílem „*Já a Ty*“ jsme zahájili „*kopernikovskou revoluci v teologii, proti vědecko-*

¹⁴⁴ BLAŽKOVÁ, M. *Dějiny etických teorií od Bergsona po Tugendhata*. Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2022. ISBN 978-80-246-5116-3, s. 34.

¹⁴⁵ Tamtéž.

¹⁴⁶ Tamtéž.

realistickému postoji“.¹⁴⁷, ale byla také kritizována za redukci základních lidských vztahů — Já-Ty a Já-Ono. Když Rosenzweig psal Buberovi po zveřejnění knihy „*Já a Ty*“, nebyl by posledním kritikem, který by si stěžoval: „*Když nastavujete Já-Ono, mrzačíte Já-Ty pro soupeře. Děláte ze stvoření chaos, dost dobrý na to, abyste poskytli stavební materiál pro novou budovu*“.¹⁴⁸

V židovských filozofických kruzích se dlouho tvrdilo, že Buber nebyl schopen odehnat relativismus, subjektivismus a antinomianismus, o nichž se říká, že prostupují nerealistické epistemologie a ontologie. Steven Katz na základě Rosenzweigovy stížnosti na Buberovu epistemologii vyzval k „realismu“, který potvrzuje bohatý svět stabilních objektů rozšířených v čase a prostoru. Jeho kritici židovské filozofie stále široce předpokládají, že Buber ve své kritice židovského práva a vztahu mezi Já-Ono odmítl svět objektových forem.¹⁴⁹

Kromě hermeneutických argumentů týkajících se historismu, antihistorismu, literárního stylu a poetické licence jsou argumenty o obrazu chasidismu, které vyplynuly z Buberova výzkumu a psaní, také založeny na filozofickém obrazu světa, jak se formoval v Buberově filozofickém vesmíru.

Proti Buberovu korpusu o chasidismu byl nestor kabaly Gershom Scholem jedním z prvních, kdo odhodil rukavici. Scholem tvrdil, že Buberovo zaměření na žánr lidových pohádek zatemnilo teoretické práce v korpusu chasidské literatury, kde byl fenomén (gnostického) světového popírání výraznější než v populárních pohádkách.¹⁵⁰ Zejména Buberovy pozdější sbírky chasidských příběhů odrážejí tento světský étos v rozporu s důležitými principy chasidské mystiky. Zatímco Buberův raný, novoromantický chasidismus zaujal vzdálenější a dokonce antagonistický vztah ke světu času a prostoru, kritici jako Scholem a Katz soustředili svou kritiku téměř výlučně na pozdější dílo, což bylo ostřeji artikulováno, v sou-

¹⁴⁷ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-31-X, s. 69..

¹⁴⁸ BLAŽKOVÁ, M. *Dějiny etických teorií od Bergsona po Tugendhata*. Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2022. ISBN 978-80-246-5116-3, s. 33.

¹⁴⁹ Tamtéž.

¹⁵⁰ WIESEL, E. *Svět chasidů: Portréty a legendy*. 1. vyd. Praha : Sefer, 1996. 190 s. Judaika; Sv. 7. ISBN 80-85924-09-9, s. 73.

ladu s Buberovým vlastním obnoveným zájmem, počínaje od poloviny do konce dvacátých let, o běžné formy existence.¹⁵¹

Analytický filozof Steven T. Katz, autor eseje o partikularismu mystického jazyka, formuloval řadu kritik namířených proti Buberovým spisům.¹⁵² Katz přehodnotil a zmírnil některé z těchto dřívějších kritik, které zahrnovaly obvinění z antinomianismu, nedostatek vysvětlení trvalého charakteru vztahu Já-Ty a zkruslení chasidského myšlení.¹⁵³ Co u Bubera zůstává nejvíce problematické, je tendence k estetizaci reality a problém Buberovy často kluzké poetické rétoriky.

Walter Kaufmann, který vytvořil druhý anglický překlad „*Já a Ty*“, vyjádřil svou nelibost s Buberem nejsilněji. Zatímco nedostatek hlubokého dopadu Buberových příspěvků k biblickým studiím, chasidismu a sionistické politice nepovažoval za známku neúspěchu, Kaufmann považoval „*Já a Ty*“ za ostudné představení jak ve stylu, tak i obsahu. Stylově se kniha odvolávala na „*věšdecký tón falešných proroků*“ a byla „*více ovlivněná než upřímná*“.¹⁵⁴

Buber, který psal ve stavu „neodolatelného nadšení“, postrádal možná dostatečně kritický odstup potřebný ke kritice a revizi vlastních formulací. Jeho pojetí Já-Ono byla „manichejská urážka“, zatímco jeho pojetí Já-Ty bylo „*ukvapeně romantické a extatické*“ a Buber „*spletl hluboké emocionální vzrušení s odhalením*“.¹⁵⁵ Převaha v Buberových spisech rétorických postav, jako jsou „zkušenost“, „realizace“, „odhalení“, „přítomnost“ a „setkání“, a jeho záliba v utopických politických programech, jako je anarchismus, socialismus a dvounárodní řešení k neřešitelnému národnímu konfliktu mezi Židy a Araby v Palestině, jsou v souladu s postoji v jeho filozofických spisech. Myšlenka Bubera je sugestivní, ale nepolapitelná.

