

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Buberov koncept Ty ako spôsob života.

Možnosti aplikácií vo filozofickom poradenstve a ďalších oboroch

Buber's Conception of Thou as a Way of Life.

**The Ways of Applications in the Philosophical Counseling and Other
Branches**

(magisterská diplomová práca)

Autor: Otakar Horák

Školský rok: 2009/2010

Vedúci práce: Mgr. Martin Jabůrek, Ph.D.

Prehlasujem, že som túto prácu napísal samostatne s využitím v nej uvedenej literatúry.

V Olomouci dňa

.....

Vlastnoručne Otakar Horák

Na podobu tejto práce, nech je akákoľvek, mali vplyv predovšetkým Mgr. Filip Tvrдый a Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.* Ďakujem.

Vďaka patrí aj Mgr. Martinovi Jabůrkovi, Ph.D., za konzultácie s prácou spojené.

* v abecednom poradí

Obsah:

1. Úvod	5
2. O Ty a Ono	12
3. Filozofické poradenstvo a Buberov terapeutický koncept. Aplikácie	63
4. Záver	87
5. Anotácia	99
6. Použitá literatúra, Ďalšie zdroje, Skratky	101

1. Úvod:

Predkladaná magisterská diplomová práca je svojím spôsobom pokračovaním úsilia započatého už v bakalárskej diplomovej práci, v ktorej som podrobil prieskumu myšlienky stoika Epiktéta, aby som dospel k presvedčeniu o ich terapeutickom potenciáli. Prácu som dotiahol do bodu, kedy som mal pocit, že v nej už nemám kam pokračovať bez toho, aby som len nerozvíjal témy, ktoré som v nej minimálne načal. V tomto zmysle sa práca na nej pre mňa skončila. Na cestu vzťahu filozofie a terapie a vôbec skúmania terapeutického potenciálu filozofie som sa však už vydal a v tomto diele som sa rozhodol prejsť kus náročnej cesty spolu s Martinom Buberom.

Voľba Buberovho myšlienkového odkazu ako témy tejto práce bola ovplyvnená mnohými faktormi, najdôležitejšiu úlohu medzi nimi zohrala moja motivácia podrobiť prieskumu autora, ktorého myšlienky prekračujú rámec teoretickej výpovede do oblasti filozofickej praxe určitého *spôsobu života*. Buber takejto požiadavke mimoriadne vyhovuje. Jeho myšlienkové dielo totižto nemá ambíciu byť len teoretickým pojednaním o nejakom, ľubovoľne zvolenom filozoficky relevantnom, probléme. Domnievam sa, že zmysel Buberových slov sa naplňuje a završuje až v odhodení ich teoretických predpokladov. Jedine v odpútaní sa od nich môžeme vystúpať do dialogického vzťahu,¹ ktorý Buberove samotné myšlienky nemôžu nijako suplovať, pretože ako každý popis, aj ony sú len redukciou dialógu Ty na monológ Ono. Buberove úvahy tak ožívajú až pri ich realizácii v dialogickom obstarávaní, ktoré nie je teóriou, ale praxou života. Dialóg je spôsobom života, pretože neexistuje osamote v teoretickej špekulácii, ale jedine v reálnom stretnutí s druhým, keď preniká činnosti, ktorými sa k nemu vzťahujem.

¹ Pre vyjadrenie toho, čo tu mám na mysli, možno použiť vetu 6.54. z Wittgensteinovho Traktátu: „Moje výroky vysvetľujem takto: kto mi porozumie, ten nakoniec zistí, že akonáhle sa skrze ne – a po nich – dostane nad ne, sú nezmyselné. (Obrazne povedané, musí odhodiť rebrik, akonáhle sa po ňom dostane hore). Musí tieto vety prekonať, potom uvidí svet správne.“ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Praha 2007, s. 83.

V Buberom popisovanom monológu dochádza k pôsobeniu na druhého len jedným smerom. Naopak dialóg, ktorý môže prebiehať aj v mlčanlivej forme² alebo ako rozhovor, v angličtine *interview*,³ je udalosťou, ktorá sa deje „medzi“ účastníkmi dialógu. Atribútom dialógu, vzťahu Ja-Ty je teda vzájomnosť pôsobenia.⁴ Tento základný rozvrh Buberových úvah o sfére slova Ja-Ty a Ja-Ono, prvkoch a javoch, ktoré so sebou nesú, bude predmetom analýz v samotnej práci.

Buberove úvahy majú existenciálny náboj. Keď Buber uvažuje o človeku, nečiní tak skrze obecnú otázku „Čo je človek?“. Totižto, parametrom takto položených otázok je to, že po nás, už z povahy vecí, vyžaduje defínitorickú odpoveď. Tá môže byť platná jedine pre oblasť Ono, nie však pre dialogickú oblasť Ty. Za deficit takého prístupu k človeku, v ktorom usilujeme o jeho výmer, bude Buber považovať jeho neschopnosť zachytiť zmysel ľudskej existencie konkrétneho človeka, ktorú Buber odmietne vtesnať do akejkoľvek vopred stanovenej schémy, kategórie, grafu či tabuľky. Každá defínícia je selektívna, v zameraní na kognitívne schopnosti defínuje človeka napr. ako rozumovú bytosť. Buber však považuje takto opracovaného človeka za vypreparovaný, a preto neživý a nereálny exponát. Buber sa bude chcieť tejto chybe vyhnúť, a tak sa vzdá nároku hľadiť na človeka pod zorným uhlom nejakej dielčej, parciálnej perspektívy, a tým i nároku na jeho defínovanie. Bude zrejmé, že Buberovo myšlienkové úsilie bude prenikať snaha nazerať na človeka v jeho celostnosti, čo je koncepcia, ktorú Buber spojí s celým radom ďalších javov: vzťahu, druhého, slobody, bezprostrednosti, zodpovednosti,

² Avnon, Dan: *Martin Buber: The Hidden Dialogue*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., May 1998, s. 138, Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 160, 172, Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 101, Buber, Martin: *Dialogue*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 3-4.

³ „Interview“ pochádza z francúzskeho slova *s'entrevoir*, ktoré je zloženinou slov „entre“ (medzi) a „voir“ (vidieť). Hoci v slovenských slovách „rozhovor“ a „dialóg“ zaniká význam rozhovoru ako toho, čo sa deje „medzi“ pohľadmi dvoch alebo viacerých partnerov, napr. v anglickom „an interview“ a francúzskom „une interview“ je zachovaný. Pre Bubera je kategória „medzi“ nedielnou súčasťou dialógu, vzťahu Ja-Ty. Hoad, T. F. (ed.): *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford 1993, s. 240.

⁴ Viď ale tzv. „normatívne limity vzájomnosti“, nižšie s. 77-78.

Boha, „medzi“, prítomnosti, „zahrnutia“, nehodnotiacim postojom a ďalšími.⁵ Reflexia Ty a Ono nás povedie k analýze vyššie zmienených fenoménov, ktoré nemožno v prípade Buberovej dialogickej filozofie opomenúť, pretože tvoria jej nedielnu súčasť. Opäť je ale potrebné zdôrazniť, že v odhalení ostatných javov, typických pre dialogickú oblasť Ty a v ich popise, sa Buberove myšlienky nikdy nezavršujú, pretože svoje naplnenie nachádzajú jedine v samotnej realizácii dialogického stretnutia s druhým, ktoré je vždy neopakovateľné a jedinečné. Buber teda kladie diametrálny, ontologický rozdiel medzi životom v slobode a reflexiou slobody, hovorením „k“ Bohu a hovorením „o“ Bohu, zodpovedným jednaním a tematizovaním zodpovednosti atd.

Oblasť slova Ono, s jej atribútmi monologického jednostranného pôsobenia či subjekt-objektovej dištancie, nemá dialogická oblasť Ty zrušiť, ale pôsobením na nej prekonať do oblasti, kde, ako sme videli, akýkoľvek pokus o definitivný popis zlyháva. Uvidíme, že prechod z monológu do dialógu Buber pojme ako prechod z filozofie do celkom iného diškurzu, v ktorom bude Boh vystupovať ako garant zmyslu ľudskej existencie.

Buberovo dielo nemá vo svojom existenciálnom prieskume ľudskej existencie ambíciu byť vedeckým pojednaním. Avšak, až príliš často sa rozchádza so zásadami vedeckej práce. Legitimitu mu nemožno udeliť konštatovaním, že tu proste robíme

⁵ „Kantova otázka ‚Čo je človek?‘ [...] nemôže byť zodpovedaná na základe skúmania ľudskej osoby ako takej, ale, pokiaľ na ňu vôbec možno odpovedať, potom len prostredníctvom skúmania tejto osoby v celistvosti jej bytostných vzťahov k súcnu. Až človek, ktorý uskutočňuje vzťahy, ktoré sú pre neho možné, celou svojou bytosťou v celom svojom živote, nám skutočne pomáha poznať človeka.“ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 144.

Dubský komentuje Buberove poznámky na toto téma pregnantne: „Buber predovšetkým nehľadá a nemôže hľadať nejakú ‚druhovú podstatu človeka‘. Tou nemôže byť ani ‚pradištancia‘ medzi ‚Ja-Ty‘, pretože by z takto ‚objavenej‘ podstaty toho, čo je ‚Ty‘, vzniklo súčasne ‚Ono‘. Buber preto hovorí, že neexistuje vôbec pevne uchopiteľné, udržateľné a vecne predateľné ‚Ja-Ty‘ poznanie. To, čo sa mu vždy vyjavovalo ako pomer ‚Ja-Ty‘, sa môže stať poznaním len prenesením do sféry ‚Onoho‘. Vzhľadom k tomu nemôže Buber prijať nikdy nejakú odpoveď na otázku ‚Čo je človek?‘.“ Dubský, Ivan: Martin Buber a Ludwig Feuerbach. *Filosofický časopis*, 1993, roč. XLI, č. 1, s. 103.

filozofiu inak, pretože tak by sme mohli legitimizovať čokoľvek. Ponúka sa teda otázka po validite Buberových stanovísk. Obzvlášť rušivo na mňa v tejto súvislosti pôsobí slávna pasáž z diela *Zkoumání lidského rozumu* od D. Humea „Zdá sa mi, že jedinými objektmi abstraktných vied či dôkazu sú počet a číslo a že všetky pokusy rozšíriť tento dokonalejší druh ľudského poznania za tieto hranice, sú púhou sofistickou a zdaním. [...] Všetky ostatné ľudské výskumy sa týkajú len faktických okolností a súceho; a tie sú neschopné podávať dôkaz. [...] Ak prechádzame knižnicami, súc presvedčení o týchto princípoch, čo s nimi musíme vykonať? Ak vezmeme do ruky akýkoľvek zväzok napríklad o božstve alebo scholastickej metafyzike; pýtajme sa: *Obsahuje abstraktné úvahy týkajúce sa kvantity alebo čísla?* Nie. *Obsahuje skúsenostné úvahy o faktických okolnostiach a súcóm?* Nie. Potom patrí plameňom: lebo potom nemôže obsahovať nič ako len sofistiku a ilúzie.“⁶ Mojim cieľom bude obhajoba Buberových spisov pred ich spolnotením, a to aj napriek tomu, že výroky platné pre oblasť Ty, a často aj pre oblasť Ono, nebudú predstavovať ani výroky matematiky, ani empirických vied. Zároveň však jedným hlasom dodávam, že nemám ambíciu byť apológom Buberovho autorského výkonu. Na miestach, kde považujem Buberove myšlienky za sporné alebo dokonca chybné, budem usilovať o ich nahradenie vlastným stanoviskom alebo výberom stanoviska iného autora, ktorý môj postoj vo veci vystihuje. V tejto súvislosti budem siahať po rôznorodých autoroch v dôsledku čoho bude dielo pôsobiť zrejme nesúrodým, eklektickým dojmom. Priznávam, že vybraných autorov nebude spájať často nič iné ako ich schopnosť formulovať moje myšlienky oveľa precíznejšie ako to dokážem ja sám a sila ich názoru ako autority.

J. Peregrin si v závere svojej eseje o podobe filozofie dvakrát za sebou vypožičiava myšlienky M. Druryho*, aby najprv jeho slovami konštatoval, že filozofia, ktorá neberie v úvahu vedu, je prázdna. Vzápätí pokračuje Peregrin takto: „Filozofia by ale mala usilovať o *nadhľad*, ktorý je spravidla cudzí praktikujúcim vedcom. Vzhľadom k povahe otázok, ktoré si kladie filozofia, je dôvod k obave, že bez filozofie bude naše poznanie nesúrodé, neprepojené v súvislý (a v tomto zmysle

⁶ Hume, David: *Zkoumání lidského rozumu*. Praha 1996, s. 221-224.

* Maurice Drury (1907 – 1976): psychiater; žiak L. Wittgensteina.

„zmysluplný“) celok. Myslím, že s Drurym môžeme súhlasiť i ďalej, keď hovorí, že naopak prírodoveda, ktorá nie je podrobená filozofickej kritike, sa stáva slepou.“⁷ Budem sa snažiť ukázať, že Buber si cení vedu len natoľko, nakoľko ju môže prekonať. Kto je len vedcom, ako človek uviazol. Z tohto hľadiska vedu ako takú podrobí Buber kritike a pre dialogickú oblasť Ty ju nebude brať v úvahu. Cieľ, ktorý Buber človeku udeľuje, je výstup do oblasti Ty a ten, kto v tejto oblasti prebýva, rozhodne vedu nerobí. Vystúpať do dialogickej oblasti Ty preto znamená programovo nebrať vedu do úvahy. Vo svojej aplikovanej (dialogickej) forme teda Buberove myšlienky prvé, vyššie zmienené kritérium M. Druryho, nespĺňajú. Nezlyhávajú však preto aj v kritériu druhom. V samotnej práci tak budem skúmať ambíciu a možnosti reflexie dialogickej povahy človeka pôsobiť ako korektív alebo „svedomie“ pre empirickú oblasť Ono, kam spadá veda, ale i filozofia.

S myšlienkou analytickej filozofie o jednote vedy sa Buber ocitá v spore. Z dialogickej oblasti Ty Buber vedu s jej objektívnymi metódami, kategóriami a mriežkami nekompromisne vykáže. Buberovo dielo preto bude vyrovnávaním sa s touto ambíciou analytickej filozofie. Je nesmierne dôležité uchovať si túto poznámku v pamäti, pretože Buberove úvahy o dialógu a monológovi preniká od začiatku až do konca. Prostredníctvom Bubera som sa tak ocitol uprostred intelektuálneho súboja, v ktorom sa bojuje o podobu filozofie. Pozíciu, podľa ktorej môže filozofia o sebe legítimne uvažovať ako o disciplíne s ambíciou priamo byť alebo ústiť do praxe určitého spôsobu života, sa tu pokúsím obhájiť a vybojovať tak pre ňu tento zápas. Ako sa ukáže, osvojenie si ostatného postoja bude so sebou ako dôsledok niesť aj zaujatie postoja voči redukcionizmu a naturalizmu vo filozofii.

Prácu som rozdelil len do dvoch častí. Nepovažoval som za vhodné text ďalej členiť do samostatných podkapitol, aby tak nedochádzalo ku jeho zbytočnému triedeniu, a tým spôsobom k úniku súvislostí a vzťahov medzi jednotlivými javmi v práci popisovanými. Tiež som nechcel, aby mala práca podobu akéhosi encyklopedického súboru jednotlivých hesiel. V prvej kapitole budem usilovať

⁷ Peregrin, Jaroslav: „Filosof?? A to se nemůžete živit nějak poctivě?“. *Filosofie dnes*, 2009, roč. 1, č. 1, s. 65-78. Parafráza i citácia s. 76. Prvá veta citácie je v origináli zvýraznená tučne. Peregrin cituje podľa: Drury, M.: *The Danger of Words*. London: Routledge, 1973.

o reprodukciu Buberových myšlienok a ich kritickú reflexiu. V tejto časti práce budem za ťažiskový považovať text *Ja a Ty*.⁸ To však nebude vylučovať užívanie aj ďalších primárnych zdrojov. V práci nebudem usilovať o to poskytnúť časový prehľad vývoja Buberovho myslenia, a tak k nemu budem pristupovať ako k viacmenej homogénnemu celku. Aj keď vývoj v Buberovom myslení v priebehu času ignorovať nemožno, tento aspekt zminimalizujem v prospech jednotiacého pohľadu, čo mi umožní podporovať svoje myšlienky odkazom na Buberovo dielo z rôznych období jeho života naraz. V druhej kapitole budem uvažovať o relevancii filozofického poradenstva ako projektu s terapeutickým potenciálom, Buberových názoroch na psychoterapiu, jeho vlastnej therapeutickej koncepcii a možnostiach jej aplikácie v lekárskejších oboroch a pomáhajúcich profesiách obecne.

Práca nechce byť len prehľadovou správou o Buberovom myšlienkovom odkaze či púhou reprodukciou jeho úvah. V ich kritickej reflexii, zasadení do širšej perspektívy, v poukaze na rôzne paralely, asociácie či dôsledky a v udelení im zmyslu ako výzvy k spôsobu života s terapeutickým potenciálom, budem usilovať o poskytnutie vlastnej myšlienkovvej výpovede.

Čo sa týka terminológie, upozorním na používanie niekoľkých pojmov: pre anglické výrazy *philosophical counseling/counselor* budem na všetkých miestach používať termíny *filozofické poradenstvo* a *filozofický poradca* (ďalej tiež skrátene ako poradenstvo, poradca). Pretože u značnej časti interpretov poradenstva možno identifikovať snahu o kategorické vymedzenie sa voči psychoterapii, zámerne som nevolil preklad v podobe *filozofická terapia*, aby som tak neevokoval spojenia s psychoterapiou.⁹ Je treba však jedným dychom dodať, že je nemálo tých, ktorí

⁸ Pracoval som výhradne s publikáciou Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha, 2005. Z nemeckého originálu *Ich und Du* preložil Jiří Navrátil.

⁹ Schusterová kritizuje autorov, podľa ktorých jedine „terapia“ disponuje „terapeutickými účinkami.“ Za „terapiu“ označuje vedecky objavenú a projektovanú metódu liečby na rozdiel od „terapeutického“, ktoré môže nastať ľubovoľne mimo „terapie“. Aby filozofické poradenstvo poskytovalo terapeutické/liečebné účinky, nemusí byť terapiou. „Filozofická prax ako poradenstvo nie je zmesou filozofie a psychológie, ale filozofiou ‚samotnou‘ [...]“ Schuster, C. Schlotmit: *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger, 1999, s. 19, citácia s. 6. Vid' tiež

naopak zdôrazňujú skôr vzájomné paralely a spoločné momenty poradenstva a terapie ako ich rozdiely a odlišnosti.¹⁰ Ďalej, v nadväznosti na súčasné trendy a pre absenciu diagnostikovania v poradenstve, nebudem užívať pojmu pacient, ale klient. Buberom užívaný výraz *begegnung*, česky *setkání*, budem prekladať slovenským ekvivalentom *stretnutie*, ktorý nemá nič spoločné s českým pojmom stretnutí, (kolize, rozpor,...). Buberom používanú pojmovú dichotómiu Ty/Ono budem, až na citácie, používať bez úvodzoviek, so začiatočným veľkým písmenom a v synonymných spojeniach typu: oblasť slova Ty, dialogická oblasť Ty, dialóg, Ty, vzťah, vzťah Ja-Ty, Ja-Ty a monológ, Ono, oblasť slova Ono a monologická oblasť Ono, Ja-Ono.

s. 3, 7, 10-11,14-15. Ďalej viď: Marinoff, Lou: *Plato, Not Prozac! Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems*. Harper Paperbacks, August 2000, s. 4, 78, 81-82.

¹⁰ Višňovský: „Filozofické poradenstvo však v nijakom prípade nie je zamerané proti tradičnému psychologickému poradenstvu a psychoterapii. Naopak, oboje si vyžaduje vzájomné dopĺňanie a spoluprácu. Veď v tradičnej psychoterapii sa terapeuti neraz zaoberali filozofickými problémami svojich klientov (napr. zmyslom života), na druhej strane filozofi-poradcovia si potrebujú osvojiť niektoré postupy psychologické komunikácie, ak chcú úspešne pôsobiť [...]“ Višňovský Emil: Filozofické poradenstvo ako forma filozofickej praxe. In: Kolektív autorov: *Filozofia ako problém?*. Bratislava 2004, s. 258.

Podľa Lahava nie je rozdiel medzi psychologickými a filozofickými terapeutickými postupmi otázkou dichotómie, ale stupňa, t.j. prevahy psychologických alebo filozofických prvkov. Lahav, Ran: A conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 13.

2. O Ty a Ono:

„Milovali sme sa ako dvaja hudobníci, ktorí sa stretávajú, aby si zahrali sonátu [...] klavír si viedol to svoje a husle tiež a dohromady z toho bola sonáta, ale v skutočnosti sme sa nikdy jeden druhému nepriblížili.“*

„Stávam sa vskutku samým sebou len vďaka svojmu vzťahu k ‚Ty‘; stávajúc sa sebou, hovorím ‚ty‘. Všetok skutočný život je stretnutím.“**

Buberovo myšlienkové dielo, ktoré tu preskúvam, je teóriou praxe. Završuje a naplňuje sa však až v praxi samotnej. Predstava o filozofii ako praktickej náuke s ambíciou kultivácie ľudskej existencie je ale predmetom až ironických úškrnov. Napr. Peregrin píše: „[...] predstava, že výučba filozofie by bola na vysokej škole niečím ako je telocvik, to jest nie zdrojom poznania, ale cestou k praktickému zdokonaľovaniu (akokoľvek na rozdiel od telocviku nie tela, ale ducha), mi síce tak smiešna nepripadá, predsa len by sa mi ale zdala na univerzitu vnášať ducha kurzov typu *Desať spôsobov ako presadiť svoj názor a získať si priateľov*.“¹¹

Čo z Peregrinovej poznámky vyplýva vo vzťahu k Buberovi? Je jeho myšlienkové dielo ako výzva k určitému spôsobu života naozaj len sériou triviálnych tvrdení zabalených do pekného obalu filozofického slovníku, aby tak pôsobilo síce nadmieru slovutne, ale v končnom dôsledku bolo len banalitou, ktorá sa vzráha akejkoľvek verifikácii či falzifikácii, a preto je v rozpore s filozofiou ako serióznou vedou, ktorá má poskytovať tvrdé fakty? Možno dnes vôbec pestovať filozofiu ako

* Cortazár, Julio: *Nebe, peklo, ráj*. Praha: Mladá fronta, 2001, s. 113.

** Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 44.

¹¹ Peregrin, Jaroslav: „Filosof?? A to se nemůžete žít nějak poctivě?“ *Filosofie dnes*, 2009, roč. 1, č. 1, s. 73.

zdroj pre určitý spôsob života? Nejedná sa o oxymoron? Práca P. Hadota ma presvedča o opaku. Hadot sa domnieva, že filozofia bola v antike, teda v dobe svojho zrodu, duchovným cvičením.¹² Filozofické teórie boli buď priamo postavené do služby duchovnej praxe, ako tomu bolo napr. v prípade stoicizmu a epikureizmu, alebo plnili úlohu objektov filozofických, t.j. duchovných cvičení.¹³ Filozofia tak v antike nebola púhou teoretickou náukou uväznenou do múrov filozofickej školy, remeslom medzi inými remeslami, ale predovšetkým *spôsobom života*, každodenného života vo všetkých jeho aspektoch. Filozofia sa nepestovala len ako jeden zo spôsobov jednania a jedno z povolání; lebo ako určitý spôsob života sa prejavovala jedine na ostatných činnostiach, prenikala ich a formovala.¹⁴

Hadot konštatuje, že stredovek zbavil filozofiu jej rozmeru duchovného cvičenia (ktoré prebrala stredoveká mystika a etika), aby z nej učinil svoju slúžku s udeleným cieľom zásobovať teológiu pojmovým, a teda čisto teoretickým materiálom. V stredoveku filozofia nadobudla status čisto teoretickej a abstraktnej náuky. Človek vtedy neštudoval filozofiu preto, aby žil ako filozof; filozofia mu len

¹² Úlohou duchovných cvičení bolo priniesť ich autorovi zmenu jeho videnia sveta a premenu osobnosti. Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK & Cambridge USA 1995, s. 82.

„Cieľom, o ktorý usilujú všetky [antické] filozofické školy, je [...] sebaopoznanie a zušľachtenie. Všetky školy súhlasia s tým, že človek je pred svojím filozofickým obratom v stave nešťastia a nepokoja. Stravovaný trápeniami a vášňami, nežije skutočný, rýdži život a nie je ani samým sebou. Všetky školy tiež zastávajú názor, že človek sa môže tohto stavu zbaviť. Môže nastúpiť cestu pravého života, zušľachtiť sa, premeniť a dosiahnuť tak stavu dokonalosti.“ Tamže, s. 102.

¹³ Tamže, s. 104.

¹⁴ Ostatné myšlienky možno preukázateľne ilustrovať na predstaviteľovi helenistickej školy stoicizmu, Epiktétovi. Pod filozofi totižto Epiktétos v žiadnom prípade nerozumie akúsi zvláštnu kastu ľudí, ktorí sa pre vznešenosť svojej intelektuálnej činnosti nevenujú takým obyčajným povolaniam ako je remeselník, úradník,... aby v tieni filozofickej školy dumali nad teoretickou povahou cnostného života. Vonkajšie veci, ktoré žiaden človek nemá vo svojej moci, sú podľa Epiktéta vhodným materiálom na uplatnenie a osvedčenie kultivovanej mysle človeka. Filozofiou kultivovanú myseľ nosí Epiktétos všade so sebou, bez ohľadu na to či chodí, pije, reční, sochá, úraduje,... Filozofia sa tak prejavuje na každodenných činnostiach človeka, stáva sa určitým spôsobom života, umením žiť. K tomu vid' napr. *Diss. I*, 29, s. 117, *Diss. II*, 16, s. 163, *Diss. III*, 20, 243, *Diss. I*, 4, s. 62 a *Diss. I*, 13, s. 86.

ako medzi-zastávka poskytovala pojmový, logický, fyzický a metafyzický, teda čisto teoretický materiál pre štúdium naj/vznešenejšie, t.j. teologické, ako konečnú stanicu vedenia.

V novoveku, kedy filozofia znovunadobudla svoju autonómiu, si črty, ktoré si v stredoveku osvojila, ponechala, aby tak obecné, až na výnimky, rezignovala na svoje poslanie byť spôsobom života. V univerzitnom prostredí sa filozofia stala diškurzom pestovaným za múrmi učebni prostredníctvom analýz textov.¹⁵

Súčasní historici filozofie a filozofi tak podľa Hadota, v súlade s tradíciou zdedenou zo stredoveku a raného novoveku, považujú filozofiu za čisto abstraktnú teoretickú náuku, čím ju ochudobňujú o jej antickou filozofiou založený potenciál a ambíciu byť spôsobom života, umením žiť.¹⁶

Dôvod, pre ktorý otváram túto prácu ostatnými myšlienkami, je prostý. Vzhľadom k tomu, že Buberovo dialogické dielo identifikujem ako ponuku k určitému spôsobu života, považoval som za dôležité poukázať na to, že koncepciu filozofie ako náuky prekračujúcej teoretický rámec do oblasti praktického nakladania so životom nemožno automaticky považovať za nepatričný excés, ale skôr za nadviazanie na najrýdzejšie prúdy, z ktorých v období antiky, t.j. v období svojho zrodu, filozofia výdatne čerpala. Buberovu myšlienkovú koncepciu však nemožno legitimizovať púhym odkazom na minulosť. Až v analýze diela samotného sa ukáže či jeho myšlienky, ktoré ústia do praktikovania filozofie v každodenných situáciách, možno považovať za relevantné a platné.

Buber nejaví záujem o prieskum človeka s ohľadom na nejakú jeho parciálnu schopnosť či mohutnosť. Kto vidí človeka len ako bytosť mysliacu, disponujúcu vôľou či zmyslovo zakúšajúcu, ako súbor tých alebo oných súčiastok, stratí človeka

¹⁵ Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK & Cambridge USA 1995, s. 107-108, 269-272.

„Antická filozofia ponúkla ľuďstvu spôsob života. Naproti tomu sa moderná filozofia javí predovšetkým ako konštrukcia technického žargónu rezervovaného pre špecialistov.“ Tamže, s. 272.

¹⁶ Tamže, s. 107.

v celostnosti jeho jedinečného pobývania, neredukovateľného preferenciou akejkol'vek dispozície.

Buber odmieta poskytovať definíciu človeka. Prístup, ktorý k prieskumu ľudského pobývania zvolil, však, ako je zrejmé, vôbec vylučuje, aby si kládol otázku „Čo je človek?“. Totižto, uchopenie človeka do nejakého vymedzeného tvaru je z povahy veci možné jedine vtedy, pokiaľ mu rozumieme ako nejakému objektu v dištancii, zloženému z väčšieho alebo menšieho počtu jasne vymedzených komponentov.

O človeku teda Buber uvažuje ako o bytosti neredukovateľnej na žiadnu zo svojich zložiek. Preferovať jednu na úkor iných by znamenalo udeľovať človeku nejakú definičnú, obecnú, t.j. paušálne platnú podobu, ktorá sa vylučuje s neopakovateľnosťou existencie konkrétneho človeka.

Vidieť druhého v jeho celostnosti¹⁷ predpokladá, aby som k nemu ja sám pristupoval holisticky. Myslenie to negarantuje. Je tomu práve naopak, pretože v myslení dochádza k redukcii druhého na fenomén, ktorým ale druhý nikdy nie je. Rozpor medzi predstavou o druhom, ktorú držím v mysli a samotným druhým, považuje Buber za neprekonateľný.¹⁸

Buber sa nepochybne domnieva, že akákoľvek predstava o druhom, ktorú držím vo svojej mysli, je vždy len mojím, a preto subjektívnym obrazom o ňom. Nech už je zvolená parciálna mriežka, ktorá druhého zafarbuje do mnou zvolenej subjektívnej podoby akákoľvek, isté je to, že je prekážkou k tomu uchopiť druhého takého, akým skutočne je. Druhého v jeho celostnosti nemožno vtessať do akejkol'vek predstavy o ňom.

Je očividné, že sa tu Buber vymedzuje voči introspekcii, ktorú považuje za nedôveryhodnú metódu v prístupe k druhému. V ponore do seba sa obraciame k subjektívne vytvoreným predstavám o druhom, ktoré ho v zaujatom pohľade naň

¹⁷ Základné slovo Ja-Ty možno hovoriť len celou bytosťou. Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 43 a 44.

¹⁸ Len keď pre mňa druhý nevystupuje ako môj fenomén, jav pre mňa, prežívam skutočnosť hovoru s ním v nevyvrátiteľnej pravosti a vzájomnosti, konštatuje tu Buber. Buber, Martin: *The Question to the Single One*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 59.

degradujú na objekt mojich nárokov a udeľujú mu tak vopred stanovené parametre, ktoré má ako púhy objekt v dištancii očakávajúci ich udelenie, naplniť.¹⁹

Buber je, ako badať, kritikom Descartovskej identifikácie subjektu s myslením.²⁰ Za negatívny dôsledok takéhoto typu uvažovania považuje práve to, že sa ním človek ocitá akoby v brnení, limitovaný vopred určenými modelmi, schémami myslenia, ktoré vylučujú bezprostrednosť²¹ vzťahu nesprostredkovaného žiadnymi dielčimi myšlienkovými schémami deformujúcimi druhého. Moderná filozofia sa ale vydala práve týmto smerom a filozofovať v modernom zmysle slova znamená učiť svet pojmovu uchopiteľným objektom myslenia.²²

Nielen moderná filozofia, ale filozofia obecné sa ako racionálny diškurz prepadla subjekt-objektovej dištancii a z tohto hľadiska si zaslúži kritiku už pre svoje

¹⁹ Introspekcia odvádza človeka od skutočného vzťahu človeka ku svetu. Diamond, L. Malcolm: *Martin Buber: Jewish Existentialist*. Harper & Row, Publishers, 1968, s. 40.

V monológ sa obraciam do seba, čím sa odvraciam od druhého. Obrat k sebe je rezignáciou na to zdieľať s druhým spoločný priestor „medzi“. V obrate k sebe pozorujem len svoju predstavu o druhom, ktorý tak jestvuje iba ako „moja“ skúsenosť, objekt/predmet pre mňa. Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 103.

²⁰ Vzťahovať sa k druhému púhym myslením, ktoré ho vždy nejako formuje do určitého, jemu nevlastného tvaru, nie je dostatočné. Preto nejde o to druhého len myslieť, ale žiť smerom k nemu. Jediné ak sa k druhému vzťahujeme ako fyzicky prítomnému, môže sa vymykať nárokom, ktoré by sme mu myslením delegovali. Buber odmieta redukovat' človeka na bytosť len mysliaču. V dichotómii života a myslenia je život širší pojem, ktorý zahŕňa i mohutnosť myslenia. Buber, Martin: *Dialogue. In: Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 32-33. Vid' tiež s. 45.

²¹ Medzi Ja a Ty panuje bezprostrednosť, nie je tu prítomné žiadne predvedenie v podobe očakávaní, ktoré by mal druhý naplniť, účelov, túžob, obecných schém a pod. Dialóg znamená bezprostrednosť, monológ sprostredkovanie, teda oddelenie, dištanciu nárokmi, ktoré na druhého kladieme. Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 52, 57.

„Vzťah k ‚Ty‘ je bezprostredný. Medzi ‚Ja‘ a ‚Ty‘ nie je žiadna sústava pojmov, žiadne predchádzajúce vedenie a žiadna predstavivosť [...] Medzi ‚Ja‘ a ‚Ty‘ nie je žiaden účel, žiadna chtivosť a žiadne očakávania [...] Každý prostriedok je prekážkou. Len tam, kde sa všetky prostriedky rúcajú, dochádza k stretnutiu.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 44-45.

