

O „VZÁJOMNOSTI“ A VZŤAHU JA-TY U MARTINA BUBERA

MICHAL BIZOŇ, Katedra filozofie a dejín filozofie UK, Bratislava, SR

BIZOŇ, M.: On so Called „Mutuality“ and I-Thou Relationship in Martin Buber
FILOZOFIA, 69, 2014, No 7, pp. 569-580

The category of mutuality that comes from Martin Buber's dialogical philosophy is among those often discussed. What seems to be especially problematic is Buber's maintaining that every I-Thou relationship is characterized by mutuality. Therefore the aim of the submitted paper is to clarify Buber's understanding of mutuality as an integral part of I-Thou relationship and elucidate its function in this relation. The clarification is based on the distinction between two different meanings of the category of mutuality that can be found in Buber's thought: There is a complete mutuality that depends on the attitudes of both relational partners as well as mutuality that depends just on the attitude of a man who enters an I-Thou relationship. The consideration of Buber's basic principles is necessary in order to reject the first and more familiar understanding of mutuality as inadequate for the I-Thou relationship. On the other side, such understanding of mutuality as something independent from the attitude of man's dialogical partner seems to be in accordance with these principles. At the same time, the distinction between the two meanings enables us to satisfy the question whether mutuality is really the basic characteristic of every I-Thou relationship.

Keywords: Mutuality – Complete mutuality – I-Thou relationship – Dialogical philosophy

Keď začiatkom roku 1957 pripravoval Martin Buber nové vydanie svojho základného diela *Ja a Ty*, požiadal Maurica Friedmana,¹ aby mu predložil zoznam najčastejšie kladených otázok, s ktorými sa stretáva v súvislosti s touto jeho knihou. Spomedzi všetkých otázok si Buber napokon vybral tie, ktoré sa týkali problému vzájomnosti v rámci vzťahu Ja-Ty (Kramer 2003, 184). Odpovede na ne potom pripojil k svojmu dielu ako *Doslov*. Medzi často kladené otázky o vzájomnosti a vzťahu Ja-Ty patria aj nasledovné otázky: Ak platí, že človek môže ako svoje Ty stretnúť aj prírodné bytosti, veci a formy ducha, tak musí medzi nimi existovať určitá vzájomnosť, keďže k podstatným charakteristikám vzťahu Ja-Ty patrí aj vzájomnosť. Otázka potom znie takto: Je tu možné, vzhľadom na skutočnosť, že v oboch sférach, vo sfére prírody aj vo sfére ducha, sa nachádzajú entity, ktorým nemožno pripísať spontánnosť ani vedomie, vôbec uvažovať o nejakej forme vzájomnosti (Buber 1997, 146-147)? Ako nám môžu takéto entity „odpovedať“ a ako nás môžu „oslovovať“ (Buber 1997, 152-153)? Ďalšia častá otázka sa týka

¹ Maurice Friedman (29. 12. 1921 – 25. 9. 2012) patril k najlepším znalcom Buberovho myslenia, bol autorom, spoluautorom či editorom množstva kníh a prác o jeho myslení a živote; bol aj prekladateľom jeho prác do anglického jazyka.

vzťahu Ja-Ty medzi ľuďmi: Je tento vzťah vždy úplnou vzájomnosťou (Buber 1997, 153)?

Cieľom našej štúdie je objasniť Buberovo chápanie pojmu vzájomnosti ako neoddeliteľnej súčasť vzťahu Ja-Ty a priblížiť jeho funkciu v tomto vzťahu, čím zároveň ponúkame aj odpoveď na zmienené otázky. Jadro nášho vysvetlenia bude tvoriť rozlíšenie dvoch významových rovín pojmu vzájomnosti alebo spôsobov jeho použitia, ktoré sú u Bubera prítomné: V bežnom význame sa pod vzájomnosťou vzťahu rozumie rovnaká miera zainteresovanosti všetkých jej členov, v druhej rovine sa vzájomnosť spája výhradne s postojom človeka, ktorý vyslovuje slovo Ja-Ty, a poníma sa teda nezávisle od iniciatívny náprotivku.

V úvodnej časti načrtujeme základné východiská Buberovej dialogickej koncepcie a poukážeme na možné dezinterpretácie, ktoré vedú k nepochopeniu vzájomnosti ako neoddeliteľnej súčasť vzťahu Ja-Ty. Druhú časť textu venujeme odmietnutiu bežného chápania vzájomnosti v spojitosti so vzťahom Ja-Ty a namiesto neho ponúkame alternatívne chápanie vzájomnosti súvisiace s jednostranným postojom človeka k náprotivku, ktoré ďalej aj bližšie predstavíme. Na základe tohto nového obrazu vzájomnosti sa znovu vrátíme, no už z inej perspektívy, k jej „bežnému ponímaniu“ a odpovieme na otázky položené v úvode.

I. Naše skúmanie pojmu vzájomnosti a vzťahu Ja-Ty začneme obrátením pozornosti k samotným východiskám Buberovej antropologickej koncepcie a ich vzťahu k tomuto pojmu.

Problém vzájomnosti nám pomôže osvetliť povahu obidvoch základných slov, ktoré človek môže vysloviť. Sú to slová Ja-Ty a Ja-Ono.² Tieto slová, presnejšie povedané slovné dvojice, reprezentujú dva postoje človeka k svetu, ktoré človek vyslovuje svojou bytosťou (Buber 1997, 9). To znamená, že základné slová nie sú slová jazyka, ktorý by bol nevyhnutne viazaný na ľudské orgány reči (Buber 1997, 49), ale predstavujú základné úkony človeka, prostredníctvom ktorých sa vzťahuje ku skutočnosti.