¹⁵¹ Tamtéž.

¹⁵² Tamtéž.

¹⁵³ BUBER, M. *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. Touchstone. 1971. ISBN 978-0684717258, s. 7.

¹⁵⁴ Tamtéž.

¹⁵⁵ PICKUS, D. *The You That Wasn't Enough: Walter Kaufmann and Martin Buber*. Vol. 29, No. 4. 2011. pp. 98 – 123.

Podobná kritika se vztahuje na Buberovo tvrzení, že jazyk má moc odhalit božskou přítomnost nebo odhalit bytí.¹⁵⁶

Buber, který byl z velké části ignorován akademickými filozofy, byl již před 1. světovou válkou široce uznáván a recenzován v širší oblasti německých dopisů. Po 2. světové válce se v Německu znovu dostal do popředí, kde jeho překlady Bible, sbírky chasidských příběhů a spisy o filozofie dialogu zůstala v tisku od té doby. Mezi vyznamenání, která Buber obdržel po roce 1945, patřila Goethova cena města Hamburku (1951) a Erasmova cena (Amsterdam, 1963).¹⁵⁷

Významnými studenty, kteří svou vlastní tvorbu považovali za pokračování Buberovy, byli Nahum Glatzer (jediný Buberův doktorand během let na univerzitě ve Frankfurtu, 1924–1933, později vlivný učitel judaistiky na Brandeis University), Akiba Ernst Simon (historik a teoretik vzdělání v Izraeli, který se s Buberem poprvé setkal ve Frankfurtu a který se vrátil z Palestiny, aby s Buberem pracoval a významní izraelští učenci, jako Shmuel Eisenstadt, Amitai Etzioni a Jochanan Bloch, který Bubera znal v jeho pozdějších letech, kdy vedl semináře sociální filozofie a výchovy na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě. Pokud jde o Spojené státy, Buberův americký překladatel a životopisec Maurice Friedman, sám o sobě plodný autor, téměř sám představil Bubera poválečným americkým religionistům a širší čtenářské veřejnosti. Kromě Friedmana pomohl k popularizaci Bubera i Walter Kaufmann, autor jedné z prvních Nietzscheových studií v angličtině a knih o náboženství a existencialismu, a to navzdory výše citované kritice Buberovy knihy „Já a Ty“. Byl to právě Kaufmann, kdo Bubera v 50. a 60. letech jako první zařadil do kánonu náboženského existencialismu. V židovské filozofii bylo Buberovo jméno od té doby zastíněno jmény Franze Rosenzweiga a Emmanuela Levinase.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Tamtéž.

¹⁵⁷ Tamtéž.

¹⁵⁸ Tamtéž.

4. Výchova jako setkání

Buberova díla „*Mezi člověkem a člověkem*“ (1947), „*Výchova charakteru*“ (1939) a „*Řeči o výchově*“ (1925) jsou některé z jeho nejdůležitějších textů o vzdělávání. Jak již název prvního napovídá, vzdělání je vztah mezi lidskými bytostmi a Buberova teorie mezilidských vztahů jako taková slouží jako zřejmý základ jeho filozofie výchovy. Buber chápe, že jak Já-Ty, tak Já-Ono byly velmi kritické přístupy ve vzdělání jak k orientaci na učitele (shora dolů), tak k orientaci na studenta (zdola- nahoru), o kterých se diskutovalo v prvních letech dvacátého století zejména v Německu.¹⁵⁹ Pro Bubera jednostranné přístupy ke vzdělávání zaměřené buď na učitele a kladoucí příliš velký důraz na jeho vlastní roli, nebo na studenta zdůrazňující jeho roli ztěžují vznik vztahu Já–Ty, a proto se učitel a žák uvězní ve vztahu Já–Ono, kde učitel poskytuje studentům fakta a informace, kde učitel vnáší informace do studentů, ale nepodněcuje jejich kreativní mysl.¹⁶⁰

4.1 Pedagog a žák

Přístup ke vzdělávání zaměřený na studenta zdůrazňuje naopak roli studenta, ale také ztěžuje vznik vztahu Já – Ty, protože student postrádá vedení ze strany učitele a je celkově ponechán svému osudu. Tyto Buberovy náhledy jakoby předvídají i reálný stav současného školství. Oba tyto přístupy ke vzdělávání zůstávají podle Bubera v oblasti Já–Ono a jako takové je Buber odmítá ve prospěch vzdělávacího přístupu založeného na dialogu mezi učitelem a žákem, který umožňuje vznik vztahu Já-Ty.¹⁶¹ Jedním z důvodů Buberovy obhajoby vzdělávání založeného na dialogu je skutečnost, že učitel si nevybírá, kdo je před ním, a jako takový musí učitel přijmout toho, kdo je přítomen, pokud má vzdělávat. Toto přijetí, tato

¹⁵⁹BERGMAN, S. H. *Dialogická filozofie od Kierkegaarda po Bubera* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, ©1991. Řada SUNY v židovské filozofii [cit. 2024-07-11]. Dostupné z:<https://ebookcentral.proquest.com/lib/natlbooks/detail.action?docID=3408196>, s. 85.