²² Avnon, Dan: *Martin Buber: The Hidden Dialogue*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., May 1998, s. 135-136.

základy: „Buber sa implicitne zaoberá nielen filozofickou diagnostikou krízy tzv. novovekej inštrumentálnej racionality, ale jeho analýza smeruje až k samotným koreňom západnej civilizácie. V neosobnom svete Ja-Ono sa habituálne pohybuje myslenie pôvodne konštitutívne filozofické, nazieravé, bezkontaktné, nesené antickým predmetne zameraným intelektom – myslenie, ktoré len v novoveku je schopné si pripustiť, že jeho hranice sú koniec koncov identické s hranicami zakúšajúceho subjektu.“²³

Podľa Polákovej ukazuje dialogický princíp na to, že „[...] otázky, ktoré si je filozofia schopná klásť, nakoniec prekračujú tradíciu, v ktorej vznikla.“²⁴ Buberova reflexia monologickej oblasti Ono ústi do kritiky filozofie v samotných jej základoch. Možno konštatovať, Buberovi je filozofia dobrá len k tomu, aby ju mohol opustiť, presne tak ako je oblasť slova Ono len nevyhnutnou, človeka však v ničom - čo do bytia - nezakladajúcou sférou.²⁵ Nižšie sa pokúsim identifikovať tento proces podrobnejšie aj s dôsledkami, ktoré to pre Buberov myšlienkový systém má. Zatiaľ možno naznačiť, že pohyb z dialógu do monológu nebudem u Bubera identifikovať s pohybom z naturalistickej a redukcionistickej filozofie do filozofie existenciálnej, ale s prechodom z filozofie do celkom iného diškurzu, t.j. viery.²⁶

Vyústenie Buberových myšlienok nás na tomto mieste ešte zaujímať nemusí. Poukázať na východiská a samotný myšlienkový postup však v rozvinutí ostatných úvah možno. V dichotómii Ty a Ono sa Buberovi odhaľuje filozofia ako náuka prebývajúca v subjekt-objektivej dištancii monologickej oblasti Ono. Ako je zrejmé, z povahy vecí. Ako diškurz určitého, t.j. racionálneho pohľadu na svet, pristupuje

²³ Poláková, Jolana: *Filosofie dialogu*. Praha 1993, s. 17.

Buber sa domnieval, že objektivistický mód poznávania pochádzajúci od Grékov má za následok fragmentáciu v našom myslení a vedie až k odcudzeniu sebe a svetu. Tendencia zamerania sa na myslenie, zatiaľčo prehliadame konkrétneho jednotlivca, nepostihuje ľudskú existenciu v jej komplexnosti. Kakkattuthadathil, T. Paul: *Otherness and being oneself: Thinking with Martin Buber on intersubjectivity and personal identity*. New Delhi 2001, s. 114.

²⁴ Poláková, Jolana: *Filosofie dialogu*. Praha 1993, s. 9.

²⁵ „[...] ak by neexistovalo Ono, nemohol by človek žiť. Ale ten, kto žije len s ním, nie je človekom.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 65.

²⁶ K tomu vid' s. 50-60 nižšie.

k druhému s ambíciou udeliť mu nejaký definične uchopiteľný tvar. Subjekt-objektová paradigma tak medzi subjekt a objekt postavila ostnatý berlínsky múr. Od aktérov sa nevyžaduje rozumivá angažovanosť na druhom v praktickom obstarávaní, ale naopak bezpodmienečná nezaujatosť ako garant objektivity. Výpoveď subjektu o druhom je výpoveďou „o“ jeho parciálnej vlastnosti, ktorá sa stáva samostatnou veličinou, ktorá ku svojej manifestácii nevyžaduje praktické obstarávanie konkrétneho človeka v konkrétnej situácii. Človek tak vo svojej neredukovateľnej celostnosti filozofii nutne uniká. Buber tu filozofii nastavuje kritické zrkadlo.

Po úvodných vysvetľujúcich slovách sa ponúka nasledovné zhrnutie. Človek sa môže k druhému vzťahovať buď ako k objektu v dištancii, alebo ako k subjektu v dialogickej bezprostrednosti. Týmto dichotomickým rozlíšením Buber otvára text *Ja a Ty*:

„Svet je pre človeka dvojaký, lebo i jeho postoj je dvojaký. Postoj človeka je dvojaký, lebo i základné slová, ktoré môže vysloviť, sú dve. Základné slová nie sú jednotlivé slová, ale slovné dvojice. Jedným základným slovom je slovná dvojica Ja-Ty. Druhým základným slovom je slovná dvojica Ja-Ono, pričom namiesto Ono možno povedať i On alebo Ona bez toho, že by sa tým základné slovo menilo. A tak je i ľudské ja dvojaké. Lebo ja základného slova Ja-Ty je iné ako základného slova Ja-Ono. [...] Nie je žiadne ja o sebe, ale len ja základného slova Ja-Ty a ja základného slova Ja-Ono. [...] Ak človek hovorí ‚ja‘, má na mysli jedno alebo druhé.“²⁷

Z ostatného je vidieť, že Buber uvažuje o „ja“ jedine vo vzťahu k Ty alebo v dištancii k Ono. Ja existuje len potiaľ, pokiaľ skutočná žijúca bytosť hovorí Ja-Ty alebo Ja-Ono. Ja, samo o sebe, mimo párov Ja-Ty a Ja-Ono je nereálnou abstrakciou.²⁸

²⁷ Buber, Martin: *Ja a Ty*. Praha 2005, s. 37-38.

²⁸ „Fundamentálnym faktom ľudskej existencie nie je ani jedinec ako taký, ani [spoločenský] celok ako taký. Obidvaja o sebe sú len mocnými abstrakciami.“ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 149-150.

Vid' tiež: Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 173.

Keď Buber usiluje o to postihnúť existenciu človeka v jeho jedinečnosti nepodliehajúcej obecnému zákonu, zavrhuje to, čo nazývam „psychologizmom“, t.j. obrat do seba ku svojim predstavám. V predstavách sa totižto druhého zmocňujem v nárokoch, ktoré na neho kladiem. Jediná alternatíva, ktorá sa Buberovi ponúka, spočíva v zavrnutí introspekcie v procese práve opačnom, t.j. vyjdením za druhým, vzťahnutím sa k nemu do oblasti „medzi“. Psychologické procesy sú samozrejme prítomné aj tu, avšak s ohľadom na sledovanú problematiku nehrajú žiadnu rolu.

Výsledkom aplikácie psychologizmu do medziľudských vzťahov je taký postoj k druhému, v ktorom k nemu pristupujem s určitým zaujatím. Na druhého chcem nejako zapôsobiť a vyvolať v ňom predstavu o sebe, ktorú považujem za žiaducu. Viedie ma snaha vzbudiť v ňom dojem, ktorému ale nezodpovedám.²⁹ Aby sa Buber týmto negatívnym dôsledkom vyhol, zavrhuje redukciu seba samého a druhého do (vždy manipulatívnej) predstavy. Buber nadobro opúšťa pole psychológie a pre dialogickú oblasť Ty vstupuje do sféry „medzi“, kde, ako som už napísal, nehrajú predstavy o druhom a pocity ním vo mne vyvolané inú ako čisto akcidentálnu úlohu, takže oblasť „medzi“ v ničom nezakladajú.

Psychologizmus generuje subjekt-objektovú dištanciu, ktorá je atribútom oblasti Ono. Pracovať s predstavou o druhom preto znamená vyhlíbiť na ceste k nemu priepasť, a tak sa mu nikdy nepriblížiť v tom, aký skutočne je. V dištancii k nemu mu udeľujem tvar vyhovujúci mojim arbitrárnym požiadavkám. Buber teda, ako sa domnievam, ide oveľa ďalej ako za púhe konštatovanie o neplodnosti oblasti Ono pre porozumenie ľudskej existencie. Kto sa prepadne monologickému Ono, neprebýva v neutrálnej oblasti. Monológ podlieha generálnemu odsudku; je to sféra zdaní, fikcie, neautentičnosti. Vzhľadom k tomu, že jej obyvateľom je aj veda, rovnako tak aj ona sa prepadá do zdaní! To je závažné tvrdenie, ku ktorému sa vyjadrím na

²⁹ Buber, Martin: *The Question to the Single One*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 47-48, Buber, Martin: *Elements of the Interhuman*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 72, 75, Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 98-99, Gordon, Haim: *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou*. Greenwood Press, 2001, s. 147.

príslušnom mieste.³⁰ Obecné závery, ku ktorým Buberova reflexia psychologizmu vedie, sa tu však ozrejmili.

Buber udeľuje ontologickú prioritu vzťahu; dištancia (oblasť Ono) je len jeho derivátom.³¹ Dialóg predchádza monológom. Ten sa objavuje až po reifikácii Ja. Ja-Ono je zloženinou Ja vydeleného zo vzťahu, pre ktoré druhý nadobudol povahu objektu, Ono. Prvou podobou základného slova Ja-Ono je vedomý akt Ja, ktoré sa prehlasuje za nositeľa počítok a svet za ich predmet. Ja povstáva spretrhaním pút k Ty, čím sa scvrkáva na funkčný bod, zakúšajúci subjekt, ktorý kladie veci do priestorovej, časovej a kauzálnej súvislosti.³²

Svoje tvrdenia o prioritě Ty pred Ono Buber dokladá pozorovaním dialogickej situácie dieťaťa³³ i dospelého – člena primitívneho národa.³⁴

³⁰ Vid' s. 46-49 a 87-94 nižšie.

³¹ Vzťah Ja-Ty je „[...] kolískou skutočného života.“ a „Všetok skutočný život je stretnutím.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005. Citácie v uvedenom poradí s. 42 a 44.

³² Tamže, s. 54, 55, 60-61.

„Akonáhle však ja, zahrnuté vo vzťahu, vystúpilo do popredia a začalo oddelene existovať, vošlo tiež [...] v ono prírodne dané oddelenie tela od jeho okolia a vzbudilo tu stav jástva. Až teraz môže vzniknúť vedomý akt ja, prvá podoba základného slova Ja-Ono, prvá podoba skúsenosti vzťahujúca sa k ja: vyvstavšie ja sa prehlasuje za nositeľa počítok a svet za ich predmet. [...] ak je veta ‚Vidím strom‘ vyslovovaná tak, že už nevyjadruje vzťah medzi Ja a Ty, človekom a stromom, ale konštatuje, že strom je vnímaný ako predmet ľudským vedomím, vytvára už prepážku medzi subjektom a objektom: je vyslovené základné slovo Ja-Ono, slovo, ktoré oddeľuje.“ Tamže, s. 55.

„Základné slovo Ja-Ono je naproti tomu umožnené až [...] odlukou ja. Prvé základné slovo možno rozložiť na Ja a Ty, ono však nepovstalo z ich zloženia, ono tu bolo skôr ako Ja. Druhé základné slovo povstalo zo zloženia Ja a Ono, objavilo sa po Ja.“ Tamže, s. 54.

³³ „Nie je tomu vôbec tak, že by dieťa najskôr vnímalo nejaký predmet a až potom k nemu vstupovalo vo vzťah. Tým prvotným je snaha nadviazať vzťah [...] zatiaľčo vec, rovnako tak ako ja, je neskorý výtvar vychádzajúci z rozštiepenia prazážitku, z rozluky partnerov, ktorí boli spolu späť. Na počiatku je vzťah: ako kategória podstatného bytia, ako pripravená uchopovacia forma a duševný model; je to apriorita vzťahu, je to vrodene Ty.“ Tamže, s. 59.

³⁴ Prírodný človek vyslovuje základné slovo Ja-Ty prirodzeným spôsobom, ktorému je cudzie akékoľvek vymedzovanie, teda skôr než sa poznal ako Ja. Tamže, s. 54, ďalej s. 50, 51. Vid' tiež Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 60.

Človek sa rodí ako dialogická bytosť a je len jeho chybou, že sa naprosto prepadá do monológu, ktorý žiadnym potenciálom kultivácie ľudskej existencie nedisponuje. Človek, ktorý rezignuje na sebe vrodenu dialogičnosť, nevychádza druhému v ústrety, ale, v pohybe práve opačnom, sa obracia do seba a z vlastných predstáv čini objekt svojho záujmu.³⁵ Vlastné Ja sa mu stalo objektom. Kto uviazne v hypostazovaní vlastného Ja, odcudzí sa druhému i sebe; žije v zdaní.

Poznámky o ontologickej prioritě vzťahu je potrebné doplniť rozborom z *Distance and Relation*. Tam Buber konštatuje, že princípom ľudskeho života sú dva pohyby. Za prvý označuje „pôvodné nastavenie vzdialenosti“, druhým je „vstup do vzťahu“, pričom nastavenie vzdialenosti je predpokladom pre vstup do vzťahu. Človek môže vstúpiť do vzťahu k druhému jedine vtedy, ak je k nemu v určitej vzdialenosti, inak povedané, ak pre neho druhý vystupuje ako nezávislý náprotivok. Založenie vzdialenosti k druhému konštituuje jeho nezávislosť na mne a funguje ako garancia pred mojimi subjektívnymi predstavami o ňom. Vzťah potom spočíva v tom, že druhého „potvrdím“³⁶ ako takého, kým skutočne je.³⁷ Ponúka sa tu nasledujúca otázka: Nedopúšťa sa Buber na tomto mieste porušenia myšlienky o ontologickej prioritě vzťahu? Inak povedané, nemožno stotožniť prvý pohyb nastavenia vzdialenosti s monologickým Ono? Potom by dialógu predchádzal monológ a Buber by sa ocitol v spore s myšlienkami z *Ja a Ty*. Aj keď sa takáto interpretácia ponúka, neprikláňam sa k nej. Domnievam sa, že Buber tu má na mysli nasledovné: nastavenie vzdialenosti je súčasťou dialógu Ty, pretože dialóg sa môže realizovať jedine medzi dvomi nezávislými subjektami. Kde vládne jednota, nie je

³⁵ Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 97, Poláková, Jolana: *Filosofie dialogu*. Praha 1993, s. 53.

³⁶ Pod potvrdením Buber rozumie rozoznanie všetkých potencialítam druhého, ktoré sa podieľajú na jeho jedinečnom smerovaní k vlastnej, neopakovateľnej realizácii. „Martin Buber and Carl Rogers“: Dialogue held at the University of Michigan at Ann Arbor on 18 April 1957. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 266.

Vid' tiež text s. 80-81 nižšie.

³⁷ Buber, Martin: Distance and Relation. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 4, 12.

druhý, na ktorého by som sa vôbec mohol obrátiť. Jednota dialóg vylučuje, pluralita minimálne dvoch subjektov ho zakladá. V monológu druhý ako nezávislý náprotivok vôbec neexistuje. Druhého tu ako náprotivka vo vzdialenosti vystriedala totalita Ja, pre ktorú nemá druhý iný zmysel ako to byť objektom subjektívnych projekcií Ja.

Na počiatku je vzťah. Každému vymedzenému tvaru predchádza dialogická situácia, ktorá nepodlieha žiadnej pevne stanovenej definícii. Dialogická situácia dieťaťa je Buberovi dôkazom ontologickej priority vzťahu pred monológom. Kladiem si však otázku: Možno z časovej priority vzťahu (ak vôbec uznáme, že dieťa sa vzťahuje ku svetu dialogicky) usudzovať na dialóg ako ontologicky prvotný a zakladajúci princíp? Domnievam sa, že je to chybná implikácia. Uvažujem takto. Napr. mačiatka sa rodia slepé. Vyplýva však z časovej priority slepoty pred zrakom čokoľvek o ontologickej prednosti slepoty pred zrakom? Nie. Z časovej priority nemožno usudzovať na prioritu ontologickú. Analogicky možno tento argument aplikovať na členov primitívnych národov. Navyše, ponúka sa celkom opačná interpretácia celej situácie: tak, ako sa mačka rodí do slepoty, aby sa u nej neskôr vyvinul zrak, tak sa i dieťa rodí do bezmocnosti, v ktorej je odkázané na dialóg s druhým, aby sa z tejto nemohúcnosti s pribúdajúcim časom oslobodilo a nastúpilo tak cestu sebavedomého monológu. Dialóg sa takýmto spôsobom rázne mení z autentického pobývania v bytí vo svoj opak. Celá vec ohľadne priority dialógu pred monológom sa tak z môjho pohľadu komplikuje. Každopádne, Buberov zámer je jasný: v snahe vystihnúť ľudskú existenciu v jej celostnej, neredukovanej podobe, pozoruje u novorodenca práve tento jav, t.j. nemanipulatívne vzťahovanie sa k druhému. Ďalej, táto schopnosť mu musí byť ako novorodencovi vrodená, nemohol ju získať zo skúsenosti. Po celý život v človeku táto schopnosť latentne prebýva a je len na ňom či svoje potenciality aktualizuje a zavŕši v ultimatívnom vzťahu k Bohu.³⁸

Už na tomto mieste sa ukazuje, že uvažovať o Buberovom myšlienkovom systéme bez Boha, je nemysliteľnou chybou. Bez Boha ako vzťahu, v ktorom sa človek ako človek naplňa, by totižto myšlienka o vrodennom Ty, v nás neustále latentne prítomnom, stratila akýkoľvek význam a domnievam sa, že by sa tak

³⁸ Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 165.

ukázala platnou moja domnienka o vrhnutosti novorodenca do Ty ako príťaži, ktorej sa s dospieváním zbavuje, a tým oslobodzuje.

Ako vidieť, človek je bytostne vzťahovým tvorom. Buber píše: „Stávam sa vskutku sebou len vďaka svojmu vzťahu k ‚Ty‘; stávajúc sa sebou, hovorím ‚ty‘.“³⁹ Zasa a znovu sa tu odhaľuje Buberov rozchod s moderným typom uvažovania založeným Descartom. Pochybovanie, resp. myslenie v ničom nezakladá človeka, o ktorého Buberovi ide. Descartovo *Ego Cogito, ergo Ego sum* je tu nahradené heslom *Tu es, ergo Ego sum*.

Buber sa radikálnym spôsobom vyrovnáva s moderným konceptom subjektu a subjektivity. Napr. Kantov kopernikánsky obrat možno z Buberovej perspektívy považovať za klasický prípad subjekt-objektového prístupu ku svetu. V Kantovom modeli totižto druhý vystupuje ako púhy recipient nárokov, ktoré mu subjekt svojou apriórnu rozumovou výbavou, obligatórne predpisuje. Buberova koncepcia, popierajúca všetky predstavy o subjekte ako zvrchovanom pánovi premietajúcom sa do druhého, tak predstavuje druhý kopernikánsky obrat vo filozofickom myslení.⁴⁰

Samým sebou sa stávame jedine spontánnym stretnutím s druhým. Introspekcia, ponor do svojho vnútra k psychologickým procesom s cieľom ich kultivácie, je prepadnutím pôvabom vlastného Ja, tak narcisticky sebavedomého, že pohľad do zrkadla je pre neho cennejší ako otvorenie sa druhému v jeho celostnosti. Kto takto uviazol, nemôže vstupovať do vzťahu k druhému.⁴¹ Pri vedomí toho, že vstup do dialógu k druhému nevyžaduje žiadnu myšlienkovú reflexiu, sa stáva

³⁹ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 44.

„Stretnutie človeka so sebou samým [...] sa môže a musí uskutočniť len ako stretnutie jednotlivca s jeho blížnym.“ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 148.

⁴⁰ Gordon, Haim: *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou*. Greenwood Press, 2001, s. 115.

⁴¹ Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 106-107.

„Ale ten, kto svoj postoj len ‚prežíva‘, kto ho uskutočňuje len v duši, je bez sveta aj keby jeho myšlienky boli sebahatšie – a všetky hry ducha, všetky umenia, opojenia, entuziazmy a mystéria, ktorých je plný, sa nedotýkajú ani pokožky sveta. Pokiaľ niekto nachádza vykúpenie len sám v sebe, nemôže svetu prospieť ani ublížiť, je svetu ľahostajný.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 44.

nalievajúcou otázkou, čo vôbec človeka primáje k tomu, aby s druhým do vzťahu vstupoval? Domnievam sa, že by tu Buber argumentoval vrozenosťou Ty. Jednoducho, dialogičnosť je našou prirodzenou výbavou, ktorá nevyžaduje žiadnu kultiváciu alebo osvojenie si učením. Pokiaľ však aprioritu Ty spochybíme, ako som sa o to pokúsil vyššie, neostane nám nič iné ako prehlásiť dialóg za výsledok reflexie nadobudnutý a posteriori pozorovaním psychických procesov prebiehajúcich v mojom vedomí. S tým by sa vytratila aj jedinečnosť dialógu, ktorý v Buberovej koncepcii psychické procesy v ničom nezakladajú, ale len sprevádzajú. Potom by sa ale dialóg musel nutne podrobiť rovnakému explanačnému režimu ako monológ a rozdiel medzi nimi by nebol čo do rádu, ale stupňa.

V obrate k sebe sa odvraciam od druhého. Človek ale nemôže pozorovať vlastné psychické procesy inak ako v dištancii, ako púhe Ono. Človek ponorený do seba sa utápa v mori monológu, odcudzuje sa sám sebe.

Takto vystavaná myšlienková báza odmietajúca introspekciu ako prekážku na ceste k dialógu, slúži Buberovi k nekompromisnému rozchodu s mystikou a budhizmom.⁴² Všetky náuky o pohrúžení považuje Buber za monologické, pretože popierajú existenciu vzťahu. Buď ho považujú za bludnú predstavu, ktorú je treba prekonať; dualita ja a ty je tak fiktívna od samého počiatku, alebo sa stáva fiktívnou vo zvrchovanom momente extatického zavŕšenia, ktorý je absenciou akejkoľvek duality.⁴³

Vzťah je ale pôsobením,⁴⁴ čo z povahy vecí vyžaduje prítomnosť minimálne dvoch subjektov. Obrat do seba s výsledným zážitkom jednoty bytia je Buberovi neprípustnou psychologizáciou popierajúcou akýkoľvek vzťah. Aj keď prehlásime

⁴² „Každá náuka o pohrúžení je založená na gigantickom blude ľudského ducha, ktorý sa obracia sám k sebe: na predstave, že dianie, v ktorom existuje duch, prebieha v človeku. V skutočnosti je človek len východným bodom tohto diania – a ono prebieha medzi človekom a tým, čo ním nie je. Ak sa zriekne duch, ktorý sa obracia sám k sebe, tohto svojho zmyslu, zmyslu, ktorý spočíva vo vzťahu, musí vtiahnuť to, čo nie je človekom, do človeka – musí učiniť zo sveta a Boha púhe duševné faktory. To je bludná predstava, ktorú má duch o duši.“ Tamže, s. 122.

⁴³ Tamže, s. 113-114.

⁴⁴ „V žitej skutočnosti nie je žiadnej jednoty bytia. Skutočnosť spočíva v pôsobení [...]“ Tamže, s. 118. Tiež s. 47-48, 51-52, 100.

mystický zážitok za akokoľvek vznešenú, zasväteným mudrcom určenú skúsenosť, stále sa jedná o púhu skúsenosť,⁴⁵ teda výraz subjekt-objektovej dištancie. Tam, kde druhý nevystupuje ako môj nezávislý náprotivok (ktorého sa nemôžem zmocniť v akejkol'vek totalite), tam, kde panuje jednota vylučujúca akékoľvek pôsobenie (nie je medzi kým pôsobiť), nemôže ani existovať vzťah.⁴⁶

Dialóg (Ty) nie je predmetom skúsenosti. Druhého sa nemožno v dialógu zmocniť, nemožno ho „mať“. Ty vylučuje akýkoľvek dialogický popis. Je zrejmé, že dialóg nie je manuálom⁴⁷ na spokojný život vystrihnutý zo žurnálu: manžel/ka, dve deti, dom, tiež zasadiť strom, auto, slušne platená práca a dovolenka v Chorvátsku. Toto dialóg sľúbiť nedokáže. Sľubuje to ale oblasť Ono. Je práve v jej kompetencii udržiavať nás pri živote, prinášať nám zážitky a pod. Oblasť Ono tak nie je automaticky „osou zla“. Aby človek vôbec prežil, vo svete slova Ono prebývať jednoducho musí. Svet slova Ono je svet, bez ktorého sa človek zaobísť nedokáže.⁴⁸

⁴⁵ Svet, ktorého podstatou je Ono, je svet, ktorý skúsenostne zakúšame, či už sa jedná o zjavnú skúsenosť, či tzv. tajnú skúsenosť zasvätených. Tamže, s. 38-39.

⁴⁶ Tamže, s. 107-108.

Buberovi však toho na mystike a východných náukách prekáža oveľa viac: Pohrúženie chce podržať len to, čo je čisté a odvrhnúť to, čo nie je. Pudovosť je považovaná za príliš nečistú, zmyslovosť príliš periférnu a emocionalita príliš prchavú. Tamže, s. 118. Buber ale traktuje človeka v jeho celostnosti, nie s ohľadom na akúkoľvek časť. Buber si žiada celého, ničím nezúženého človeka.

Mystika je Buberovi správou o dualite sveta, sveta pohrúženia, v ktorom človek pociťuje jednotu bytia a sveta pozemských záležitostí. Mystika svet štiepi na duchovno a každodennosť. Vstup do extatického zážitku vyžaduje opustenie tohto sveta, doslova zanevrenie naň. To považuje Buber za neblahé a pýta sa: „Čo pomôže mojej duši, že môže uniknúť z tohto sveta tu znovu do jednoty, keď sa predsa tento svet sám nikdy nemôže na jednote sebamenším spôsobom podieľať – čo prospeje všetko to prežívanie Boha životu, ktorý je rozorvaný na dva kusy?“. Tamže, citácia s. 116, ostatné 115-116.

⁴⁷ „Ako vykročiť ku vzťahu, tomu nemožno učiť v zmysle predpisov. Možno to len naznačovať, a to tak, že nakreslíme kruh, ktorý vylučuje všetko, čo nie je týmto vykročením. Potom sa stáva viditeľným to jediné, o čo beží: plné prijímanie živej prítomnosti.“ Tamže, s. 107.

⁴⁸ Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 68-69.

Buber poznamenáva, že „[...] ak by neexistovalo Ono, nemohol by človek žiť.“⁴⁹ Hneď ale dopĺňa a pokračuje: „Ale ten, kto žije len s ním, nie je človekom.“⁴⁹

Človeka považuje Buber za tvora naprosto jedinečného vďaka jeho ojedinelej vrodenej dialogickej schopnosti. Človek je jediné súcno, ktoré sa vzmáha nárokom definičného uchopovania oblasti Ono. Kto rezignuje na svoju dialogickú povahu a prepadne zvodom monológu, sám seba degraduje na púhu vec medzi inými vecami. Z hľadiska popisu sa potom stáva rovnako uchopiteľný ako žula, tulipán alebo šampón.⁵⁰

Človek pobývajúci v monológu delí svoj život medzi 1. city, emócie: svet vnútorný, kde vnímame niečo, pociťujeme niečo, predstavujeme si niečo, chceme niečo, myslíme na niečo apod. a 2. inštitúcie: svet vonkajší, v ktorom pracujeme na niečom, organizujeme niečo, podnikáme niečo, konkurujeme niečomu, ovplyvňujeme niečo, vyjednávame s niečím...⁵¹ Cieľom monologických aktivít je vždy dosiahnuť niečo⁵²; vyvolať preferovaný dojem o svojej osobe, kúpiť si chleba, a tak sa nasýtiť, premiestniť sa z domova do práce a pod. Dynamiku oblasti Ono udeľuje človek (pre oblasť Ono mu Buber vykazuje pojem *individualita* na rozdiel od *osoby* dialogickej oblasti Ty) aktivitami zakúšania a užívania.⁵³ Tu má čo

⁴⁹ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 65. Vid' tiež s. 63-64.

⁵⁰ Človek je Buberovi súcno svojho druhu, sui generis, jedinečné svojou dialogickou povahou, ktorá ho vylučuje z bežného kategoriálneho popisu uplatneného na okolitý svet. Kohanski, S. Alexander: *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*. Associated University Presses, 1982, s. 101, 24.

Dialogická povaha človeka ho zakladá v jeho človečenskosti.

⁵¹ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 75.

„Ale kde hovoríme ‚ty‘, tam nie je žiadne ‚niečo‘ [...] Kto hovorí ‚ty‘, nemá žiadne ‚niečo‘, nemá nič. Ale ocitá sa vo vzťahu.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 38.

⁵² Tamže, s. 93.

⁵³ Tamže, s. 95.

dočinenia s predmetmi, ktoré disponujú určitou mierou a hranicou.⁵⁴ K objektom oblasti Ono nepristupuje ako jedinečným súcnam, ale typom uväzneným v škrupine ich definície, ktorá ich navždy ociachuje paušálnym výmerom, v ktorom sa každá jedinečnosť, pojmovovo neuchopiteľná, stráca.⁵⁵ Zámer, s ktorým vstupujeme s druhým do kontaktu, je prekážkou tomu, aby sa nám ukázal taký, aký naozaj je; naopak, „skáče podľa toho, ako mu pískame.“ Dištancia k druhému je plná rôznych medzičlánkov, toľkých farebných sklíčok, že keď sa cez ne na druhého dívame, vždy ho vidíme skreslene.

V dialógu o žiaden úžitok neusilujeme. Jeho hodnota spočíva v ňom samotnom a nevyžaduje akékoľvek ospravedľovanie nadobudnutím prospechu v akejkolvek podobe. Do dialógu nevstupujeme „preto, aby“ – sme boli bohatší, krajší, intelektuálne zdatnejší. Dialóg je výhra v lotérii, za ktorú si nič nekúpime. A tak Buber konštatuje: „Čo sa teda o ‚Ty‘ zo skúsenosti dozvedáme? Nič. Lebo ho nezakúšame. Čo o ňom vieme? Všetko. Lebo o ňom nevieme už nič – pokiaľ ide o jednotlivosti.“⁵⁶

Zo vzťahu nemôžeme vydobýť nejaký, akýkoľvek poznatok. Poznatok „o“ druhom je vždy len poznatkom „o“ nejakej jeho parciálnej zložke, ktorú pozorujeme v dištancii k nemu. Naproti tomu dialóg je prekročením subjekt-objektovej priepasti

Vid' tiež: Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 27 a Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 65.

⁵⁴ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 49-50.

⁵⁵ „Ani inštitúcie, ani city nepoznajú človeka: inštitúcie poznajú len exemplár, city len ‚predmet‘ – nie osobu, nie spoločenstvo. Nepoznajú prítomnosť: inštitúcie, aj tie najmodernejšie, poznajú len strnulú minulosť, to, čo je hotové; city, aj tie najvytrvalejšie, len mihotavý okamžik, to, čo ešte nie je. Prístup ku skutočnému životu je im uzatvorený.“ Tamže, s. 75.

„Ja základného slova Ja-Ono [...] má len minulosť, nie prítomnosť. Inými slovami: pokiaľ sa človek spokojuje len s vecami, ktoré zakúša a užíva, žije v minulosti a jeho okamžik je bez prítomného obsahu. Nemá nič len predmety. Predmety však patria tomu, čo už bolo.“ Tamže, s. 45.

⁵⁶ Tamže, s. 44. Vid' tiež Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 19.

na ceste „k“ druhému. Celostnosť druhého sa vo svojej neredukovateľnosti na sumár jednotlivých zložiek vzpiera akejkolvek snahe udeliť mu tvar alebo definičnú podobu. Dialóg je prístupom „k“ druhému, monológ výpoveďou „o“ ňom.⁵⁷

Buberom zavedená dichotómia Ty/Ono nie je dichotómiou medzi citmi a myslením. Ak Buber kritizuje Descarta za to, že stotožňuje človeka s myslením, neupadá preto do romantického obdivu emocionality. Osobou nie je ani ten, kto film o Angelike rozanalyzuje do posledného obrazu, ani ten, kto nad ním, pohľtený vlastnými emóciami, roní krokodílie slzy. Akákoľvek parciálna časť sa človeka ujme, vždy ho nejakým vymedzí, a tak ho stiahne do dištancie oblasti Ono.⁵⁸

Monológ je však pre človeka životne dôležitý. Neustále sa do neho prepadá, on sa do neho prepadať dokonca musí.⁵⁹ Človek teda nikdy neexistuje výhradne ako osoba alebo individualita. Každý z nás je jednotou oboch.⁶⁰

Tento nevyhnutný kyvadlový pohyb medzi dialógom a monológom definuje ich vzájomný vzťah. Buber nechce dialógu vyčleniť niekoľko samostatných extatických chvíľ, oddelených od nášho každodenného sveta. Človek, nevyhnutne

⁵⁷ Len o svete vecí a udalostí usporiadaných do časovej a priestorovej siete (svet Ono) sa možno s druhým dorozumieť, ale nie je možné sa v ňom s druhým stretnúť. O svete slova Ty s druhým nemožno hovoriť. Človek je s ním sám. Ale svet slova Ty nás učí stretávať sa s druhými. Vzťah k Ty sa nedá predávať ďalej ako nejaká naučená skúsenosť. Vzťah Ja-Ty žiadnou skúsenosťou totižto nie je. Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 63-64.

⁵⁸ Farber, H. Leslie: Martin Buber and Psychotherapy. In: Schilpp, P. Arthur and Friedman, Maurice (eds.): *The Philosophy of Martin Buber*. Open Court, 1967, s. 584 a Gordon, Haim: *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou*. Greenwood Press, 2001, s. 127.

⁵⁹ „Každé Ty na svete je samou svojou podstatou nútené stať sa pre nás vecou alebo sa prinajmenšom stále znovu vracáť do ríše vecí.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 127.