„Základné slová neoznačujú veci, ale vzťahy“ (Buber 1997, 162-163).³ Základné slová teda vypovedajú o povahe vzťahu, vyjadrujú jeho kvalitu, ale nevypovedajú nič o ontologickej štruktúre entít v rámci vzťahu. Samozrejme, vieme, že jedným členom vzťahu je vždy človek, no len na základe samotného poznania toho, ktoré základné slovo človek vyslovuje, nie sme schopní určiť, akým druhom entity je náprotivok, ku ktorému

² Základné slovo Ja-Ty zakladá svet vzťahu (Buber tu používa na označenie vzťahu nemecký výraz *Beziehung*, zaiaľ čo v súvislosti so základným slovom Ja-Ono používa všeobecnejší termín *Verhältnis*), ktorý sa vyznačuje bezprostrednosťou, nepodmienenosťou, vzájomnosťou, otvorenosťou, prítomnosťou. Základné slovo Ja-Ono zakladá svet skúsenosti, ktorý sa vyznačuje sprostredkovanosťou, podmienenosťou, účelovosťou, predmetnosťou, jednostrannosťou. Na týchto stručných charakteristikách obidvoch základných slov nás zaujíma najmä skutočnosť, že vzťah Ja-Ono sa na rozdiel od vzťahu Ja-Ty nevyznačuje vzájomnosťou.

³ Ide o vetu z prvého vydania z roku 1923, ktoré už druhé vydanie neobsahuje. Jej originálne nemecké znenie je nám dostupné vďaka fotokópii prvej strany rukopisu diela *Ja a Ty*, ktorá sa nachádza na konci nami používaného vydania Buberovho *Ich und Du* (1997, 162, 163).

sa vzťahuje. Slovné dvojice Ja-Ty a Ja-Ono primárne neslúžia ako charakteristiky členov vzťahu ani neopisujú schémy členov vzťahu medzi jedným a druhým členom. Na toto časté nepochopenie, keď sa jednotlivé slovné dvojice považujú za schémy vzťahov označujúce jeho členy, upozornil aj Maurice Friedman: „Ako prvé treba pochopiť, že *Ty* nie je objektom, ale vzťahom (relationship).“ Paul Kramer (Kramer 2003, 15) výstižne dodáva, že bez pochopenia tohto momentu nie je možné pochopiť ani zvyšok Buberovej koncepcie. Výrazy Ja, Ty, Ono v slovných dvojičkách (Ja-Ty, Ja-Ono) primárne neoznačujú členy vzťahov, ale celá slovná dvojica označuje určitý spôsob vzťahovania sa človeka k svetu. To isté platí aj o výrazoch Ty a Ono, ktoré Buber často používa ako skrátenú formu základných slov a ktoré primárne znamenajú určitý druh vzťahu.

Až vo svojom druhom význame, ktorý vyplýva z prvého, môže byť Ty alebo Ono chápané ako nejaké súcno, ako pomenovanie náprotivku človeka. Za každým použitím slov Ty, respektíve Ono, znamenajúcim náprotivok človeka, treba vidieť jeden zo základných vzťahov. Význam slov Ty a Ono ako náprotivku nemožno nikdy chápať oddelene od ich významu ako vzťahu, ale naopak vždy len v spojitosti a súvislosti s ním.

Spoločne s Mauricom Friedmanom (Friedman 2004, xii) môžeme teda ešte raz zdôrazniť, že rozdiel medzi základnými slovami nespočíva v povahe objektu, ku ktorému sa človek vzťahuje, ale v samotnom spôsobe vzťahovania sa k nemu. Nejde o delenie vzťahov na tie, ktoré sa týkajú druhých ľudí, a tie, ktoré súvisia so svetom vecí, ako sa pôvodne mylne domnieval napríklad aj Ronald Gregor Smith, autor prvého anglického prekladu *Ja a Ty*, keď tento rozdiel vo svojom úvode k prekladu dokonca označil za hlavnú Buberovu tézu (Smith 1937, vi).⁴ Ešte presnejšie vyjadrené, rozdiel medzi slovami Ja-Ty a Ja-Ono v nijakom prípade nezodpovedá rozdielu medzi vzťahmi Ja-osoba (I-person) a Ja-vec (I-thing) (Berry 1985, 2). Nejde ani o to, že človek je tu raz vnímaný ako osoba (Ja-Ty), a inokedy ako vec (Ja-Ono). Realizácia slova Ja-Ty nie je obmedzená len na oblasť medziľudských vzťahov, podobne, ako slovo Ja-Ono nie je vyhradené len na vyjadrenie vzťahov s mimofľudskými entitami. To, či pôjde o vzťah Ja-Ty, alebo o vzťah Ja-Ono, nie je dané nejakou kvalitou na strane náprotivku, ale naopak kvalitou na strane človeka, ktorý sa k nemu vzťahuje (Berry 1985, 28). Rozdiel medzi týmito slovami spočíva v spôsobe ich vypovedania, v postoji, ktorý zaujíma človek ku skutočnosti.

Spomeňme ešte jednu možnú líniu uvažovania, ktorá môže viesť k mylným úvahám a môže byť zdrojom otázok či pochybností o vzájomnosti.

Keďže o vzťahu Ja-Ono možno povedať, že reprezentuje tradičnú subjekt-objektovú schému, najčastejšie spájanú s poznaním, vynára sa otázka, ako je to so vzťahom Ja-Ty? Vo vzťahu Ja-Ty nestoja proti sebe dva navzájom oddelené členy, z ktorých jeden by bolo možné charakterizovať ako poznávajúci subjekt a druhý ako poznávaný objekt. Zdá sa, že vhodným protipólom k subjekt-objektovej schéme slova Ja-Ono by mohla byť nejaká subjekt-subjektová schéma, ktorá by zodpovedala vzťahu Ja-Ty (Werner 1994, 61-62).

⁴ Smith sa, pochopiteľne, tejto na prvý pohľad lákavej, no preda len úplne mylnej a zavádzajúcej interpretácie Buberovho rozdelenia vzťahov neskôr vzdal (Smith 1966, 17). Rovnaké zjednodušenie nachádzame i v texte francúzskeho autora Jeana Lacroixa *Smysl lásky* (Lacroix, 1970, 203).

Od subjekt-objektovej a subjekt-subjektovej schémy už potom nie je ďaleko k tomu, aby sa tieto schémy neoprávnene stotožnili so samotnými základnými slovami a aby tak vzniklo zdanie, že označujú ontologickú štruktúru členov vzťahu. Čiže Ja zo slova Ja-Ono by predstavovalo subjekt a Ono objekt. V prípade slova Ja-Ty by Ja aj Ty označovali nejaký subjekt. Práve takéto ponímanie vzťahu Ja-Ty môže vyvolávať otázky o vzájomnosti a vzťahu človeka s mimoludskými, zvlášť „neživými“ entitami sveta. Na jednej strane vyvoláva pochybnosti o samotnej možnosti takéhoto vzťahu a na druhej strane môže evokovať určité formy mysticizmu, animizmu, antropomorfizmu či personifikácie (Hartshorne 1967, 55-56; Buber 1997, 152-153).