¹⁶⁰ Tamtéž.

¹⁶¹ Tamtéž.

vzájemnost, tento dialogický vztah může vzniknout pouze prostřednictvím vztahu Já-Ty.¹⁶²

Pedagog může vzdělávat pouze tehdy, je-li schopen vybudovat vztah založený na skutečné vzájemnosti, na skutečném dialogu se studenty, a tato vzájemnost, tento dialog může vystoupit do popředí pouze tehdy, když student pedagogovi důvěřuje, pokud se cítí přijímán, jinak jakýkoli pokus o výchovu povede ke vzpouře a nezájmu. Otázka tedy zní: Co Buber myslí výchovným přístupem založeným na dialogu? V knize „*Řeči o výchově*“ definuje vzdělávání jako: „*To, co nazýváme vzděláváním, vědomým a chtěným, znamená dát rozhodný výběr člověkem efektivního světa; znamená to dát rozhodující účinnou moc selekci světa, která se soustředí a projevuje ve vychovateli. Vztah ve výchově je vytržen z bezúčelné proudící výchovy všeho a je označen jako účel. Tímto způsobem se prostřednictvím vychovatele svět poprvé stává skutečným předmětem jeho působení.*“¹⁶³ .

Pro Bubera je vzdělávání založené na dialogu takové, které přikládá náležitou váhu jak vlivu učitele, tak i schopnostem, zájmům a potřebám studenta. Úlohou učitele je stanovit učební osnovy a rámec. Když tak učitel nastaví pro studenta jakousi hodnotovou platformu, neznamená to, že zájmy, kreativita a potřeby studenta jsou stranou, protože je student rozvíjí v rámci stanoveném učitelem. Což by měl být nyní aspekt pedagogické teorie a praxe rozšířené mezi současnými pedagogy, což snad dokazuje Buberův vliv v oblasti vzdělávání. Jak říká Friedman, dle Bubera „*pro vzdělání není důležitá svoboda postrádající směr, ale společenství, které má směr i cíl*“.¹⁶⁴ Je jasné, že společenství a dialog jsou klíčové pojmy v Buberově filozofii vzdělávání.

To, co se odehrává mezi učitelem a studentem, navíc Buber popisuje jako inkluzi a nesmí být zaměňováno s empatií. V případě empatie se jeden transponuje přes druhého, staví se do pozice druhého a tím ruší odlišnost druhého. Buberova ilustrace je použitelná jak pro učitele, tak pro žáka. Učitel prožívá to, co prožívá žák, učitel vnímá věci očima žáka, aniž by ztratil kontrolu nad jeho perspektivou jako učitele.

¹⁶² Tamtéž.

¹⁶³FRIEDMAN, M. S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London and New York: Routledge. 2002. ISBN 978-0415284752, s. 69.

¹⁶⁴ Tamtéž.

Žák je také povzbuzován, aby se podělil o zkušenosti, přijal vedení učitele, aniž by ztratil spontánnost a kreativitu. To se může stát pouze prostřednictvím společenství, prostřednictvím vzájemného respektu, prostřednictvím setkávání: pouze prostřednictvím vztahu Já–Ty mohou učitel a žák skutečně vstoupit do dialogu.¹⁶⁵

Buber však upozorňuje na vztahy mezi učitelem a žákem, které se jeví jako rozporuplné. Zastává názor, že vztah Já–Ty vzhledem ke vztahu učitel–žák může být pouze jednostranný; tedy učitel k žákovi, ale ne žák k učiteli. Buber chápe, že dialogické začlenění nemůže být v tomto případě plně vzájemné, protože pokud by se stalo plně vzájemným, buď by roztrhlo výchovný vztah, nebo by se výchovný vztah rozvinul v přátelství. Vztah je tedy plně naplněn pouze na straně učitele, nikoli však na straně žáka, a proto je vztah učitel–žák nějak asymetrický. Jak může Buber mluvit o dialogickém vztahu, který je „jednostranně inkluzivní“? Zdá se, že to odporuje jeho definici vztahu Já–Ty jako něčeho nevyslovitelného, jako něčeho, co zahrnuje nekonečné množství smysluplných a dynamických situací, jako setkání vyjadřujícího vzájemnou a celistvou existenci dvou bytostí. Ne tak docela. Ve skutečnosti dává naprostý smysl hovořit o dialogickém vztahu, který je v rámci vzdělávací oblasti jednostranný. Faktem je, že ve vzdělávání je vztah pod vedením vychovatele – to je něco, co není vystaveno výzvě. A život dialogu je nevyslovitelný; má nekonečné množství smysluplných a dynamických situací, protože vychází z mnoha realit životních zkušeností, v neposlední řadě vzdělávacích zkušeností, a jako takový umožňuje vztah Já–Ty různé úrovně, odstíny a odstíny inkluze.¹⁶⁶

Například Ty, které říkám svému milenci, je mnohem intenzivnější než Ty, které říkám příteli, a Ty, které říkám bližšímu vztahu, je inkluzivnější než Ty, které říkám žákovi. Toto je aspekt, který Buberovi komentátoři často neuznávají, ale je nezbytný pro přesné pochopení Buberovy filozofie jako celku. A pokud je vztah Já–Ty tak nevýslovný, že umožňuje rozdílné odstíny a úrovně inkluze, pak je méně matoucí mluvit o tom, že je v některých případech „jednostranný“.