„[...] každé ‚Ty‘ sa v našom svete musí stáť púhym ‚Ono‘. [...] Každému ‚Ty‘ na svete je podľa jeho podstaty určené, aby sa stalo vecou alebo aby sa znovu a znovu ocitalo v oblasti vecí. [...] Človek, ktorý bol ešte pred chvíľou jedinečný a nepodmienený, len prítomný, ale nie po ruke, len schopný sa naplniť, ale neprístupný skúsenosti, je teraz zase On alebo Ona, je súhrnom vlastností, kvantitou s určitou podobou.“ Tamže, s. 49-50.

⁶⁰ Tamže, s. 95.

prepadnuvší monológu, sa osvedčuje práve a jedine v tom či každodenné situácie, ktoré ho stretajú, preniká dialogickou oblasťou Ty. Nemáme monologický svet „tu“ na zemi a dialogický svet „tam“ v extatických výšinách. Svet je len jeden a dialogická realizácia sa neponúka inak ako v každodenných situáciách vo vzťahu k tomuto svetu.⁶¹ Buberovi nie je dialóg záležitosťou duchovného luxusu alebo prepychu. V dialógu nejde o to ponoriť sa do niečoho heroického či posvätného, ale do obyčajnej každodennosti. Dialóg nemá inú úlohu ako kultiváciu oblasti Ono. Prejavuje sa jedine na nej, vo vzťahu k nej.⁶²

Pokiaľ vyčleňujeme dialógu nejakú špecifickú oblasť pôsobenia a vykazujeme ho tak z tohto sveta, ponechávame svet v ohrození, pretože ho zbavujeme akejkol'vek možnosti kultivácie.⁶³ Oddel'ovaním duchovného život od našich každodenných záležitostí vytvárame falošnú spiritualitu, ktorá nedisponuje žiadnou schopnosťou ovplyvňovať náš život, pretože je v dištancii k nemu.⁶⁴

Duchom preniknutý dialogický postoj nemôže byť dialógom inak ako vo vzťahu k tomuto svetu. Dialóg, už z povahy veci, nefunguje vo vzduchoprázdne, ale

⁶¹ „Nemám nič iné ako každodennosť, z ktorej nemôžem byť nikdy vyňatý.“ Buber, Martin: *Dialogue*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 16.

„Život ľudského spoločenstva nemôže postrádať svet slova Ono o nič menej, než človek samotný [...] Ľudská vôľa po prospechu a moci pôsobí prirodzene a riadne, pokiaľ je spojená s vôľou po vzťahu a nesená ňou. Žiadny pud nie je zlý, pokiaľ sa neodlúči od podstaty [...] Hospodárstvo, príbytok vôle po prospechu a štát, príbytok vôle po moci, sa podieľajú na živote potiaľ, pokiaľ sa podieľajú na duchu. Ak sa ho zrieknu, zrieknu s života.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 79-80.

Vid' tiež: Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 83 a Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 121.

⁶² K tomu vid': Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 81-83.

⁶³ Je len jeden svet o dvoch postojoch (Ty, Ono) k nemu. Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 107.

⁶⁴ Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 82-83.

jedine vo vzťahu k druhému. Uzavretý do mystického zážitku, sveta inteligibilných ideí alebo za dvere pracovne, či múry školy, nadobúda podobu monológu.

V dialógu sa vzťahujem k druhému či už sa jedná o 1. prírodu, 2. človeka, alebo tzv. 3. duchovnú súcnosť,⁶⁵ pod ktorou Buber rozumie produkty ľudskej tvorivosti v podobe umeleckých diel, filozofických systémov a pod.⁶⁶ V roku 1957 Buber publikoval nové vydanie *Ja a Ty s Doslovom*, kde niektoré zo svojich myšlienok precizoval, doplnil a zmenil. Sféru vzťahov k prírode tu rozdelil na vzťahy k živej a neživej prírode, vzťahy k duchovným súcnostiam na tie, kde duch už vstúpil do sveta a na duchovné súcnosti pred vstupom do formy. Predovšetkým však zaviedol ďalšiu sféru vzťahu; vzťahu človeka k 4. Bohu ako absolútnej osobe.⁶⁷

Podrobnejší popis jednotlivých sfér a sledovanie nuáns medzi nimi nepovažujem pre potreby tejto práce za dôležité. Nezanedbateľným vývojom však vo sfére vzťahov človeka k človeku prešla koncepcia vzájomnosti, ktorá prekonala zmenu z atribútu vzťahu v *Ja a Ty*⁶⁸ až na jeho prekážku v špecifických profesiách psychoterapeuta, učiteľa a kazateľa.⁶⁹

⁶⁵ „Tri sú sféry, v ktorých sa buduje svet vzťahu. Prvá: život s prírodou, v ktorom vzťah viazne na prahu reči. Druhá: život s ľuďmi, v ktorom vzťah nadobúda podoby reči. Tretí: život s duchovnými súcnosťami, v ktorom je vzťah mimo reč, ale plodí ju.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 130. Vid' tiež s. 39.

⁶⁶ Diamond, L. Malcolm: *Martin Buber: Jewish existentialist*. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1968, s. 23.

⁶⁷ Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 147-148.

Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 181.

⁶⁸ „Vzťah je vzájomnosť. [...] Naši žiaci nás utvárajú, naše diela budujú našu osobnosť.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 48. Vid' tiež s. 41, 64, 100.

Aby bol dialogický vzťah skutočný, musí byť vzájomný. Vzájomnosť neznamená jednotu ani nie je formou empatie. Vo vzťahu Ja-Ty zostáva každý z členov vzťahu samým sebou, od druhého odlišný. Ty nie je druhým Ja. Ten, kto v druhom vidí svoje Ja, nenakladá s ním ako s osobou, ale len

Zvláštnym postavením medzi ostatnými sférami disponuje život s ľuďmi, kde „[...] sa reč dovršuje, lebo po slovách z jednej strany nasledujú slová z druhej strany. Jedine tu sa stretáva slovo, ktoré má formu jazyka, so svojou odpoveďou. [...] slovo, ktoré oslovuje a slovo, ktoré odpovedá, žijú v jedinom jazyku, ja a ty sa ocitajú nielen vo vzťahu, ale aj v pevnej skutočnosti rozhovoru. Momenty vzťahu sú tu, a jedine tu, vzájomne späté elementom jazyka, do ktorého sú ponorené. Tu vykvitol náprotivok v plnú skutočnosť ‚Ty‘. [...] Vzťah k človeku je skutočným podobenstvom vzťahu k Bohu: v ňom sa skutočnému osloveniu dostáva skutočnej odpovede.“⁷⁰

V monológu o skutočnú odpoveď druhého nestojíme. Po druhom sa tu požaduje jedno, pritakat'. Naopak dialóg, ktorý je vzájomnosť, rehabilituje druhého ako rovnocenný subjekt.⁷¹ Jedinečnosť, prítomnosť a celosť druhého, ktoré nemožno urobiť objektom skúsenosti, plynú jedine zo skutočného, nefalšovaného oslovovania a zodpovedného odpovedania.⁷² Odpoveď, nech má akúkoľvek podobu, je konštitutívnym elementom dialógu. Kde nie je odpoveď, nie je ani dialóg.

projektovaným obrazom seba samého. Taký je vzťah Ja-Ono. Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 70.

Vzájomnosti rozumiem ako rovnocennosti subjektov. Je vyjadrením horizontality, vzťahu subjekt-subjektového. Druhý nie je degradovaný na objekt mojich projekcií, ale povýšený na moju úroveň rovnocenného partnera.

⁶⁹ Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 144-145.

K tomu viac v 2. kapitole, s. 77-78 nižšie.

⁷⁰ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 131.

⁷¹ Dubský, Ivan: Martin Buber a Ludwig Feuerbach. *Filosofický časopis*, 1993, roč. XLI, č. 1, s. 102 a Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 171.

⁷² Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 19.

Zvláštne postavenie vzťahu človeka k človeku sa prejavuje jedným neopomenuteľným aspektom. Tu je potrebné byť obzvlášť pozorný a diferencovať nasledovne. Na jednej strane totižto Buber hovorí, že človek žije v dialógu už vtedy, keď každodenné situácie Ono pokropuje dialogickou vodou, zároveň ale píše, že žije v dialógu k druhému človeku až vtedy, ak jeho dialogické oslovenie nachádza svoju odpoveď. Nie je to spor? Nie nevyhnutne. Vec interpretujem tak, že človek nie je z vlastnej perspektívy schopný vykonať nič iného ako vysielat' dialogické vlny. To či sa nájde prijímač, ktorý jeho vlny zachytí a vyšle ich späť, už v jeho moci nie je. To ale nič nemení na tom, aby človek usiloval o to byť vysielateľom dialogických vln, pretože rezignovať na takúto aktivitu znamená vzdať sa vôbec možnosti vstupovať do vzťahu. Samotná táto aktivita je to najcennejšie, čo človek ako dialogická bytosť môže pre vstup do vzťahu k druhému človeku vykonať. Nemožno ale opomenúť tragický moment, ktorý má dialogické vzťahovanie sa k človeku, ktorý jednoducho nemusí prísť. Vysielat' tam, kde nie je žiaden ľudský prijímač naladený na moju dialogickú vlnovú dĺžku, sa javí až ako absurdné. Som presvedčený o tom, že Buber túto aktivitu ospravedlňuje a zachraňuje Bohom ako garantom jej zmyslu.

Ľudským prejavom odpovede druhému človeku je duch.⁷³ Vzťah je duchovným spojením.⁷⁴ Čo má Buber pojmom „duch“ na mysli nie je vôbec jednoduché poznať. Buber totižto užíva zmieneného pojmu nadmieru konfúzne. Na jednej strane sa nebráni tomu udeľovať mu až metafyzické posolstvá a považovať ho za akéhosi

⁷³ „Človek žije v duchu, ak je s to odpovedať svojmu Ty. Je s to odpovedať, ak vstupuje do vzťahu celou svojou bytosťou.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 64.

⁷⁴ Tamže, s. 71 a 57.

garanta zmyslu ľudskej existencie,⁷⁵ na strane druhej ho vykazuje do oblasti „medzi“⁷⁶, ktorá nepredstavuje žiadne metafyzicky trvalé kontinuum, ale obnovuje a znovuvytvára sa vždy jedine pri konkrétnom a jedinečnom ľudskom stretnutí. Zmätočnosť ústi do bezbrehej interpretácie. Kohanski napr. prehlasuje, že duch nie je substanciou alebo bytím, ale tým, čo nastáva v akte vzťahu medzi dvoma ľuďmi.⁷⁷ Naproti tomu Marcel konštatuje, že Buber je „[...] vzdialený pozícii, ktorá minimalizuje úlohu toho, čo Hegel nazýval ‚Objektívny Duch‘.“⁷⁸ Táto interpretácia je nesmierne podnetná, pretože Buber ukazuje v neotrelom svetle ako mysliteľa pevne zakotveného v nejakej forme idealizmu. Možno sa na tomto mieste predbežne zmieniť, že rovnako ako Marcel, som aj ja presvedčený o tom, že Buber vystaval svoju myšlienkovú stavbu z prefabrikovaných materiálov. Na rozdiel od Marcela však za ne budeme považovať dialogický vzťah k Bohu.

S určitým zjednodušením sa snáď možno domnievať, že Buber pojmu duch užíval predovšetkým s úmyslom vymedziť sa voči duševným, a teda psychickým

⁷⁵ „Každá veľká kultúra [...] spočíva na pôvodnej udalosti, ktorá sa vyznačuje vzťahom, na odpovedi ľudskému náprotivku, ku ktorému došlo kedysi v jej zdroji, na podstatnom akte ducha. Tento akt [...] vytvára zvláštne poňatie kozmu v duchu – až vďaka nemu sa stáva znovu a znovu možným kozmos, pochopený svet, svet, ktorý je domovský a domáci, svet obývaný človekom. Až teraz môže človek, s dušou plnou dôvery, vychádzajúc zo zvláštneho chápania priestoru, stavať znovu a znovu príbytky ľudské i príbytky božie [...] a utvárať samotné ľudské spoločenstvo. [...] Ak prestáva mať tá či ona kultúra svoj stred v živúcej, ustavične obnovovanej udalosti, pre ktorú je priaznivý vzťah, potom musí ustrnúť a premeniť sa vo svet slova Ono, ktorý už len čas od času eruptívne prelomujú žiarivé činy osamelých duchov.“ Tamže, s. 85.

⁷⁶ „Duch nie je v ja, ale medzi ja a ‚ty‘.“ Tamže, s. 71.

⁷⁷ Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 63.

⁷⁸ Marcel, Gabriel: I and Thou. In: Schilpp, P. Arthur; Friedman, Maurice (eds.): *The Philosophy of Martin Buber*. Open Court, 1967, s. 47.

procesom, ktoré by vzťah zrážali na úroveň oblasti Ono (duševno X duchovno).⁷⁹ Každopádne, pomerne chaotické používanie tohto pojmu Buber nezdobí.

Je ostatne typické pre celé Buberovo dielo, že v ňom autor nepostupuje systematicky. Navyše, argumentáciu často striedajú domnienky zabalené do nepekneho obalu sugestívnej formulácie, čo môže až dráždiť ako neprípustná manipulácia. Buber sa na mnohých miestach nespráva ako filozof; nediví sa a ani nás nenabáda k pochybám, ale jedná, ako by sa práve nachádzal v synagóge, ako rabín.⁸⁰ Ponúka sa preto až kacírka otázka po tom či sme v jeho diškurze zakomponovaní aj my, jej recipienti. Nie sme náhodou len objektami Buberovho monológu? Alebo si naopak Buberove myšlienky takúto formu zdelenia priamo vyžadujú?

Vzťah má Bohom založené parametre⁸¹ a naprieč dejinnými epochami ostáva nemenný. „Vzťah“ je princípom na rozdiel od „stretnutia“, ktoré je realizáciou vzťahu konkrétnych ľudí v konkrétnej dialogickej situácii.⁸²

Keď vo vzťahu oslovujem druhého ako Ty, neobraciam sa k nemu ako k veci medzi inými vecami. Ty nie je nie je bodom umiestneným v časopriestorovej sieti sveta Ono, ktorý by ako voľný zväzok pomenovateľných a definične vymedziteľných vlastností, podliehal popisu. O Ty nemám žiadnu skúsenosť.⁸³ O Ty nemožno nič

⁷⁹ „[...] rozvoj schopnosti zakúšať a užívať ide väčšinou ruku v ruke so zmenšením sily, ktorá človeku umožňuje vstupovať do vzťahu – onej sily, vďaka ktorej je človek s to žiť v duchu.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 70-71.

⁸⁰ Buber sa k nám prihovára intímne, akoby nám odhaľoval zjavenú pravdu, ktorá argumentačnú formu zdelenia nevyžaduje; akoby všetko bolo dopredu jasné a dôkazy naprosto nepotrebné: „Hovoria ti, že [...] ty však pozoruješ, že [...] Ich hovorcovia ťa poučujú, že [...] ty však vieš, že [...]“ Tamže, s. 79.

⁸¹ „Ludské predstavy o vzťahu sa menia, pravda vzťahu je [ale] nemenná, pretože spočíva vo večnej vzájomnosti; nie je to človek, kto definuje svoj prístup k nej, ale stvoriteľ, ktorý [...] založil tento prístup.“ Buber, Martin: *The Question to the Single One*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 62-63.

⁸² Kakkattuthadathil, T. Paul: *Otherness and being oneself: Thinking with Martin Buber on intersubjectivity and personal identity*. New Delhi 2001, s. 160-161.

⁸³ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 41.

vypovedať. Dialogická povaha človeka, ktorá ho vylučuje z ne/živej prírody, si vyžaduje, aby sme rezignovali na klasický slovník, ktorý veci orientuje do súradníc subjekt-objektových výpovedí. Stretnutie nezanecháva žiaden objektívny zachytiteľný obsah a vzmáha sa intersubjektívnemu prístupu nezaujatého diváka stojaceho v dištancii ku konkrétnemu stretnutiu dvoch bytostí. Stretnutie s druhým ako Ty nie je ani subjektívnou projekciou, ani objektívne popísateľnou vecou, ale „medzi“.

„Medzi“ vzniká pri stretnutí človeka so svetom a s koncom stretnutia zaniká.⁸⁴ Konštrukciou oblasti „medzi“ sa Buber vyhol dvom nástrahám, psychologizmu s jeho nebezpečenstvom manipulácie druhého do tvaru ovplyvneného požiadavkami, ktoré na neho v dôsledku rôznych subjektívnych očakávaní kladieme (psychické procesy „medzi“ nijako nezakladajú, ale len sprevádzajú)⁸⁵ a redukcionizmu, v ktorom pristupujeme k druhému ako veci, ktorá je uchopiteľná kvantitatívne.⁸⁶

„Vieme, že melódia nie je ničím, čo sa skladá z tónov, verš len ničím, čo sa skladá zo slov a ozdobný stĺp len ničím, čo sa skladá z línií. Vieme, že to všetko musíme roztrhať, ak máme premeniť jednotu v mnohosť. Rovnako je tomu s človekom, ktorému hovorím ‚ty‘. Môžem sa zamerať na to, aby som poznal farbu jeho vlasov alebo farbu jeho reči, či farbu jeho dobroty a musím si tak počkať znovu a znovu; ale on pritom prestáva byť Ty.“ Tamže, s. 42.

⁸⁴ Kakkattuthadathil, T. Paul: *Otherness and being oneself: Thinking with Martin Buber on intersubjectivity and personal identity*. New Delhi 2001, s. 159, Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 157, Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 78, Marcel, Gabriel: *I and Thou*. In: Schilpp, P. Arthur; Friedman, Maurice (eds.): *The Philosophy of Martin Buber*. Open Court, 1967, s. 43.

⁸⁵ Buber, Martin: *Elements of the Interhuman*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 72.

⁸⁶ „Názor zakladajúci pojem ‚medzi‘ možno získať tým, že sa vzťah medzi ľudskými osobami už nebude lokalizovať, ako je obvyklé, buď do vnútra jedincov, alebo do obecného sveta, ktorý ich obklopuje a určuje, ale fakticky medzi nich. ‚Medzi‘ nie je pomocná konštrukcia, ale skutočné miesto a nositeľ medziľudského diania; [...] to podstatné z nich neprebíha ani v jednom, ani v druhom účastníkovi, ani v neutrálnom svete, obklopujúcom obidvoch a všetky ostatné veci, ale v najpresnejšom zmysle slova medzi vecami, temer v dimenzii prístupnej len im dvom. [...] Za

Buber sa zrieka egológie (zamerania na subjekt), neupadá však preto do kolektivismu či totality celku.⁸⁷ Tam, kde iní videli „Ja“ a druhý „My“, vidí Buber „Medzi“. Rehabilitácia kategórie „medzi“, Aristotelom považovanej za púhy akcident,⁸⁸ dosahuje v Buberovom diele svojho vrcholu.

„Medzi“ nie je substanciou medzi dvoma subjektmi, v opačnom prípade by bolo prekážkou každej bezprostrednosti. Pretože nie je vykázateľné žiadnymi prostriedkami, nemožno o ňom čokoľvek vypovedať. Buberove myšlienky o dialógu a monológu takto prirodzene spočinuli v metafyzickej oblasti, ktorá každú fyziku prekračuje.⁸⁹

„Medzi“ je jak existenciálne (tvorí sa v jedinečnosti stretnutia a s jeho koncom zaniká), tak ontologicky⁹⁰, veď „Všetok skutočný život je stretnutím.“⁹¹ Realita ľudskej existencie je založená na stretnutí „medzi“ osobami a svetom.

subjektívnym, pred objektívnym, na úzkej hrane, na ktorej sa stretáva Ja a Ty, je ríša ‚medzi‘.“ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 150-152.

⁸⁷ Kakkattuthadathil, T. Paul: *Otherness and being oneself: Thinking with Martin Buber on intersubjectivity and personal identity*. New Delhi 2001, s. 158 a Marcel, Gabriel: *I and Thou*. In: Schilpp, P. Arthur; Friedman, Maurice (eds.): *The Philosophy of Martin Buber*. Open Court, 1967, s. 42.

⁸⁸ Vrána, Karel: *Dialogický personalismus*. Praha 1996, s. 18.

⁸⁹ Kakkattuthadathil, T. Paul: *Otherness and being oneself: Thinking with Martin Buber on intersubjectivity and personal identity*. New Delhi 2001, s. 158-159.

⁹⁰ Tamže, s. 159, Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 78, Friedman, S. Maurice: *Intercultural Dialogue and the Human Image*. DK Print World, April 1995, s. 43.

⁹¹ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 44.

„Čím viac sú ľudia ovládaní individualitou, o to hlbšie prepadá ja neskutočnosti.“ „Ten, kto zakúša, neúčastní sa sveta.“ „Ale ten, kto svoj postoj len ‚prežíva‘, kto ho uskutočňuje len v duši, je bez sveta [...]“ Tamže. Citácie v uvedenom poradí, s. 95, 39, 123.

„Význam nespočíva vo veciach ani ho do nich nevkladáme, ale medzi nami a vecami nastať môže.“ Buber, Martin: *Dialogue*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 42.

Človek je odsúdený k tomu, aby sa neustále prepadal do oblasti Ono. Avšak jedine ten, kto neuviazne v monológu, ale ako po rebríku z neho vystúpa do dialogického stretnutia s druhým, aby tak dialogickým dažďom pokropil monologicky vyprahnutú pustatinu, obcuje so skutočnosťou; inak sa prepadá do zdania. V Ono, ktoré je zdáním, sme pohltení vlastnou predstavou o sebe a tým, aký dojem vyvolávame v druhom. V oblasti „medzi“ sa však jeden druhému dáva taký, aký naozaj je.⁹² Monológ neudeľuje ľudskej existencii žiaden zmysel, zato v oblasti „medzi“ sme v styku s bytím. Jedine skrze skutočný, t.j. dialogický vzťah s druhým, sa moja osoba stáva skutočnou.⁹³ Dialóg udeľuje ľudskej existencii autenticitu, vymaňuje človeka z pút zdania a usídľuje ho v bytí. Dialogický vzťah k človeku, ktorý disponuje spomedzi všetkých vzťahov ku svetu zvláštnym postavením, tak možno považovať za antropinum, ktorým sa človek vylučuje z celej ne/živej prírody.⁹⁴

Koncepciou „medzi“ sa Buber vyhol jak rôznym formám relativizmu, ktoré redukujú pravdu na záležitosť chuti, vkusu a subjektívnych pocitov, tak nárokom vteliť pravdu dialógu do objektívnej, absolútne platnej, formy. Stretnutia s Ty

⁹² Buber, Martin: Elements of the Interhuman. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 79-80, 86. V dialógu je druhý prítomný ako celostná, jedinečná bytosť, ako osoba vo svojom bytí. V dialógu si hovoríme to, čo máme skutočne na mysli, nič neodkladáme stranou ako nepotrebné, nič sa neopomína, nič sa netají. Tamže, s. 76.

Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 98-99 a Gordon, Haim: *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou*. Greenwood Press, 2001, s. 130.

⁹³ Tamže, s. 130.

⁹⁴ „Zvláštnosť ľudského sveta charakterizuje predovšetkým to, že sa v ňom medzi bytosťou a bytosťou deje niečo, čo nemožno nájsť nikde v prírode.“ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 150.

Ústredným bodom filozofickej vedy o človeku „[...] nie je ani individuum, ani kolektív, ale človek s človekom. Len v živom vzťahu možno bezprostredne poznať bytnosť človeka, vlastnú len nemu. Tiež gorila je individuum, tiež štát termitov je kolektív, ale Ja a Ty sa v našom svete vyskytujú len preto, že existuje človek, a síce Ja až na základe vzťahu k Ty.“ Tamže, s. 153.

poskytujú zmysel ľudskej existencii, ktorý nemožno vtesnať do žiadnej propozičnej formy. Dialóg nemá propozičnú formu, kde by jedno tvrdenie vylučovalo druhé. Z hľadiska propozícií hovoríme o rozpore, keď tvrdíme, že vzťah je hľadaním i nájdením, aktivitou i pasivitou zároveň. Dialóg/Stretnutie/Vzťah/Bytie ale prebývajú v paradoxoch, ktoré nemožno redukovať na dokázateľného tvrdenia.⁹⁵

Dialóg je prostý akýchkoľvek kognitívnych údajov, a preto i súdenia a hodnotenia.⁹⁶ Dialóg nie je vedený snahou druhého presvedčiť alebo poraziť.⁹⁷ Vo sfére „medzi“ znamená slovo pravda to, že aktéri sa jeden druhému dávajú takí, akí naozaj sú.

Stretnutie v dialógu, ktoré jedine napĺňa autenticitu ľudskej existencie, je jedinečné, neopakovateľné a nemožno sa v ňom oprieť o žiadnu predchádzajúcu skúsenosť; prichádza aj keď ho nevoláme a mizne, aj keď by sme v ňom radi spočinuli; je neprehľadné, neusporiadané a nepostihnuteľné žiadnou kategóriou mriežkou či schémou.⁹⁸

Manuál na realizáciu stretnutia neexistoval, neexistuje a nikdy ani existovať nebude. Vo vzťahu k Ty nepanujú žiadne povinnosti a záväzky;⁹⁹ dialóg nie je

⁹⁵ „Náboženská“ situácia človeka, jeho bytie v božej prítomnosti, sa vyznačuje svojou podstatnou a nezrušiteľnou antinomikou. V tom, že táto antinomika je nezrušiteľná, spočíva jej podstata. [...] Zmyslom situácie je, že je vo všetkej svojej antinomike žitá a len žitá – stále znovu, stále nanovo, bez predvídania, bez predpovedí a bez predpisov žitá. [...] ak viem: ‚Som naprosto závislý‘ a zároveň: ‚Záleží na mne‘, potom sa nesmiem snažiť uniknúť paradoxu, ktorý musím žiť, tým, že pripíšem odporujúce si vety dvom oddeleným oblastiam platnosti. Potom si ani nesmiem dať pomôcť k pojmovému zmiereniu nejakým teologickým úskokom, ale musím na seba vziať úlohu žiť oboje naraz – lebo ak sa oboje žije, je jedným.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 124-125.

⁹⁶ Človek, ktorý je vo vzťahu ku svetu pred tvárou Božou, učinil mravným súdom navždy koniec. Tamže, s. 136.

⁹⁷ Kohanski, S. Alexander: *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*. Associated University Presses, 1982, s. 23.

⁹⁸ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 63-64.

⁹⁹ Tamže, s. 136.

súborom predpisov v podobe príkazaní či nariadení,¹⁰⁰ ktorých dodržiavanie by bezpečne napĺňalo zmysel vzťahu. Stretnutie nie je žiadnou veľkolepou myšlienkou vytesanou do kameňa a odovzdanou k užívaniu. Dialóg nepozná kazuistiku.¹⁰¹

Hľadať a nachádzať zásady pre mravné jednanie človeka v nejakej smernici, znamená nadchnúť sa len pre myšlienku mravného jednania. Naproti tomu stretnutie nie je nikdy púhou myšlienkou „o“ mravnom jednaní,¹⁰² ale vždy len jednaním samotným. Medzi Ja a Ty nie je vklinený žiaden sprostredkujúci činiteľ v podobe akejkoľvek kodifikovanej teórie zakazujúcej alebo prikazujúcej to či ono jednanie. Stretnutie je vždy bezprostredné a ako také je preklenutím dištancie vzniknutej v dôsledku postulovania teórie jednania. Navyše, etická smernica redukuje druhého na objekt špecifického typu jednania, ktoré má zodpovedať obecnému nároku, ktorý ho zakladá, čo vylučuje všetku spontaneitu a jedinečnosť vzťahu.¹⁰³

Dialóg, ktorý nepozná žiadne predpisy, činí každé „mal by“ záležitosťou odpovede bez akejkoľvek prípravy, ktorá nepozná nič iné ako ochotu a pripravenosť celej mojej bytosti čeliť tomu, čo je jedinečné a nepredvídateľné. Každý mravne záväzný predpis vylučuje ľudskú slobodu, pretože človeka orientuje do vopred stanovených koordinátov, v dôsledku čoho z neho činí svoj objekt. V stretnutí však človek nie je vypreparovaným, ideálnym exponátom obrezaným o svoju pudovosť,

¹⁰⁰ „Všetko, čo ľudský duch kedy vymyslel a vynašiel, pokiaľ ide o predpisy, oznámiteľnú správu, cvičenie, pohrúženie, nemá čo činiť s prajednoduchým faktom stretnutia.“ Tamže, s. 107.

¹⁰¹ Wehr, Gerhard: *Buber*. Olomouc 1995, s. 28.

¹⁰² Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 102 a Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 53.

¹⁰³ Ostatné myšlienky prerástli u Buberu do neortodoxného prístupu k Starému zákonu. Za podstatu židovskej viery Buber označuje „rozhodnutie“, nie „preskriptivitu zákona“. Tak „Tóru“ neprekladá ako „zákon“, ale „ukázanie cesty, povel,...“. Názorom, že zmysel stretnutia je vo svojej jedinečnosti neprenosný, sa Buber vyrovnáva s celou židovskou tradíciou usilujúcou o interpretáciu Starého zákona. Bouretz, Pierre: *Svědkové budoucího času II: Scholem, Buber, Bloch*. Praha: 2009, s. 208-209.

emocionalitu či zmyslovosť.¹⁰⁴ Stretnutie si vyžaduje celého, nezúženého človeka, otvoreného každej alternatíve žitia, čo je stav, ktorý obecný predpis vylučuje. V dialógu nie je nič dopredu diskvalifikované. Obsah stretnutia vytvára až stretnutie samo. Dialóg, aj keď jeho obsah nie je dopredu nijako nadefinovaný, však nie je anarchistickým podnikom, v ktorom je všetko možné, pretože ho vymedzuje jeho vlastná, t.j. dialogická, forma. Dialóg teda nediskvalifikuje žiadne jednanie za podmienky, že sa jedná o činnosť určitej, t.j. dialogickej kvality.

Ostatnú myšlienku možno naformulovať aj takto: Nevedie požiadavka celého, neidealizovaného človeka k tomu, že pre prítomnosť „diabolskej stránky“ v ňom, sa dialóg môže kamkoľvek zvrhnúť? Nie. Jednak, dialóg je forma, ktorá vylučuje všetky zlovoľné a manipulatívne ambície aktéra vzťahu a potom, Buber o dobrotu a zlu ako kategóriách ľudskej osobnosti vôbec neuvažuje. Namiesto toho tlmočí predstavu o vzájomnej polarite tzv. osobného smerovania¹⁰⁵ a bezcieľného vírenia, ktoré nám bráni v tom vydať sa na cestu osobného smerovania.¹⁰⁶ Potom ide o to, aby človek, aj pod profesionálnym vedením terapeuta, vyslyšiac hlas svojho smerovania, posilňoval tento pól svojej osobnosti, ktorým uskutočňuje svoju bytosť v jej jedinečnosti. V dialógu je preto človek celostne, a predsa (alebo „práve preto“) tam nevystupuje ako zlý a podlý subjekt.

Dialogický vzťah sa z perspektívy monologickej oblasti Ono javí ako nespoľahlivý, neprehľadný, neistý až nebezpečný. A vskutku, do vzťahu k druhému vstupujem s nepodmienenou dôverou, a preto naprosto zraniteľný. Všetko, čo

¹⁰⁴ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 118.

„Lebo, to by nebolo rozhodnutie, keby som urobil jednu vec a druhá zostala ležať ako vyhasnutá hmota a navrstvila sa ako struska v mojej duši. Len ten, kto dáva do vykonanej úlohy aj všetku silu druhej možnosti, kto nechá vniknúť do uskutočňovania zvoleného cieľa plnú vášeň toho, čo zamietol [...] sa rozhoduje a rozhoduje o diani.“ Tamže, s. 83.

¹⁰⁵ K otázke smerovania vid' nižšie, s. 59.

¹⁰⁶ „Martin Buber and Carl Rogers“: Dialogue held at the University of Michigan at Ann Arbor on 18 April 1957. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 265 a Friedman, S. Maurice: *Intercultural Dialogue and the Human Image*. DK Print World, April 1995, s. 55.

vzchádza od druhého, považujem za dôveryhodné, a preto k nemu prichádzam s otvorenou náručou. Prichádzam nevyzbrojený. Znamená to však, že sa svojou dôverou vystavujem nebezpečenstvu porážky? V žiadnom prípade. Dialóg nie je boj. Obava, že „peklo, to sú tí druhí“¹⁰⁷, sa stáva neoprávnenou. Rezervovanosť, selektívnosť, súdenie a vôbec všetky prostriedky volené za účelom porážky druhého, ako bitevné zbrane, nemajú v dialógu čo pohľadávať.¹⁰⁸ Dialogické stretnutie nie je manipuláciou s druhým, dokazovaním si prevahy nad ním. Je tomu práve naopak; druhého „potvrďujeme“ v tom, aký naozaj je. Jedine stretnutie je nositeľom zodpovednosti. Zodpovednosť nie je zodpovednosťou k sebe, ale k druhému. Jedine

¹⁰⁷ Narážka na slávnu vetu „Ach! [...] Netreba rošt. Peklo, to sú tí Druhí.“ zo Sartrovej hry *S vylúčením verejnosti*. K tomu vid' Sartre, Jean-Paul: *S vylúčením verejnosti: hra s jedným dejstvom*. Bratislava 2003. Citácia s. 77.

Buber sa so Sartrom negatívne vyrovnáva, keď mu vytýka, že neobjavil dialogickú oblasť Ty, kvôli čomu redukoval všetky vzťahy na oblasť Ono. Buber, Martin: *Elements of the Interhuman*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 79.

Černý vysvetľuje pozíciu vzťahu subjektu k druhému v ateistickom existencializme tak, že človek je v ňom uvažovaný ako nekonečne slobodný projekt a druhý ako prekážka tejto slobody. Vzťah človeka obmedzuje; už nie je subjektom, ale objektom pre nejaké cudzie oko, ktoré mu vnucuje svoju fixovanú predstavu o ňom. Takáto fixácia je u subjektu sprevádzaná pocitom hnusu, preto „peklo, to sú tí druhí.“ Černý, Václav: *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha 1992, s. 41-46.