Chápanie vzťahu Ja-Ty ako subjekt-subjektovej schémy je však veľmi zavádzajúce a mylné, pretože Buber vyhradil pojem subjektu práve pre Ja človeka, ktorý oslovuje svoj náprotivok slovom Ja-Ono. Podľa Bubera je totiž aj ľudské Ja dvojaké, a to podľa postoja človeka k svetu, ktorý vyjadruje vyslovením jedného z dvoch základných slov. Čiže Ja slovnej dvojice Ja-Ty je odlišné od Ja slovnej dvojice Ja-Ono (Buber 1997, 10). Pod subjektom sa tu teda myslí Ja, ktoré „druhého“ pozoruje ako svoj predmet, pričom „druhý“ ako predmet je len funkciou subjektu Ja. Z tohto dôvodu je vylúčené, aby vzťahu Ja-Ty zodpovedala nejaká subjekt-subjektová schéma. Navyše, ak platí, že Ja slovnej dvojice Ja-Ty je odlišné od Ja slovnej dvojice Ja-Ono (Buber 1997, 9), tak nemôže byť Ja, ktoré vyslovuje základné slovo Ja-Ty, subjektom tak, ako ním je Ja, ktoré vyslovuje základné slovo Ja-Ono (Buber 1997, 1).

II. Pod spojením vzťahu a vzájomnosti sa bežne rozumie to, že všetky zúčastnené strany vzťahu na ňom participujú rovnakým spôsobom (nie identicky). Napríklad o vzájomnosti hovoríme v súvislosti so vzťahom lásky dvoch ľudí vtedy, ak o každom z nich platí, že svoj náprotivok miluje. A naopak, o vzájomnosti nehovoríme vtedy, keď platí, že jeden z členov druhého nemiluje. V prípade vzťahu Ja-Ty by to znamenalo, že človek a jeho náprotivok si navzájom vyslovujú základné slovo Ty. Pochopiteľne, takéto chápanie vzťahu Ja-Ty vyvoláva v prípade, že ľudským náprotivkom nie je človek, otázky o možnosti jeho realizácie. V prípade niektorých vyšších druhov živočíchov by sme snáď mohli o niečom takom uvažovať, no je zrejmé, že ani nájdenie takýchto príkladov by nás neoprávňovalo označiť vzájomnosť za inherentnú vlastnosť každého vzťahu Ja-Ty. Tradičné ponímanie vzájomnosti nás teda stavia pred dve možnosti: Buď je vzájomnosť neodmysliteľnou súčasťou každého vzťahu Ja-Ty, ale potom je tento vzťah obmedzený len na také entity, ktoré sú schopné vďaka svojej ontologickej štruktúre iniciatívne vstupovať do vzťahu Ja-Ty, čiže jeho realizácia bude značne limitovaná, alebo vzájomnosť jednoducho nepredstavuje pevnú zložku každého vzťahu Ja-Ty, ale je skôr vlastnosťou, ktorá sa prejavuje len v určitých špecifických prípadoch. Obidve tieto možnosti spájajú vzťah Ja-Ty so vzájomnosťou na základe toho, akým druhom entity je ľudský náprotivok. Z hľadiska vnútornej výstavby Buberovej antropologickej koncepcie vzťahovosti je takéto chápanie vzťahu Ja-Ty a vzájomnosti absolútne neprijateľné, keďže, ako sme už uviedli vyššie, realizácia tohto vzťahu nie je závislá od nijakej kvality na strane náprotivku.

Možným spôsobom, ako zachovať toto „bežné“ vnímanie vzájomnosti aj pre vzťah

Ja-Ty, a pritom neobmedziť jeho pôsobnosť, by bolo napríklad prijať takú koncepciu sveta, v ktorom je každej živej aj neživej entite pripísaná duša či vedomie, t. j. prijať určitú formu animizmu, o čo sa snažil napríklad Charles Hartshorne vo svojom príspevku k Buberovej metafyzike (Hartshorne 1967, 55-56). "Mal by mať strom snáď vedomie, podobné tomu nášmu?" (Buber 1997, 14), pýta sa Buber v pasáži, ktorá hovorí o vzťahu Ja-Ty ku stromu, a dodáva, že žiadnu skúsenosť, ktorá by to potvrdzovala, nemá. Pokračuje: „Nestretávam sa so žiadnou dušou stromu ani so žiadnou dryádou, ale so stromom samým“ (Buber 1997, 14). Buber teda jasne odmieta akúkoľvek podobu animizmu v spojitosti so vzťahom Ja-Ty, odmieta nevyhnutnosť prítomnosti duše na strane náprotivku, aby mohol byť vzťah realizovaný. Čiže vo vzťahu Ja-Ty ide o stretnutie s náprotivkom takým, aký je, bez ohľadu na jeho ontologickú štruktúru, bez ohľadu na to, či je vedomým subjektom, alebo nie, či je schopný vyslovovať základné slovo, alebo nie.

Iné riešenie, ktoré sa núka, predstavujú niektoré formy mysticismu, vytvárajúce jednotu ľudského Ja a jeho náprotivku Ty: Ja rozplývajúce sa vo všeobjímajúcom a všezahrnujúcom božskom Ty, Ja zjednocujúce sa so svetom prostredníctvom nachádzania božského základu celého bytia v sebe samom. Je však zrejmé, že nijaké mystické zjednotenie človeka s celkom sveta nezakladá nijakú vzájomnosť vo vzťahu Ja-Ty, práve naopak, každú možnú vzájomnosť ruší, pretože ruší aj samotný vzťah Ja-Ty. Vzťah je možný len tam, kde existuje reálna odlišnosť medzi Ja a Ty, medzi človekom a jeho náprotivkom (Buber 1982, 123). Tu však dochádza buď k pohlteniu ľudského Ja božím Ty, alebo k pohlteniu sveta ľudským Ja. Buber je preto po rozvinutí svojej dialogickej filozofie nútený opustiť pozície mysticismu a stáva sa jeho kritikom (Buber 1997, 100-103, 153; Buber 1970, 44).⁵

Napokon, zo strany Bubera by mohlo ísť v prípade vzťahu Ja-Ty medzi človekom a prírodou len o metaforické pripísanie vzájomnosti (Buber 1997, 152-153). Potom by však vzájomnosť *de facto* nebola pevne zakotvená v každom vzťahu Ja-Ty. No vieme, že Buber trval práve na tom, keď v už spomínanej pasáži venovanej vzťahu človeka k stromu napísal: „Nesnažme sa oslabiť zmysel vzťahu: vzťah je vzájomnosť“ (Buber 1997, 14).