¹⁶⁵PELCOVÁ, N. *Vzorové lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Vyd. 2., přeprac. a rozš., V Portálu 1. Praha : Portál, 2010. 261 s. ISBN 978-80-7367-756-5 (brož.), s. 32 – 34.

¹⁶⁶ Tamtéž.

Pedagog má svůj vztah k žákům pod kontrolou, je to na pedagogovi, je úkolem a povinností pedagoga zakročit a říkat Ty podle své vůle a kdykoli to uzná za vhodné. To znamená, že je povinností vychovatele zažít vzdělávání jako učitel i jako student. Existuje však také vědomé rozhodnutí pedagoga a studentů zabránit tomu, aby se vztah stal plně vzájemným, protože pokud by se tak stalo, buď by to zničilo výchovný vztah, protože role učitele jako průvodce je narušena, nebo by se rozvinul v přátelství.¹⁶⁷

4.2 Buberovy pohledy na vzdělávání dospělých

Všechny tyto řeči o asymetrických vztazích mezi učitelem a žákem se týkají pouze výchovy dítěte. Buber se na vzdělávání dospělých díval jinak. Pochopil, že v případě vzdělávání dospělých, a zde pregraduálních a postgraduálních studentů, by se mělo nahlížet jako na most mezi formální školou a plně nezávislou dospělostí: vztah mezi učitelem a studentem je odlišný.¹⁶⁸

Pro Bubera umožňuje vzdělávání dospělých vyšší úroveň vzájemnosti a je založeno na „skutečných otázkách“, „spíše než na sokratovských výzvách nebo na přípravě na zkoušky“.¹⁶⁹ Jako takový je v kontextu vzdělávání dospělých vztah mezi učitelem a žákem založen na vyšší úrovni společenství, což usnadňuje vznik vztahu Já–Ty. Jednostrannost vztahu Já–Ty mezi učitelem a žákem je ve výchově dětí nahrazena vztahem Já–Ty, který je více symetricky reciproční a dospělého žáka více posiluje. Toto zmocnění dospělých studentů prostřednictvím vztahu Já–Ty založeného převážně na vzájemnosti je hodnotovým jádrem vzdělávání dospělých, protože mu umožňuje stát se zdrojem osobní a komunitní transformace; to znamená, že každé setkání Já–Ty ve vzdělávání dospělých má potenciál pro transformaci Já–Ono ovlivňuje pohled Já na vztahy Já–Ono a na budoucí setkání Já–Ty.¹⁷⁰

¹⁶⁷ BUBER, M. *Řeči o výchově*. Praha: Vyšehrad, 2017. ISBN 978-80-7429-691-8, s. 58.

¹⁶⁸ Tamtéž.

¹⁶⁹ BUBER, M. *Názory: (výběr z myšlenek Martina Bubera)*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle; č. 4. ISBN 80-85844-25-7, s. 64.

¹⁷⁰ BUBER, M. *Řeči o výchově*. Praha: Vyšehrad, 2017. ISBN 978-80-7429-691-8, s. 66.

A to platí pro vzdělávání dospělých založené na dialogu v jeho různých formách – formální a neformální. Takové proměny, ať už osobní nebo společné, jsou přímo spojeny s jednotlivcem a blahobytem komunity a schopnost navazovat vztahy a interakce s ostatními jednotlivci a komunitami, a to výrazně zasahuje do otázek, jako je základní vzdělávání dospělých, aktivní občanství a řešení konfliktů.¹⁷¹

Je důležité zdůraznit, že Buber pochopil, že výchova – tedy dialogická výchova – je vždy výchovou charakteru; možná to platí ještě více pro vzdělávání dospělých než pro vzdělávání dítěte, vzhledem k většímu důrazu, který klade na vztahy Já–Ty a na vzájemnost.

Hlavním úkolem výchovy je umožnit lidem žít lidsky, v sociálním smíru a harmonii. Buber říká, že vzdělání je: „*krok za veškerou rozpolcenost individualismu a kolektivismu... opravdová výchova charakteru je opravdovou výchovou pro komunitu... toho, kdo zná vnitřní jednotu, nejnítěrnější život, jehož nejnítěrnější život je tajemství, se učí cítit tajemství ve všech jeho podobách*“.¹⁷² Z této pasáže je zřejmé, že Buber chápal důsledky svého myšlení pro sociální a politický pokrok a také pro duchovní blaho. Když pedagog vytvoří hodnotovou platformu a vyzve studenta, aby tuto platformu zažil, student to nezažívá pasivně; spíše student tuto platformu aktivně analyzuje, zkoumá, kritizuje a následně to podněcuje pedagoga k přehodnocení nebo opětovnému prosazení hodnotové platformy; to znamená, že mezi pedagogem a studentem probíhá neustálý dialog. Tato interakce mezi pedagogem a studentem, toto neustálé hodnocení a přehodnocování hodnotových platform je základním kamenem toho, co Buber nazývá dialogickou komunitou.¹⁷³

Taková komunita je pro Bubera třetí cestou mezi absolutním individualismem (já bez tebe) a kolektivismem (ty bez já), což podle Bubera zlepšuje kvalitu života členů komunity, protože zvyšuje sociální soudržnost a podporuje kulturní kreativitu a přináší ekonomické výhody jak pro jednotlivce, tak pro komunitu jako celek. Buberova dialogická teorie vzájemných vztahů je tedy stejně použitelná pro jednotlivce i pro komunitu.¹⁷⁴

¹⁷¹ Tamtéž.

