

BUBEROVA FILOSOFIE DIALOGICKÉHO PRINCIPU¹

Ivan Dubský

Na počátku svého pojednání věnovaného problému člověka uvádí Martin Buber tuto naivně znějící chasidskou „anekdotu“: O jednom z posledních velkých učitelů chasidismu, o rabbim Bunamovi z Przysuchy se vypráví, že kdysi pravil svému žáku: „Chtěl jsem napsat knihu, která by se jmenovala ‚Adam‘, a měl v ní stát celý člověk. Ale pak jsem si to rozmyslel a tu knihu jsem nenapsal.“

V těchto třech řádcích jsou vysloveny celé dějiny našeho uvažování o člověku a v nich se skrývá i celá jejich dvojakost. Člověk od nepaměti ví, když uvažuje o všech věcech mezi nebem a zemí, že nejdůstojnějším předmětem je on sám sobě. Z druhé strany bude ale vždy váhat a bát se, aby pojednal o člověku vcelku. Snad již ví, nebo na to přijde, že se bude nucen nakonec vzdát.

Zdálo by se, jako by Martin Buber, jeden z velkých znalců a tlumočnicků chasidského poselství, nedbal na výstrahu, která je obsažena v myšlence rezignace rabbiho Bunama z Przysuchy. Neboť již tituly jeho spisů – *Já a Ty* (1923), *Otázka po jednotlivci* (1936), *Elementy mezilidského* (1934), *Problém člověka* (1943), *K dějinám dialogického principu* (1954), *Příspěvky k filosofické antropologii* (1962) atd. – tomu poněkud odporují. Podle některých prý dokonce chce vytvořit novou filosofickou antropologii, v níž nabízí totální obraz člověka (Wheelwright).

Buberovo stanovisko je však ambivalentní, chce i nechce psát o Adamovi (připomeňme jen, že Adam původně znamená „ze země pocházejícího“ – „člověka“). Buber nehodlá vyložit a sepsat nějaké celkové učení o člověku. Říká: „Nemám učení, ukazuji jen něco a apeluji na zkušenost. Říkám jen tomu, kdo mně naslouchá, že je to jeho zkušenost, jíž má dosáhnout. Ukazuji mu jen na skutečnost, na to, co buď neviděl, nebo viděl

¹ Článek vyšel původně v časopise *Orientace* v roce 1970 (č. 6, str. 69–74). Přetiskujeme jej v původní podobě s redakčními úpravami. Český pravopis a přepis cizích jmen a výrazů byl přizpůsoben současnému úzu. – Pozn. red.

nezřetelně. Toho, který mně naslouchá, vezmu za ruku a vedu k oknu; vyrazím okno a ukazuji ven. Nemám učení, ale vedu rozhovor.“ Z druhé strany přece jen chce tak napomoci sebepoznání člověka. Člověk pro něj není ovšem předmět poznání jako jakýkoli jiný předmět. „Poznání“ člověka je vlastně sebepřipomenutí se. Člověk poznávající člověka musí investovat svou osobnost do zkoumání, je v něm účasten svým lidstvím, a proto i předmět jeho poznání se ocitá v jiné perspektivě než předmět přírodní. Člověk jako předmět poznání vchází do dimenze bytí.

Myšlenka, že teprve „člověk s člověkem“ umožní úplnější obraz člověka a vědomí, že již proto se nemůže tento obraz uzavřít do definitivní podoby, je Buberovou nejvlastnější filosofickou výzvou. Jestliže máme před sebou člověka jako předmět našeho uvažování, dostává se ku slovu okamžitě ona „dynamická dvojakost“, která je pro lidský svět příslovečná. Člověk poznávající sebe vydává i přijímá, vystupuje ze sebe i stahuje se do sebe, oslovuje i odpovídá. Tady jsme vzájemně účastni, investující se a opouštějící se, jsme tu vždy s druhými, člověk s člověkem.

Tato ústřední myšlenka Buberova krystalizovala pozvolna za jeho studií Feuerbacha a Kierkegaarda, za jeho studií chasidistických, ale motiv spolulidského, dialogického vytryskává a v celé šíři je rozveden až v oné „vzácné knížce“ (Gabriel Marcel) *Já a Ty*,² největším jeho přínosu filosofii. Celé Buberovo dialogické myšlení exponují věty, jimiž se stal Buber proslulým, jichž se už nevzdal a jež dalšími antropologickými a sociologickými výzkumy jen precizoval a rozvíjel.

„Svět člověka je dvojitý,“ říká Martin Buber na první straně spisu *Já a Ty*, „neboť i postoj je dvojitý.

Postoj člověka je dvojitý, neboť základní slova, která můžeme pronést, jsou dvě.

Základní slova nejsou jednotlivá slova, nýbrž slovní dvojice.

Jedním základním slovem je slovní dvojice Já–Ty.

Druhým základním slovem je slovní dvojice Já–Ono...

A tak je i lidské já dvojitý.