Zdá sa teda, že tradičný koncept vzájomnosti, keď sa obidva členy vzťahu navzájom oslovujú slovom Ty, je pre vzťah Ja-Ty tak, ako ho prezentoval Buber, neudržateľný.

Neudržateľnosť tohto konceptu vzájomnosti vo vzťahu Ja-Ty je zrejmá aj z nasledujúceho Buberovho východiska.

Buber svoju prácu *Ja a Ty*, ktorou definitívne prechádza na pozície dialogickej filozofie, začína vetou: „Svet je pre človeka dvojaký, podľa jeho dvojakého postoja“ (Buber 1997, 9). Pod slovom svet sa tu myslí totalita bytia (Wood 1969, 34) tak, ako sa javí človeku. Buber dáva teda hneď v úvode najavo, že jeho záujem je predovšetkým antropolo-

⁵ Paradoxne práve chasidizmus (židovské mystické hnutie druhej polovice 18. storočia, ktoré vzniklo vo východnej Európe) s jeho dôrazom na etické konanie, spoločenstvo a každodenný život vo svete rozhodujúcim spôsobom podnietilo Bubera k rozvinutiu jeho vlastnej dialogickej filozofie. K tomuto pozri bližšie (Šajda 2013, 182-185).

gický, že mu nejde o akýsi metafyzický alebo teologický výklad sveta, ale o *svet* taký, aký je *pre človeka* (Friedman 1965, 13). Ide mu o vzťah človeka k celku bytia, o to, ako sa svet javí človeku. Zaujíma ho vzťah človeka k úplnosti jeho ľudskej situácie vo svete. Buberova antropologická koncepcia sa teda zakladá na vzťahu človeka k svetu, a nie na vzťahu sveta k človeku. Ako vyplýva z vyššie uvedeného citátu, svet je pre človeka dvojaký, a to v závislosti od jeho postoja k nemu, a nie od postoja *sveta* k človeku. Buber tu primárne nezaujíma postoj *sveta* k človeku, ale naopak postoj človeka k svetu: „To, čím sa máme zaoberať, to, o čo sa máme starať, nie je druhá, ale naša strana, nie milosť, ale vôľa“ (Buber 1997, 92). Keď teda Buber hovorí o vzájomnosti ako základnej charakteristike vzťahu Ja-Ty, hovorí o niečom, čo sa týka spôsobu, akým sa človek vzťahuje k svojmu náprotivku. Hovorí o vzájomnosti, ktorá súvisí s postojom, ktorý človek zaujíma k svetu. Ide o vzájomnosť, ktorá závisí od človeka vyslovujúceho toto základné slovo, a nie o vzájomnosť, ktorá by závisela od druhej strany vzťahu. Platí teda: „Vzťah (Beziehung) môže existovať aj vtedy, keď to človek, ktorému hovorím Ty, vo svojej skúsenosti nevníma“ (Buber 1997, 16). Môžeme teda zhrnúť, že realizácia vzťahu Ja-Ty nie je v žiadnom prípade podmienená postojom náprotivku k človeku, ktorý vyslovuje slovo Ty. Na uskutočnenie tohto vzťahu nie je potrebné, aby obidva jeho členy vyslovovali rovnaké základné slovo. Nie je potrebné, aby aj druhý člen vzťahu zaujímal k človeku rovnaký postoj, aby sa k nemu vzťahoval rovnakým spôsobom, akým sa on vzťahuje k nemu. Vzťah Ja-Ty môže človek realizovať aj vtedy, keď jeho náprotivok k nemu zaujíma postoj vyjadrený slovnou dvojicou Ja-Ono.

Vzájomnosť vo vzťahu Ja-Ty neznamená teda rovnosť v tom zmysle, že tak, ako sa má jeden člen k druhému, má sa aj druhý člen k prvému, ako sa domnievali napríklad Emanuel Lévinas (Lévinas 1997, 44) či Catherine Chalierová (Chalierová 1993, 30), ktorá naňho nadviazala. Túto recipročnú interpretáciu prebrali aj niektorí ďalší autori (por. Bačáková 2011, 4-5; Tatranský 2004, 52). Vzájomnosť neznamená, že prvý aj druhý člen sa navzájom k sebe vzťahujú ako k svojmu Ty.

Vzájomnosť primárne označuje určitú vlastnosť vzťahu, ktorá súvisí s kvalitou postoja človeka k svetu. Je jedným z vnútorných prvkov, ktoré konštitujú charakter základného slova Ja-Ty. Vzájomnosť, ktorá je súčasťou individuálneho dialogického postoja človeka k svetu, môžeme teda chápať ako štrukturálny prvok vzťahu Ja-Ty (por. Werner 1994, 56).

III. Čo potom znamená takto pochopená vzájomnosť? V prvom rade znamená vzájomnosť pôsobenia. „Vzťah je vzájomnosť. Moje Ty pôsobí na mňa rovnako, ako ja pôsobím naň“ (Buber 1997, 23). V kontexte toho, čo sme uviedli vyššie, je zrejmé, že rovnakosť pôsobenia sa tu nevzťahuje na postoj (Ja-Ty, Ja-Ono), ktorý ku mne zaujíma moje Ty. Rovnakosť pôsobenia neznamená ani rovnakosť úkonov (identickosť), ktorými na seba obidva členy vzťahu pôsobia (Buber 1997, 148). Napríklad ak človek pôsobí na svoje Ty prostredníctvom úsmevu, neznamená to, že Ty rovnako na neho pôsobí úsmevom. Rovnakosť pôsobenia znamená, že človek sa takým istým spôsobom, ako pôsobí na svoj náprotivok, vystavuje jeho pôsobeniu, t. j. celou bytosťou (Buber 1997, 9).