Černý: „Byť videný znamená však byť pre druhého predmetom, objektom, vecou: druhý ma vidí, t.j. vytvára si o mne predstavu, súdi ma ňou a fixuje; navždy mám byť touto vecou, ktorú druhý vidí, mojou minulosťou, podľa ktorej ma vidí, jeho pohľad popiera všetky moje budúce premeny i seba projekty, ba už i ten, ktorým som v okamžiku, kedy ma vidí. „Byť videný“ mi kradne všetku moju slobodu a prevracia ma v klasifikovaný predmet sveta druhého subjektu, kde – ako na fotografii, na ktorej letný a priebežný okamžik života skamenel – budem navždy strnulou vecou seba samého. [...] Cudzinec je videný u Camusa svojim sudcami, obecnstvom a tiež zákonmi a inštitúciami a nevie, kam sa podieť medzi vzburou proti falošnému videniu ľudskému a rezignáciou: lebo ich názor je hotový raz navždy, on je cynickým vrahom; mechanika spoločnosti ho za chvíľu na popravisku zomelie ako zločincina, a pretože z neho navždy nezostane nič ako len predstava – o ňom – t.j. istá a jedine možná večnosť jeho samotného, bude objektívne vrahom.“ Tamže, s. 41-42.

¹⁰⁸ Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 46.

dialóg, v ktorom sa ocitám neskonale zodpovedný za druhého, mi bráni v tom, aby som s ním ľubovoľne nakladal. Zodpovednosť je zo svojej povahy medziľudská.¹⁰⁹

V dialógu nedochádza k žiadnej manipulácii s druhým, pretože stretnutie je nesprostredkované akýmikoľvek manipulatívnymi medzičlánkami. Druhý v dialógu nikdy nevystupuje ako prostriedok na dosiahnutie zvoleného účelu.¹¹⁰ Tieto myšlienky Buber explicitne formuluje, keď sa vyrovnáva s dielom M. Heideggera. Uznáva síce, že Dasein je „bytím-vo-svete“, vzápätí ale označuje všetko vzťahovanie sa Heideggerom koncipovaného človeka za púhy prostriedok k sebaaktualizácii, „bytiu sebou“. Dasein tak vychádza za druhým motivovaný vlastným ziskom, ktorý mu zo „vzťahu“ k druhému plynie. Takýto „vzťah“ nazýva Buber vzťahom technickým, pretože v ničom nenapĺňa kritériá, ktoré naň ako hodnotu samu v sebe, kladie.¹¹¹

¹⁰⁹ Buber, Martin: Dialogue. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 18-19.

Vid' tiež: Kakkattuthadathil, T. Paul: *Otherness and being oneself: Thinking with Martin Buber on intersubjectivity and personal identity*. New Delhi 2001, s. 147-148, Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 171 a Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 108.

¹¹⁰ „Medzi ‚Ja‘ a ‚Ty‘ nie je žiaden účel, žiadna chtivosť a žiadne očakávania [...] Každý prostriedok je prekážkou. Len tam, kde sa všetky prostriedky rúcajú, dochádza k stretnutiu.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 44-45.

Otázkou samozrejme je či je človek takého jednania vôbec schopný. Nie je tomu skôr tak, že nesebecké jednanie prísne vzato neexistuje, pretože človek vždy sleduje nejaký utilitárne zvolený cieľ? Neplatí, že ak sa s vami dnes podelím o miskú s jedlom, nerobím to preto, že počítam s tým, že nabudúce tak urobíte na oplátku vy? A keď sa v autobuse postavím, aby som uvoľnil miesto staršej pani, nečiním tak mimo iné preto, aby som v okolo stojacich a sediacich dámach vzbudil dojem starostlivého muža? K tomu vid' Dawkins, Richard: *Sobecký gen*. Praha: Mladá fronta, 2003 a Ridley, Matt: *Původ ctnosti: O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*. Praha: Portál, 2000.

¹¹¹ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 96, 98, 108-109, 115.

Dialóg nepotrebuje legitimizovať svoju existenciu preukazovaním akéhokoľvek prospechu, ktorý by mal z jeho realizovania vyplývať. Dialóg nie je prostriedkom na dosiahnutie inej hodnoty, pretože je účelom sám o sebe.¹¹² Vzhľadom k tomu, že sa dialóg realizuje jedine vo vzťahu k druhému, možno aj o ňom uvažovať ako o účele o sebe. V prípade, že za druhého dosadíme konkrétnu ľudskú bytosť, nadobúda Buberom popisovaný dialóg Ja-Ty povahu Kantovho imperatívu:

„[...] jednaj tak, aby si používal ľudstvo jak vo svojej osobe, tak i v osobe každého druhého vždy zároveň ako účel a nikdy len ako prostriedok.“¹¹³

Buber človeku nakladá veľmi ťažké dialogické bremeno. Niet divu, že pred oblasťou Ty, ktorá mu, vinou absencie orientujúcich právd, nesľubuje nič iné ako samú seba v celej svojej nepriehľadnosti, prchá do monologickej oblasti, kde sa spokojuje s tým, že veci, tu v jasných kontúrach a tvaroch, „má“. Tu všetko vystupuje ako typ, ktorý zastupuje celú množinu členov, ktoré subsumuje. Na všetko existuje do nekonečna recyklovateľný návod,¹¹⁴ každý dôsledok má svoju prirodzenú príčinu. Buber však odhaľuje faloš bezpečia monologického prírbytku. Človek ako objekt nie je slobodný, pretože je natoľko determinovaný verejným názorom, spoločenským statusom alebo akýmkoľvek iným príbehom, či vlastnými psychickými pochodmi, že nie je subjektom svojho neopakovateľného a jedinečného života. Taký človek nie je spontánny a otvorený, pretože len pritakáva a mechanicky reaguje na základe v minulosti osvojených alebo vytvorených vzorov.¹¹⁵ Taký človek

¹¹² Porovnaj ale s. 63-64 nižšie.

¹¹³ Kant, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976, s. 75.

¹¹⁴ Aristotela, Tomáša a Hegela považuje Buber za vrcholných tvorcov iluzórnej epochy zabývanosti človeka v monologickej oblasti. S človekom, definične uchopiteľným, sa tu nakladá ako s akoukoľvek inou vecou. „Hegelov systém je tretím veľkým zaistovacím pokusom v rámci západného myslenia: po kozmologickom pokuse Aristotelovom a teologickom Tomášovom [je to] pokus logologický. Všetka neistota, všetok nepokoj kvôli zmyslu, všetka hrôza z rozhodnutia, všetka priepastná problematika je [tu] zvládnutá.“ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 44.

¹¹⁵ „Ja základného slova Ja-Ono [...] má len minulosť, nie prítomnosť. Inými slovami: pokiaľ sa človek spokojuje len s vecami, ktoré zakúša a užíva, žije v minulosti a jeho okamžik je bez

nežije, pretože „sa žije“ za neho. Taký človek nie je aktérom na javisku svojho života, ale pasívnym pozorovateľom v prítomí hľadiska.

Navyše, príčinnosť monologickej oblasti Ono človek nevníma inak ako ťaživý, utlačujúci a neblahý osud. Ľudská existencia je tak zbavená akéhokoľvek zmyslu, pretože ten generuje jedine slobodou prekypujúca dialogická oblasť Ty a nie zdrvivúcou sudbou preniknutá oblasť Ono.¹¹⁶

Monológ je zasadený nielen do kauzálnej, ale i časovej a priestorovej koordinačnej sústavy,¹¹⁷ kde druhý vystupuje ako objekt¹¹⁸ zakonzervovaný do presne vymedzenej podoby vylučujúcej neopakovateľnosť a jedinečnosť každého vzťahu. Vo vzťahu človek neprijíma žiaden obsah, ale čelí prítomnosti druhého.¹¹⁹ Pretože je každý čin stretnutia jedinečný, nemožno ho zaradiť do „pred“ a „po“ v časovej rade. Vzhľadom k tomu, že monologická oblasť Ono je sprostredkovaným prístupom k druhému, pozná len minulosť. Naopak bezprostrednosť dialógu znamená, že do stretnutia nevnášam nič, čo by malo narúšať jeho nepredvídateľný charakter. Keď

prítomného obsahu. Nemá nič, než predmety. Predmety však patria tomu, čo už bolo.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 45.

Vid' tiež: Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 78.

¹¹⁶ „Ak prestáva mať tá či ona kultúra svoj stred v živúcej, ustavične obnovovanej udalosti, pre ktorú je príznačný vzťah, potom musí ustrnúť a premeniť sa vo svet slova Ono, ktorý už len čas od času erupzívne prelomujú žiarivé činy osamelých duchov. Od tej doby sa stupňuje bežná príčinnosť, ktorá predtým nebola nikdy s to porušiť duchovné poňatie kozmu, v ťaživú a utlačujúcu neblahú sudbu.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 85. Vid' tiež s. 82, 87, 90.

¹¹⁷ Tamže, s. 62.

Pod absenciu priestorovej dimenzie v dialógu si Buber predstavuje neprítomnosť kvantitatívne určiteľných mier a hraníc, ktoré by druhého akokoľvek vymedzovali do definične uchopiteľného tvaru a podoby. „Ty“ sa síce objavuje v priestore, ale len ako výlučný náprotivok: všetko ostatné môže byť len pozadím, z ktorého sa vynára, nie však jeho hranicou a mierou.“ Tamže, s. 62.

¹¹⁸ Tamže, s. 45.

¹¹⁹ „Prítomnosť [...] existuje len potiaľ, pokiaľ existuje stretnutie a vzťah. Prítomnosť povstáva len preto, že sa sprítomňuje ‚Ty‘.“ Tamže, s. 45.

som druhému prítomný, t.j. bez akéhokoľvek predvedenia, neutekam sa do schém a typizácií vylučujúcich spontánnu reakciu naň. Stretnutie existuje jedine v prítomnosti, „nastáva“, keď sa realizuje.¹²⁰ Akákoľvek správa o ňom v minulom čase – „udialo sa“ – je subjekt-objektovej dištancii prepadnutejšia referencia o jeho nastanom obsahu. Prítomnosť a bezprostrednosť dialógu je tu nahradená informovaním o minulom zážitku s cieľom pobaviť, informovať a pod.

Nie je tajomstvom, že Buberove dialogické myšlienky z veľkej časti profiloval negatívny zážitok Prvej svetovej vojny.¹²¹ Praktická skúsenosť z konfliktu, v ktorom vojak vystupoval ako objekt neslobodne podliehajúci vojenským nariadeniam a veľkolepým cieľom, pre ktoré sa mal s nadšením nadchnúť a obetovať, koreluje na teoretickej rovine s úvahami o človeku monologickej oblasti Ono, vtlesnaného do prísne deterministickej časopriestorovej siete, vďaka (kvôli) ktorej disponuje definičnou podobou a vymedziteľným tvarom, ktorému sa nesmie vymykať. Takáto spojitosť ponúka priestor pre interpretáciu Buberových myšlienok ako výzvy na ostrážitosť pred každou manipuláciou, propagandou a totalitou.¹²² V propagande, píše

¹²⁰ Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 43, 45, 103.

¹²¹ „Martin Buber and Carl Rogers“: Dialogue held at the University of Michigan at Ann Arbor on 18 April 1957. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 249-250.

„Ako pripomína Emmanuel Lévinas, zmenu orientácie od ideí rozumu a ducha k tomu, čo obvykle nazývame ‚filozofia dialógu‘, nepochybne podnietili ťaživé skúsenosti 20. storočia. [...] Počiatočným bodom tu je koniec prvej svetovej vojny a dominantný pocit otrasu, ktorý človeka núti zrevidovať celú budovu tradičného uvažovania. [...]“ Bouretz, Pierre: *Svědkové budoucího času II: Scholem, Buber, Bloch*. Praha 2009, s. 268.

Vid' tiež Poláková, Jolana: *Filosofie dialogu*. Praha 1993, s. 10-11.

¹²² Obavy slovenského politológa Tomáša Zálešáka z depersonalizovaného sveta príčinnosti vyjadrujú nálady, ktoré Buber pociťoval z monologickeho sveta Ono: „Vo svete chladného, neosobného determinizmu, v ktorom je všetko vysvetlené a ktorý nemá žiadne tajomstvá, niet miesta pre morálnu voľbu, dilemu, a preto ani tragédiu. Ani pre posvätnú bázeň. Nie je tu miesto pre súd, milosť, zmierenie, pokánie, obrátenie. [...] Je to svet bezbolestný, ale neľudský. [...] Koniec koncov, starí Rimania nás naučili rozmýšľať o fyzických aj právnických osobách. Zdá sa mi tiež pomerne jasné, že práve v totalitných režimoch inštitúcie tento charakter strácajú tým, že sa stanú len nástrojmi, podobne ako jednotlivci – kolieska v mašinérii. [...] Ľudský život je z hľadiska odosobnenej,

Buber, je človek zaujímavý len do tej miery, do akej je poznanie jeho kvalít využiteľné na to, aby sa ho druhý zmocnil a uchopil. Politická propaganda je dobývaním druhých ich depersonalizáciou.¹²³ V propagande sa jedinečnosť nenesí.¹²⁴

Buber monologickú oblasť Ono nijako nediferencuje. Sociológ študujúci vplyv ekonomickej krízy na migráciu populácie a politický manipulátorom bažiaci po svetovláde, majú toho z Buberovho hľadiska až bolestne veľa spoločného: subjekt-objektovú dištanciu, sprostredkovaný prístup k druhému prostredníctvom predvedení v podobe teórií, pozorovanie druhého s ohľadom na vybrané aspekty (depersonalizácia), zaradenie druhého do príčinnej, časopriestorovej sústavy, zdanie,... Cesta od púheho vedeckého úsilia po definičnom uchopení problematiky týkajúcej sa dielčieho problému človeka k jeho depersonalizácii a manipulácii v propagande nie je u Bubera vôbec kľukatá, práve naopak. Monologická oblasť Ono je Buberovi hodná odsúdenia en bloc, pokiaľ ju nepreniká dialóg.

Buber je kritikom prepadnutia oblasti Ono. Keďže veda prebýva práve v monológ, kriticky sa vyrovnáva aj s ňou. Oblasť Ono a v jej rámci veda, konštatuje Buber, stavia medzi subjekt a objekt dištančnú priepasť. Buberove myšlienky tu možno rozvinúť nasledujúcou úvahou. Dôsledkom monologickej dištancie vedy je, že výpoveď vedeckého pozorovateľa, napr. „o“ hmotnosti kladiva, nevyžaduje praktické obstarávanie so samotným predmetom. Hmotnosť tak nie je

pitvajúcej a dekonštruujúcej vedy banalita. Aký je potom problém zbaviť sa ho? Nie je tvár, nie je osoba. Nie je osoba, nie je človek. Nie je človek, nie je problém ...“ Zálešák, Tomáš: Rozum a prirodzenosť. *Týždeň*, 2009, roč. VI, č. 38, s. 72-73.

¹²³ Buber, Martin: Elements of the Interhuman. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 82-83.

¹²⁴ Že Buber triafa klinec po hlavičke možno názorne ilustrovať slovami vodcu nemeckých nacistov, A. H.: „Sfanatizoval som masu, aby som ju mohol učiť nástrojom svojej politiky. Prebudil som masu. Povzniesol som ju nad ňu samu, dal som jej zmysel a funkciu. [...] V masovom zhromaždení je myslenie vylúčené. A pretože tento stav potrebujem, pretože mi zaisťuje najvyšší stupeň účinnosti mojich rečí, dávam všetkých posielat' na zhromaždenia, kde sa spolu s ostatnými stanú masou či chcú, alebo nie. ‚Intelektuáli‘ a meštiaci, rovnako ako robotníci. Miešam národ. Hovorím k nemu ako k mase.“ Hamšík, Dušan: *Génus průměrnosti: Nová fakta a pohledy na Hitlerův konec*. Praha 1967, s. 54-55.

konštitutívnym atribútom kladiva, ktorý sa odhaľuje len v konkrétnej manipulácii s ním, ale stáva sa jeho predikátom, ktorý už nepatrí neoddeliteľne tomu a tomu kladivu, s ktorým manipulujem pri zatĺkaní klinca, ale ožíva do podoby samostatnej veličiny, „o“ ktorej ako objekte sa vypovedá to a to a ktorá ako objekt určitého predmetu „o“ ňom vypovedá to a to. Vec tak prestala existovať v praktickom obstarávaní s ňou, ale ako objekt teoretického skúmania sa stala súborom oddeliteľných atribútov, ktoré možno predikovať akémukoľvek kladivu, či ktorejkoľvek inej veci, a to v púhom teoretickom nazeraní od písacieho stola bez toho, že by sme kladivo kedy držali v ruke. Vedec tak na predmete svojho záujmu nie je zaangažovaný inak, ako snahou vypovedať „o“ ňom ten alebo onen teoretický poznatok. Medzi ním ako subjektom a predmetom ako objektom jeho záujmu preto tkvie neprekonateľná dištancia monológu.

Buberova kritika subjekt-objektovej dištancie vedy, v aplikácii na problematiku vedy, k nasledovným dôsledkom. Buber musí pripustiť, že bezprostrednosť a celosť ako garanti dialógu, ktorí sa vymykajú kvantifikácii, neprichádzajú vo vede do úvahy. Jedine v dialógu človek prekonáva dištanciu k druhému a pozoruje ho v jeho bytí, takého, akým skutočne je. V monologickej dištancii sa ale nenechávame viesť druhým, pretože mu z pozície zvrchovaného subjektu udeľujeme stanovené účely, ktoré má naplniť. Príroda je preto vedcovi dobrá akurát k tomu, aby vyhovela jeho požiadavkám, ktorých sa v dištancii k nej, vyplnenej sprostredkujúcimi teóriami, nemôže nikdy zbaviť. Vedec s prírodou narába na základe kritérií, ktoré jej priznáva. Buber by sa zrejme podpísal pod konštatovanie, že vedci „[...] ,idealizujú“ prírodu, t.j. modelujú ju do podoby, ktorá umožňuje ideálne, teda isté poznanie.“¹²⁵ Ponúka sa špekulatívna domnienka, že to, čo dnes pomenúvame ako ekologická kríza, by Buber spojil s krízou Ty.¹²⁶

¹²⁵ Floss, Pavel: Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení (Poznámky k jeho dejinám a k dílu H. Jonase a G. Vattima). *Filosofický časopis*, 1993, roč. XLI, č. 6, s. 949.

Vid' tiež: „Mysliaci subjekt [...] z vecí a bytostí konštruuje objekty, teda vlastne veci a bytosti upravené do podoby, ktorá zodpovedá jeho kognitívnym požiadavkám. Namiesto prírody konštituuje exaktne náročný rozum sústavu predmetov, ‚monarchisticky‘ ovládaných zákonom a ‚nedemokraticky‘ zbavených vlastného účelu a hodnôt.“ Tamže, s. 948.

P. Floss sa domnieva, že novoveký človek uprel prírode vlastný zmysel, účel, keď z nej vylúčil všetky jej kvality, aby v konečnom dôsledku pojednával o matematicky uchopiteľnej, všetkých kvalít

Buber neodsudzuje vedou používanú analytickú metódu ako takú, pretože oceňuje množstvo užitočného poznania, ktoré nám jej aplikácia prináša. Zároveň jej ale vytyčuje mantinely a dialóg je jednoznačne teritóriom, kam nesmie. Tvrdo sa ohradzuje proti tomu, aby sme vedou používané metódy považovali za vševysvetľujúce.¹²⁷ Takáto ambícia má neblahé účinky; pozorujeme napr., tvrdí Buber, ako sa nás technika ako produkt vedy zmocňuje, namiesto toho, aby nám slúžila.¹²⁸ Navyše, veda neposkytuje ľudskej existencii žiaden zmysel, ktorého výlučným garantom je dialogický vzťah k Bohu.¹²⁹

Domnievam sa, že ak Buber vytyka vede jej úsilie o presah do dialogického územia (resp. jeho nulifikáciu), sám sa dopúšťa obdobných presahov, len v opačnom smere. Na viacerých miestach Buber prehlasuje Boha za Stvoriteľa¹³⁰ a podľa Friedmana dokonca označuje evolúciu za prepadnutie monológu Ono, ktoré neponecháva žiadnu možnosť pre ľudské oslobodenie, pretože podmaňuje človeka procesom, ktorým plne podlieha a ktoré mu nesľubujú nič iné ako len pokorné

zbavenej, a preto neživej, prírode. Nastolenie subjekt-objektovej paradigmy učinilo z prírody púhy objekt ľudských aktivít; človek už nie je kultivátorom a správcom prírody, ale jej bezohľadným, ničím neobmedzeným exploitátorom. V dôsledku toho sa napr. Ulrich Horstmann domnieva, že pre prírodu bude vymretie ľudského rodu vyslobodením, pretože človek s ňou nezaobchádza ako láskavý správca, ale bezohľadný tyran. Floss, Pavel: *Od počátků novověku ke konci milénia*, Brno 1998, s. 68-69 a iné.

¹²⁶ E. Fromm píše, že západný vedec v snahe o objektívny, t.j. nezaujatý popis kvetiny postupuje tak, že ju vyreže, usuší, založí a zatriedi do herbára na presne určené miesto podľa kategorizačných kritérií. V konečnom dôsledku tak má čo dočinenia s mŕtvym objektom. Fromm, Erich: *Mít nebo být?* Praha 1992, s. 21.

¹²⁷ Buber, Martin: Elements of the Interhuman. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 81.

¹²⁸ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 75-76.

¹²⁹ „Ak skúmaš život vecí a podmieneného súcna, dochádzaš k nerozlúštiteľnému [...] ak ho posväcuješ, stretáš sa so živým Bohom.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 109.

¹³⁰ Vid' napr. Buber, Martin: The Question to the Single One. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 61 a Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 148.

otroctvo.¹³¹ Je vidieť, že namiesto toho, aby Buber pestoval dialóg výhradne ako špecifický existenciálny postoj ku svetu, ktorý, bez nároku na hodnotenie, zjemňuje a kultivuje jeho monologický protipól, postupuje tak, že sa dopúšťa reifikácie výdobytkov dialogickej oblasti do objektívne platných faktov, ktorými pomeriava platnosť viet monológu a tam vedy.

Buber prehlasuje vedu za uväznenú v subjekt-objektovej paradigme, v dôsledku čoho nemôže disponovať schopnosťou nahliadnuť veci tak, ako naozaj sú. Oblasť Ono sama o sebe prepadla zdaniu a na ceste k bytiu a obcovaniu s pravou povahou veci vyžaduje kultiváciu dialogickou oblasťou Ty. Kto je len vedcom, nie je človekom.¹³² Veda nám neposkytuje nič iné ako „len“ užitočné informácie vhodné k prežitiu a pod. Absencia akejkoľvek diferenciácie v oblasti Ono ústi do prazvláštného záveru, v ktorom je podvodné jednanie vedca rovnako tak „zdaním“ ako poctivý výskum. Z môjho pohľadu sa preto Buberom zavedená dichotómia „buď dialóg, alebo monológ, buď človek, alebo vec“, javí ako nedostatočná. Ukazuje sa, že Buber vede upiera možnosť kultivácie z vlastných zdrojov, čo hraničí s dehonestáciou tejto špecifickej oblasti ľudskej činnosti, kde sa „[...] vyvinul étos, ktorý by mohol byť naopak vzorom iným komunitám a diškurzom, vrátane umenia alebo náboženstva: prirodzená skepsa, ochota ku kritickému prijímaniu opačných stanovísk, svedomitá práca, poctivosť, slobodná diskusia, nepodliehanie autoritám a dogmám, zodpovednosť, vierohodnosť.“¹³³

Buberova pozícia sama seba vydáva za jediný možný zdroj kultivácie oblasti Ono (a v jej rámci vedy) a ústi do neprijemného moralizovania, ktoré, v Descartovom duchu (ktorého inak Buber podrobuje tvrdej kritike) samo seba kladie

¹³¹ Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 76.

K tomu vid' tiež Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 87.

¹³² „Nemôžeš bez neho [Ono] zostať nažive, jeho spoľahlivosť ťa udržiava, ale keby si v ňom zomrel, bol by si pochovaný v ničote.“ a „[...] ak by neexistovalo Ono, nemohol by človek žiť. Ale ten, kto žije len s ním, nie je človekom.“ Tamže. Citácie v uvedenom poradí s. 63 a 65. Vid' tiež s. 80 a 95.

¹³³ Blecha, Ivan: A přece se točí! A2 [online]. 2007, č. 43. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.advojka.cz/archiv/2007/43/a-prece-se-toci>>.

na piedestál všetkého vedenia a autoritatívne sa prehlasuje za korene stromu, z ktorých sa všetky vetvy, oblasťou Ono postihnuté, musia vyživovať a napájať, inak, ako ľudsky neproduktívne, odumrú. Prehlasovať človeka, ktorý sa nadchol pre vedu za „vec medzi inými vecami“ a svojim spôsobom pod-človeka, nepovažujem ani za demokratické, ani slušné. Naopak, prehlasujem to za nepatričné a monologicky autoritatívne.

Kritika monológu Ono je Buberovi kritikou každej oblasti ľudskej činnosti, ktorá sa prepadla do subjekt-objektovej dištancie, filozofiu nevynímajúc. Pretože filozofia vkladá medzi Ja a Druhého vždy nejaký sprostredkujúci činiteľ, stáva sa púhou reflexiou života, ktorá ale so životom samotným nemá nič spoločné. V absencii bezprostrednosti redukuje filozofia druhého na púhe Ono, uvažované ako predstavu vo vedomí filozofa. Ateistická existenciálna filozofia napĺňa Buberovu požiadavku prechodu od hovorenia „o“ živote k žitiu samotnému, zároveň ale uvažuje o druhom ako prekážke v slobode vlastného projektovania sa, preto „peklo, to sú tí druhí.“¹³⁴ Otázkou teda je, ako pomenovať Buberom koncipovanú dialogickú oblasť Ty. Nepochybne sa ponúka názov „teistická existenciálna filozofia“. Dialóg je existenciálnou oblasťou, pretože je vždy jedinečný a neopakovateľný, takže ho nemožno postihnúť pomocou filozofických kategórií a definícií. V zameraní na Buberov existencializmus by nám však nemalo uniknúť, že dialóg hýri veľkým množstvom rôznych vieroučných predpokladov.¹³⁵ Z toho titulu nebudem považovať dialóg za „teistickú existenciálnu filozofiu“, ale „teizmus s existenciálnym nábojom“. Prechod z monológu do dialógu je Buberovi prechodom z filozofickej reflexie subjekt-objektovej dištancie do celkom iného diškurzu, t.j. viery. Skok do dialógu je skokom do viery. Skrátka, Buber monologicky myslí a dialogicky verí.¹³⁶

¹³⁴ Vid' vyššie, s. 41.

¹³⁵ Poláková: „Jaspers naopak nemôže pochopiť Buberovu osobnú zasiahnutosť a z toho plynúcu pokoru voči konkrétnym historickým podobám Božieho zjavenia. Jasnosť a zreteľnosť reči existenciálne filozofujúcej heroickej osobnosti nemôže nikdy vnútorne súznieť s transfilozofickou nepreniknuteľnosťou celoživotnej modlitby Bohom „ušpineného“ žida.“ Poláková, Jolana: *Filosofie dialogu*. Praha 1993, s. 25.

¹³⁶ Poláková: „Dialóg je tu udalosťou duchovného otvorenia a odovzdania (nie záležitosťou výmeny duchovných informácií), ktorá mení sám najhlbší rád ľudského bytia. Je obratom myslenia a života od perspektívy antropologicky určeného Ja k perspektíve teologicky určeného Ty. V tomto

Človek nemôže stretnúť Boha inak ako skrze svet, a zároveň človek nemôže stretnúť druhého človeka bez toho, že by sa vzťahoval k Bohu¹³⁷ (= večné Ty).¹³⁸ Už samotným aktom vzťahu k druhému človek preukazuje vieru v dialogický vzťah k Bohu, veď „Ten, kto prestal odpovedať, prestal počuť Slovo.“¹³⁹

Absencia dialógu s Bohom by zbavila vzťahovanie sa človeka ku svetu konečných súcien všetkého zmyslu. Ten mu možno udeliť jedine tým, že budeme ľudské bytosti považovať za obrazy večného Ty.¹⁴⁰ Buber sa vyjadruje jasne: „Že je svet, že je človek, že je ľudská osoba, že tu som ja a ty – to všetko má božský zmysel.“¹⁴¹

Zmysel pre Ty, ktorý je človeku vrozený, zažíva vo vzťahoch ku končným Ty sklamanie, pretože všetky tieto vzťahy sa menia v dištanciu monologického Ono. Preto sa človek naťahuje za ultimátnym vzťahom k večnému Ty,¹⁴² ktoré je večné

prenesení duchovného ťažiska z imanencie sveta, bytia, cogito do transcencie Boha a blížneho, sa logos gréckej filozofie otvára a odovzdáva Logu židovského a kresťanského myslenia. [...] princípom vzťahu ku skutočnosti je neintencionálna metafyzická úcta, nie intencionálna metafyzická uchopivosť.“ Tamže, s. 52.

¹³⁷ „Slovo toho, kto si praje hovoriť s človekom bez toho, že by hovoril s Bohom, nie je naplnené; ale slovo toho, kto si praje hovoriť s Bohom bez toho, že by hovoril s človekom, blúdi.“ Buber, Martin: *Dialogue*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 18.

Vid' tiež Kohanski, S. Alexander: *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*. Associated University Presses, 1982, s. 105.

¹³⁸ Z Boha nemôže byť nikdy Ono. Boh je preto večným Ty. Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 105, 127, 134, 139-140.

¹³⁹ Buber, Martin: *The Question to the Single One*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 52.

¹⁴⁰ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 130.

¹⁴¹ Tamže, s. 112.

¹⁴² Kohanski, S. Alexander: *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*. Associated University Presses, 1982, s. 118-119, 165 a Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 107.

tým, že sa nikdy nemení na Ono, čím predstavuje zavŕšenie a naplnenie dialogickej povahy človeka (= povahy človeka ako takého).

Vzťah k druhému konečnému súcnu je vždy výlučný. Koncentrácia na jeden vzťah totižto vylučuje všetky ostatné. Takýmto spôsobom, dialogicky vzťahnutý k jednému konečnému Ty, budujem priepasť ku všetkých ostatným. Dialogický vzťah k Bohu, ktorý je zavŕšením všetkého dialogického potenciálu človeka,¹⁴³ však takúto povahu nemá, pretože je nielen vzťahom výlučným, ale zároveň a predovšetkým vzťahom všezahrnujúcim.¹⁴⁴ To znamená, že keď som vo vzťahu k Bohu, očitám sa vo vzťahu k celému svetu. V dialógu s Bohom vidím všetko v Bohu. Vo vzťahu k Bohu nie je nič ponechané stranou v rohu monológu.

„Ľudský zmysel pre ‚Ty‘, ktoré zakúša vo vzťahoch ku všetkým jednotlivým Ty sklamanie, že sa z každého z nich stáva Ono, smeruje [...] ku svojmu večnému Ty.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 109.

¹⁴³ „V žitej skutočnosti nie je žiadna jednota bytia. Skutočnosť spočíva v pôsobení, jej sila a hĺbka v jeho sile a hĺbke. I vnútorná skutočnosť existuje len vtedy, ak je tu vzájomné pôsobenie. Najsilnejšia a najhlbšia skutočnosť je tam, kde všetko vchádza do pôsobenia, kde pôsobí bez výhrad celý človek i všeobjímajúci Boh, zjednotené ja a bezmedzné Ty.“ Tamže, s. 118.

„Vrodené Ty sa uskutočňuje v každom z týchto vzťahov [ku konečným Ty], ale nekončí v žiadnom z nich. Napĺňa sa jedine v bezprostrednom vzťahu k tomu ‚Ty‘, z ktorého sa z jeho podstaty samotnej nikdy nemôže stať Ono [Boh].“ Tamže, s. 105.

¹⁴⁴ „Vzťah k človeku je skutočným podobenstvom vzťahu k Bohu: v ňom sa skutočnému osloveniu dostáva skutočnej odpovede. Lenže v božej odpovedi sa nám zjavuje všetko, celý vesmír ako reč.“ Tamže, s. 131.

„Ten, kto vstupuje do absolútneho vzťahu, nezaoberá sa už ničím jednotlivým – ani vecami, ani bytosťami, ani zemou, ani nebom; ale všetko je zahrnuté do vzťahu. [...] Ale nič nevylučovať, nič nevynechávať, ale poňať všetko – celý svet – do ‚Ty‘, priznať mu jeho právo a pravdu, nevidieť nič okrem Boha, ale zároveň i všetko v ňom, to je dokonalý vzťah.“ Tamže, s. 108. Vid' tiež s. 136.

Vid' tiež Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 66, Kohanski, S. Alexander: *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*. Associated University Presses, 1982, s. 108, 110-111, 119 a Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 104.

V každom vzťahu ku konečnému Ty je Boh prítomný, preto je Ty adekvátne Božie meno.¹⁴⁵ Nie je tam však prítomný úplne, možno tam zazrieť len jeho okraj, lem.¹⁴⁶ Preto je prechod od konečného Ty k večnému Ty prechodom od okraja Boha k Bohu samotnému. Tento proces vysvetľuje túžba človeka po svojom zavŕšení, ktorú nachádza až v ultimatívnom vzťahu k večnému Ty. Táto obecná formulácia by však nemala zakryť ten kardinálny nedostatok, že Buber nás nijako neinformuje o tom, ako sa konkrétne stretnutie s konečným Ty preleje do stretnutia s nekonečným Ty. Čo človek v konkrétnom stretnutí s druhým človekom urobí, že už nie je vo výlučnom vzťahu k nemu, ale všezahrnujúcom s celým svetom? Čo tu pristúpilo? Nevieme, Buber mlčí. Každá rozumnejšia úvaha, ktorá ma napadá, pracuje s motiváciou človeka dosiahnuť završujúci vzťah, dialóg však Boha ako predmet „preto, aby“ nepripúšťa. Z toho titulu sú pre mňa nepochopiteľné aj dôvody, pre ktoré Buber oceňuje modlitbu.¹⁴⁷ Nemodlíme sa predsa, už z povahy veci, za niečo, inak povedané „preto, aby“?