¹⁷² Tamtéž.

¹⁷³ Tamtéž.

¹⁷⁴POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, 89 s. ISBN 80-7007-035-8, s. 77 – 78.

4.3 Buberova prezentace vzdělávání dospělých

V letech 1909 - 1911 přednášel Buber v Praze své slavné přednášky o judaismu pro židovskou studentskou organizaci Bar Kochba, jejíž členové si přáli znovuobjevit své zapomenuté dědictví. I v tištěném textu je cítit jeho nesmírná rétorická síla prezentující judaismus jako stále obnovovanou kulturní realitu univerzálního významu. Toto pojetí judaismu bylo v ostrém kontrastu s ortodoxním judaismem, který je založen na přísném dodržování halachy – rabínského zákona. Buberův největší vzdělávací úspěch byl možná motivací dvou nebo tří generací zcela asimilovaných Židů k návratu do judaismu a na Zion v kontextu biblického humanismu.¹⁷⁵

Buberův pohled na židovskou duchovní regeneraci měl velký vliv na jeho přístup ke vzdělávání dospělých. Již v roce 1902 navrhl Buber plán lidové střední školy pro židovské vzdělávání dospělých, založený na biblickém humanismu. Později připravil písemné doporučení pro Hebrejskou univerzitu v Jeruzalémě, aby vzdělávání dospělých udělilo ústřední roli ve svých osnovách. Buber byl také zapojen do Svobodného židovského domu učení, který založil Franz Rosenzweig ve Frankfurtu v roce 1920. Prostřednictvím přednášek prezentovaných v Lehrhaus na téma „*Náboženství jako přítomnost*“ a „*Svět chasidismu*“ měl Buber silný vliv na německý židovský život během soumraku nadcházejícího nacismu, posilující židovskou identitu a soudržnost komunity.¹⁷⁶

Nástup nacistů k moci přinesl zásadní změnu v životě židovské komunity v Německu. Dlouho před vyhlazením evropského židovstva byli němečtí židé odstraněni z ekonomických a veřejných pozic a zcela segregováni od kulturního života země. Jejich duchovní izolace si vyžádala radikální reorganizaci židovského života. Za tímto účelem založil Buber v roce 1933 Centrum pro židovské vzdělávání dospělých, které působil jako jeho ředitel až do roku 1938, kdy emigroval do Palestiny. Cílem centra bylo posílit židovské sebeuvědomění a skupinovou solidaritu poskytováním zdrojů pro duchovní odpor vůči nacistickému režimu, který s nezadržitelnou silou začal pohlcovat demokratické principy Evropy.

¹⁷⁵ Tamtéž.

¹⁷⁶ Tamtéž.

Buberovo vzdělávací poselství nebylo zaměřeno na návrat k ortodoxnímu judaismu. Povzbuzoval německé Židy, aby se vrátili do biblické země, aby naplnili velké poslání – být „světlem pro národy“. Ze své vlastní zkušenosti v Německu (stejně jako z dánské zkušenosti se Šlesvicko-Holštýnským konfliktem v 19. století) Buber zjistil, že doba krize nabízí zlatou příležitost pro vzdělávání dospělých. Buberův největší výchovný vliv se skutečně projevil v temném období nacistického Německa. Prakticky i teorií ilustroval, že vzdělávání pro dospělé může představovat obživu v dobách zoufalství. Buber následoval židovský základní optimismus vzhledem k jeho mučivé historii a naučil Židy čelit katastrofě bez sebeklamu – držet se své víry v obrazu Izraele.¹⁷⁷

Buber se přistěhoval do Palestiny, kde se věnoval především vzdělávání dospělých, univerzitním povinnostem a politické práci. Jeho vzdělávací práce se soustředila na židovské kolektivní osady (Kibuc a Moshav), jejichž členové, kteří se jakoby zabývali zemědělskou prací, si přáli udržovat kontakt s intelektuálním světem. Řada vynikajících učenců z Hebrejské univerzity v čele s Buberem nabídla farmářům v různých částech Izraele semináře. Aby byla zajištěna kontinuita tohoto podniku, byl na Hebrejské univerzitě (pojmenovaný po Buberově smrti v roce 1965 na jeho počest) založen Institut pro vzdělávání dospělých.¹⁷⁸

S dosažením svého fyzického návratu a založením židovského státu vyzval Buber k židovské duchovní obrodě. Spojil pojem „Sion“ s myšlenkou spravedlnosti, jak ji představovali hebrejští proroci: „*Sion bude vykoupen spravedlností a ti, kdo se k němu vrátí, získají spravedlnost*“.¹⁷⁹

Tuto vznešenou myšlenku aplikoval zejména na židovský vztah k palestinským Arabům. Ve svých přednáškách varoval před židovským etnocentrismem a připomínal „zlaté pravidlo“ rabiho Hillela staršího: „*Nečiň bližnímu, co je ti odporné*“.¹⁸⁰ Obšírně také diskutoval o významu verše „*Miluj bližního svého jako sebe samého*“¹⁸¹ a vysvětlil, že skrze lásku k lidstvu se setkáváme s Bohem. Založení školy pro dospělé v Jeruzalémě v roce 1949 bylo

¹⁷⁷ Tamtéž.