Vzájomnosť vo vzťahu Ja-Ty v najvšeobecnejšej rovine a v najzákladnejšom vymedzení znamená podľa Bubera vzájomné pôsobenie človeka a jeho náprotivku: Ja-pôsobíace-na-Ty (Ich-wirkend-Du) a Ty-pôsobíace-na-Ja (Du-wirkend-Ich) (por. Buber 1997, 30). Každé pôsobenie musí pochádzať z niečoho, čo má bytie, z nejakého súcna (Buber 1997, 153), ide teda o kontakt dvoch pôsobiacich existencií (Buber 1994, 35). Vzájomnosť v prvom rade teda znamená pôsobenie jedného bytia na druhé, ktoré je od neho odlišné. Vo vzťahu Ja-Ty „žijeme nevysvetliteľne zahrnutí v prúdiacej vzájomnosti celého vesmíru“ (Buber 1997, 23). Vzájomnosť predstavuje tú kvalitu postoja Ja-Ty, ktorá umožňuje človeku vstupovať do vzťahu k svetu a mať na ňom účasť.

Vzájomnosť pôsobenia bytia môžeme bližšie charakterizovať pomocou dvojice navzájom komplementárnych úkonov *dať* a *prijímať*, ktoré ju ďalej vnútorne konštitujú (por. Werner 1994, 57, 62). Človek dáva, t. j. pôsobí i prijíma, čiže necháva na seba pôsobiť svoj náprotivok. Vo vzájomnosti ide teda o dávanie a prijímanie pôsobenia, o pôsobenie človeka na svet a zároveň o pôsobenie sveta na človeka. Z pohľadu človeka, ktorý vstupuje do vzťahu, môžeme vzhľadom na prijímanie pôsobenia hovoriť o jeho otvorenosti druhému bytiu.

Človek môže zaujímať vzťah Ja-Ty ku všetkému bez ohľadu na jeho bližšiu ontologickú určenosť či špecifikáciu. V istom slova zmysle teda platí, že človek môže zaujímať vzťah k celému svetu. Buber v niekoľkých svojich textoch ponúka zoznam oblastí sveta, v ktorých je možný vzťah Ja-Ty. Okrem diela *Ja a Ty* nachádzame toto rozdelenie aj v diele *Problém človeka* a tiež v *Doslove* k druhému vydaniu *Ja a Ty*. Pri porovnávaní všetkých troch spomenutých textov si môžeme všimnúť niekoľko rozdielov, ktoré však nemajú pre naše skúmanie podstatný význam.⁶

Pre realizáciu samotného vzťahu nie je dôležité kritérium, na základe ktorého *veci* sveta rozdelíme do rôznych kategórií, ale to, či tie *veci* majú bytie.⁷ Buberovo rozdelenie sveta na rôzne oblasti vzťahu Ja-Ty budeme preto chápať len názorne ako jeden z možných spôsobov kategorizácie *vecí* sveta, a nie ako ich záväznú a definitívnu rozčlenenie.

Vzájomnosť ako jedna z podstatných charakteristík vzťahu Ja-Ty umožňuje človeku, ktorý vyslovuje toto základné slovo, účasť na skutočnosti. Buber totiž poníma skutočnosť práve ako pôsobenie, keď hovorí: „Celá skutočnosť je pôsobením, na ktorom sa zúčastňujem bez toho, aby som si ju mohol privlastniť“ (Buber 1997, 76). Chápanie skutočnosti ako pôsobenia vychádza zo samotnej etymológie tohto slova, keďže koreňom nemeckého *Wirklichkeit* (skutočnosť) je sloveso *wirken*, ktoré znamená pôsobiť, účinkovať, konať, mať účinok. Ďalším dôležitým momentom, ktorý môžeme identifikovať v uvedenom tvrdení, je to, že ide o oblasť bytia, ktorá nie je uväznená v človeku ako subjekte poznania, no zároveň nie je ani úplne mimo neho. Keď teraz tieto dve charakteristiky spojíme, ukazuje sa, že človek participuje na skutočnosti prostredníctvom svojho pôsobenia, no keďže

⁶ K tomuto rozdeleniu pozri (Buber 1997, 12-17, 39-44, 108-112; Buber, 1982, 118-122).

⁷ Nateraz ponecháme bokom otázku, ktoré alebo aké sú to *veci*, ktoré majú bytie, keďže takéto skúmanie ďaleko presahuje nielen možnosti, ale i predmet tejto štúdie.

skutočnosť z ontologického hľadiska neprináleží len do sféry jeho vlastného bytia, je zrejme, že nie je len jeho pôsobením, ale je aj pôsobením niečoho, čo nie je ním samým. Je teda aj pôsobením náprotivku, s ktorým sa vo svete stretáva ako so svojím Ty. Skutočnosť je vzájomným pôsobením Ja na Ty a Ty na Ja (Buber 1970, 44). Ak teda skutočnosť nespočíva ani v Ja, ani v Ty, a zároveň platí, že je vzájomným pôsobením, tak jej ontologický status je *medzi* (zwischen) Ja a Ty. Z prvých dvoch charakteristík skutočnosti vyplýva tretia, ktorá hovorí, že skutočnosť je sférou transcencie.

Sféra *medzi* je skutočnosťou *par excellence*. Je skutočnosťou v tom najvlastnejšom a najúplnejšom zmysle, pretože je pôsobením, ktorého sa človek zúčastňuje, no nemôže si ho privlastniť. Zúčastňuje sa teda skutočnosti, t. j. bytia, ktoré nie je len v ňom – tak, ako nie je ani len mimo neho –, a to tak, že vyslovuje základné slovo Ja-Ty a vstupuje do vzťahu (Beziehung).