Jediná je cesta k Bohu, je to cesta vzťahu ku svetu. Človek nie je vo vzťahu k Bohu, pokiaľ nie je vo vzťahu ku svetu. Boha nemožno nájsť odvratom od sveta. To bola chyba, ktorej sa dopustil Kierkegaard, keď vzťah k Bohu učinil tak výlučný, že pre neho všetky ostatné vzťahy považoval za prekážky k jeho nadobudnutiu.¹⁴⁸ Dialóg však nie je extatickým zážitkom, ktorý by mieril „tam“, do oblasti mimo náš

¹⁴⁵ Coreth, E., Ehlen, P., Haeffner, G., Ricken, F. (eds.): *Filosofie 20. století*. Olomouc 2006, s. 45.

¹⁴⁶ „V každej sfére, skrze všetko, čo nám dáva pocítiť svoju prítomnosť, pozorujeme lem večného Ty, zo všetkého toho počujeme viať jeho dych, v každom Ty oslovujeme i jeho – v každej sfére tak, ako to zodpovedá jej povahe.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 40. Vid' tiež s. 130.

¹⁴⁷ Modlitbu (a obeť) Buber odlišuje od všetkej mágie. Mágia chce podľa Bubera pôsobiť bez toho, že by vstupovala do vzťahu. Modlitba (a obeť) ale stoja „pred Tvarou“, aby tak dovŕšili základné slovo, ktoré znamená vzájomné pôsobenie. Tamže, s. 112.

¹⁴⁸ „Kierkegaardov človek sa musí zriecť bytostného vzťahu k niekomu inému, aby sa stal jedincom a nadviazal vzťah jedinca k absolútnu [...]“ „Vzťah k jednotlivému človeku je pre Kierkegarda pochybný, pretože bytostný vzťah k ľudskému druhovi bráni bytostnému vzťahu k Bohu.“ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 101 a 109 v uvedenom poradí.

svet. Kto je v dištancii ku svetu, nemôže byť zároveň vo vzťahu k Bohu.¹⁴⁹ Jediné dialogickým posväcovaním skutočnosti tohto sveta, pretože nič iné ako tento svet k dispozícii nemáme, možno vstúpiť do vzťahu k Bohu.

Boh nie je samostatne existujúcim objektom mimo náš svet. Buber sa tak vyrovnáva s celou tradíciou filozofického a teologického myslenia a jeho ambíciou rozumieť Bohu ako súcnu, akokoľvek dokonalému. Buber odmieta vtesnať Boha do tvaru, definične ho uchopiť. Boh vzniká so vstupom do vzťahu ku svetu a pri výstupe z neho zaniká. Boh je jediné Ty, ktoré sa nemení v Ono, a preto sme buď vo vzťahu k Bohu alebo, v prípade, že nie sme, otázka po Bohu prestáva mať akýkoľvek zmysel, pretože pýtať sa na existenciu Boha mimo vzťah, znamená rozumieť mu ako objektu o tých a oných vlastnostiach, ktoré podliehajú rozumovému prieskumu a dokazovaniu. Buber nezaujíma existencia Boha, ale jeho prítomnosť, ktorá sa manifestuje jedine vstupom do vzťahu ku svetu. Buberovo ponímanie Boha preto nemožno vedou vyvrátiť. Veda popiera Boha ako nejaký objekt, predmet, súcno, ale o takého Boha Buber nejaví žiaden záujem. Vždy, keď chce veda Boha poprieť, postaví ho pred seba ako nejaký problém a racionálne posudzuje napr. konzistentnosť tvrdení o božskej dokonalosti so zlom vo svete apod. Taký postup ale predpokladá výstup zo vzťahu a posudzovanie Boha v subjekt-objektovej dištancii. Z Buberovho hľadiska však, kde nie je vzťah, nie je ani Boh.

Dialóg s Bohom je zakaždým jedinečný a neopakovateľný. K Bohu sa možno jedine prihovárať, nemožno však hovoriť o ňom.¹⁵⁰ Boh, ktorého má Buber na mysli,

¹⁴⁹ „Stvorenie nie je prekážkou na ceste k Bohu, ale je cestou samotnou k nemu.“ Buber, Martin: *The Question to the Single One*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 60.

„Kto pozná svet ako niečo, z čoho je treba mať úžitok, nepozná ani Boha inak. Jeho modlitba je procedúrou, ktorou sa zbavuje bremena [...]“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 135. Podľa Buberu teda nie je možné rozdeliť náš život medzi skutočný vzťah k Bohu a neskutočný vzťah ku svetu, medzi vzťah k Bohu ako Ty a užívanie sveta ako Ono.

„Pokiaľ niekto nachádza vykúpenie len sám v sebe, [...] je svetu ľahostajný. Len ten, kto vo svet verí, nadobúda schopnosť mať čo činiť so svetom samotným; a ak sa tomu oddá, potom nemôže zostať ani bez Boha.“ Tamže, s. 123-124.

„Neviem nič o ‚svete‘ a ‚živote vo svete‘, ktoré by človeka mohli oddeliť od Boha [...] Ten, kto vskutku vyjde, aby sa stretol so svetom, vyjde i za Bohom [...] oboje zároveň je jedno.“ Tamže, s. 124.

je Boh, ktorého nemožno nijako myšlienkovu uchopiť. Boha nemožno „mat“¹⁵⁰. Boh je mysterium tremendum. Boh nijako neprebýva v oblasti Ono, preto nie je zdaním, ale bytím. Boh je bytie.¹⁵¹ Napriek božskej tajupnosti si Buber v *Doslove k Ja a Ty*, ktorý publikoval v roku 1957, jedno výslovné označenie pre Boha neodpustil, keď ho pomenoval ako absolútnu osobu. Boh nemôže byť individualita, ale jedine osoba,¹⁵² pretože dialóg sa realizuje jedine medzi nimi a zároveň je osobou absolútnou, pretože nie je relativizovaný prítomnosťou žiadnych iných nezávislých entít.¹⁵³

Rezignácia na dialóg má patologické účinky. Človek pociťuje zúfalstvo, ničotu, úzkosť zo sveta i života, existenciálnu osamelosť, cíti sa ako odložené dieťa,

¹⁵⁰ „Priblížili sme sa Bohu, ale nie sme o nič bližšie rozlúšteniu hádanky bytia, odstránenia závoja z jeho tváre. [...] S tým, čo sme prijali, nemôžeme ísť k druhému a povedať: ‚Toto musíš vedieť, toto musíš konať‘. Môžeme len ísť a osvedčovať. [...] Neverím, že by Boh sám seba pomenoval, že by sám seba pred ľuďmi určoval. Slovo zjavenia je: ‚Som, ktorý som‘. To, čo sa zjavuje, je to, čo sa zjavuje. To, čo je, je – a nič viac.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 139.

V upravenom vydaní *Ja a Ty* z roku 1957 Buber neprekladá Slovo zjavenia ako „Som, ktorý som“, ale: „Som ako ten, kto je prítomný/tu.“ Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 142.

Z Boha nemôže byť nikdy Ono, pretože on sa svojou podstatou nevojde do žiadnej miery, hranice, nemožno ho chápať ako nejakú sumu vlastností pozdvihnutých na transcendentálnu úroveň. Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 139-140.

Vid' tiež: Buber, Martin: The Question to the Single One. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 79.

Ďalej: Friedman, Maurice: Introduction. In: Buber, Martin: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. xvi, Kakkattuthadathil, T. Paul: *Otherness and being oneself: Thinking with Martin Buber on intersubjectivity and personal identity*. New Delhi 2001, s. 134 a Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 107.

¹⁵¹ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 110 a 134.

¹⁵² Dichotómia osoba X individualita.

¹⁵³ Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 147-148.

zapretý. Odcudzuje sa svetu i sebe samému, utápa sa v oblasti zdania.¹⁵⁴ Jedinou vhodnou stratégiou, ako čeliť vyššie opísaným negatívnym javom, je nastúpiť cestu dialógu. Konečné dialogické vzťahy sú však prchavé, nestále a pôsobia človeku sklamanie z neustáleho návratu do Ono.¹⁵⁵ Je to až dialogický vzťah k Bohu, ktorý ako ultimatívny vzťah nepoznajúci Ono, generuje všetok zmysel ľudskej existencie, a tým ju definitívne vymaňuje z akéhokoľvek nebezpečenstva odcudzenia, osamelosti, zúfalstva a ničoty.

Buber ide dokonca tak ďaleko, že prehlasuje popieranie existencie dialógu k Bohu za symptóm doby, chorej doby, ktorá sa prepadla vedeckej objektivácii a všetko redukuje na predstavy suverénneho ega, ktoré loví z hĺbky vlastných útrob namiesto toho, aby sa natiahlo k druhému do oblasti „medzi“ a tam až k Bohu. Keď Buber vyvracia nemožnosť vzťahu k Bohu, nepostupuje argumentačne, ale analýzou súčasnej kultúry, ktorá sa podľa neho prepadla do oblasti Ono v doteraz nevídanom rozmere.¹⁵⁶ Buber postupuje asi takto: 1. To, že niekto popiera existenciu Boha, je dôkazom jeho prepadnutia monológu a z toho vyplývajúcej patológie. 2. Kto je zdravý, existenciu dialogického vzťahu k Bohu nepopiera. Záver: Boh existuje. Zhovievavý tu k Buberovi rozhodne nemožno byť. Zjednodušujúca koncepcia dejín, ktorá všetko meria príklonom alebo odklonom k Bohu¹⁵⁷ a moralizovanie nad skazeným dneškom, ktorý má byť dokonca obdobím vrcholu „zatmenia Boha“, opiera Buber jedine o svoje domnienky. Buberovu, často až bezbrehú, a preto nekritickú špekuláciu, nečiní platnou nič iné ako jeho pranie vydávať vlastné dohady za platné fakty.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 145-147.

¹⁵⁵ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 109.

¹⁵⁶ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 145-146.

¹⁵⁷ Metakozmické základné pohyby sveta, t.j. odvrát vesmíru od prazákladu a obrat k nemu, nachádzajú svoju ľudskú podobu v dejinách pomeru človeka k Bohu. Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 129, 144 a Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 95.

¹⁵⁸ Gordon správne podotýka, že Buber si vôbec nerobí problém s tým svoje tvrdenia o dejinách ako náraste sveta Ono akokoľvek dokazovať. Gordon, Haim: *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou*. Greenwood Press, 2001, s. 125.

Človek sa na tomto mieste skoro nemôže ubrániť myšlienke, že Buberovo urputné úsilie vtesnať do svojho myšlienkového rámca Boha ako ústredné Ty, Centrum, ku ktorému sa človek obracia ako ku garantovi zmysluplnosti vlastnej existencie, je analógiou s postavou cadika, okolo ktorého sa zhromažďuje celá chasidská komunita ako k vodcovskej osobnosti.¹⁵⁹ Vplyv chasidizmu na Buberovo uvažovanie sa tu javí ako zřejmý.

Bez dialógu k večnému Ty nie je Buberovo dielo vôbec mysliteľné, pretože by stratilo svojho garanta zmyslu všetkej ľudskej existencie.¹⁶⁰ Dialogický vzťah k Bohu je bezpečným prístavom na inak rozbúrenom mori neistoty dialogickej oblasti Ty a osamelosti, zúfalstva a ničoty monologickej oblasti Ono. Dialogické stretnutie s Bohom vedie k nevýslovnému potvrdeniu zmyslu: „Zmysel je zaručený. Nič, už nič

¹⁵⁹ Wehr, Gerhard: *Buber*. Olomouc 1995, s. 23.

¹⁶⁰ „Len ak vzniká toto dvojité – časová spojitost' v živote spásy preniknutom vzťahom a spojitost' priestoru v obci zjednotenej svojím Stredom – a len pokiaľ existuje oboje, vzniká a existuje, okolo neviditeľného oltára, ľudský kozmos s hranicami a formou, kozmos vytvorený v duchu zo svetovej látky veku, domovský, domáci svet, svet učený ľudským obydlím.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 142-143.

„[...] pozitívny, osobný vzťah sa buď v poslednej analýze zakladá na absolútnom Božom Ty, a tak je spasený a vykúpený, alebo sa na absolútnom bytí nezakladá, a tak sa v poslednej analýze rúca do Ničoty. Ide o určitú formu nihilizmu. [...] Buber dobre videl konečnosť, krehkosť a prchavosť dialogických ľudských vzťahov a sklamaní, ktoré so sebou prinášajú. Podľa neho môže večné Božie Ty položiť základy stabilne osobného vzťahu a zabrániť rozbitiu spoločenstiev. Horizontalistickej filozofii, ktorá Boha ignoruje alebo vylučuje, zostávajú dve možnosti: prijať tragickú a absurdnú nestálosť osobného vzťahu bez absolútneho základu alebo zaplniť prázdnotu, ktorá vznikla na mieste Boha, rôznymi archetypálnymi osobnými vzťahmi a nieť zbožštenie týchto vzťahov (modlárstvo), ktoré z nich plynie a v skutočnosti je ich démonizáciou.“ Vrána, Karel: *Dialogický personalismus*. Praha 1996, s. 42-43.

„[...] stretávať sa s druhými ľuďmi a s celou skutočnosťou dialogicky – tzn. s neúčelovou otvorenosťou, s dôverou, súcitom, obetavosťou, s vernosťou apod. – je naplno a za akýchkoľvek okolností možné len vtedy, ak vychádzame k tomu z živého osobného vzťahu k Bohu. Bez tohto zázemia, explicitného alebo aj len implicitného, je existencia dialogických vzťahov v ľudskom svete objektívne pomerne ťažko vysvetliteľná a subjektívne sotva dôsledne zdôvodniteľná a udržateľná.“ Poláková, Jolana: *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha 2008, s. 70.

nemôže byť bezo zmyslu.¹⁶¹ Nejedná sa však o zmysel v podobe nejakej obecnej formulky. Zmysel nemožno vysloviť, jedine žiť a manifestovať obratom k Bohu.¹⁶²

Už tým, že sa človek stretáva, preukazuje vieru v Boha. „Stretávam sa, teda verím“ je heslo, ktoré, ako som presvedčený, plnohodnotne vyjadruje Buberov dialogický postoj prešpikovaný vierou v dialóg s Bohom.¹⁶³ V dialógu nesie všetko božský zmysel.¹⁶⁴ Kto žije v dialógu, vidí Boha všade, interpretuje všetko ako božské znamenie. Boh k nám prehovára v znameniach¹⁶⁵ a kto žije v Bohu, vníma všetko ako naladené na dialogické oslovenie; božie oslovenie je všade.

Človek, ktorý vo svete číta ako v božej knihe, verí, že je stvorený za účelom naplnenia sebe vlastného smerovania (a dokonca i v podiel na spáse sveta).¹⁶⁶ Smerovanie človeka je smerovaním k jedinečnosti, ku ktorej je Bohom povoláný. Tak Suša, chasidský rabín, hovorí, že keď sa dostane do neba, nebudú sa ho pýtať, prečo nežil ako Mojžiš, ale prečo nežil ako Suša, prečo sa nestal tým, kým sa len on mohol stať a kým bol určený stať sa. Druhou stranou mince toho istého smerovania

¹⁶¹ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 138.

¹⁶² „Nevieš, ako zmysel ukázať a ako ho určiť, nemáš pre neho žiadnu formulu a žiadny obraz, a predsa si si ním istejší než počítkami svojich zmyslov. [...] Tento zmysel možno prijať, ale nemožno ho zakúšať; nemožno ho zakúšať, ale možno ho len uskutočňovať; a práve toto je jeho zámer s nami.“ Tamže, s. 138.

¹⁶³ „Verí [...] stretáva sa. Svojoľný človek neverí a nestretáva sa. Nepozná spojenie, len horúčkovitý svet vonku a svoju horúčkovitou chuť ho užívať. [...] Ale slobodný človek nemá na jednej strane účel a na druhej prostriedky, ktoré kvôli nemu vyhľadáva; on má len jedno: stále opakované rozhodnutie ísť za svojim určením. [...] Verí; stretáva sa. Ale neveriaca dreň svojoľného človeka nemôže vnímať nič iné ako nevieru a svojoľu, stanovenie účelu a vymýšľanie prostriedkov.“ Tamže, s. 90-91.

¹⁶⁴ „Že je svet, že je človek, že je ľudská osoba, že tu som ja a ty – to všetko má božský zmysel.“ Tamže, s. 112.

¹⁶⁵ Buber, Martin: *Dialogue*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 12-13, 18-19 a Buber, Martin: *The Question to the Single One*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 81.

¹⁶⁶ Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 160.

je smerovanie k Bohu ako tomu, koho človek rozpoznáva ako tvorcu jeho jedinečnosti, ktorú mu zveril k jej realizácii.¹⁶⁷

Ku kľúčovým slovám, ktorými Buber na rôznych miestach charakterizuje dialogickú oblasť, patria: duchovno, viera, znamenia, zjavenie,¹⁶⁸ obeta,¹⁶⁹ modlitba, Boh ako Stvoriteľ a Vykupiteľ,¹⁷⁰ Boh ako garant vzťahu,¹⁷¹ zodpovednosti za druhého,¹⁷² smerovania a určenia človeka, jeho dialogickej povahy a zmysluplnosti vôbec. Domnievam sa, že tento zoznam, ktorý som tu v krátkosti predstavil, je zárukou pre to, aby som mohol Buberov skok do dialógu spoľahlivo označiť za skok do viery. Polemiku s takou koncepciou predstavím v záverečnej kapitole tejto práce.

¹⁶⁷ Buber, Martin: Guilt and Guilt Feelings. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 119.

Vid' tiež: Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 110-111, Friedman, Maurice: Introduction. In: Buber, Martin: *Between Man and Man. Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. xvii.

¹⁶⁸ „Slovo má svoje bytie v zjavení [...]“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 146.

Vid' tiež: Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 147.

¹⁶⁹ Človek je v monológu „[...] naprosto neschopný obety, hoci môže mať plné ústa hovoru o nej; poznáš ho podľa toho, že tieto slová sa nikdy nestanú konkrétnymi.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 91.

¹⁷⁰ Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 147.

¹⁷¹ „Ludské predstavy o vzťahu sa menia, pravda vzťahu je [ale] nemenná, pretože spočíva vo večnej vzájomnosti; nie je to človek, kto definuje svoj prístup k nej, ale stvoriteľ, ktorý [...] založil tento prístup.“ Buber, Martin: *The Question to the Single One*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 62-63.

¹⁷² Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 171.

Kruh monologického popisu Buberovho diela sa v tejto kapitole pomaly uzatvára. Mohli sme sledovať Buberovu kritiku oblasti Ono pre jej atribút subjekt-objektovej dištancie. Prekonanie negatívnych dôsledkov vyplývajúcich z priepasti medzi subjektom a objektom Buber spojil s prechodom do dialogickej oblasti „medzi“, ktorá je prostá akýchkoľvek sprostredkujúcich činiteľov koordinujúcich druhého do podoby vhodnej k popisu, a teda definične uchopiteľnej. V bezprostrednosti dialógu prehovárame „k“ druhému, čím ho povyšujeme na rovnocenný subjekt, ktorý v celostnosti jeho života nemožno redukovať na moju predstavu o ňom vtiesnanú pod určitý sprostredkujúci rod a druh.

Dialogická kultivácia preklenujúca subjekt-objektovú dištanciu sa deje jedine vo vzťahu ku svetu, v každodennej manipulácii s ním. Buberov dialogický koncept preto možno smelo nazvať spôsobom života/umením žiť, pretože ku svojej realizácii vyžaduje druhého, na ktorom sa uplatňuje. Dialóg existuje jedine v praktickom obstarávaní vo vzťahu k druhému. V dialógu vystupujeme po rebríku filozofických koncepcií, aby sme ich nakoniec odhodili so zistením, že vo svojej subjekt-objektovej dištancii sú vždy len myšlienkou „o“ humanite, dobre, láske,... Všetky existenciály, ako o nich Buber píše, však nemožno hľadať, a preto ani nájsť; nie sú ideou či koncepciou, pre ktorú sa možno nadchnúť, pretože ožívajú jedine v neopakovateľnej realizácii bezprostredného stretnutia, ktoré sa neriadi žiadnymi a priori stanovenými (vyhľadanými a nájdenými) obecnými predpismi. Stretnutie nepozná nič ako typ či vzor, a preto sa vymyká akémukoľvek objektívnemu uchopeniu v obecnej platnej definícii.

Monologická oblasť Ono, ako sa domnievam, zriaďuje filozofiu ako teoretickú náuku, ktorá vo svojej subjekt-objektovej dištancii nezakladá osvojenie si mravného jednania človeka. Uvažujem takto: tak, ako sa biológ vo svojom vedeckom výskume nestáva pakoňom tým, že ho pred seba postaví ako problém, ktorý rozpitve, zväži, zanalyzuje, skategorizuje, tak sa ani etik nemusí cítiť nijako viazaný dodržiavaním napr. Kantovho imperatívu tým, že ho podrobí vedecky prísnemu prešetreniu. V záujme objektívneho, t.j. nezaujatého a nezaangažovaného popisu musíme práve priepasť k druhému budovať, aby sa, v dištancii k nemu, stal dobre uchopiteľným objektom. V duchu ostatných slov interpretujem nasledujúce Schwitzgebelove poznámky. Ten si všíma, že spojenie medzi zvolenou kariérou a jednaním z nej vyplývajúcim je nejasné a komplikované: „Policajti páchajú zločiny. Doktori fajčia.

Ekonomovia zle investujú. Duchovní predstavitelia opovrhujú pravidlami ich náboženstva. [...] Podobne prívrženci Kanta klamú, prívrženci Konfúcia sú nezdvorilí k starším a utilitaristi si kupujú drahú kávu.¹⁷³ Podľa Schwitzgebela má jednoducho predstava o filozofickej reflexii etickej problematiky, ktorá nás má činiť lepšími ľuďmi, ako sa domnievali napr. Sokrates, Mencius, Kant či Mill, povážlivé trhliny.¹⁷⁴ Dotazníkovou formou Schwitzgebel napr. zistil, že členovia filozofických katedier si o svojich kolegoch etikoch nemyslia, že by boli morálnejší ako oni alebo si myslia dokonca pravý opak.¹⁷⁵ V ďalšom dotazníkovom výskume Schwitzgebel zistil, že 27 zo 61 etikov (=44,3 %) oproti 23 z 59 filozofov z iných oborov (=39,0%) klamne proklamovalo svoje členstvo v APA (American Philosophical Association). Takmer polovica profesionálnych etikov tak zaujala očividne nemorálne jednanie, keď klamala.¹⁷⁶ Ešte zaujímavejšie je však pre mňa zistenie, že etici sa štatisticky prejavili ako väčší klamári než ich kolegovia z iných oborov filozofie. V ďalšom výskume sa Schwitzgebel zamerl na knižnice, aby zistil, že kniha s etickou tematikou chýbala v poličke s 50% až 150% väčšou pravdepodobnosťou ako iná kniha s neetickej filozofickou tematikou.¹⁷⁷ Študenti alebo profesori etiky tak majú zrejme menší problém s odcudzením knihy ako ich kolegovia, ktorí sa venujú iným oblastiam filozofie.

Buberova myšlienková koncepcia má, ako sa domnievam, ambíciu Schwitzgebelom prezentovaný problém etiky a etikov prekonať. Prechod z monológu do dialógu je Buberovi prechodom z púhej myšlienky „o“ tom či onom probléme k bezprostrednosti stretnutia, ktoré nepozná žiadnu dištanciu. Pretože je dialóg praxou života, oživa jedine v praktickom obstarávaní s druhým. Dialóg vyžaduje čin,

¹⁷³ Schwitzgebel, Eric and Rust, Joshua: The Moral Behaviour of Ethics: Peer Opinion. *Mind*, October 2009, Vol. 118, No. 472, s. 2-3.

¹⁷⁴ Tamže, s. 17.

¹⁷⁵ Tamže, s. 5-17.

¹⁷⁶ Schwitzgebel, Eric: *Philosophers' Honesty in Responding to Questionnaires*. [online]. August 18, 2009. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://schwitzsplinters.blogspot.com/2009/08/philosophers-honesty-in-responding-to.html>>.

¹⁷⁷ Schwitzgebel, Eric: Do ethicists steal more books? *Philosophical Psychology*, December 2009, Vol. 22, No. 6, s. 722.

v ktorom sa završuje a druhého, na ktorom pôsobí. Druhého, koncepciou dialógu rehabilitovaného, sa nemožno ľubovoľne zmocniť jednaním, ktoré mi poskytuje momentálne pohodlie a prospech na úkor jeho ontologickej dignity. Dialóg nás zaväzuje k jednaniu¹⁷⁸ s druhým ako rovnocenným partnerom.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Dichotómia: jednanie X teoretická špekulácia

¹⁷⁹ Dichotómia: subjekt, osoba X objekt, individualita

3. Filozofické poradenstvo a Buberov terapeutický koncept. Aplikácie:

Epikúros: „Každý argument filozofa je planý a zbytočný, ak ním nie je vyliečená žiadna ľudská choroba; pretože práve tak, ako nemáme žiaden úžitok z medicíny, ak nás nezbavuje telesných chorôb, nemáme ani žiaden úžitok z filozofie, ak nás nezbavuje chorôb duše.“*

Ellen West, klientka: „Analytik mi môže priniesť pochopenie, nie však liečbu.“**

V prvej kapitole sme videli, že podľa Bubera sa človek, ktorý je pohltý len monológom Ono, prepadá do stavov odcudzenia seba samému i svetu, osamelosti, zúfalstva a ničoty. Buber sa chová ako terapeut, keď na monologickú ranu aplikuje obklad dialógu. Buber lieči stretnutím. Avšak, aj bez ohľadu na takto vystavaný myšlienkový postup prechodu od monológu k dialógu ako prechodu od zdania k bytiu prekypujúcemu zmyslom, sa celkom prirodzene ponúka otázka po tom, ako sa Buberova koncepcia s jej odmietnutím redukcionizmu, dôrazom na jedinečnosť a celosť človeka, bezprostrednosť a spontaneitu stretnutia, osvedčuje vo vzťahoch terapeut-pacient, lekár-pacient a poradca-klient.

V tejto kapitole sa zamyslím nad povahou terapeutického potenciálu Buberových myšlienok a možnosťou ich využitia v lekárskejších oboroch, psychoterapii a filozofickom poradenstve, ktoré tu, ako novovzniknutú pomáhajúcu profesiu, vzápätí predstavím. Dôsledkom aplikácie dialógu do vyššie zmienených profesií je, že v nich dochádza k jeho zmene z účelu o sebe do prostriedku

* Inwood, Brad; Gerson, P. Lloyd: *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. 2nd edition. Hackett Pub. Co. Inc., June 1998. ISBN-10: 0872203786, s. 97.

** Rogers, Carl: *Způsob bytí: klíčová témata humanistické psychologie z pohledu jejího zakladatele*. Praha 1998, s. 150.

(pomoci).¹⁸⁰ Dialóg tu nadobúda špecifickú funkciu, dopredu vymedzenú pozíciami jej aktérov, ktorá definuje jeho podobu ako prostriedku voleného za účelom dosiahnutia určitého, t.j. terapeutického účinku.

Filozofické poradenstvo pracuje s koncepciou filozofie ako náuky s terapeutickým potenciálom, v dôsledku čoho sa rozchádza s predstavou o nej ako čisto teoretickej náuke pestovanej profesionálnymi filozofmi pre profesionálnych filozofov.¹⁸¹ Filozofia ako náuka s terapeutickým potenciálom opúšťa múry filozofických ústavov¹⁸² a mieri na ulicu za druhým človekom. Poradenstvo má ambíciu pestovať filozofiu ako spôsob života, pretože vyzýva klienta na jej aplikáciu do každodenných situácií, ktoré ho stretávajú.

Koncepcia filozofie ako terapie či náuky s terapeutickým potenciálom nie je žiadnou novinkou, pretože siaha až do antiky. Višňovský v tejto veci poznamenáva, že: „Idea filozofického poradenstva má historické korene a opodstatnenie. Je stará ako antická filozofia sama a stojí na koncepcii filozofie ako sokratovskej

¹⁸⁰ Dialóg ako *účel o sebe*, ktorého realizáciu neospravedlňujú žiadne záujmy, očakávania či dosiahnutý prospech, ale prostý fakt dialogickej povahy človeka X Dialóg ako terapeutický *prostriedok* užívaný v pomáhajúcich profesiách a lekárskejších oboroch za účelom pomoci druhému.

¹⁸¹ Podľa Johna Deweyho ukáže filozofia svoju skutočnú hodnotu „[...] len vtedy, keď sa zbaví predstavy o tom, že je prostriedkom na zaobchádzanie s problémami filozofov a stane sa metódou, kultivovanou filozofmi, na zaobchádzanie s problémami človeka.“ Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November 2000, s. 5. Cit. podľa Schusterman, Richard: *Practicing Philosophy: Pragmatism an the Philosophical Life*. New York: Routledge, 1997, s. 19-20.

Podobne Ludwig Wittgenstein: „Aký je úžitok zo študovania filozofie, ak to, čo pre vás robí, je, že vám umožní hovoriť s určitou vierohodnosťou o určitých ťažko pochopiteľných otázkach v oblasti logiky apod., ak nezdokonaľuje vaše názory o dôležitých otázkach každodenného života?“ Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November 2000, s. 5. Cit. podľa Malcolm, Norman: *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 93.

¹⁸² Poradcovia sa často explicitne vymedzujú voči akademickému žargónu školskej filozofie a takému typu komunikácie, ktorý je zbavený vzťahu ku každodenným problémom človeka. K tomu vid': Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November 2000, s. 6.

starostlivosti o dušu, resp. helenistického umenia žiť.“¹⁸³ Svoj moderný výraz našlo takéto ponímanie filozofie v hnutí filozofického poradenstva, za ktorého zakladateľa je považovaný Gerd Achenbach, ktorý si v roku 1981 v Bergisch Gladbachu u Kolína otvoril vlastnú prax a v roku 1982 založil prvú poradenskú spoločnosť Gesellschaft für Philosophische Praxis (Spoločnosť pre Filozofickú Prax).¹⁸⁴

Achenbachovo zakladateľské poradenské dielo sa rodilo predovšetkým v názorovej opozícii ku psychoanalýze, ktorá sa od filozofie dištancovala, keď ju považovala za „[...] formu úniku pred konkrétnymi osobnými problémami, prípadne [...] spôsob racionalizácie často neuvedomených motívov a spontánnych generalizácií, ktoré treba odhaliť analýzou konkrétnych osobných podmienok ich

¹⁸³ Višňovský Emil: Filozofické poradenstvo ako forma filozofickej praxe. In: Kolektív autorov: *Filozofia ako problém?*. Bratislava 2004, s. 256. Vid' tiež Marinoff, Lou: *Philosophical Practice*. Academic Press 2002, s. 85.

Hadot preukazuje, že v antike bola filozofia považovaná za terapiu, pretože v podobe terapeutického cvičenia prinášala svojmu vykonávateľovi zmenu pohľadu na svet a premenu jeho osobnosti. Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK & Cambridge USA 1995, s. 82.

V poukaze na ambíciu antickej filozofie ako terapie či náuky s terapeutickým potenciálom, sa možno vedľa Hadota odvolať aj na Nussbaumovú, ktorá o helenistických filozofoch hovorí ako o „doktoroch duše“. K tomu vid' Nussbaum, C. Martha: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. 3rd edition. Princeton University Press, July 2009. ISBN-10: 0691141312. Raabe sa odvoláva aj na Richarda Schustermana či Jona Borowicza, ktorí prichádzajú k obdobným záverom ako Hadot s Nussbaumovou. Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November 2000, s. 4.

¹⁸⁴ Introduction. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. xii.

Už pred Achenbachom pôsobilo niekoľko solitérov, ktorých možno označiť za filozofických poradcov. V 60. rokoch to bol predovšetkým John van Veen, v 70. rokoch potom Paul Sharkey a Seymon Hersch, ktorý v roku 1980 vydal štúdiu s názvom „The Counseling Philosopher“. *The Humanist*, May/June 1980, s. 32-33. Každopádne Achenbach je zakladateľom poradenstva ako hnutia. K tomu vid' Introduction. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. xii, Šulavík, Ján: *Metafilozofické implikácie psychoterapie*. 2. vyd. Bratislava 2001, s. 13 a Marinoff, Lou: *Philosophical Practice*. Academic Press, 2002, s. 68.

vzniku.¹⁸⁵ Achenbach stotožnil psychoterapiu s modelom doktor-pacient, v ktorom terapeut ako zvrchovaný držiteľ vedenia direktívnym spôsobom užíva rigidne stanovených terapeutických metód za účelom diagnostikovania pacientových symptómov s cieľom jeho vyliečenia a návratu do sféry normality.¹⁸⁶

Poradenstvo, založené G. Achenbachom, je neklinickým filozofickým prístupom, ktorý sa vyhýba diagnostikovaniu.¹⁸⁷ Úlohou filozofie v poradenstve nie je podľa Achenbacha to, aby nám uľavila od bremena, ale to, aby ho učinila ešte ťažším. Filozofia má byť slobodnou necenzurovanou reflexiou, ktorá spochybňuje všetky absolútne riešenia. Akýkoľvek sľub istoty sa vo filozofii rovná ideológii a nemá žiadne opodstatnenie, tvrdí Achenbach. Ak je niečo, čo má filozofiu charakterizovať, potom je to poznanie, že nekumuluje žiadne nahliadnutia; poznanie, že nie je zásobárňou právd, ktoré by plodila za účelom ich nekritického osvojenia. Podľa Achenbacha nemá poradenstvo smerovať do stavu, kedy bude poskytovateľom konečných filozofických riešení; jeho úlohou je, aby nás ako výstražný maják nabádalo k neustálemu údivu, pochybovaniu a nepretržitému procesu interpretácie, ktorý nepozná žiaden rigidný a absolútny tvar.¹⁸⁸

Nie je možné nevidieť, že Achenbach sa svojou koncepciou poradenstva jednoznačne vymedzil voči direktívnosti, diagnostikovaniu, rigidite a sugescii psychoanalýzy. Tým, že všetky terapeutické systémy umiestnil do jedného vreca s psychoanalýzou a znaky, ktoré u nej identifikoval, udelil terapeutickým systémom ako takým, sa však dopustil neprípustnej extrapolácie. Gestalt, Rogersova a existenciálna psychoterapia a mnohé iné nevyhovujú Achenbachom nastaveným

¹⁸⁵ Šulavík, Ján: *Metafilozofické implikácie psychoterapie*. 2. vyd. Bratislava 2001, s. 19.