¹⁷⁸ Tamtéž.

¹⁷⁹BUBER, M. *Lidské a mezilidské*. Praha: Malvern, 2022 . ISBN 978-80-7530-388-2, s. 77 – 79.

¹⁸⁰ Tamtéž.

¹⁸¹ Tamtéž.

nepochybně Buberovým nejdůležitějším počinem v oblasti vzdělávání dospělých v Izraeli. Tato škola školila pedagogy dospělých, kteří by se vyrovnali s kulturní integrací mas imigrantů proudících do země po založení Státu Izrael v roce 1948.¹⁸²

Zřízením této školy se Izrael stal jednou z prvních zemí, které nabízely specializované školení pro pedagogy dospělých. Škola byla ovlivněna ideologií lidové střední školy založené velkým dánským pedagogem Grundtvigem (1783 - 1872). Na Bubera zapůsobilo Grundtvigovo pojetí „živého slova“, které odpovídalo jeho vlastnímu principu výchovy k dialogu. Přijal také dánský vzor internátní školy – živoucí a učící se unie – v souladu s buberovským konceptem „duchovní komunity“. Mnoho studentů školy byli sami noví přistěhovalci – především z islámských zemí. Akademický sbor byl složen z vynikajících humanistů: Gideon Freudenberg (jako ředitel), Ernst Simon, Gershom Scholem, Hugo Bergman, Avraham Halevyn Fraenkel a sám Martin Buber. Učitelé nejvíce reagovali na pluralitní složení studentského sboru ve vztahu nejen k západním hodnotám, ale také k tradiční kultuře Středního východu.¹⁸³

Výuka byla založena na skutečném multikulturním dialogu – spolu s akademickými kurzy judaismu a humanitních věd a předáváním odborných dovedností. Studium hebrejského jazyka – nejen jako prostředku komunikace, ale jako prostředku pro izraelskou kulturu – hrálo v učebních osnovách hlavní roli.

Buberova výuka „*Hebrejská Bible ve stínu holocaustu*“ byla pro studenty velkým zdrojem inspirace. Buber učil, že vzdělávání dospělých – na rozdíl od vzdělávání dětí – je založeno na plné vzájemnosti mezi rovnocennými partnery.¹⁸⁴

Vzdělávání dospělých je založeno na „skutečných otázkách“, spíše než na sokratovských výzvách nebo na přípravě na zkoušky. Buber tvrdil, že skutečný pedagog klade otázky, ale jen zřídka nabízí řešení. Buber věřil, že vzdělávání dospělých by se mělo zaměřit na samoučení a následně by měl učitel poskytnout žákovi pokyny k jeho vlastnímu vzdělávání.

¹⁸²KRATOCHVÍL, Z. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann & synové, 1995. 199 s. ISBN 80-238-0473-1, s. 97.

¹⁸³ Tamtéž.

¹⁸⁴CARDAL, R. *Filosofie holocaustu*. Praha: Občanský institut, 2010. 15 s. Bulletin OI ; č. 222. ISBN 978-80-86972-56-5 (brož.), s. 34.

Při hledání „pravdy“ přispívá pedagog svými akademickými znalostmi, zatímco studenti přinášejí do třídy svou kolektivní moudrost získanou celoživotními zkušenostmi. Dospělého navíc nelze změnit manipulací: povinností výchovy není změnit člověka, ale pomoci mu být tím, čím skutečně je, jen dokonaleji a věrněji. Zatímco hlavním prvkem vzdělávání dospělých je princip dialogu, založený na „skutečných otázkách“, prvním předmětem studia je „objasnění pojmů“. Právě zde začíná vládnout sokratovský systém, jehož cílem je zdokonalit člověka zdokonalováním jeho vnímání.¹⁸⁵ Buber tvrdí, že objasnění pojmů je velmi důležité, protože: „*Kdykoli jsou pojmy nesprávné, použitá slova nejsou vhodná; a kdekoli slova nejsou výstižná, akce se neprovádějí*“.¹⁸⁶ Poukazuje na nejasnost v používání pojmů jako na zdroj prázdných řečí, což má za následek zmatek a nedorozumění. Buber učil, že židovské vzdělávání dospělých musí být založeno na realitě – „*naší sociální, kulturní a politické realitě v tomto historickém okamžiku*“.¹⁸⁷

Zároveň prohlašuje, že „*naším velkým národním pokladem je naše prorocká univerzálnost*“ a že „*druh nacionalismu, který se odděluje, který izoluje, je cizí skutečné podstatě Izraele*“.¹⁸⁸ Řekl, že živému judaismu lze vyučovat pouze takovým způsobem, aby se vrátila důvěra ve smysl světa a života těm, kdo ztratili víru. Vzdělání bylo založeno na důvěře: důvěře ve své bližní, které lze vykoupit pouze setkáním s Tebou. Tato Buberova nelehká důvěra – navzdory Osvětlení a Hirošimě – je předpokladem skutečného humanistického vzdělání.¹⁸⁹

¹⁸⁵POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9, s. 75.