Jedným z dôsledkov chápania vzájomnosti ako štrukturálneho prvku vzťahu Ja-Ty, ktorá znamená vzájomnosť pôsobenia, je teda aj sféra *medzi*, ktorá je ontologickým nositeľom diania vzťahu Ja-Ty, z neho potom možno odvodiť ďalšie konzekvencie týkajúce sa rôznych oblastí, napríklad etiky. Je však dôležité zdôrazniť, že vzťahu Ja-Ty treba rozumieť predovšetkým v ontologickom, a nie v etickom alebo epistemologickom, či dokonca psychologickom význame (Werner 1994, 57; Martin 2006, 201). Na príklade vzniku sféry *medzi*, veľmi dobre vidíme, akú dôležitú úlohu zohráva v dialogickom myslení Martina Bubera vzájomnosť.

IV. Chápanie vzájomnosti ako konštitutívneho prvku vzťahu Ja-Ty nám teraz umožní odpovedať aj na otázky týkajúce sa možnosti *vzájomnej vzájomnosti*⁸ (tak môžeme nazvať situáciu, v ktorej nás už bude zaujímať nielen človek vyslovujúci základné slovo Ja-Ty, ale aj jeho náprotivok). Keďže vzájomnosť vo svojom najvšeobecnejšom význame znamená vzájomnosť pôsobenia, ktorá pochádza z niečoho, čo má bytie, je zrejme, že človeku poskytujú určitú formu vzájomnosti pôsobenia všetky náprotivky, s ktorými sa stretáva. Jedinou podmienkou uskutočnenia vzájomnosti, je to, aby náprotivok bol nejakým súcnom, aby mal bytie. Každý náprotivok človeka, ktorý splňa podmienku byť súcnom, mu poskytuje určitú vzájomnosť, ktorej konkrétna podoba závisí od toho, akým konkrétnym druhom entity náprotivok je.

Je teda evidentné, že nie každý náprotivok môže človeku poskytnúť vzájomnosť v podobe vyslovenia základného slova Ty. Buber preto rozlišuje niekoľko základných podôb či foriem vzájomnosti v závislosti od dispozícií náprotivku. Pri ich určení používa metaforu *prah vzájomnosti* (Schwelle der Mutualität), rozlišujúc nasledovné sféry: predprah vzájomnosti (Vorschwelle der Mutualität), t. j. predstupeň vzájomnosti, prah vzájomnosti, „nadprah“ vzájomnosti (Überschwelle der Mutualität), sféru samotnej vzájomnosti a nakoniec sféru vzájomnosti s Bohom. Prvé tri z uvedených sfér sa týkajú vzťahu človeka s mimol'udskými entitami, štvrtá sa zas týka výlučne medziľudských vzťahov.

⁸ Podobný termín (reciprocal mutuality) použil vo svojej práci *Martin Buber's I and Thou. Practicing Living Dialogue* aj Paul Kramer (2003, 185).

„Minimum“ *vzájomnej vzájomnosti*, aké môže byť vo vzťahu dosiahnuté, pochádza len zo samotného bytia. Zdá sa, že to je predovšetkým prípad vzťahov človeka s entitami prírody, ktoré nemajú žiadnu dispozíciu (napríklad kameň) na to, aby mohli odpovedať človeku na jeho oslovenie, aby mohli vstupovať s ním do vzťahu. Preto Buber hovorí o tejto sfére ako predstupni vzájomnosti. Platí tu totiž, že práve človek poskytuje týmto entitám možnosť prejavit' celistvosť ich bytia (Buber 1997, 148).

Na prahu vzájomnosti sa nachádza vzťah s tými entitami, ktoré sú schopné určitým spôsobom „odpovedať“ na ľudské oslovenie; môže ísť napríklad o vyššie druhy živočíchov (Buber 1997, 147-148).

Do sféry, ktorá leží nad prahom vzájomnosti, patrí vzťah s tými entitami, ktoré predstavujú formy ducha, napríklad s umeleckými dielami. Aj keď sa nebudeme bližšie zaoberať rozdielom medzi vzájomnosťou, ktorú nám poskytujú entity prvej sféry, a vzájomnosťou, ktorú nám poskytujú formy ducha, predsa len môžeme pripustiť, že ich pôsobenie na nás je v niečom odlišné.

Na tomto mieste nie je pre nás podstatné vedieť, kadiaľ presne vedú hranice oddeľujúce jednotlivé sféry. Nie je dôležité, či napríklad hranica oddeľujúca vedomé entity od nevedomých vedie medzi ľudským pokolením a zvyškom živočíšnej ríše, alebo niekde v nej, alebo medzi živočíšnou a rastlinnou ríšou, alebo je dokonca až kdesi za ňou v oblasti anorganického. Buberom načrtnutú kategorizáciu typov súcien považujeme skôr za ilustratívnu než za záväznú, v prospech čoho svedčí aj použitie metaforického jazyka.

Úlohou tohto stručného rozlíšenia nie je podať vyčerpávajúci a definitívny katalóg existujúcich typov súcien a ich spôsobov pôsobenia na človeka, ale poukázať na nevyhnutnosť opatrného a diferencovaného prístupu k Buberovej *úplnej vzájomnosti*, ktorú v našom texte nazývame tiež *vzájomnou vzájomnosťou*. Buber tak jasne dáva najavo, že vzťah Ja-Ty nedosahuje vždy *úplnú vzájomnosť*, že v ňom nejde o rovnosť vzájomnosti. Zároveň tým naznačuje, ako treba rozumieť tomu, že vzájomnosť je inherentnou súčasťou vzťahu Ja-Ty. Diferenciácii však nemáme rozumieť v kvantitatívnom význame, ako nárastu či úbytku vzájomnosti, ale skôr tak, ako to navrhuje Donald Berry (1985, 34-35): ako rôznym modom, či druhom vzájomnosti.