Neboť já základního slova Já–Ty je jiné než já základního slova Já–Ono.“

² Buber svůj spis koncipoval v roce 1919, zveřejnil roku 1923 a český překlad vyšel v r. 1969. [*Ich und Du*, Leipzig 1923; *Já a Ty*, přel. J. Navrátil, Praha 1969. – Pozn. red.]

Již z toho, co bylo uvedeno, je patrné, že Buberovi netanulo na myslí podat nějakou analytiku např. divadelního dialogu nebo provést fenomenologii setkání a běžného rozhovoru. Buber nezajímá tolik, že vedeme rozhovor, ale že *jsme* rozhovor. Tuto opomíjenou skutečnost chce znovu připomenout poté, co se vynořila v osvícenství (J. H. Jacobi píše v dopise z r. 1775, že když otevře oči a uši, když rozevře ruce, cítí nerozlučně: „Já a Ty, Ty a Já“), u Feuerbacha se znovuzkřížila („Podstata člověka je obsažena jen ve společenství, v jednotě člověka s člověkem – v jednotě, která se opírá o realnost rozdílu mezi Já a Ty“) a u některých Buberových současníků se rozvinula. Pozoruhodné je, že i když ne tak elementárně, přece se uskutečnila ve značném rozsahu, který zasahuje až k Husserlově myšlence intersubjektivit.

Objev dialogického principu bývá označován za kopernikovský čin moderního myšlení. Prvním členem tohoto druhu je Descartesovo *Cogito ergo sum* rozvinuté v Kantově transcendentálním idealismu. Zde všechny představy, všechnu naši zkušenost, váže a doprovází jeden bod – „já myslím“, který je jakousi uzavřenou monádou, svět ve světě, uzavřenost do sebe. Pro toto myšlení je druhé „já“ cizím „já“. Druhé já není v karteziánismu něčím, co by mne konstituovalo.

Zcela jinak je tomu ve filosofii dialogického principu. Člověk se tu nemůže „usebrat“, naše bytost se nemůže slít v pohyb pouze mou činností (ale pochopitelně také nikoli beze mne). Já se stávám sebou jen díky svému vztahu k Ty, říká Buber. Stává se sebou, říkám Ty. Ale když říkám Ty, nemám před sebou nějaké něco, nemám žádný objekt před sebou. Kdo říká Ty, nemá nic, ale ocitá se ve vztahu. Vztah je jen mezi Já–Ty. Jeho účelem, jak čteme u Buber, je jeho vlastní podstata, tj. styk s Ty. (Zde slyšíme ozvěnu jednoho z významných motivů moderního antropologismu, antropologismu Feuerbachova, podle nějž podstatu člověka tvoří vztah Já–Ty.) Tento vztah je vzájemností, a proto říkám-li Ty, ocitám se ve slovní dvojici Já–Ty a mezi nimi panuje vzájemné dávání. Říkáš mi Ty a dáváš se mi, říkám ti Ty a dávám se ti. Jestliže se obracím k nějakému Ty, pak to není věc mezi věcmi, není to „bod v časoprostorové síti světa“. Člověk, kterého oslovuji Ty, není předmětem mé zkušenosti. Zkušenost mne naopak vzdaluje mému Ty. Vztah Já–Ty je bezprostřední, volím a jsem volen, je to aktivita i pasivita zároveň. Vztah, do něhož vstupuji, říkám-li Ty, může existovat i tehdy, když osoba, již oslovuji, to nezaznamenává ve své zkušenosti. Buberovi se ostatně objevila jeho základní myšlenka ne při rozhovoru, ale v události setkání. Konkrétně při setkání s věcí, s jasanovým kmenem. Vraceje se jednoho večera z procházky, zastavil se na pokraji louky, kde měl již známou cestu, a opřel se špičkou

hole o kmen jasanu. Tu pocítil dvojí pohnutí své bytosti, tam, kde držel hůl, a tam, kde se dotýkala stromu. Zdánlivě byl u sebe, ale přece se nacházel tam, kde byl jasan. Tehdy se mu objevil rozhovor.

Na počátku slovní dvojice Já–Ty je tedy vztah, vztah jako vzájemnost. Ty není ani předmětem, ani něčím, co bych si mohl přivlastnit. Vztah Já–Ty je bezúčelový, bezzájmový, bez předchozího předjímání. Je to účastenství, láska, která leží *mezi* Já a Ty. Mé Ty působí na mne stejně jako Já na ně. Je to bytostný vztah, setkání osob, celých bytostí s odpovědností jednotlivého Já za jednotlivé Ty.

V lásce není Ty nějakým objektem. Ty není věc, o níž bych se musel se svým partnerem dorozumět. Je to vztah, v němž je Já s Ty „samo“. Na úzké stezce *vztahu* se uskutečňuje setkání. Místo setkání nenacházíme jen tak, ale pro tuto událost připravujeme půdu oslovením Ty. Vztah Já–Ty je vztahem přítomnostním. Ty se může stát mou přítomností, když je osloveno, a obráceně. Tu se souběžná linie vztahů, *živá přítomnost* nás obou prolíná a „milostivostí svých příchodů a smutkem svých odchodů“ jsme vedeni ke svému Ty. Skrže styk s každým Ty se nás dotýká, uzavírá Buber, dech slova Ty, tj. dech věčného života. A prodloužené linie vztahů se protínají ve věčném Ty.