¹⁸⁶ Tamtéž.

¹⁸⁷ Tamtéž.

¹⁸⁸BUBER, M. *Názory: (výběr z myšlenek Martina Bubera)*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle; č. 4. ISBN 80-85844- 25-7, s. 87 – 88.

¹⁸⁹ Tamtéž.

Závěr

Buberova práce ovlivnila moderní vzdělávání i jinak, v neposlední řadě argumentem, že studenti by měli dostat příležitost k sebeobjevování a osobnímu růstu, včetně rozvoje spirituality. Mnoho škol, tedy zejména středních a vysokých, nyní podporuje kurzy sebezdokonalování sebezrovoje, soft skills, stejně jako programy mentoringu. Buber také předběhl svou dobu v prosazování inkluzivity a přístupnosti. Tvrdil, že vzdělávací komunity by měly být různorodé a podporovat rovnost. Buber, oddaný sociální spravedlnosti a komunitě, jednoduše řečeno, věřil, že vzdělání by mělo pomoci vytvořit lepší svět.

Pelcová také vidí důkaz Buberovy filozofie ve vývoji specifických vzdělávacích teorií o vědění, včetně konstruktivismu a zkušenostního učení. Tyto teorie tvrdí, že jednotlivci konstruují a získávají znalosti prostřednictvím svých vlastních zkušeností a interakcí, spíše než pasivním předáváním takzvaných „faktů“. To je směr, který se do našich škol „vkrádá“ sice pomalu, ale jistě. Činnostní učení spolu s aktivitami rozvíjejícími komunikační, osobnostní či sociální kompetence a řada dalších aktivit zaměřených na rozvoj žáka ve směru rozvíjení jeho osobnostního i tvůrčího potenciálu by měli být stěžejní přípravou pro život.

Buber významně přispěl také ke vzdělávání dospělých. Jeho oddanost vzdělávání dospělých vycházela z jeho představ o společnosti resp. společenství lidí. Věnoval se vytváření mezilidských dialogů založených na komunitách. V podstatě chtěl přejít od Já-Ty k Já-My. Když před druhou světovou válkou emigroval do Izraele, začal zakládat školy pro dospělé. Jeho pedagogická činnost se soustředila na židovská kolektivní osady, jejichž členové, zaměstnání zemědělskou prací, si přáli udržovat kontakt s intelektuálním světem.

Na rozdíl od vzdělávání dětí Buber učil, že vzdělávání dospělých je založeno na úplné vzájemnosti mezi rovnocennými partnery. Tvrdil, že skutečný pedagog klade otázky, ale zřídka nabízí řešení. Buber se domníval, že vzdělávání dospělých by se mělo zaměřit na samoučení, a proto by měl učitel vést studenty při sebevzdělávání. Při hledání pravdy přispívá pedagog svými akademickými znalostmi, zatímco studenti přinášejí do třídy kolektivní moudrost získanou životní zkušeností.

Je možné, poznamenává Buber, zcela se zařadit do vztahu, skutečně si porozumět a „být tam“ s jinou osobou, bez masek, přetvářky, dokonce i beze slov. Takový okamžik vztahu se nazývá „Já-Ty“. Každý člověk přichází do takového vztahu bez předpokladů. Takto

vytvořené pouto každého člověka zvětšuje a každý člověk reaguje tím, že se snaží druhého povznést. Výsledkem je skutečný dialog, skutečné sdílení.

Takové vztahy Já-Ty nejsou konstantní nebo statické, vyvíjejí se a zanikají. To nejvíce, co může Buber při popisu tohoto procesu udělat, je povzbudit nás, abychom byli k dispozici možnosti okamžiků Já-Ty, abychom dosáhli skutečného dialogu. Nedá se to popsat. Když to máš, tak to víš. Buber tvrdí, že je možné mít vztah Já-Ty se světem a předměty v něm. Umění, hudba a poezie jsou všechna možná média pro takové reakce, ve kterých se může odehrávat skutečný dialog.

Buber pak přechází od tohoto existenciálního popisu osobního vztahu k náboženské zkušenosti. Pro Bubera je Bůh věčný Ty. Tím, že se racionalističtí filozofové snažili dokázat Boží existenci nebo definovat Boha, automaticky vytvořili vztah Já-Ono.

Jako osobu, kterou milujeme, nemůžeme Boha definovat; neumíme vytvořit předpoklady pro vztah. Jednoduše musíme být k dispozici a otevření vztahu s Věčným Ty. A když zažijeme takový vztah Já-Ty, ten okamžik nepotřebuje slova. Ve skutečnosti se nejintenzivnější okamžiky, které prožíváme s druhým, odehrávají beze slov. Významná není ani intenzita zážitku. Buber nepovzbuzoval mystické okamžiky. Pro Bubera je možné mít vztah Já-Ty s Bohem prostřednictvím okamžiků Já-Ty s lidmi, přírodou, uměním a světem, prožívat jej v běžnosti života, v její upřímném prožívání.