Podľa Malcolma L. Diamonda je vzájomnosť, ktorú môžu človeku poskytnúť mimoludské entity natoľko nejasná, že by bolo lepšie, keby sa Buber pri všeobecnom opise vzťahu Ja-Ty používania tohto pojmu radšej vzdal (Diamond 1968, 32). Táto jeho poznámka veľmi dobre ilustruje problém, na ktorý Buberov koncept vzájomnosti narážal, totiž jeho tradičné chápanie ako niečoho, čo sa rovnakou mierou týka oboch strán vzťahu. Treba uznať, že Buber mohol použiť na vyjadrenie skutočnosti, ktorú mal na mysli, aj iný, menej mätúci termín, aby sa vyhol zbytočným nedorozumeniam, alebo ho mohol precíznejším a zreteľnejším spôsobom vysvetliť, čo napokon aj sám uznal, keď sa raz zveril Mauricovi Friedmanovi, že ak by ešte raz písal *Ja a Ty*, tak by hľadal iné kategórie, ktoré by jasnejšie ukázali rozdiel medzi medziľudskými vzťahmi a vzťahmi s mimoludskými entitami (Friedman 1965, 27). Možno by celkom stačilo, keby svoje tvrdenie „Vzťah je vzájomnosť“ (Buber 1997, 14, 23) rozšíril aj o to, čoho vzájomnosť je vzťah: Vzťah je vzájomnosť pôsobenia. Pri interpretácii tejto vety považujeme za dôležité

poukázať aj na skutočnosť, že Buber tu netvrdí, že vzťah je vzájomný; tvrdí, že vzťah je vzájomnosť. Buber síce venoval objasneniu problému vzájomnosti celý svoj *Doslov* k druhému vydaniu diela *Ja a Ty*, no vzhľadom na pretrvávajúce pochybnosti sa objasnenie, ktoré ponúkol, javí ako nedostatočné. Za uvedenými nejasnosťami ohľadne vzájomnosti a vzťahu Ja-Ty stojí teda aj Buberov voľnejší, nie práve akademický, esejistický štýl písania (por. Šajda 2013, 9). Svojim kritikom neposkytol jasnejšie vysvetlenie ani v rozsiahlej publikácii *The philosophy of Martin Buber* (1967), keď ako svoju odpoveď ponúkol len reprodukciu vybraných pasáží *Doslovu* (Buber 1967, 707-710). V tejto otázke odkázal kritikov (E. Lévinas, M. L. Diamond) na svoj *Doslov* aj v publikácii *Interrogation of Martin Buber* (Buber 1970, 27, 37), takže rozsahom nevelký *Doslov* môžeme považovať za jeho definitívne stanovisko a vyjadrenie k problematike vzájomnosti a vzťahu Ja-Ty.

Diferencovaný prístup uplatňuje Buber aj v prípade medziľudských vzťahov. Hovorí o dvoch prekážkach, ktoré v tejto oblasti bránia *úplnej vzájomnosti*.

Prvá prekážka je zrejmä: sú to obmedzenia vyplývajúce z našej vlastnej ľudskej nedostatočnosti, t. j. z našej „neschopnosti“ či neochoty vstupovať do vzťahu Ja-Ty s druhými ľuďmi. „Úplná vzájomnosť je milosťou, na ktorú musí byť človek neustále pripravený a ktorej získaním si nemôže byť nikdy istý“ (Buber 1997, 154). Táto prekážka je zrejmä, preto nás nebude ďalej zaujímať a našu pozornosť budeme venovať druhej prekážke, ktorá nie je natoľko samozrejmä.

Druhou prekážkou sú vnútorné zákony nášho života s druhými ľuďmi. Buber ich nazýva normatívnymi obmedzeniami vzájomnosti, čo znamená, že existujú také vzťahy Ja-Ty, „ktoré sa v dôsledku svojej povahy nemôžu rozvinúť do úplnej vzájomnosti, pokiaľ majú v tejto svojej povahe zotrvať“ (Buber 1997, 154). Inými slovami, ide o to, aký konkrétny „druh“ vzťahu sa medzi ľuďmi realizuje, napríklad či ide o vzťah manžel-manželka alebo priateľ-priateľ či učiteľ-žiak, lekár-pacient atď. Buber píše: „Každý vzťah Ja-Ty, ktorý je špecifický pôsobením jednej strany na druhú za účelom dosiahnutia nejakého cieľa, existuje z moci vzájomnosti, ktorej je uložené, že sa nikdy nestane úplnou“ (Buber 1997, 156). Nie je teda možná v tých medziľudských vzťahoch, v ktorých človek pôsobí na druhého s úmyslom dosiahnuť nejaký cieľ. Úmysel tu však nemožno interpretovať ako podmienenosť, ale ako niečo, čo sa rodí z nepodmieneného vzťahu Ja-Ty. Napríklad učiteľ pôsobí na žiaka s úmyslom niečo ho naučiť, lekár na pacienta s úmyslom vyliečiť ho. Na tomto mieste treba pripomenúť, že normatívne obmedzenie vzájomnosti platí pre tieto vzťahy len vtedy, ak si zachovávajú svoju špecifickú povahu. Čiže medzi osobou lekára a osobou pacienta môže existovať taký vzťah, v ktorom je *úplná vzájomnosť* dosiahnutá, no potom už ide o druhovo iný vzťah, nie o špecifický vzťah lekár-pacient.

Pokiaľ ide o vzájomnosť vzťahu Ja-Ty medzi Bohom a človekom, ktorá sa uskutočňuje v každom vzťahu človeka k svetu (por. Buber 1997, 13, 120-121), Buber tvrdí v súlade s podmienkou možnosti vzájomnosti (pôsobenie musí pochádzať z niečo, čo má bytie), že jej existencia je nedokázateľná. Keďže nemožno dokázať samotnú existenciu Boha, nemožno dokázať ani to, že Boh vstupuje s človekom do vzťahu Ja-Ty.

Môžeme teda konštatovať, že *úplná vzájomnosť* znamenajúca, že obidva členy vzťahu k sebe navzájom zaujímajú postoj vyjadrený slovnou dvojicou Ja-Ty, nie je jedinou

nevyhnutnou podobou vzťahu Ja-Ty, nie je jeho pravidlom, ale je len jednou z jeho modalít, a to skôr výnimočnou ako bežnou (Buber 1970, 28; Buber 1997, 154).