¹⁸⁶ Tamže, s. 20-21 a Introduction. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. xii.

¹⁸⁷ Schuster, C. Schlomit: *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger, 1999, s. 7.

¹⁸⁸ Achenbach, B. Gerd: Philosophy, Philosophical Practice, and Psychotherapy. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 68-70.

Vid' tiež: Raabe, Peter: Introduction. In: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November 2000, s. xvii.

kritériám na psychoterapiu. Domnievam sa preto, že vzťah medzi psychoterapiou a poradenstvom, tak ako si ho predstavovali Achenbach a Freud, nie je, vzhľadom na viacero spoločných črt, pevnou hranicou, ale voľným rozhraním.¹⁸⁹

Od zakladateľského diela Achenbachovho už uplynulo veľa vody a poradenstvo sa odvtedy značne diferencovalo. Lahav poukazuje na 5 základných momentov, v ktorých sa jednotliví predstavitelia poradenstva rozchádzajú:

Poradenstvo ako prieskum 1a. len kognitívnych aspektov života klienta alebo 1b. emócie nevynímajúc. Poradenstvo ako pomoc pri riešení 2a. konkrétnych problémov človeka alebo 2b. uplatnením holistického princípu záujem o človeka v celku. Poradenstvo ako 3a. databáza filozofických riešení alebo, 3b. v duchu Achenbachovho učenia, nekonečný proces interpretácií a obrana pred akoukoľvek ustálenou pozíciou. Poradenstvo ako 4a. proces, v ktorom poradca vystupuje ako expert na analýzu svetonázorovej orientácie klienta, čo mu umožňuje, aby klientove problémy interpretoval za pomoci vlastných riešení a odporúčaní alebo 4b. ako proces, kde sa poradca, pre rešpekt k autonómii klienta a neexistenciu jediného „správneho“ spôsobu života, vzdáva vlastných či teóriou prefabrikovaných interpretácií klientových problémov a napokon poradenstvo ako 5a. kritický prieskum klientových myšlienok s cieľom podkopania nevyhovujúcich domnienok a chybných myšlienkových postupov alebo ako 5b. čisto deskriptívny popis klientom zastávaných predpokladov a vzťahov medzi nimi bez zámeru, zo strany poradcu, o ich vyvrátenie.¹⁹⁰

Možno však vymenovať aj ďalšie rozchody, napr. poradenstvo ako 6a. samostatný obor alebo 6b. súčasť psychoterapie či 7. diferencovaný vzťah poradcov k metódam, ktoré používajú. Tak široké spektrum vetvenia činí uchopenie poradenstva v jednotnom, ucelenom tvare nemálo obtiažnym, to by nás však nemalo, snáď nie na úkor príliš veľkého zjednodušenia, od takejto snahy odradiť.

¹⁸⁹ K tomu viď tiež s. 75-76 nižšie.

¹⁹⁰ Lahav, Ran: A conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 20-23.

Obsahom poradenstva nie je liečba, ale filozofia. Poradenstvo nelieči, pretože vyžaduje zdravého človeka. Kde nie je symptóm, nie je ani žiadna diagnóza.¹⁹¹ Terapeutického efektu poradca nedosahuje odhalením a liečbou duševnej poruchy, ale premýšľaním klientových starostí ako čisto filozofických problémov. Poradca neaplikuje Prozac, ale Platóna, ako znie úderné heslo predného predstaviteľa poradenstva, L. Marinoffa.¹⁹² V tomto aspekte sa poradenstvo výrazne odlišuje od psychoterapie ako klinickej praxe.¹⁹³

¹⁹¹ Schuster, C. Schlomit: *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger, 1999, s. 21, Marinoff, Lou: *Philosophical Practice*. Academic Press, 2002, s. 82, 87, LeBon, Tim: *Wise Therapy: Philosophy for Counsellors*. London and New York 2001, s. 9, Mijuskovic, Ben: Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 99-100 a Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November 2000, s. 27.

¹⁹² Marinoff, Lou: *Plato, Not Prozac! Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems*. Harper Paperbacks, August 2000, s. 6.

¹⁹³ Kratochvíl: „Psychoterapia je liečebné pôsobenie na *chorobu, poruchu* alebo *anomáliu*. Je upravovaním narušenej činnosti organizmu. Je procesom pomoci osobám s psychogénnymi poruchami a s poruchami, ktoré majú psychické následky. Je ovplyvňovaním trpiacej osoby hľadajúcej pomoc. Je pôsobením na *psychiku* a prostredníctvom psychiky na celý organizmus chorého [...] Psychoterapia je pôsobením, ktoré má *odstrániť alebo zmierniť problémy a podľa možnosti i odstrániť ich príčiny*. Má zlepšiť funkcie orgánov, odstrániť ich poruchy, viesť k obnoveniu zdravia, k poznaniu a obmedzeniu sebazničujúceho chovania, k účinnému zvládaniu problémov, konfliktov a životných úloh.“ „Cieľom psychoterapie je *odstránenie chorobných príznakov*. Pacient prichádza s určitými problémami, úlohou terapeuta je, aby ho týchto problémov zbavil či už postupom symptomatickým, alebo – dokonalejšie – terapiou kauzálnou, odstraňujúcu príčinu.“ Kratochvíl, Stanislav: *Základy psychoterapie*. 4., aktualizované vydání. Praha 2002. Citácie v uvedenom poradí, s 13 a 17.

Rezervovanosť k diagnostikovaní možno podprieť myšlienkami niekoľkých teoretikov. Napr. Tomas Szasz poukazuje na analógiu medzi nátlakom psychoterapie a medicíny v modernej spoločnosti a náboženským nátlakom v stredoveku. Quinton, Foucault, Cooper a iní zase ukázali, že diagnózy nie sú založené ani tak na vedeckom poznaní ako skôr na politických, kultúrnych, náboženských, spoločenských a ekonomických faktoroch. Ostané myšlienky privádzajú Schusterovú k záveru uzákoniť právo na slobodu od medicíny, vrátane psychológie a psychoterapie. Malo by sa jednať napr. o možnosť odmietnutia liečby pacientom v terminálnom štádiu choroby, odmietnutie elektrošokovej liečby, odmietnutie krvnej transfúzie alebo o právo na samovraždu. Schuster, C.

Poradenstvo dokáže pracovať jedine s klientom, ktorý „má“ filozofický problém na rozdiel od terapeutického pacienta, ktorý je psychologickou poruchou „pohltený“. Klient „má“ problém, zatiaľčo pacienta sa problém, ktorý nedokáže nijako ovládať, zmocnil. Aby bolo poradenstvo účinné, musí mať čo dočinenia jedine s klientom ako aktívnym agensom a nie pasívnym psychologickým subjektom.¹⁹⁴ Jedine taký klient sa dokáže učiť odstraňovať svoj problém pomocou vedomej filozofickej reflexie.

Poradenstvo terapii bežne vytýka to, že nahrádza záujem o človeka samotného záujmom o jeho chorobu, ktorá sa tak ocitá v centre terapeutovho záujmu. V dôsledku toho sa pacient mení na problém, ktorému je treba prísť na kĺb, čím je devalvovaný na púhy objekt.¹⁹⁵ Terapia preto nadobúda podobu autoopravovne: k pacientovi, pokazenej prevodovke, sa pristupuje len na základe štandardizovaného

Schlomit: *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger, 1999, s. 11, 14-15 a hlavne 20-21.

Schusterovej myšlienkam rozumiem tak, že napr. pokus o samovraždu by nemal byť považovaný za prejav duševnej choroby, ktorý automaticky pošle pacienta na psychiatriu, ale naopak za rešpektovaný čin slobodnej a svojho konania si vedomej bytosti.

V tejto súvislosti sa ponúka provokatívna otázka či boli stoici blázni (pri vedomí toho, že ich postoj k samovraždám bol pomerne vrelý)? Nie nevyhnutne. Stoik Epiktétos nás informuje o svojich názoroch na samovraždu ako perfektne racionálnom čine. Človek, ktorý sa svojim rozumom uvedie do súladu s božským rozumom, pokiaľ od neho dostane signál pre to, aby dobrovoľne ukončil svoj život, protivil by sa mu, ak by jeho výzvy neupočúvnuv, pretože všetko, čo vzhádza od boha, je krásne a dobré bez ohľadu na to, čo to je. Stoik Epiktétos je teda reprezentantom takého postoja k samovražde, ktorý ju v žiadnom prípade nepovažuje za výraz sebadeštrukcie, rezignácie, paralýzy, v konečnom dôsledku poruchy podliehajúcej diagnostikovaníu. *Diss. I, 9, s. 75, Diss. III, 26, s. 285-6.*

¹⁹⁴ Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November, 2000, s. 12 a Mijuskovic, Ben: Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy. In: Lahav, Ran; da VENZA Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 88.

¹⁹⁵ Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November, 2000 a Farber, H. Leslie: Martin Buber and Psychotherapy. In: Schilpp, P. Arthur and Friedman, Maurice (eds.): *The Philosophy of Martin Buber*. Open Court, 1967, s. 582.

manuálu, v dôsledku čoho sa mení z neopakovateľného subjektu na typ, ktorý má vyhovieť diagnóze pokrývajúcej nekonečné množstvo prípadov.¹⁹⁶

Mijuskovic poukazuje na to, že pracovné a rodinné konflikty, otázky po zmysle života a mnohé ďalšie v človeku celkom prirodzene vyvolávajú úzkosť, smútok, intenzívne a hlboké emocionálne odpovede, zmätok a pod. Zo samotného výskytu týchto stavov však podľa neho nemožno nijako usudzovať na ich patologický pôvod. Často sú totižto výrazom práve filozofickej starosti, existenciálneho problému.¹⁹⁷ To ilustruje na prípade muža, ktorý sa vo svojich sedemnástich rokoch stal mníchom. Ako tridsaťsedemročný trpel depresiami, únavou, problémami so spaním, pocitmi beznádeje, bezmocnosti a samovražednými sklonmi. Mijuskovic zistil, že jeho konflikt nebol spôsobený traumami z mladosti či inými psychologickými príčinami, ale vedomím myšlienky zasvätenia dvadsiatich rokov života náboženstvu, čo zahŕňalo síce povznášajúcu starostlivosť o cudzincov v kláštore, ale zároveň vylučovalo pohlavnú intimitu a vytvorenie biologickej rodiny. Mijuskovic prišiel na to, že jadro klientovho problému spočívalo v dileme ohľadom voľby dvoch hodnotových systémov. Na sedeniach s klientom čítali Augustínove *Vyznania* a Kierkegaardovo *Bázeň a chvenie*. Postupne klient sám vysadil Prozac a nahradil ho samostatným čítaním textov z oblasti filozofie.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Opäť je nutné upozorniť na to, že zo strany poradcov sa jedná o ťažko pochopiteľné zjednodušenia. Z celého množstva terapií, ktoré sa k diagnostikovaní pacienta a užívaniu rigidne stanovených metód stavajú skepticky, možno vybrať napr. Rogersovu terapiu. Rogers píše: „Čo ale skutočne neznášam, je moja neschopnosť druhému človeku načúvať, keď som si už dopredu naprosto istý tým, čo mi chce povedať. Vtedy som mu skutočne nedokázal načúvať. Možno ešte horšie sú situácie, keď sa pristihnem, ako sa pokúšam prekrútiť jeho slová tak, aby vyjadrovali to, čo chcem, aby povedal, a potom počúvam len to. [...] Tým, že len nepatrne prekrútim slová, že trošičku pozmením ich význam, môžem dokázať nielen to, že hovorí veci, ktoré chcem počuť, ale tiež, že sa stane takým človekom, za akého ho chcem mať.“ Rogers, Carl: *Způsob bytí: klíčová témata humanistické psychologie z pohledu jejího zakladatele*. Praha 1998, s. 26-27.

¹⁹⁷ Mijuskovic, Ben: Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 92.

¹⁹⁸ Tamže, s. 94-95.

Kazuistika z oblasti poradenstva je nesmierne bohatá; čo majú všetky prípady, vrátane vyššie zmieneného, ktorý to tiež ilustruje, spoločné, je dešpekt poradcov ku psychologizácii, t.j. tendencii hľadiť na všetky aspekty života klienta z psychologickéj perspektívy. Stratégiou poradcu je hľadiť na klientov problém ako na filozofický problém jeho svetonázorovej orientácie.¹⁹⁹ Poradca zároveň nijako nepopiera korešpondenciu klientovej svetonázorovej orientácie s reálnymi psychickými javmi, ale v kontexte poradenskej činnosti to považuje za irelevantné.²⁰⁰ Poradca tak sleduje to, k akým myšlienkam svetonázorová orientácia svojho nositeľa zaväzuje, aké má pre neho dôsledky, a to všetko bez toho, že by klientove problémy vysvetľoval na psychologickéj báze, napr. v minulosti prežitou traumou potlačenou do nevedomia a pod. Tak sa v poradenstve napr. pocit viny nerozoberá s odkazom na psychické javy, ktoré by ho zakladali, ale vyložene ako pojem viny s takým alebo onakým filozofickým významom a implikáciami. Poradenstvo nevysvetľuje klientove problémy obratom do jeho minulosti,²⁰¹ aby tam nachádzalo kauzálne príčiny²⁰² pre jeho dnešné problémy.

Je vidieť, že absencia diagnostikovania v poradenstve je celkom prirodzená, pretože jednoducho tam, kde sa klientove problémy nevysvetľujú prostredníctvom psychických procesov, nepripadá do úvahy ani ich liečba vyvolaná poruchou. A kde

¹⁹⁹ „Odkaz nového filozofického hnutia je ten, že život má dôležité filozofické aspekty, ktoré nemožno redukovať na psychologické mechanizmy a procesy.“ Introduction. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. xv. Vid' tiež Schuster, C. Schlomit: *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger 1999, s. 15.

²⁰⁰ Lahav, Ran: A conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 7-10.

²⁰¹ Marinoff, Lou: *Plato, Not Prozac! Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems*. Harper Paperbacks, August 2000, s. 17-19.

²⁰² Lahav, Ran: A conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 6-7, Mijuskovic, Ben: Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 94.

nie je porucha, nemôže byť ani diagnóza. Poradenstvo sa tak profiluje ako „na klienta zameraný proces“, ktorý nepozná jeho redukciu na objekt. Ostatné poznámky nemajú viesť k tomu extrémnemu záveru, ktorý by vydával psychické poruchy za mocensky uplatňované sociálne konštrukty. Každopádne, vyjadrenie profesora psychológie Donalda K. Freedheima* o tom, že až 80% terapie, ktorú dnes realizujú psychoterapeuti, by mohli vykonávať filozofickí poradcovia, otázku po zdraví a chorobe (diagnostikovaníu) značne reviduje a zároveň otvára poradenstvu pomerne sľubnú perspektívu.²⁰³

Model filozofického poradenstva je mnohými poradcami považovaný za sokratický, t.j. taký, v ktorom je téma menej dôležitá ako užitá metóda a samotný myšlienkový proces skúmania klientovho svetonázoru za dôležitejší ako akýkoľvek záver, ku ktorému možno dospieť.²⁰⁴ Poradca je v duchu Sokratových myšlienok pôrodnou babičkou, ktorá len pomáha klientovej svetonázorovej orientácii na svet, ale sama je nerodí. Sokratova maieutika narúša predstavu o poradcovi ako znalcovi a držiteľovi poznania a klientovi ako pasívnom objekte očakávajúcom poradcovu expertízu.²⁰⁵ Sokrates jednoducho nehľasa „Viem, že nič neviem“, ale „Viem, že nič neviem“. Atribútom poradenstva je teda to, že sa vyhýba akejkoľvek indoktrinácii klienta. V etických zásadách ASPCP* sa dočítame: „Filozofickí poradcovia by

* Donald K. Freedheim, profesor psychológie na Case Western Reserve University v Clevelande, Ohio, USA.

²⁰³ Sharkey, Joe: „The Nation: I Bill, Therefore I Am; Philosophers Ponder a Therapy Gold Mine“. *New York Times* [online]. 1998. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.nytimes.com/1998/03/08/weekinreview/the-nation-i-bill-therefore-i-am-philosophers-ponder-a-therapy-gold-mine.html?pagewanted=1>>.

²⁰⁴ Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November 2000, s. 11-12.

²⁰⁵ Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK & Cambridge USA July 1995, s. 154.

* ASPCP (American Society for Philosophy, Counseling, and Psychotherapy): vznikla v roku 1992 ako pridružený člen APA (American Philosophical Association). ASPCP podporuje filozofický výskum teórie a praxe poradenstva a psychoterapie ako profesie súkromnej praxe. ASPCP

v maximálne možnej miere mali klientovi umožniť, aby sa podieľal na filozofickom prieskume. Mali by sa vyhnúť diktovaniu ‚správnych‘ odpovedí na klientove otázky a problémy [...] V prípade, že klient hľadá pomoc za účelom riešenia špecifického problému, ako je etický problém, alebo v inej praktickej záležitosti, filozofický poradca môže, vo svetle filozofického prieskumu záležitosti, navrhnúť ďalší možný postup. V každom prípade by však klienta mal upozorniť na to, že konečné riešenia musí vykonať on sám.²⁰⁶

Hlavným účelom práce poradcu je posilnenie klientovej dôvery v hodnotu jeho vlastného rozumu a skúsenosti. Filozofický poradca preto klientovi neservíruje filozofické teórie ako absolútne a nespochybniteľné pravdy,²⁰⁷ ale povzbudzuje ho smerom k rozvinutiu a užívaniu nástrojov jeho vlastnej filozofickej reflexie. Cieľom je vytvoriť u klienta podmienky pre jeho samostatný rast spojený s filozofickým porozumením. Poradca neposkytuje klientovi konkrétny obsah, ale filozofické zručnosti. Klient potom nemá prospech len z toho, že dosiahol orientáciu vo vlastnom svetonázore, ale predovšetkým zo samotného rozvoja rozumových schopností.²⁰⁸ Je vidieť, že ambíciou poradenstva je urobiť z klienta filozofa. To vedie perspektívne k tomu, že klient, vyzbrojený filozofickým arzenálom, sa stáva

NEWSLETTER [online]. April 11, 1996, Volume 1, Issue 1 [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.aspcp.org/ASPCPV1N1.pdf>>, s. 1, 2.

²⁰⁶ Standards of Ethical Practice. *ASPCP NEWSLETTER* [online]. April 11, 1996, Volume 1, Issue 1 [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.aspcp.org/ASPCPV1N1.pdf>>, s. 5.

²⁰⁷ Vid' tiež: „A čo nemôže (a nechce) filozofické poradenstvo človeku poskytnúť? Absolútne riešenie všetkých problémov a situácií, univerzálny návod a univerzálnu životnú filozofiu raz a navždy v podobe dogiem.“ Višňovský Emil: Filozofické poradenstvo ako forma filozofickej praxe. In: Kolektív autorov: *Filozofia ako problém?*. Bratislava 2004, s. 264.

²⁰⁸ „Stručne povedané, filozofický dialóg by mal pripraviť človeka na to, aby si filozofickými prostriedkami [...] vypestoval schopnosť kriticky reflektovať životnú situáciu, jej základné problémy, aby takto získal orientáciu v spleti jednotlivých zážitkov, epizód, ba aj ruptúr, vedel si zoradiť problémy podľa dôležitosti a aby si v danej situácii dokázal odvážne nanovo utvárať koncepciu svojho života, vytyčovať si projekty a ciele, ktoré sú adekvátne objektívnym, ale aj subjektívnym podmienkam.“ Farkašová, Etela: Filozofie pre nové storočie (ako cesty k „praktickej múdrosti“?) In: Kolektív autorov: *Filozofia ako problém?*. Bratislava 2004, s. 234. Vid' tiež: Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November 2000, s. 32.

imúnnym voči každému ďalšiemu svetonázorovému stretu, ktorého riešenie by vyžadovalo návštevu poradcu. Závažnou námietkou samozrejme je či sa tu poradenstvo nejaví príliš optimisticky. Otázkou je, čo môže ponúknuť človeku, ktorý nikdy neprešiel kurzom filozofie a ktorého postoj k filozofii je skôr rezervovaný?²⁰⁹ Takej námietke sa však čeliť dá. V prvej rade možno pochybovať o tom či by vôbec človek, ktorý má k filozofii dešpekt, poradcu navštívil. Ak aj pominiem túto námietku, videli sme, že poradenstvo nespočíva v memorovaní filozofických textov,²¹⁰ ale rozvíjaní schopnosti rozumovej reflexie každodenných situácií, bdelenia a uváženeho rozhodovania. Domnievam sa, že takto odpadá dôvod považovať poradenstvo za elitársky klub vyhradený expertom. Uzatváram teda, že poradenstvo je dostupné bežnému človeku. Ostatne, je to jeho prvoradá ambícia.

Filozofické poradenstvo poskytuje klientom aplikáciou konkrétneho filozofického poznania, pojmovej analýzy a logických zručností schopnosť kritickej reflexie, ktorá im umožní „[...] objasniť, formulovať, preskúmať a porozumieť filozofickým aspektom ich systému presvedčení alebo ‚svetonázoru‘ [...]“²¹¹, ktorý

²⁰⁹ „Filozofia, snád, môže byť užitočná pre spoločnosť vzhľadom na jej kritický a pochybovačný postoj (aj keď aj to je možné spochybníť). Filozofia môže (znovu, len snád) byť tiež prospešná pre človeka, ktorý sa ňou zaoberá. Čo je na filozofickom poradenstve problémom, je to, že, ako sa zdá, nejde tu ani o jedno, ani druhé. Môže byť filozofia užitočná a prospešná tiež pre konkrétneho jednotlivca, ktorý sám nie je filozof? Lebo, predpoklad je, že poradca je filozof a klient nie je.“ Marks, Joel: Questioning (and) Philosophical Counseling. *ASPCP NEWSLETTER* [online]. October 15, 1996, Volume 1, Issue 3 [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.aspcp.org/ASPCP1N3.pdf>>, s. 5.

²¹⁰ „Zámerom ‚praktika filozofie‘ nie je vyučovať filozofiu v zmysle šírenia poznatkov či odovzdávania ‚návodov‘ [...] Viacerí ‚praktici filozofie‘ sa zhodujú v tom, že predpokladom úspešného filozofického poradenstva je ukázať v priebehu rozhovoru možnosť utvoriť ku každej téme široké spektrum alternatívnych spôsobov videnia, chápania, diskutovať o množstve argumentov, prehodnocovať ich a zvažovať, a to so zámerom podnietiť partnera dialógu k samostatnému premýšľaniu, k schopnosti svojím vlastným spôsobom (zohľadňujúcim jeho vlastnú situáciu, kontext konkrétneho ľudského príbehu, skúsenosť, vlastné prania a pod.) pristupovať k problémom.“ Farkašová, Etela: Filozofie pre nové storočie (ako cesty k ‚praktickej múdrosti‘?) In: Kolektív autorov: *Filozofia ako problém?*. Bratislava 2004, s. 232.

²¹¹ Standards of Ethical Practice. *ASPCP NEWSLETTER* [online]. April 11, 1996, Volume 1, Issue 1 [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <http://www.aspcp.org/ASPC_PV1N1.pdf>. Citácia s. 4.

zakladá ich rozhodnutia v živote. Spektrum oblastí, na ktoré možno poradenstvo užiť, zahŕňa otázky a problémy typu: hodnoty a zmyslu ľudského života, vlastnej identity, sebaúcty, choroby, smrti a umierania, krízy stredného veku, kariérnych problémov, rodinných a medziľudských vzťahov, duchovných, náboženských a spoločenských problémov, pocitov viny, hanby, radosti, smútku, šťastia, nádeje, neúspechu, utrpenia, strachu, úzkosti, depresí, zla a dobra, absurdity a tragiky života, osudu, náhody, slobody, samoty a osamelosti, zodpovednosti, bezmocnosti, vyrovnanosti, duševného pokoja a klľudu, útechy, vzťahu rozumu a citu, vzťahu k médiám, technológiám a pod.²¹²

Množstvo každodenných situácií, ktorým človek čelí a ktoré v ňom môžu vyvolávať zmätok, úzkosť a pod., nemožno vtesnať do žiadneho zoznamu, ktorý musí byť vždy iba neúplný. Preto sa mi ako najpriliehavejšie javí charakterizovať poradenstvo ako výzvu obyčajnému človeku, aby „Poznal sám seba.“

Otázkou samozrejme je či mnou zvolené motto poradenstva nie je dokladom jeho redukcie človeka na bytosť len mysliaču. Goleman tvrdí, že po tom, čo sme zistili, že v istom zmysle človek disponuje dvomi mozgami, dvomi druhmi myslenia a dvomi druhmi inteligencie, emočnej a racionálnej, stratila myšlienka o človeku ako čisto racionálnej bytosti zmysel a mala by byť nahradená myšlienkou o rovnováhe a harmonickom vzťahu emócií a rozumu. Kultivácia emocionality človeka je tak pre jeho efektívne myslenie naprosto nevyhnutná.²¹³ K tejto myšlienke sa hlásim aj ja.

²¹² Višňovský Emil: Filozofické poradenstvo ako forma filozofickej praxe. In: Kolektív autorov: *Filozofia ako problém?*. Bratislava 2004, s. 257, 260-263, Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November 2000, s. 7-8, Marinoff, Lou: *Philosophical Practice*. Academic Press, 2002, s. 85 a Standards of Ethical Practice. *ASPCP NEWSLETTER* [online]. April 11, 1996, Volume 1, Issue 1 [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.aspcp.org/ASPCPV1N1.pdf>>, s. 4.

²¹³ Goleman, Daniel: *Emoční inteligence*. Praha 1997, s. 36-38.

Podľa A. Damasia majú i na „najracionálnejšom“ rozhodovaní podiel emócie. Damasio pozoroval veľké množstvo pacientov s porušeným čelným lalokom predného mozgu, aby zistil, že schopnosť týchto ľudí správne sa rozhodovať bola výrazne oslabená, a to napriek tomu, že nevykazovali znížené IQ, netrpeli žiadnou paralýzou, žiadnou vadou reči,... Životy týchto ľudí sa však rúcali. Radostné správy i tragické udalosti prijímali ľahostajne, bez akejkoľvek známky smútku, ľútosti či hnevu. Takýto človek sa premenil v racionálneho idiota. Celá vec tak ukazuje na to, že strata

Potreba zapojiť do terapeutického procesu ľudskú emocionalitu potom definuje aj vzťah poradenstva a terapie ako vzťah spolupráce a vzájomného obohacovania. Podobne ako Lahav sa teda domnievam, že rozdiel medzi psychoterapiou a filozofickým poradenstvom nie je otázkou dichotómie, ale stupňa, inak povedané prevahy psychologických alebo filozofických prvkov.²¹⁴

Týmto konštatovaním sa s poradenstvom rozlúčime, aby som na ďalších stranách pristúpil k rozboru Buberovho diela s ohľadom na jeho terapeuticky

emócií je zdrojom iracionálneho chovania. Inak povedané, emócie sú pre racionálne rozhodovanie naprosto nevyhnutné. Goleman, Daniel: *Emoční inteligencia*. Praha 1997, s. 37, 60.

„Klinický pracovník [...] sa však ťažko zbaví námietky, že nielen myšlienky môžu ovplyvňovať emócie, ale že tiež emócie ovplyvňujú myslenie [...]“ Kratochvíl, Stanislav: *Základy psychoterapie*. Praha 2002, s. 74-5.

Dorothy Cantorová, klinická psychologička a bývalá riaditeľka *American Psychological Association* je k poradenstvu skeptická, keď prehlasuje, že čisto intelektuálny diškurz nemôže a nedokáže pomenovať osobné problémy, ktoré sú emocionálneho rázu. Sharkey, Joe: „The Nation: I Bill, Therefore I Am; Philosophers Ponder a Therapy Gold Mine“. *New York Times* [online]. 1998. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.nytimes.com/1998/03/08/weekinreview/the-nation-i-bill-the-refore-i-am-philosophers-ponder-a-therapy-gold-mine.html?pagewanted=1>>.

Naopak, kognitívna psychoterapia nepovažuje za základ psychopatológie nič iné ako iracionálne myslenie. Deštruktívne emócie sú preto výsledkom chybného súdenia, zlého zaobchádzania s rozumom. Zdrojom emocionálneho zdravia je preto správne užívanie našich predstáv. Cohen sa odvoláva na publikáciu Roberta Solomona, *The Passions*, New York: Doubleday, 1977, s. 185-186, kde autor konštatuje, že emócia je len hodnotiacim súdom. Ak je tomu tak, potom nemôžem byť napr. nahnevaný, ak neverím tomu, že ma niekto urazil. Cohen, D. Elliot: *Philosophical Counselling: Some Roles of Critical Thinking*. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 123-124.

²¹⁴ K tomu vid': Lahav, Ran: A conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995, s. 13.

LeBon používa širokého pojmu „múdra terapia“ (wise therapy), do ktorej radí postupy filozofického poradenstva (kritické myslenie, pojmovú analýzu, fenomenológiu, myšlienkové experimenty a tvorivé myslenie), ale aj tie, ktoré sa bežne radia do psychoterapie: RET A. Ellisa, terapiu A. T. Becka, logoterapiu V. Frankla, existenciálne-fenomenologickú terapiu. LeBon, Tim: *Wise Therapy: Philosophy for Counsellors*. London and New York 2001, s. 4-6, 17, 139-147.

relevantné myšlienky, názory na psychoterapiu, perspektívne možnosti využitia vo filozofickom poradenstve a ďalšie aplikácie.

V prvej kapitole som sa na viacerých miestach ilustroval Buberovu koncepciu vzťahu medzi Ty a Ono, ktorá spočívala v predstave o nevyhnutnosti kultivácie monológu dialogickou oblasťou Ty, ktorá človeka zakladá čo do jeho podstaty. Rezignácia na dialogickú povahu človeka vedie k jeho devalvácii na púhu vec odcudzenú sebe samej i svetu. Túto schému Buber uplatňuje aj vtedy, keď sa vyjadruje k problematike psychotherapeutických systémov.

Z Buberovej perspektívy dochádza u všetkých psychotherapeutických škôl, ktoré uviazli na hladine subjekt-objektivej dištancie, k takému prístupu ku klientovi, ktorý ruší jeho jedinečnosť a neopakovateľnosť v prospech definičnej uchopivosti jednotlivých zložiek a mechanicky súvisiacich procesov, z ktorých pozostáva.²¹⁵ Navyše, vzhľadom k tomu, že terapeut redukuje klienta do súboru jednotlivých komponent, nemá čo dočinenia s človekom ako takým, ale rébusom zaneseným do klientovej tajničky s názvom zdravotný protokol. Terapeut sa tak nestretá s človekom, ale biologicky podmieneným pudom, traumou v dôsledku Oidipovho komplexu a pod.

Ak terapeut pozoruje druhého iba zo subjekt-objektivej diaľky, minie sa s ním, pretože ho, v dištancii k nemu, sleduje vždy len prizmou nejakého terapeutického systému, v ktorom získal výcvik. V konečnom dôsledku je pre terapeuta klient cudzím objektom, položkou v pracovnom diári.²¹⁶

Aby bol terapeutický proces efektívny, musí v ňom terapeut opustiť rovinu monológu Ono a zamieriť do dialogickej oblasti Ty. Monológ je však nevyhnutným

²¹⁵ K tomu vid': Farber, H. Leslie: Martin Buber and Psychotherapy. In: Schilpp, P. Arthur and Friedman, Maurice (eds.): *The Philosophy of Martin Buber*. Open Court, 1967, s. 582.

²¹⁶ Buber, Martin: Healing Through Meeting. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 20-21, Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 144-145.

Kohanski, S. Alexander: *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*. Associated University Presses, 1982, s. 24. Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 222.

východiskom a súčasťou každej terapie, tvrdí Buber. Je tomu preto, že vzťah medzi terapeutom a klientom je dopredu vymedzený účelom, za ktorým klient terapeuta vyhľadáva, t.j. liečbou a pozíciami, ktoré v terapeutickom procese obaja aktéri zastávajú, t.j. poskytovateľa a recipienta liečby. Je to klient, ktorý prichádza za terapeutom, nie naopak. V terapeutickom vzťahu je zodpovednosť a starosť o druhého prítomná výhradne na strane terapeuta, klient je zodpovedný len za vyjadrovanie svojho problému. Vo vzťahu medzi terapeutom a klientom teda Buber odhaľuje tzv. „normatívne limity vzájomnosti“, ktoré tvoria v terapeutickom procese prirodzenú prekážku na ceste k dosiahnutiu najprostej dialogickej vzájomnosti Ja a Ty. Vzťah terapeuta a klienta je preto odsúdený k tomu, aby sa nikdy nestal kompletným; v opačnom prípade by totižto dochádzalo ku zámenám rolí subjektov terapeutického vzťahu.²¹⁷ Skrátka, terapeutický vzťah nie je vzťahom medzi Ja a Ty, ale Terapeutom a Klientom.