Nakonec nám Buber nabízí židovský vhled do vztahu Já-Ty. Po našem vykoupení z Egypta jsme se jako lid setkali s Bohem. Byli jsme k dispozici a otevření a okamžik na Sinaji byl vztahem Já-Ty pro celý lid a pro každého jednotlivce. Tóra, proroci a naše rabínské texty byly všechny napsány lidmi vyjadřujícími vztah Já-Ty s Věčným Ty. Čtením těchto textů a tím, že jsme k dispozici vztahu, který je v nich vlastní, je také možné, abychom se dali k dispozici pro zkušenost Já-Ty s Věčným Ty. Musíme přijít bez předběžné podmínky, bez očekávání, protože to by se již pokusilo omezit našeho vztahového partnera, Boha. Pokusíme-li se analyzovat text, opět vytvoříme vztah Já-Ono, protože analýza nás staví mimo dialog, jako pozorovatele a ne úplného účastníka. Pro Bubera nemá smysl jednat, protože to bylo dříve uzákoněno. Pouze naše odpověď v okamžiku Já-Ty může mít smysl. Kvůli tomuto předpokladu Buber nesouhlasil s Rosenzweigem ohledně důležitosti tradiční praxe v každodenním životě. Stačilo reagovat na setkání Já-Ty jakýmkoli individualizovaným způsobem, který okamžik vytvořil.

Seznam použitých informačních zdrojů

ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Vyd. 2., přeprac., v Portále 1. Praha : Portál, 2004. 377 s. ISBN 80-7178-804-X.

BERGMAN, S. H. *Dialogická filozofie od Kierkegaarda po Bubera* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, ©1991. Řada SUNY v židovské filozofii [cit. 2024-07-11]. Dostupné z:<https://ebookcentral.proquest.com/lib/natlbooks/detail.action?docID=3408196>.

BLAŽKOVÁ, M. *Dějiny etických teorií od Bergsona po Tugendhata*. Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2022. ISBN 978-80-246-5116-3.

BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času II: Scholem, Buber, Bloch*. Praha: OIKOYMENH, 2009, 391 s. ISBN 978-80-7298-298-1.

BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia, 1994. ISBN 80-85885-08-5.

BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, 164 s. ISBN 80-7017-020-4.

BUBER, M. *Lidské a mezilidské*. Praha: Malvern, 2022 . ISBN 978-80-7530-388-2.

BUBER, M. *Názory: (výběr z myšlenek Martina Bubera)*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle; č. 4. ISBN 80-85844-25-7.

BUBER, M. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994, 129 s. ISBN 80-85885-17-4.

BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, 159 s. ISBN 80-7017-109-X.

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

BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, 171 s. ISBN 80-7021-515-1.

CAPSER, B. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 1998, 165 s. ISBN 80-86005-62-3.

CARDAL, R. *Filosofie holocaustu*. Praha: Občanský institut, 2010. 15 s. Bulletin OI ; č. 222. ISBN 978-80-86972-56-5 (brož.).

ČEJKA, M. *Judaismus, politika a stát Izrael*. Brno: Mezinárodní politologický ústav, 2002. ISBN 80-210-3007-0.

- CHALIER, C. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Vyd. 3. Překlad Marcela Sedláčková. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993. Parva philosophica, sv. 1. ISBN 80-7007-027-7.
- CORRETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. ISBN 80-7182-209-4.
- FRIEDMAN, M. S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London and New York: Routledge. 2002. ISBN 978-0415284752.
- HEJNA, D. *Současné filosofické směry*. Vyd. 1. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, 2002. 108 s. ISBN 80-7044-395-2.
- HERZL, T. *Židovský stát: Pokus o moderní řešení židovské otázky*. Praha: Academia, 2009, 139 s. ISBN 978-80-200-1712-3.
- JENÍČEK, T. *Franz Rosenzweig*. Praha: Ježek, 1996, 143 s. ISBN 80-85996-04-9.
- KRATOCHVÍL, Z. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann & synové, 1995. 199 s. ISBN 80-238-0473-1.
- PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Vyd. 2., přeprac. a rozš., V Portálu 1. Praha : Portál, 2010. 261 s. ISBN 978-80-7367-756-5 (brož.).
- PICKUS, D. *The You That Wasn't Enough: Walter Kaufmann and Martin Buber*. Vol. 29, No. 4. 2011. pp. 98 – 123.
- POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, 89 s. ISBN 80-7007-035-8.
- POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9.
- ŠAJDA, P. *Buberov spor s Kierkegaardem: O vztahu náboženstva k etice a politice*. Bratislava: Kalligram, 2013, 222 s. ISBN 978-80-8101-779-7.
- STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. 2. rozš. vyd. Praha: Zvon, 1992. ISBN 80-711-3058-3.
- TONDL, L. *Dialog: Sémiotické rozměry a rozhraní dialogu*. Praha: Filosofía, 1997, s. 128. ISBN 80-707-092-7.
- WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-31-X.
- WIESEL, E. *Svět chasidů: Portréty a legendy*. 1. vyd. Praha : Sefer, 1996. 190 s. Judaika; Sv. 7. ISBN 80-85924-09-9.