Záver. Cieľom našej štúdie bolo priblížiť a objasniť Buberovo používanie pojmu vzájomnosti v spojitosti so vzťahom Ja-Ty, keďže práve toto spojenie je častým predmetom otázok, nedorozumení a dezinterpretácií jeho antropologickej koncepcie ľudskej vzťahovosti. Z metodologického hľadiska sme považovali za nevyhnutné reflektovať celú problematiku vzájomnosti v prvom rade optikou základných téz a predpokladov jeho koncepcie. Na základe ďalšej textovej evidencie sme potom dospeli k rozlíšeniu dvoch významovo blízkych, no predsa odlišných rovín používania pojmu vzájomnosti. Po prvé, vzájomnosť, ktorá prináleží postoju, aký človek zaujíma k svetu. V tomto zmysle jej realizácia záleží len od postoja, ktorý človek zaujíma ku skutočnosti, hoci inak táto vzájomnosť nestráca nič na obojstrannosti. Túto vzájomnosť sme v našom texte nazvali štruktúrnym prvkom vzťahu Ja-Ty. Druhá významová rovina už nehovorí len o vzájomnosti týkajúcej sa len jedného z členov vzťahu, jeho postoja, ale o vzájomnosti týkajúcej sa obidvoch jej členov a ich postojov. Ide o vzájomnosť vstupovania obidvoch členov do vzťahu Ja-Ty. Obidva členy vzťahu sa navzájom oslovujú posvätným základným slovom Ty.

Vo svetle tejto významovej dištinkcie môžeme potom uspokojivo odpovedať na otázku, čo mal Buber na mysli, keď tvrdil, že „vzťah je vzájomnosť“ (Buber 1997, 14, 23). Každý vzťah Ja-Ty sa vyznačuje vzájomnosťou, ktorá znamená, že človek pôsobí na svoj náprotivok a zároveň ho na seba necháva pôsobiť, čo však neznamená, že obidva členy vstupujú do tohto vzťahu nevyhnutne celou svojou bytosťou (alebo podstatou), že oslovujú svoj náprotivok slovom Ty. Realizácia vzťahu Ja-Ty je viazaná na postoj človeka ku skutočnosti, a nie na postoj, ktorý zaujíma k človeku jeho náprotivok. Môžeme teda súhlasiť s tým, že oblasť, v ktorej by bolo možné realizovať *úplnú vzájomnosť* (obidva členy vstupujú do vzťahu Ja-Ty), je značne limitovaná, no nemôžeme súhlasiť s tým, že by mal Buber na mysli práve to, keď hovoril o vzájomnosti ako inherentnej súčasť vzťahu Ja-Ty.

Literatúra

- BAČÁKOVÁ, M. (2011): „Být pro druhého“: Filosofický kontext péče o uprchlíky v díle Emmanuela Lévinase. *Paidea: Philosophical E-journal of Charles University*, 8 (1).
<http://userweb.pedf.cuni.cz/paideia/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=10&jiid=24&jcid=190>
- BERRY, D. L. (1985): *Mutuality: the vision of Martin Buber*. Albany: State University of New York Press.
- BUBER, M. (1967): Replies to my critics. In: Friedman, M. – Schlipp, P. A. (eds.): *The philosophy of Martin Buber*. Transl. M. Friedman. La Salle/Illinois: Open Court, 689-744.
- BUBER, M. (1970): Interrogations of Martin Buber. In: Rome, S. – Rome, B. (eds.): *Philosophical Interrogations*. New York: Harper Torchbook, 13-117.
- BUBER, M. (1982): *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider GmbH.
- BUBER, M. (1994): *Gottesfinsternis*. Gerlinger: Lambert Schneider im Bleicher Verlag GmbH, 2. Auflage.
- BUBER, M. (1997): *Ich und Du*. Gerlinger: Lambert Schneider im Bleicher Verlag GmbH.

- BUBER, M. (1997): Nachwort. In: *Ich und Du*. Gerlinger: Lambert Schneider im Bleicher Verlag GmbH.
- CHALIEROVÁ, C. (1993): *O filosofii Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek.
- LÉVINAS, E. (1997): *Být pro druhého*. Prel. J. Sokol. Praha: Zvon.
- DIAMOND, M. L. (1968): *Martin Buber. Jewish existentialist*. New York: Harper Torchbooks.
- FRIEDMAN, M. (1965): Introductory essay. In: Buber, M.: *Knowledge of man*. Transl. M. Friedman, R. G. Smith. London: George Allen & Unwin Ltd., 11-58.
- FRIEDMAN, M. (1955): *Martin Buber, The life of dialogue*. New York: Harper Torchbooks.
- FRIEDMAN, M. (2004): Introduction. In: Buber, M.: *Between Man and Man*. Transl. R. G. Smith. London/New York: Routledge, xi-xx.
- HARTSHORNE, CH. (1967): Martin Buber's Metaphysics. In: Friedman, M. – Schlipp, P. A. (eds.): *The philosophy of Martin Buber*. Transl. M. Friedman, La Salle/Illinois: Open Court, 49-68.
- KRAMER, K. P. (2003.): *Martin Buber's I and Thou. Practicing Living Dialogue*. New York/Mahwan, New Jersey: Paulist Press.
- LACROIX, J. (1970): Smysl lásky. In: Lacroix, J.: *Smysl člověka*. Prel. J. Beran a V. Dvořáková. Praha: Vyšehrad.
- MARTIN, C. (2006): Religious Existentialism. In: DREYFUS, L. H. – WRATHALL, M. A. (eds.): *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 188- 205.
- SMITH, R. G. (1937): Translator's Introduction. In: Buber, M.: *I and Thou*. Transl. R. G. Smith. New York: Scribners, v-xii.
- SMITH, R. G. (1966): *Martin Buber*. London: The Carey Kingsgate Press Limited.
- ŠAJDA, P. (2013): *Kierkegaardov príspevok k Buberovej filozofii židovstva, teórii vlastenectva a teórii politických skupín*. Filozofia, 68 (1), 5-16.
- ŠAJDA, P. (2013): *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava: Kalligram.
- TATRANSKÝ, T. (2004): *Lévinas a metafyzika*. Svitany: Trinitas.
- WERNER, H-J. (1994): *Martin Buber*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- WOOD, R. E. (1969): *Martin Buber's Ontology. An analysis of I and Thou*. Evaston: Northwestern University Press.

Michal Bizoň
 Katedra filozofie a dejín filozofie UK
 Šafárikovo nám. 2
 814 99 Bratislava 1
 Slovenská republika
 e-mail: bizonm@gmail.com