Prirodzené limity terapeutického vzťahu však nič nemenia na platnosti požiadavky pristupovať ku klientovi ako k jedinečnému subjektu. Každý z nás je totižto unikátna ľudská bytosť, ktorá napĺňa sebe vlastné určenie (smerovanie) neopakovateľným spôsobom,²¹⁸ ktorý nemožno previesť na žiaden typ alebo vzor z diagnostického manuálu. V situácii, kedy človek rezignuje na vlastné smerovanie, ktoré sa realizuje jedine v oslovení a odpovedi druhému ako Ty, dopúšťa sa existenciálnej viny, ktorou sa previňuje nielen voči sebe ako dialogickej bytosti, ale vôbec svetovému rádu,²¹⁹ ktorý, ako dialogickej povahy, disponuje ontologickou

²¹⁷ Buber, Martin: Guilt and Guilt Feelings. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 111, „Martin Buber and Carl Rogers“: Dialogue held at the University of Michigan at Ann Arbor on 18 April 1957. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 253-255 a Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 144-146.

²¹⁸ Buber, Martin: Guilt and Guilt Feelings. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 119, Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 110-111.

²¹⁹ Buber, Martin: Guilt and Guilt Feelings. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999,

prioritou pred monologickým svetom usporiadaným do časopriestorovej kauzálnej siete. Výsledkom existenciálneho previnenia sú duševné poruchy, tvrdí Buber.²²⁰ Terapeutova úloha takto spočíva v tom, priviesť liečbu do takého bodu, aby si klient skutočnosť svojho jedinečného smerovania, ktoré má naplniť, uvedomil.

Každá duševná choroba je dôsledkom deviácie v podobe budovania monologickej dištancie ku svetu. Choroba je poruchou vzťahovania sa, ktoré je človeku vrodene a ktoré ho zakladá ako ľudskú bytosť. Všetky projekty pohrúženia, sebaaktualizácie, sebarealizácie a hľadania seba samého v reflexii nad vlastným Ja, sú mylne vydávané za kultiváciu potencialít človeka, pretože ho v jeho monologickom obrate do seba vzdiaľujú jemu samému ako dialogickej bytosti, a tým i svetu.²²¹

Na monologickej úrovni Buber vystupuje ako direktívny diagnostik. Úlohou terapeuta je pomôcť klientovi nájsť v ňom tú stránku, ktorá mu udeľuje jeho smerovanie. To sa ale často deje, ako hovorí Buber, až v „zápase“ s klientom.²²²

Do tejto chvíle ešte terapeut neopustil oblasť Ono, pretože sa choval ako diagnostik odhaľujúci klientov problém spočívajúci v zanedbaní jedinečnosti jeho

s. 116-117. Vid' tiež: Friedman, S. Maurice: *Intercultural Dialogue and the Human Image*. DK Print World, April 1995, s. 49, Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975, s. 164.

²²⁰ Buber, Martin: Healing Through Meeting. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 19.

Podobne ďalší predstaviteľ filozofie dialógu Ferdinand Ebner v *Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente*. Innsbruck: Brenner-Verlag, 1921, s. 47, píše, že duševná choroba je produktom monologickej uzavretosti Ja k Ty. Prebraté z: Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 217. Vid' tiež: Diamond, L. Malcolm: *Martin Buber: Jewish existentialist*. New York and Evanston 1968, s. 53.

²²¹ Friedman, S. Maurice: *Intercultural Dialogue and the Human Image*. DK Print World, April 1995, s. 45, Kohanski, S. Alexander: *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*. Associated University Presses, 1982, s. 34, 106-107.

²²² „Martin Buber and Carl Rogers“: Dialogue held at the University of Michigan at Ann Arbor on 18 April 1957. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 267-268.

smerovania. Akonáhle terapeut odhalí klientovi tento problém, upustí od všetkých obecných rád a metód, pretože jedinečnosť ľudského určenia vylučuje ich aplikáciu.²²³ Po terapeutovi sa tu vyžaduje, aby vystúpil z prísnej metodologickej objektifikácie a profesionálnej nadradenosti experta do elementárnej situácie k Ty. V dialogickom vzťahu terapeuta ku klientovi ako osobe sa všetky terapeutické metódy ocitajú v služobnom pomere k oblasti ľudského smerovania a jedinečnosti. Jadro terapeutického práce preto spočíva v presahu „za“, „za“ osvojené metódy a terapeutickú teóriu do oblasti, kde dochádza k stretnutiu terapeuta s človekom v jeho celostnosti, jedinečnosti a neredukovateľnosti.²²⁴ Ani tu však nedochádza k bezvýhradnej empatickému porozumeniu klienta. Empatiu Buber stotožňuje so stratou vlastnej pozície, čo prekáža existencii dialógu, ktorý vyžaduje minimálne dvoch partnerov. Namiesto empatie razí Buber pojem „zahrnutie“,²²⁵ v ktorom terapeut naďalej ostáva samým sebou, ale vzdáva sa hodnotiacich súdov smerom ku klientovi.

Buber lieči stretnutím. V bezprostrednosti vzťahu sa vzdáva metodologickej nadradenosti znalca terapeutických teórií, aby klienta „potvrdil“ v tom, aký naozaj je.²²⁶ Potvrdenie druhého v jeho smerovaní je jediný terapeutický liek, ktorý Buber

²²³ Buber, Martin: Guilt and Guilt Feelings. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 121-122.

²²⁴ Tamže, s. 111-112, 120-121, 138. Buber, Martin: Healing Through Meeting. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 18.

Vid' tiež: Friedman, S. Maurice: *Intercultural Dialogue and the Human Image*. DK Print World, April 1995, s. 44, 53 a Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 224.

²²⁵ Buber, Martin: Dialogue. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 7.

Vid' tiež: Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 70 a Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004, s. 187-189.

²²⁶ Buber, Martin: Elements of the Interhuman. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999,

ordinuje. Navracia tak človeka k jeho dialogickej povahe, prirodzenosti, domovu, ktorý opustil. Stretnutie nedokáže klientovi poskytnúť žiadnu diagnózu, ktorú by vedel verbalizovať a oznámiť druhému, pretože stretnutie obecné je udalosťou, ktorá negeneruje žiadne poznatky. Stretnutie má jedinú schopnosť a úlohu zároveň, realizovať človeka ako človeka.

Liečba stretnutím nie je viazaná na žiaden dopredu známy obsah a postup, ale tvorí sa vždy len danom momente. V myšlienke o odmietnutí rigidne uplatňovaných metód²²⁷ nie je Buber solitérom. Podobne napr. Mindellová tvrdí, že rola terapeuta nemá byť nijako vymedzená akoukoľvek dopredu stanovenou metódou, ktorá by a priori upravovala terapeutov prístup ku klientovi. Striktné rozlišovanie medzi terapiami sa tak rúca, pretože terapeut nie je zaujatý pre jednu z nich. Jednotlivé techniky tak nie sú uplatňované rigidne, ale v závislosti na konkrétnej situácii medzi terapeutom a klientom. V jednom sedení sa tak môže objaviť gestalt, slovné asociácie, práca s telom, vzťahová práca a pod. Mindellová svoju koncepciu vyjadruje metaforou, že v nej takpovediac nejde o to vyhlíbiť rieke koryto podľa

s. 79-80. „Martin Buber and Carl Rogers“: Dialogue held at the University of Michigan at Ann Arbor on 18 April 1957. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 266-267.

Friedman poukazuje na to, že Buberova koncepcia „potvrdenia“ si našla svoju cestu aj do psychiatrie, napr. v prípade existenciálneho psychiatra R. D. Lainga. Ten sa domnieva, že fiktívne „potvrdenie“, kedy človeka „potvrdzujeme“ ako osobu, za ktorú ho/ju chceme mať, ako želaného vojaka, občana, syna, manžela,... nie je skutočným potvrdením. Takéto neprávne „potvrdzovanie“, v ktorom dochádza ku zámene skutočnej a nereálnej osoby, je zdrojom duševných porúch. Friedman, S. Maurice: *Intercultural Dialogue and the Human Image*. DK Print World, April 1995, s. 46.

²²⁷ Buber sa kriticky vyrovnáva obzvlášť s psychoanalýzou, ktorej vytýka, že sa pridrižiava rigidne uplatňovaných metód, čo v konečnom dôsledku vedie k tomu, že terapeut pozná postup svojej práce nezávisle na jedinečnosti klienta; inak povedané, ešte pred tým, než klient vstúpi do pracovne a uľahne na gauč alebo sa posadí na stoličku, analytik už má jasno v uplatnení jednotlivých procedúr. Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 144-146, Buber, Martin: Healing Through Meeting. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 17-21, Buber, Martin: Guilt and Guilt Feelings. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 116-117.

vopred stanovenej techniky, ale naopak umožniť jej, aby si našla koryto vlastné.²²⁸ Je potreba však dodať, že Buberova liečba stretnutím nie je len slobodou vo voľbe terapeutických metód v závislosti na danej situácii. Ako naprosto spontánny podnik nie je viazaná na žiaden zoznam terapeutických systémov, akokoľvek široký, pretože v nej prichádza do úvahy čokoľvek.

Bezprostrednosť terapeutického stretnutia, nezaujatého akokoľvek metódou, vedie k oceneniu klienta ako subjektu, ktorý nie je devalvovaný na púhy objekt hodnotiaceho popisu. O negatívnych účinkoch objektifikácie klienta nás informuje Rogers prípadom Ellen Westovej, ktorá bola posadnutá myšlienkou schudnúť, jedla šesťdesiat tabliet denne, aby v tridsiatich troch rokoch umrela na predávkovanie. „Doktori sa nezhodovali v tom, akým že objektom vôbec je: Je maniodepresívna? Je obsesívno-kompulzívna? Je prípadom melanchólie? Je liečiteľná? Nie je? Potom prichádza konečné, neuveriteľné rozhodnutie: Je samovražedná, schizofrenická, ďalšie liečenie nemá zmysel.“²²⁹ Rogers sa explicitne odvoláva na Buberovu koncepciu liečby stretnutím, ktorá stojí v priamej opozícii k postupom, ktoré zamieňajú poznanie duševného problému s jeho liečbou.²³⁰ Liečba stretnutím sa

²²⁸ „Naša práca sa neustále mení a transformuje v závislosti na konkrétnej situácii.“ Mindell, Amy: *Metadovednosti: Spirituální umění terapie*. Olomouc 2009. Citácia s. 122, ďalej 15-20, 23, 33, 41, 102-123.

Schusterová sa odvoláva na Garfielda a Bergina, ktorí zistili, že aj keď poradcovia uplatňujú rôzne metódy, ukazujú sa byť rovnako efektívny v riešení problému klienta. Garfield a Bergin sa preto domnievajú, že viac ako samotná voľba terapeutickéj metódy je pre klienta dôležitejšie, ak poradenstvo obsahuje 5 nasledujúcich faktorov: 1. osobný vzťah vrelosti a dôvery, 2. útechu a podporu, 3. znečitlivenie zdieľaním problému, 4. dosiahnutie porozumenia a vhl'adu, 5. posilnenie adaptívnych reakcií. Podľa Garfielda a Bergina sú tieto faktory sú úspešnosť poradenskej práce dôležitejšie ako voľba samotnej metódy. Schusterová prebrala z Rita L. Atkinson and Ernest R. Hilgard, *Introduction to Psychology*. New York: Harcourt, 1983, s. 514. K tomu vid' Schuster, C. Schlomit: *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger, 1999, s. 16.

²²⁹ Rogers, Carl: *Způsob bytí: klíčová témata humanistické psychologie z pohledu jejího zakladatele*. Praha 1998. Citácia s. 153, ďalej 145-154.

²³⁰ Ellen Westová: „Analyzujem svoju myseľ, ale všetko zostáva teóriou [...] Analytik mi môže priniesť pochopenie, nie však liečbu.“ Rogers, Carl: *Způsob bytí: klíčová témata humanistické psychologie z pohledu jejího zakladatele*. Praha 1998, s. 150.

nezaujímajú o psychické procesy vo vnútri klienta, pretože v nej terapeut vychádza do oblasti „medzi“, aby sa tam ako nehodnotiaci subjekt stretol s druhým ako ľudskou bytosťou. V liečbe stretnutím je poznanie, popis a diagnóza psychických procesov irelevantná.

V *Klube abstinujúcich** som bol svedkom terapeutického potenciálu takého nehodnotiaceho prístupu. V skupinových sedeniach, moderovaných laickým terapeutom, nevystupoval nikto z pozície znalca rozdávaného rozumu a diagnózy. Počas mojich účasí som sa nestretol vyložené s udeľovaním rád a hodnotením činov druhého klienta. Naopak, medzi klubistami prebiehal naprosto otvorený dialóg, ktorý, ako sa domnievam, nedokáže žiadna terapeutická metóda, nastoliť. Pre mňa je to doklad toho, že v terapeutickom procese je treba vykročiť „za“ metódy, čo je predstava, ktorú Buber svojou koncepciou dialogického stretnutia, hlása.

Možnosti uplatnenia dialogických myšlienok sú široké a je len dobre, že nachádzajú svoje miesto nielen v poradenských a terapeutických zariadeniach, ale aj v lekárskejších povolaniach. Dialóg v nich pôsobí ako užitočný korektív nevyhnutnosti diagnostickej objektifikácie pacienta, ktorá, z povahy vecí, neberie ohľad na jedinečnosť pacientovho problému.²³¹ Dialóg je prostredníkom k druhému ako subjektu, ktorého existencia sa diagnózou nevyčerpáva, pretože ten vo svojej jedinečnosti pretrváva naďalej. Počúvanie s porozumením, ktoré je výrazom pozorného²³² prístupu k pacientovi ako neopakovateľnej ľudskej bytosti, je

* *Klub abstinujúcich* (KA = Klub anonymných alkoholikov) pri *Centre pre liečbu drogových závislostí*, Považský Chlmec 278, 010 03 Žilina, Slovensko. Účasť v priebehu septembra 2009.

²³¹ „Je dobre zdokumentované, že lekári si urobia hypotézu vo veľmi ranných štádiách konzultácie - obvykle v prvých 30 sekundách, niekedy aj skôr. Akonáhle si vytvoríte svoju hypotézu, napríklad: ‚táto žena má multinodulárnu strumu‘, všetka vaša energia mieri za potvrdením tejto hypotézy.“ Tate, Peter: *Príručka komunikácie pro lékaře: Jak získat důvěru pacienta*. Praha 2005, s. 55.

²³² „Je dobré nacvičiť si tie otázky, ktoré sa pacient pýtal sám seba. Prečo ma tento pacient prišiel navštíviť? Prečo teraz? Čo sa stalo? [...] Budete musieť načúvať so skutočným záujmom. Musí to byť pravé, nie napodobenina. Pracujte na tom. Prikyvovaním, úsmevmi a opakovaním dôležitých slov aktívne podporujte pacienta, aby hovoril. Ukážte, že načúvate a dívate sa. [...] Pokúste sa dovoliť pacientovi, aby prejavil svoje pravé obavy. To znamená viac, než len aktívne načúvanie - znamená to mať záujem a chcieť vedieť. Aby ste boli dobrí lekári, musíte mať záujem o ľudí, a pokiaľ to vaši

nehodnotiacim stanoviskom,²³³ pretože jeho miesto zaujíma nádej, úsmev, humor a pod.²³⁴ Seikkula rozširuje dialóg aj na širší okruh ľudí okolo pacienta. Monológ činí z pacienta púhy objekt liečebného postupu, ktorý sa domnieva, že mu rozumie viac, ako jeho blízki. Dialóg je potom zapojením pacientových príbuzných a priateľov do procesu liečby s cieľom prelomiť jeho monologickú izoláciu ako diagnostického objektu.²³⁵

Všetky druhy stretnutia podliehajú Buberovej dialogickej koncepcii. Žiadne nemožno vylučovať, na niektoré však možno poukázať. Tak som si vybral práve tie profesie a činnosti (poradca-klient, terapeut-pacient, lekár-pacient), v ktorých je človek obzvlášť zraniteľný a jeho redukcia na púhy objekt, t.j. monologický predmet, sa javí ako kontraproduktívna alebo z Buberovej pozície, až ako ontologicky chybná. Buberove dialogické myšlienky tu preukazujú svoj silný terapeutický náboj.

pacienti poznajú, na oplátku vám povedia, o čo sa zaujímajú oni. Cvičte reagovanie na jemné podnety – vzdychy, pokrčenia ramenami, rýchle uhnutie a smutný úsmev. [...] Sledujte výraz tváre pacientov, kam sa pozerajú, aké robia gestá. Vyhľadávajú očný kontakt? Sledujte ich držanie tela, svalové napätie a dýchanie. Vypadajú úzkostne, smutno a nahnevane? Premýšľajte o ich oblečení a celkovom vzhľade. Sú nekludní, relaxovaní alebo odtŕažití? [...] Čo vám hovoria ich reč? Čo nehovoria? Ako to hovoria? Je ich reč príliš rýchla, s vysokým tónom, príliš pomalá alebo má normálny rytmus a moduláciu? [...] Budete sa musieť naučiť modifikovať vašu techniku odoberania anamnézy, upraviť ju jedincami pred vami.“ Tate, Peter: *Príručka komunikace pro lékaře: Jak získat důvěru pacienta*. Praha 2005, s. 96-97.

²³³ „Ak počúvame s porozumením, prestávame vyjadrovať hodnotiace súdy (...no to je úplne zle, to musíte...‘, často sa vyskytujú poznámky vyjadrujúce pohoršenie – ‚ako ste to mohli...‘, takéto súdy spôsobujú zátarasy v komunikácii a jej zlyhanie). Ak počúvame s porozumením, pacient nadobudne istotu, že bude vypočutý skôr, ako ho začneme odmietat’ alebo mu oponovať, čo je pre ďalšiu spoluprácu veľmi dôležité. Počúvanie s porozumením je najúčinnější prostriedok, ktorý doteraz máme na dosiahnutie zmeny, zlepšenie vzťahov jednotlivca s ostatnými ľuďmi, čo je v súlade s cieľmi zdravotnej starostlivosti.“ Balogová, Beáta: Etické aspekty komunikácie ošetrojúceho tímu. In: Nemčeková, M. a kol.: *Etika v ošetrovatel'stve*. Prešov 2008, s. 80.

²³⁴ „Chorý potrebuje so svojim okolím komunikovať, komunikovať nielen o svojich potrebách, ale aj o strachu, obavách, zmysle života. Nenahraditeľnú zložku predstavuje láska, nádej, úsmev, zmysel pre humor, pretože on je známym zdrojom síl.“ Balogová, Beáta: Ošetrovanie s úctou k dôstojnosti pacienta. In: Nemčeková, M. a kol.: *Etika v ošetrovatel'stve*. Prešov 2008, s. 95.

²³⁵ Seikkula, Jaakko: „Monologue is the crisis -- Dialogue becomes the aim of therapy“. *Journal of Marital and Family Therapy*. 2002, Vol. 28, No. 3, s. 283-284.

Ako teda charakterizovať Buberovu liečbu stretnutím a kam ju zaradiť? Z terapeutických systémov má zrejme najbližšie k Rogersovej „na klienta zameranej terapii“. Zdieľajú bezvýhradné ocenenie dialógu, ktorý sa neriadi žiadnou a priori stanovenou metódou, pretože terapeut pristupuje ku klientovi bez sprostredkujúcich činiteľov. Dialóg je naprosto spontánny a nemožno ho vtesnať do akejkoľvek obecnej formy. V dialógu sa terapeut dáva klientovi taký, aký naozaj je, neskrýva sa za pretváрку terapeutického alebo iného názoru a vzdáva sa hodnotiacich súdov. Rogers ani Buber v dialogickej oblasti neposkytujú klientom porozumenie problému inštruovaním a diagnostikovaním, pretože liečia stretnutím. Obidva systémy majú spoločné i to, že ich možno aplikovať aj v skupinovej terapii.²³⁶

Čo sa týka Buberovho vzťahu k filozofickému poradenstvu, nepochybne by na ňom ocenil depsychologizáciu nášho života, absenciu diagnostikovania klienta a využívanie širokého spektra filozofických prostriedkov, ktoré nie sú a priori stanovené, ale volia sa v závislosti na jedinečnosti situácie klienta. Buber by však v hodnotení poradenstva pokračoval ostrou kritikou. Filozofické poradenstvo nelieči stretnutím a ako kritická reflexia klientovho svetonázoru je jeho poznávaním ako bytosti mysliacej, ktorou ale podľa Bubera nikdy výhradne nie sme, pretože človek je neredukovateľný na preferenciu akejkoľvek schopnosti či mohutnosti. V poradenstve funguje dialóg len ako komunikačný kanál a žiaden ďalší význam nemá. Celé Buberovo dielo symbolizuje snaha o prechod človeka do dialógu, preto pohltie klienta v monologickej oblasti Ono, ktoré poradenstvo ponúka, by Buber považoval za kardinálny nedostatok, pre ktorý by zrejme pre poradenstvo nenašiel vľúdne slovo. Filozofickú reflexiu nemožno z Buberovej perspektívy považovať za

²³⁶ Nemožno však prehliadnúť aj rozdiely. Predovšetkým, Rogers usiluje o aktualizáciu klientových potencialít, ktoré sa ukrývajú v jeho vnútri, zatiaľčo Buber vychádza do oblasti „medzi“, aby tam usiloval o oživenie klientovej dialogickej povahy, ktorá sa práve obratom do seba prepadla do monológu, aby sa tak odcudzila sebe i svetu. O averzii k Rogersom používaným pojmom „empatia“ a „akceptácia“, ktoré Buber nahradil „zahrnutím“ a „potvrdením“, som písal už vyššie. Mouladoudis, Grigoris: *Dialogical and Person-Centered Approach to Psychotherapy: Beyond Correspondences And Contrasts, Toward a Fertile Interconnection. The Person-Centered Journal* [online]. 2001, Volume 8, Issue 1 [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <http://www.adpca.org/Journal/vol8_1/Mouladoudis.d> a Schuster, C. Schlomit: *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger, 1999, s. 96-99.

vyvrcholenie poradenskej služby, ale štart, ktorý nachádza svoj cieľ jedine v bezprostrednosti stretnutia s Ty.

Buberove dialogické úvahy tak vnímam ako zaujímavý korektív koncepcie filozofického poradenstva. Hoci v poradenstve poradca nevníma klienta ako patologický problém vhodný k diagnóze, naďalej k nemu stojí v subjekt-objektivej dištancii, keď ho redukuje na problém iného, t.j. filozofického, typu. Klient sa takto stáva predmetom filozofickej hádanky, ktorej riešenie mu síce môže poskytnúť bohaté vedenie, nie však nutne pomoc samotnú. Dialóg, ktorý sa realizuje jedine v praktickom obstarávaní s druhým, sa vyhýba každému uviaznutiu na úrovni špekulatívnej reflexie o živote, ktorá je monológom. Špekulácia o živote, akokoľvek vznešená, je nedostatočná, pokiaľ nie je zavŕšená žítím samotným, ktoré sa realizuje jedine vo vzťahu k druhému. Poradenstvo by na tento apel nemalo zabúdať a malo by ho implementovať ako svoju súčasť.

4. Záver:

Zoznam základných pojmov dialogickej oblasti Ty, ktoré som v práci podrobil rozboru (viď Tabuľka č. 1, s. 88), ilustruje Buberom projektovanú ontologickú priepasť medzi dialógom a monológom. Monologická oblasť Ono neposkytuje ľudskej existencii žiaden zmysel a jej úloha spočíva jedine v tom udržiavať nás pri živote. Človek síce nemôže bez sveta oblasti Ono „[...] zostať nažive, jeho spoľahlivosť ťa udržiava [...]“²³⁷, ale „[...] keby si v ňom zomrel, bol by si pochovaný v ničote.“²³⁸ Oblasť slova Ty je zdrojom všetkej zmyslupnej a autentickej existencie práve preto, že sa *vylučuje* s postojom oblasti Ono, ktorá akúkoľvek zmyslupnosť neposkytuje, či ju dokonca popiera. Kritická reflexia oblasti Ono vohnala Bubera do dialógu ako jej *protikladu* v každom ohľade. Rozdiel medzi oblasťou Ty a Ono nie je záležitosťou stupňa, ale rádu. Dichotómia dialógu a monológu je dichotómiou bytia a zdania, ontologickou a existenciálnou voľbou „buď všetko, alebo nič.“

Výhradným distribútorom a garantom zmyslu ľudskej existencie je oblasť slova Ty a monologická oblasť Ono je len jej recipientom. Ontologická priepasť, ktorú Buber vybudoval medzi Ty a Ono ako dvomi celkom odlišnými postojmi ku svetu, vedie k tomu, že Ono nedisponuje žiadnymi prostriedkami na svoju kultiváciu z vlastných zdrojov, čo má v konečnom dôsledku za následok odmietnutie akejkoľvek vnútornej diferenciacie, a to bez ohľadu na to či ste napr. vedcom, ktorý vo svojej bádateľskej práci postupuje čestne a férovo, alebo podvodníkom, pretože predsa subjekt-objektová dištancia ako subjekt-objektová dištancia, zmysluzbavenosť ako zmysluzbavenosť, zdanie ako zdanie.²³⁹

²³⁷ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 63.

²³⁸ Tamže, s. 63.

²³⁹ Buber napr. hádže do jedného monologického vreca tak rozdielne psychologické a terapeutické systémy ako behaviorizmus a psychoanalýzu. Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 216.

Tabuľka č. 1:

Oblasť slova Ty	Oblasť slova Ono
Boh	X
Teleológia: smerovanie/určenie	X
Zmysel	X
Nepodmienenosť	X
Jedinečnosť	X
Celosnosť	X
Prítomnosť	X
Bezprostrednosť	X
Sloboda	X
Zodpovednosť	X
„Potvrdenie“	X
Diskontinuita	X
Definičná neuchopiteľnosť	X
„Medzi“	X
Dialóg	X
Vzájomnosť, Rovnosť, Subjekt-subjektový vzťah	X
Bytie	X

Jediným kultivačným potenciálom disponuje dialogická oblasť Ty. Smerovanie človeka k jeho autentickému existencii je zároveň smerovaním do božského objatia

(ultimatívny dialogický vzťah, ktorý sa nikdy nemení v Ono). Boh je garantom nášho jedinečného určenia, ktoré sa vymyká akémukoľvek pevne stanovenému tvaru a definícii, a preto chápadlám monológu. Bez Boha by sa ľudská existencia ako zmyslu zbavená prepadla do monologickej oblasti Ono.

Buberove úvahy teda nachádzajú svoje dialogické vyústenie, ale aj východisko v Bohu. Osobne však zavádzanie Boha ako garanta zmyslu ľudskej existencie nepovažujem ani za vhodné, ani potrebné. Považujem to dokonca za škodlivé. Som presvedčený o tom, že tento svet sa javí takým mizerným a zmysel postrádajúcim „slzavým údolím“ práve kvôli porovnávaní s naprosto dokonalou a ultimatívnou dialogickou situáciou,²⁴⁰ akou je Boh. Domnievam sa, že ak sa človek zbaví Boha, nevystaví sa tým nežiteľnej pustatine zmysluprázdneho života,²⁴¹ ale oprostí sa od otázky po zmysle svojej existencie, pretože tam, kde nie je jej garant, nemôže byť ani zmysel sám. Tvrdím, že žiaden hlbší zmysel ľudskej existencie nejestvuje a udeľovať človeku domnelú predstavu o ňom jednak neopodstatnene generuje otázku po jeho garantovi, napr. v podobe Boha a jednak pri pocite jeho straty človeka zbytočne

²⁴⁰ „Tomu, kto predstupuje pred Tvár, sa až v plnosti božej prítomnosti stáva svet naprosto prítomným. Je ožiarený večnosťou – tento človek teda môže povedať ‚ty‘ Tomu, v kom majú všetky bytosti svoje bytie a zahrnúť ich tak všetky jedným razom. Potom už tu nie je žiadneho napätia medzi svetom a Bohom, je tu len jediná skutočnosť.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 136.

Vzťah k Bohu je všezahrnúci v tom zmysle, že všetko ľudské jednanie činí dialogickým. Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 147, 148.

²⁴¹ F. Tvrдый Buberovu koncepciu oblasti Ono ako zbavenej zmyslu a ústiacej do nihilizmu, správne odmieta. „Verte mi, že môj bezbožný a vedou riadený život je rovnako bohatý ako Váš alebo Buberov. Odporučil by som Vám, aby ste si prečítali niektorú z kníh Richarda Dawkinsa (pokiaľ ste tak už neučinil), pretože ten veľmi často popisuje, akým mocným dojmom na neho svet pôsobí. Je smutný, keď mu zomrie pes; cíti dojatie pri pohľade na západ slnka; plače pri čítaní Yeatsovej poézie. [...] ‚Odčarovanie sveta‘ zaiste nevedie k nihilizmu, ale k oceneniu vecí, ktoré za to skutočne stoja. [...] Aj keď viem, akými metódami maľoval Leonardo svoju ‚Madonu v skalách‘, nič to nezmení na estetickom zážitku, ktorý mi prináša prehliadka londýnskej Národnej galérie. A napriek tomu, že tuším, akými neurálnymi a hormonálnymi mechanizmami je spôsobený môj pocit zamilovanosti, nijako to neumenšuje silu emócie, ktorú cítim k milovanej osobe. Naopak by som povedal, že jav, ktorý nám veda umožnila pochopiť, je prežívaný oveľa intenzívnejšie.“ Tvrдый, Filip. *Re: Konzultácia ku diplomovej práci* [online]. 5.1.2010. [cit. 8.4.2010]. Osobná korešpondencia.

sužuje a trápi, čo zase vyvoláva otázku po aplikácii vhodného utišujúceho preparátu, často v podobe Boha.

Moje stanovisko znie tak, že v dialogickej situácii nie je žiaden iný „zmysel“ ako existencia druhého a každodenné situácie, v ktorých môžeme vzťah k nemu plný úcty, tolerancie, „potvrdenia“, lásky, zodpovednosti či dôvery a priateľstva osvedčovať. Domnievam sa, že ak druhému, či už človeku, alebo živej a neživej prírode udelíme vznešené atribúty, obavy zo zmysluprázdnoty, vymretia morálky alebo ešte hlbšieho ponoru do morálneho bahna, ako dôsledok odvratu od vysnívaného ideálneho Ty, nie sú na mieste. Druhého, ktorý je vznešený, sa nemožno zmocniť a umiestniť do ľubovoľných inštrumentálnych zámerov, ktoré mi vyhovujú. Druhý, zakomponovaný do vzťahu, nemôže byť objektom mojich mocenských snáh a ambícií, pretože ako plnoprávny a vznešený subjekt si na sebe vydobýja moju úctu, rešpekt a toleranciu. V žiadnom prípade nepotrebujeme Boha ako garanta zmyslu, ale veľa vznešenosti tu a teraz udelenej každému druhému v každodenných situáciách, ktoré nás stretávajú. Nič viac, nič iné. Boh nie je slovo najpotrebnejšie,²⁴² ako sa to domnieva Buber. Je tomu inak. Je to slovo nepotrebné.

Neplatí však, že sa obídeme nielen bez Boha, ale vôbec celej dialogickej oblasti Ty ako explanačného princípu pre lásku, úctu, prívetivosť, zodpovednosť, vzájomnosť,... vo vzťahoch k druhému? Ved' ľudia sa k sebe chovajú ústretovo, milo a prívetivo bez toho, že by sme kvôli tomu museli zavádzať nejaký zvláštny dialogický princíp, pretože celá vec sa dá komfortne vysvetliť pomocou recipročného, genetického a anonymného altruizmu, t.j. vedecky (=monologicky).²⁴³ Tieto procesy vie plnohodnotne vysvetliť veda a jedine veda a akýkoľvek ďalší, ontologicky nadradený a samostatný explanačný princíp, u Bubera v podobe dialogickej oblasti Ty, sa zdá byť redundantný.

²⁴² Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 105.

²⁴³ K tomu napr. Henrich, Joseph et al.: Markets, Religion, Community Size, and the Evolution of Fairness and Punishment. *Science*, March 2010, Vol. 327, No. 1480, s. 1480-1484 a Hoff, Karla: Fairness in Modern Society. *Science*, March 2010, Vol. 327, No. 1480, s. 1467-1468.



Fotografia Tomasza Wiecha z cyklu „Korporacja“*

Samozrejme, možno namietat', že stav skúmania v tejto veci bol v dobe Buberovho života a tvorby celkom iný ako dnes. To spochybnit' nemožno, každopádne považujem za nevyvrátiteľné, že Buber bol (dialogicky) veriaci človek a do jeho uvažovania sa to nesmierne premietlo. Tak, ako sa chasidská komunita koncentruje okolo cadika, aby načúvala jeho slovu, ktoré jej členom udeľuje smerovanie na ceste ich života, tak Buber kladie do centra svojho systému Boha, okolo ktorého Slova sa koncentruje zmysel našej existencie. Buber jednoducho myslí i verí. V konečnom dôsledku Buberovo učenie ústi do skoku do viery, ktorá iný explanačný princíp ako samú seba nepožaduje. Z vlastného sebatvrdenia viery, ktoré žiadnu empirickú dokázateľnosť nevyžaduje, sa zrodila dichotómia k oblasti Ono a z toho vyplývajúci pomer k nej.

* Wiech, Tomasz [online]. 2008 [cit. 8.4.2010]. Dostupné z <<http://www.archive.wordpressphoto.org/search/layout/result/indeling/detailwpp/form/wpp/start/41/q/ishoofdafbeelding/true/trefwoord/year/2008>>.

Fotografia krakovského úradníka je obrazovým vyjadrením myšlienky o obyčajnosti a každodennosti situácií, s ktorými je človek konfrontovaný. Nie je žiaden „hlbší zmysel“, len druhý a príležitosť osvedčiť sa vo vzťahu k nemu.

Namiesto toho, aby Buber vykazoval vede pre jej reduktívne postupy príslušné hranice, odsudzoval, ako sa mi zdá, vedecké poznatky len preto, že sú vedecké. Buber s vaničkou vylial aj dieťa. Pritom veda by mohla ľahko prejsť do protiútoka a podrobovať kritike Buberom užívané metodologické postupy, pojmy, vágnosť, nepresnosť apod. Za všetky možno zmieniť Buberovu vieroučnú správu o Bohu ako Tvorcovi sveta,²⁴⁴ koncept nepodmienenosti jednania, odmietnutia „aby“, kedy sa naopak zdá, že neexistuje žiadne jednanie, ktoré by bolo možné vyňať zo sebeckosti a zamerania na nejaký utilitárny cieľ²⁴⁵ či predstavu o určení/smerovaní ľudskej existencie.²⁴⁶ Z pohľadu analytickej filozofie a vedy je Buberovo myslenie nepochybne porušením základných princípov a pravidiel, ktoré analytický filozof a vedec považujú za alfu a omegu každej relevantnej informácie (Buberova oblasť Ty je intersubjektívne neprístupná, neempirická, každá udalosť v nej je jedinečná a neopakovateľná, a preto definične neuchopiteľná, oblasť Ty je a-logická – neplatí v nej napr. zákon sporu,...).

²⁴⁴ Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999, s. 147.

Friedman nás tu informuje, že Darwinovu myšlienku evolúcie považoval Buber za symptóm chorej doby. Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002, s. 76.

²⁴⁵ K tomu napr. Ridley, Matt: *Původ ctnosti: O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*. Praha: Portál, 2000 a Dawkins, Richard: *Sobecký gen*. Praha: Mladá fronta, 2003.

²⁴⁶ K tomu vid' napr. Bering, Jesse: The Nonexistent Purpose of People. *Psychologist*, April 2010, Vol. 23, No. Part 4, s. 290-293.

Človek však nemusí byť vedec, aby si z Buberovej topornej snahy udeliť ľudskej existencii zmysel (skrže Bohom udelené smerovanie), dokázal robiť žarty. M. Lasica humorom prekonáva všetku Buberovu teleologickú vážnosť: „Nedá sa povedať, že by nám plutvy nepomohli. Nemám na mysli tie potápačské, tie iba naznačujú, o čo všetko sme prišli, keď sme pred miliónmi rokov opustili vodu. Mám na mysli ozajstné plutvy. A k tomu žiabre a ostatné príslušenstvo, ktoré by nám umožňovalo žiť životom obojživelníkov. Som presvedčený, že taký život má obrovské výhody. [...] Čo sa týka kultúrneho vyžitia, už som spomínal akvabely a iste by sa dalo ešte všeličo vymyslieť. Jediný problém, ktorý vidím ako nevyriešený, sú parlamentné a komunálne voľby. Je nepredstaviteľné zakrúžkovať pod vodou kandidátov a potom vložiť volebný lístok do urny. To sa dá robiť len na súši. A preto nemáme plutvy.“ Lasica, Milan: Bodka Milana Lasicu. *Týždeň*, 2010, roč. VII, č. 01-02, s. 98.

Buber svojou urputnou kritikou oblasti Ono a tam filozofie a vedy, ale i budovaním a rehabilitáciou diškurzu, v ktorom niet privilegovaných miest a ktorý sa riadi dorozumením a nie adekváciou predstavy so skutočnosťou, ktorú v monologickej oblasti Ono pre subjekt-objektovú dištanciu zásadne odmieta, napĺňa, súčasnou terminológiou povedané, profil postmoderného intelektuála,²⁴⁷ ktorý sa pohoršuje nad imperialistickými nárokmi rozumu. Buber sa tak dopúšťa nebezpečnej relativizácie, keď odveľuje všetky ľudské činnosti, náuky a obory oblasti Ono, medzi inými filozofiu a vedu, do „večných lovísk zdania“²⁴⁸, čím ich de facto vydáva za konštrukty závislé na sprostredkujúcich činiteľoch medzi subjektom a objektom.²⁴⁹

Porozumenie u mňa Buber nenájde ani v ďalších momentoch. Sťažnosti na skazenú súčasnosť nadchnutú monológom Ono považujem za intelektuálne málo výživné a ničím originálne moralizovanie. Vieru vo vlastné velikášstvo Buber

²⁴⁷ K tomu vid' tiež: Blecha, Ivan: *Fenomenologie a existencialismus*. Olomouc 1994, s. 92

²⁴⁸ „Pozorujem strom. Môžem ho vnímať ako obraz: ako stĺp, ktorý čnie do výšky v prívale prudkého svetla [...] Môžem ho pociťovať ako pohyb [...] Môžem ho priradiť k určitému druhu a pozorovať ho ako exemplár, so zreteľom k jeho stavbe a spôsobu života. Môžem natoľko prekonať jeho neopakovateľnosť a jedinečnosť, že ho budem pozorovať už len ako výraz zákona [...] Môžem ho dať zmiznúť a zároveň ho zvečniť tým, že ho premením v číslo, v čistý číselný pomer. Pri tom všetkom zostáva strom mojim predmetom a má svoje miesto a svoju dobu, svoj spôsob a svoju povahu. Ale môže sa tiež stať – z vôle i z milosti zároveň –, že ak pozorujem strom, vstúpim do vzťahu k nemu a on prestane byť púhym Ono. [...] Strom teraz nie je mojim dojmom, nie je hrou mojej predstavivosti, nie je náladovou hodnotou [...] Nestretávam sa so žiadnou dušou stromu a so žiadnou dryádou, ale so stromom samotným.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 40-41.

²⁴⁹ Na úskalí postoja, ktorý Buber do značnej miery reprezentuje (veda ako konštrukt oblasti zdania), upozorňuje Blecha: „Myslím si preto, že sa vedy nie je treba báť. Ale pod jednou podmienkou: že chce a vie ‚nazrieť‘ pravú povahu skutočnosti“. Čoho by som sa naopak bál, je to, že sa veda prehlási za relatívny a kultúrny podnik, ktorý je závislý na záujmoch svojich užívateľov. Až keď sa vede odoberie jej zameranie a zneváži jej schopnosť nazerať objektívny stav reality, stratí svoj mravný impetus. Vedci sa stanú jednou z ‚kultúrnych‘ pospolitostí (čo vyzerá sympaticky), ale tiež oveľa ľahšie obeťou subjektívnych záujmov, ťahaníc alebo napr. korupcie.“ Blecha, Ivan: A přece se točí! A2 [online]. 2007, č. 43. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.advojka.cz/archiv/2007/43/a-p-rece-se-toci>>.

demonštruje, keď sa štylizuje do podoby Mesiáša, ktorý hlása nový obrat, t.j. návrat k Centru, Večnému Ty²⁵⁰ v dobe utopenej v monologickom marazme.²⁵¹

Skrátka a dobre, Buberova viera formuje (deformuje?) jeho vzťah k oblasti Ono. Kazateľským spôsobom nám Buber sugeruje²⁵² predstavu existencie ultimatívneho dialogického vzťahu, ktorý je garantom všetkého zmyslu ľudskej existencie,²⁵³ ktorý by inak, ako usadená v prepadlisku oblasti Ono, musela postrádať. Kritická reflexia subjekt-objektovej paradigmy monológu Bubera nasmerovala do oblasti viery v Boha ako garanta ľudskej existencie. Buber strieda nepokojné more monológu za príjemný vánok božského rybníka s hladinou ako zrkadlo. Na jednej strane nás síce Buber vyrušuje konštatovaním, že sféra Ty je diskontinuitná a každý pohyb lode je naprosto novou, jedinečnou a neopakovateľnou udalosťou, vzápätí nás ale upokojuje, že s božským vetrom v plachtách je plavba

²⁵⁰ „Tu nie je iného východiska ako povstanie osoby za oslobodenie vzťahu. Na obzore vidím rásť, s pomalosťou všetkých procesov pravých ľudských dejín, veľkú nespokojnosť, ktorá nie je podobná žiadnej z tých minulých. Nedôjde už, ako doposiaľ, ku vzbure proti určitej vládnucej tendencii inej, ale proti nesprávnej realizácii veľkého úsilia, úsilia o spoločenstvo, kvôli jeho realizácii správnej. Bude sa bojovať proti znetvoreniu a za čistotu tvaru, ako ho zreli veriace a dúfajúce ľudské pokolenia.“ Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha 1997, s. 148-149.

²⁵¹ Tamže, s. 75-76, 145-146, ďalej: Buber, Martin: *The Question to the Single One*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 82-83. Vid' tiež Diamond, L. Malcolm: *Martin Buber: Jewish existentialist*. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers 1968, s. 53-54.

²⁵² „Vždycky vieš vo svojom najhlbšom srdci, že potrebuješ Boha viac než čokoľvek ostatné [...]“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 111.

²⁵³ Kohanski si veľmi presne všíma, že Boh pre Bubera predstavuje kotvu absolútnych hodnôt. Oblasť viery zahŕňa všetky aspekty ľudského života (lem Boha je v každom vzťahu). Viera v Boha udeľuje zmysel všetkým dielčím, parciálnym konečným aktivitám nášho života. Vo vzťahu k Bohu človek nachádza ohnisko všetkých svojich vzťahov. Keď je viera podkopaná, všetky ľudské aktivity sa stávajú nezmyselnými. Bez Boha by sa človek prepadol do vynaliezania subjektívne výhodných, a preto relatívnych hodnôt, v ktorých by druhý nebol ničím iným ako púhym fenoménom môjho vedomia, redukovaný parciálnymi, a preto záujmovými nárokmi, ktorým by mal vyhovieť. Kohanski, S. Alexander: *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*. Associated University Presses, 1982, s. 20, 103.

Vid' text s. 57-59 vyššie, kde o tejto problematike pojednávam viac.

predsa len ľudsky znesiteľná a možná. A nielen ľudsky, ale reálne; bez smerovania udeľovaného nám božským vetrom by sa pohyb lode zastavil a nám by neostalo nič iné ako bezcieľne pádlovať po mori nám podobných bludičiek. Zavádzať dialogickú oblasť bez večného Ty jednoducho nedáva Buberovi dobrý zmysel. Buber, keď skáče do Ty, skáče do viery.²⁵⁴ Buber síce prehlasuje, že vzťah k Bohu nemožno pestovať bez vzťahu ku svetu,²⁵⁵ v krajnom prípade sa ale ponúka až bolestivý poznatok, že si Buber berie svet za rukojemníka legitimujúceho jeho vieru.²⁵⁶ Buberovo tvrdenie, že pre dialogickú oblasť „nemá žiadnu náuku“²⁵⁷ teda nemožno považovať za platné, pretože oblasť Ty hýri množstvom nárokov, ktoré na ňu Buber a priori kladie a pripadá mi, že tak činí len prostou voľbou protikladov kategórií prisúdených oblasti Ono.²⁵⁸ Takto odpadá aj predstava o oblasti Ty ako sfére, ktorá odhaľuje veci „také, aké naozaj sú“, v ich bytí.

²⁵⁴ „Len ten, kto verí vo svet, nadobúda schopnosť mať čo činiť so svetom samotným; a ak sa tomu oddá, potom nemôže zostať ani bez Boha.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 123-124.

„Ten, kto prestal odpovedať, prestal počuť Slovo.“ Človek v dialógu „[...]“ činí svoje rozhodnutia s vedomím každej udalosti ako božskej reči k nemu.“ Buber, Martin: *The Question to the Single One*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 52 a 81, v uvedenom poradí.

²⁵⁵ „Slovo toho, kto si praje hovoriť s človekom bez toho, že by hovoril s Bohom, nie je naplnené; ale slovo toho, kto si praje hovoriť s Bohom bez toho, že by hovoril s človekom, blúdi.“ Buber, Martin: *Dialogue*. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002, s. 18.

²⁵⁶ Takémuto odsudku by sa Buber nepochybne bránil, veď konštatuje, že: „K stretnutiu s Bohom nedochádza preto, aby sa človek zaoberal Bohom, ale preto, aby osvedčoval zmysel vo svojom vzťahu ku svetu.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 143.

Možno však kontrovať tvrdením, že Buberovu oblasť Ty nemožno bez Boha vôbec myslieť, v dôsledku čoho sa úvahy o zmysle ľudskej existencie a bytnosti človeka ocitajú v služobnom pomere k predpokladom, ktoré Buber kladie na najvyššie stretnutie; inak povedané, sú v ich rukojemníckom zajatí a majú im vyhovieť.

²⁵⁷ Diamond, L. Malcolm: *Martin Buber: Jewish existentialist*. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1968, s. 52 a Wehr, Gerhard: *Buber*. Olomouc 1995, s. 8.

²⁵⁸ Vid' Tabuľka č. 1, s. 88.

Tak ako nenazývam toho, kto stavbu ničí, staviteľom, nemôžem nazvať ani Buberu filozofom, pretože pre túto náuku, ktorá prehovára „o“ druhom a nie „k“ druhému, aby sa tak prepadla do subjekt-objektovej dištancie Ono, nemá vľúdne slovo. Odkazuje ju do monológu a „kto žije len v ňom, nie je človekom.“²⁵⁹ Buber preto programovo nechce byť len filozof. V konečnom, t.j. dialogickom dôsledku, nie je Buberovo dielo láskou k (filozofickej) múdrosti, ale opačne, múdrosťou lásky a možno smelo dodať, lásky k Bohu. Buber je kritikom filozofie z náboženskej pozície. Buber nie je existenciálny filozof, ale teista s existenciálnym nábojom.

Napriek všetkým výčitkám nechce byť táto práca len kritikou Buberových myšlienok a nemá byť takým ani jej záverečné vyznenie. Vďaka Buberovi som si odniesol mnohé, avšak, ako je zjavné, po určitých revíziách. Prijateľnou je pre mňa myšlienka o dichotómii oblasti Ty a Ono ako dvoch postojoch ku svetu. Ďalej však ako za toto konštatovanie ísť nechcem. Oblasti Ono by som neupieral autenticitu ani hodnotu. Rozdiel medzi oblasťami tak pre mňa nie je ontologický, ale len čo do stupňa, inak povedané uhla pohľadu. Za ťažiskovú považujem Buberovu myšlienku o subjekt-objektovom charaktere oblasti Ono, ktorá, ako sa domnievam, zlyháva v tom, aby človeka reálne zaväzovala k mravnému jednaniu, pretože, ako som už napísal, tak ako vedecké štúdium pakoňa z vedca nerobí pakoňa, tak ani vedecké štúdium Kantovho mravného imperatívu nečiní z príslušného bádateľa subjekt zaviazaný jeho vykonávaním. Buberom ordinovaná dialogická kultivácia je bezprostredným stretnutím s druhým ako jedinečnou bytosťou, ktorá je súčasťou vzťahu do tej miery, že ju nemožno považovať za púhy objekt stojaci v dištancii, „o“ ktorom vypovedám to alebo ono. V rovnocennosti subjektov vzťahu opúšťam pozíciu, v ktorej s druhým nakladám ako púhym prostriedkom na dosiahnutie mnou stanoveného cieľa. Dialóg ako bezprostredné stretnutie nie je fixovaný do podoby myšlienky „o“ humanite, pretože v neopakovateľnosti každého stretnutia ako praxi života generuje humanitu samu. Namiesto monologickej úvahy „o“ humanite prichádza Buber s humanitou samotnou, ktorá nepozná žiaden sprostredkujúci teoretický činiteľ, ale jedine druhého v jeho celkovosti a jedinečnosti, ktoré vylučujú

²⁵⁹ „Nemôžeš bez neho [Ono] zostať nažive, jeho spoľahlivosť ťa udržiava, ale keby si v ňom zomrel, bol by si pochovaný v ničote.“ „[...] ak by neexistovalo Ono, nemohol by človek žiť. Ale ten, kto žije len s ním, nie je človekom.“ Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha 2005, s. 63, 65 v uvedenom poradí.

možnosť uvažovania akýchkoľvek projekcií. Dialogické stretnutie s druhým, prosté projektívnych ambícií, je rehabilitáciou druhého na pozíciu, v ktorej mám čo do činenia s rovnocenným subjektom, ktorý ma nepredvídateľne zaväzuje k jednaniu, ktoré je výsledkom nášho spoločného vzťahu.

Buberove myšlienky sú spôsobom života v tom zmysle, že vyžadujú aplikáciu na naše každodenné činnosti, ktoré prenikajú a na ktorých pôsobia. Nemáme nič iné ako našu každodennosť, ktorú nám Buber odporúča dialogicky naočkovať. Buberova koncepcia je spôsobom života, keď človeka vyzýva k prechodu od teórie k praxi života, ktorá sa naplňuje a završuje v dialogickom stretnutí s druhým, ktoré ruší monologickú priepasť subjekt-objektovej dištancie. Teoretizovať o Buberovom odkaze znamená nerobiť Bubera. Dialóg vyžaduje druhého a realizuje sa jedine skrze dialogickú činnosť k nemu, ktorou sa stretnutie naplňuje. Buberov odkaz v prázdnom teoretickom vákuu umiera a ožíva až v praktickej realizácii. Súhrnne: Čo kvalifikuje Buberovu dialogickú koncepciu ako spôsob života, umenie žiť? To, že nie je jednou z činností vedľa iných, ale tieto preniká a pôsobí na nich. Ako sa toho dosahuje? Prístupom k druhému ako jedinečnému a celostnému subjektu. Taký prístup definuje aj samotnú aktivitu, činnosť, v ktorej sa s druhým ako unikátnou bytosťou nakladá.

Buber tvrdí, že v dialogickom stretnutí s druhým dochádza k jeho potvrdeniu v tom, aký naozaj je. To je blahodarné, človek sa vyhýba odcudzeniu sebe i svetu a necháva ožiť esenciu svoju i druhého. Vtedy nepristupujeme k druhému z parciálnej perspektívy, ale v bezprostrednosti stretnutia s ním si užívame jeho prítomnosť ako celostnej bytosti neredukovateľnej preferenciou akejkoľvek schopnosti či mohutnosti. Obidva subjekty, vzájomne rovnocenné, opúšťajú v stretnutí svoje predstavy o druhom, ktoré sú vždy reduktívne, aby vstúpili do nechráneného územia „medzi“, ktoré nepozná žiaden a priori stanovený manuál ako obecný predpis jeho charakteristiky a orientácie v ňom.

Buberove dialogické idey sú výzvou k spôsobu života, ktorý ale zároveň disponuje nezanedbateľným terapeutickým potenciálom. Tak sa priamo ponúka myšlienka aplikácie Buberových dialogických úvah do profesií, ktoré súvisia s liečbou človeka a terapeutickou pomocou. Priznávam, že na mňa nesmierne zapôsobil prípad Ellen Westovej, ktorý v celej nahote odhaľuje medzery

objektivistického prístupu ku klientovi. Ako sa ukazuje, porozumenie problému a jeho liečba nie je to isté. Analýza a poznanie problému nerovná sa pomoc.

Dialógu ako terapii dal Buber ontologický náboj. V liečbe stretnutím človek nachádza svoje smerovanie, zmysel vlastnej existencie, uniká ničote a úzkostiam vyvolanými monologickým svetom Ono. Buberove myšlienky prejavujú svoju užitočnosť a platnosť aj vtedy, keď s Buberom nepôjdem tak ďaleko a prehlásim dialóg za užitočný korektív diagnostikovania, ktoré, z povahy veci, redukuje pacienta či klienta na objekt. Dialóg tak slúži ako pripomienka toho, že sme konfrontovaní s bytosťou, ktorej život sa nevyčerpáva ciachou diagnózy, ale naďalej pretrváva vo svojej jedinečnosti, a preto si žiada unikátne zaobchádzanie, ktoré nevylučuje úsmev a láskavé slovo.

Ponúka sa množstvo spôsobov čítania Buberových myšlienok; ja si z nich vyberám výzvu vrátiť druhého do hry realizovanú v praxi dialogického stretnutia, ktoré má povahu spôsobu života a disponuje terapeutickým potenciálom so širokým potenciálom uplatnenia v lekárskejších oboroch a pomáhajúcich profesiách obecne.

5. Anotácia:

Autor: Otakar Horák

Inštitúcia: Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Katedra filozofie

Názov magisterskej diplomovej práce: Buberov koncept Ty ako spôsob života. Možnosti aplikácií vo filozofickom poradenstve a ďalších oboroch.

Vedúci magisterskej diplomovej práce: Mgr. Martin Jabůrek, Ph.D.

Počet znakov: 189924

Počet príloh: 0

Počet titulov použitej literatúry: 78

Kľúčové slová: Martin Buber, dialóg, monológ, druhý, Boh, spôsob života, subjekt-objektová dištancia, vzťah, stretnutie, terapeutický potenciál, filozofické poradenstvo, pomáhajúce profesie.

V predkladanej diplomovej práci prezentujem Buberove dialogické a monologické myšlienky. Dialóg, ktorý spočíva v prekročení subjekt-objektovej dištancie monológu, je praxou života, realizuje sa jedine vo vzťahu k druhému, pôsobí na činnostiach a aktivitách človeka, čím ich dialogicky formuje, a preto ho možno označiť za spôsob života. Dialogické stretnutie disponuje terapeutickým potenciálom so širokými možnosťami uplatnenia v lekárskejších oboroch a pomáhajúcich profesiách obecne. Hlavnú myšlienku mojej práce možno zhrnúť nasledovne: dialóg ako spôsob života s terapeutickým potenciálom.

In the submitted diploma thesis I present Buber's dialogical and monological ideas. Dialogue which is based on crossing the subject-object monological distance is a practice of life. Dialogue is carried out only in the relation to the other; dialogue works only when it affects and forms the activities of man and that is why we may

call it a way of life. Dialogical meeting has therapeutic effects and wide potential of application in the medical and helping professions. The crucial idea of my thesis is to be summarized as follows: dialogue as a way of life with therapeutic effects.

6. Použitá literatúra, Ďalšie zdroje, Skratky:

Primárna literatúra:

Buber, Martin: Afterword to *I and Thou*. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999. ISBN-10: 081560596X, s. 139-148.

Buber, Martin: Dialogue. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002. ISBN-13: 978-0415278270, s. 1-45.

Buber, Martin: Distance and Relation. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999. ISBN-10: 081560596X, s. 3-16.

Buber, Martin: Elements of the Interhuman. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999. ISBN-10: 081560596X, s. 72-88.

Buber, Martin: Guilt and Guilt Feelings. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999. ISBN-10: 081560596X, s. 110-138.

Buber, Martin: Healing Through Meeting. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999. ISBN-10: 081560596X, s.17-22.

Buber, Martin: *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4.

„Martin Buber and Carl Rogers“: Dialogue held at the University of Michigan at Ann Arbor on 18 April 1957. In: Buber Agassi, Judith (ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse University Press, June 1999. ISBN-10: 081560596X, s. 201-226.

Buber, Martin: *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. ISBN 80-7017-109-X.

Buber, Martin: The Question to the Single One. In: *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, May 2002. ISBN-13: 978-0415278270, s. 46-97.

Sekundárna literatúra:

Achenbach, B. Gerd: Philosophy, Philosophical Practice, and Psychotherapy. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995. ISBN-10: 0819199737, s. 61-74.

Balogová, Beáta: Etické aspekty komunikácie ošetrojúceho tímu. In: Nemčeková, M. a kol.: *Etika v ošetrovatel'stve*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2008. ISBN 978-80-8068-812-7, s. 72-85.

Balogová, Beáta: Ošetrovanie s úctou k dôstojnosti pacienta. In: Nemčeková, M. a kol.: *Etika v ošetrovatel'stve*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2008. ISBN 978-80-8068-812-7, s. 92-96.

Bering, Jesse: The Nonexistent Purpose of People. *Psychologist*, April 2010, Vol. 23, No. Part 4, s. 290-293.

Blecha, Ivan: A prece se točí! A2 [online]. 2007, č. 43. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.advojka.cz/archiv/2007/43/a-prece-se-toci>>.

Blecha, Ivan: *Fenomenologie a existencialismus*. Olomouc 1994. ISBN 80-7067-352-4.

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

Cohen, D. Elliot: Philosophical Counselling: Some Roles of Critical Thinking. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995. ISBN-10: 0819199737, s. 121-132.

Coreth, E., Ehlen, P., Haeffner, G., Ricken, F. (eds.): *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. ISBN 80-7182-209-4.

Černý, Václav: *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta, 1992. ISBN 80-204-0337-X.

Dawkins, Richard: *Sobecký gen*. Praha: Mladá fronta, 1998. ISBN 80-204-0730-8.

Diamond, L. Malcolm: *Martin Buber: Jewish existentialist*. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1968. ISBN-10: 0061308404.

Dubský, Ivan: Martin Buber a Ludwig Feuerbach. *Filosofický časopis*, 1993, roč. XLI, č. 1, s. 93-108.

Epiktétos: *Rukojeť: Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1972.

Farber, H. Leslie: Martin Buber and Psychotherapy. In: Schilpp, P. Arthur and Friedman, Maurice (eds.): *The Philosophy of Martin Buber*. Open Court, 1967, s. 577-601.

Farkašová, Etela: Filozofie pre nové storočie (ako cesty k „praktickej múdrosti“?) In: Kolektív autorov: *Filozofia ako problém?*. Bratislava: Kalligram, 2004. ISBN 80-7149-651-0, s. 219-236.

Floss, Pavel: Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení (Poznámky k jeho dějinám a k dílu H. Jonase a G. Vattima). *Filosofický časopis*, 1993, roč. XLI, č. 6, s. 947-962.

Floss, Pavel: *Od počátků novověku ke konci milénia*. Brno: Vetus Via, 1998. ISBN 80-9020246-2.

Friedman, S. Maurice: *Intercultural Dialogue and the Human Image*. DK Print World, April 1995. ISBN-10: 8124600449.

Friedman, S. Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4th edition. Routledge, December 2002. ISBN-10: 0415284740.

Fromm, Erich: *Mít nebo být?* Praha: Naše vojsko, 1992. ISBN 80-206-0181-3.

Goleman, Daniel: *Emoční inteligence*. Praha: Columbus, 1997. ISBN 80-85928-48-5.

Gordon, Haim: *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou*. Greenwood Press, 2001. ISBN 0-313-30917-5.

Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK & Cambridge USA: Wiley-Blackwell, July 1995. ISBN 0-631-18033-8.

Hamšík, Dušan: *Génius průměrnosti: Nová fakta a pohledy na Hitlerův konec*. Praha: Československý spisovatel, 1967.

Henrich, Joseph et al.: Markets, Religion, Community Size, and the Evolution of Fairness and Punishment. *Science*, March 2010, Vol. 327, No. 1480, s. 1480-1484.

Hoad, T. F. (ed.): *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford: Oxford University Press, 1993, ISBN 0-19861182-X.

Hoff, Karla: Fairness in Modern Society. *Science*, March 2010, Vol. 327, No. 1480, s. 1467-1468.

Hubík, Stanislav: Komunikativní diferenciacie jako východisko enviromentální filosofie a etiky. *Filosofický časopis*, 1993, roč. XLI, č. 6, s. 991-1002.

Hume, David: *Zkoumání lidského rozumu*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0521-0.

Kakkattuthadathil, T. Paul: *Otherness and being oneself: Thinking with Martin Buber on intersubjectivity and personal identity*. New Delhi: Intercultural Publications, 2001. ISBN-10: 8185574448.

Kant, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1976.

Kohanski, S. Alexander: *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*. Associated University Presses, 1982. ISBN 0-8386-3085-5.

Kohanski, S. Alexander: *An Analytical Interpretation of Martin Buber's I and Thou*. Barron's Educational Series, 1975. ISBN 0-8120-0505-8.

Kramer, P. Kenneth: *Martin Buber's I and Thou: Practicing Living Dialogue*. Paulist Press, January 2004. ISBN-10: 0809141582.

Kratochvíl, Stanislav: *Základy psychoterapie*. 4., aktualizované vydání. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-657-8.

Lahav, Ran: A conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995. ISBN-10: 0819199737, s. 3-24.

Lasica, Milan: Bodka Milana Lasicu. *Týždeň*, 2010, roč. VII, č. 01-02, s. 98.

LeBon, Tim: *Wise Therapy: Philosophy for Counsellors*. London and New York: CONTINUUM, 2001. ISBN 0-8264-5282-7.

Marcel, Gabriel: I and Thou. In: Schilpp, P. Arthur; Friedman, Maurice (eds.): *The Philosophy of Martin Buber*. Open Court, 1967, s. 41-48.

Marinoff, Lou: *Philosophical Practice*. Academic Press, 2002. ISBN-10: 0124715559.

Marinoff, Lou: *Plato, Not Prozac! Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems*. Harper Paperbacks, August 2000. ISBN-13: 978-0-06-093136-0.

Marks, Joel: Questioning (and) Philosophical Counseling. *ASPCP NEWSLETTER* [online]. October 15, 1996, Volume 1, Issue 3 [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.aspcp.org/ASPCPV1N3.pdf>>.

Mijuskovic, Ben: Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy. In: Lahav, Ran; da Venza Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, July 1995. ISBN-10: 0819199737, s. 85-100.

Mindell, Amy: *Metadovednosti: Spirituální umění terapie*. Olomouc: Anag, 2009. ISBN 978-80-7263-523-8.

Mouladoudis, Grigoris: Dialogical and Person-Centered Approach to Psychotherapy: Beyond Correspondences And Contrasts, Toward a Fertile Interconnection. *The Person-Centered Journal* [online]. 2001, Volume 8, Issue 1. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <http://www.adpca.org/Journal/vol8_1/Mouladoudis.doc>.

Peregrin, Jaroslav: „Filosof?? A to se nemůžete živit nějak poctivě?“ *Filosofie dnes* [online]. 2009, roč. 1, č. 1, s. 65-78. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/537.pdf>>.

Poláková, Jolana: *Filosofie dialogu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-035-8.

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

Raabe, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, November, 2000. ISBN-10: 0275970566.

Ridley, Matt: *Původ ctnosti: O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-351-X.

Rogers, Carl: *Způsob bytí: klíčová témata humanistické psychologie z pohledu jejího zakladatele*. Praha: Portál, 1998. ISBN 80-7178-233-5.

Sartre, Jean-Paul: *S vylúčením verejnosti: hra s jedným dejstvom*. Bratislava: Drewo a srd, 2003. ISBN 80-88965-72-1.

Seikkula, Jaakko: „Monologue is the crisis – Dialogue becomes the aim of therapy“. *Journal of Marital and Family Therapy* [online]. 2002, Vol. 28, No. 3, pp. 283-284. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.highbeam.com>>.

Sharkey, Joe: „The Nation: I Bill, Therefore I Am; Philosophers Ponder a Therapy Gold Mine“. *New York Times* [online]. 1998. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.nytimes.com/1998/03/08/weekinreview/the-nation-i-bill-therefore-i-am-philosophers-ponder-a-therapy-gold-mine.html?pagewanted=1>>.

Schuster, C. Schlomit: *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger, 1999. ISBN 0-275-96541-4.

Schwitzgebel, Eric: Philosophers' Honesty in Responding to Questionnaires [online]. August 18, 2009. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://schwitzsplinters.blogspot.com/2009/08/philosophers-honesty-in-responding-to.html>>.

Schwitzgebel, Eric and Rust, Joshua: The Moral Behaviour of Ethics: Peer Opinion. *Mind* [online]. October 2009, Vol. 118, No. 472, pp. 1043-1059. [cit.

22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.faculty.ucr.edu/~eschwitz/SchwitzPapers/PeerOpinion090605.pdf>>.

Schwitzgebel, Eric: Do ethicists steal more books? *Philosophical Psychology* [online]. December 2009, Vol. 22, No. 6, pp. 711-725. [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.faculty.ucr.edu/~eschwitz/SchwitzPapers/EthicsBooks.pdf>>.

Standards of Ethical Practice. *ASPCP NEWSLETTER* [online]. April 11, 1996, Volume 1, Issue 1 [cit. 22.2.2010]. Dostupné z <<http://www.aspcp.org/ASPCPV1N1.pdf>>.

Šulavík, Ján: *Metafilozofické implikácie psychoterapie*. 2. vyd. Bratislava: ALBUM, 2001. ISBN 80-968667-1-0.

Tate, Peter: *Příručka komunikace pro lékaře: Jak získat důvěru pacienta*. Praha: Grada, 2005. ISBN 80-247-0911-2.

Tvrđý, Filip. *Re: Konzultácia ku diplomovej práci* [online]. 5.1.2010. [cit. 8.4.2010]. Osobná korešpondencia.

Višňovský Emil: Filozofické poradenstvo ako forma filozofickej praxe. In: Kolektív autorov: *Filozofia ako problém?*. Bratislava: Kalligram, 2004. ISBN 80-7149-651-0, s. 251-270.

Vrána, Karel: *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-173-3.

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

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-284-4.

Zálešák, Tomáš: Rozum a prirodzenosť. *Týždeň*, 2009, roč. VI, č. 38, s. 67-73.

Ďalšie zdroje: (KA, Fotografia)

Klub abstinujúcich (KA = Klub anonymných alkoholikov) pri *Centre pre liečbu drogových závislostí*, Považský Chlmec 278, 010 03 Žilina, Slovensko. Účasť v priebehu septembra 2009.

Wiech, Tomasz [online]. 2008 [cit. 8.4.2010]. Dostupné z <<http://www.archive.worldpressphoto.org/search/layout/result/indeling/detailwpp/form/wpp/start/41/q/ishoofdafbeelding/true/trefwoord/year/2008>>.

Skratky:

Diss. - Dissertationes (Rozpravy) = Epiktétos: *Rukojeť: Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1972.