V těchto lapidárních větách krouží Buber kolem jedné myšlenky, aby dal nový tvar Kierkegaardovu přesvědčení, že čistota myšlení spočívá v tom, chtít jednu věc. Při tom se dotýká mnohých vedlejších námětů, které zůstaly sice bez přímého ohlasu, ale pozoruhodně se současně nebo následně vynořují na jiných místech a mimo jeho působnost či účast (např. Husserlova živá přítomnost i jeho analýzy já, stojícího bytostně v „horizontu my“, odpovědnost Já za Tebe u Saint-Exupéryho, fenomén setkání u Buytendijka atd.).

Ale vztah Já–Ty nevyčerpává všechno; tento vztah by nás strávil, jak říká Buber. Každému Ty na světě je podle podstaty určeno, aby se stalo věcí, aby se z Ty stalo „Ono“. Jak dochází k této přeměně? Jednoduše přechodem z jedné slovní dvojice do druhé. Když se neobracím na druhého, ale když např. o něm nebo o něčem hovořím. Tu se z každého Ty stává On, Ona nebo Ono. A nezáleží na tom, zda jde o živou bytost, člověka, o věc nebo koneckonců o Boha. Ve všech těchto případech opouštím první slovní dvojici a ocitám se v oblasti slovní dvojice Já–Ono. Do pravého dialogu vstupujeme celou svou bytostí, nezkoumáme sebe a ani druhý není pro nás předmětem. Ve slovní dvojici Já–Ono je tomu jinak: zde jsem vysloveně v roli pozorovatele a osobní účast zde není bezpodmínečná. Především jde o to vnímat *něco*, představovat si *něco*, hovořit o *něčem*. Ve světě slova Ono se chovám k druhému jako subjekt

k objektu, nikoli jako osobnost k druhému Ty. Tady již nejsme ve sféře setkání, ve sféře vzájemnosti, tváří v tvář druhému. Ve světě Ono hovořím o druhém jako o předmětu. Zde není ona souběžná linie vztahů, živá přítomnost, ale panuje tu mrtvá minulost. Vše ve slovní dvojici Já–Ono je ovšem souvislým, s neomezenou příčinností, kdežto svět slova Ty pro svou aktuálnost takovou souvislost postrádá. Lidské společenství, lidská historie – to vše se děje v říši slova Ono a „přítomnost slova Ty se vznášá nad tímto světem jako duch nad vodami“.

Základní slovo Já–Ono není nejen „nic zlého“, ale má dvě privilegia, pro něž musíme v tomto světě žít, abychom mohli vůbec žít: z jednotlivého Ty se *musí* stát (když skončila událost vyznačující se vztahem) určité Ono a z jednotlivého Ono se *může* stát (vstoupí-li do události vyznačující se vztahem) určité Ty. Člověk moderní společnosti je nezbytně ponořen do světa slova Ono, tvrdí Buber. A tento svět se jeví „pevnou a užitečnou kronikou“, v níž „Ty“ se jeví jen jako momenty, jako „podivné lyricko-dramatické epizody“. Nemůžeme si potom položit otázku (ostatně tato otázka byla položena již moderním scientismem), proč se vracet do ne zcela pevného, ne zcela souvislého „světa“ „Ty“? Proč nezůstat ve světě užitečné jednoty prostoru a času, ve světě příčinnosti, a proč neposlat našeho partnera tam, kam patří – do říše předmětů? Vždyť ve světě Ono – ve světě pořádku – můžeme zakoušet a užívat, provozovat všemožné činnosti a poznání. Bez „Ty“ se člověk obejde. Kdyby však neexistovalo „Ono“, nemohl by člověk žít.

Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem. Kdyby svět slova Ono neprotékaly a neoploďňovaly „přítoky ze světa Ty jako živoucí proudy“, přemohl by odloučený, stagnující „obrovský a přízračný močál“ člověka. Kdyby svět přestal být živou přítomností, zvítězil by nad člověkem.

Buber je ale spolu s Hölderlinem (kterého, jako vůbec jiné zdroje svého spisu neuvádí) toho přesvědčení, že tam, kde je nebezpečí, vzrůstá i síla, která zachraňuje. Nemoc našeho věku, nemoc, v níž svět slovní dvojice Já–Ono převažuje, patří k typickým jevům lidských dějin. Podle Buberu existují dvě základní dějinné epochy: doba zabydlenosti a doba bezdomoví.

V první žije člověk jako doma, v druhých epochách jako na širé pláni a ani nemá čtyři kolíky, jimiž by si přichytil stan. V prvních epochách, v době zabydlenosti, jsou myšlenky o člověku zapojeny do kontextu kosmologického. Jsou to epochy systémů, v nichž je člověk věc mezi věcmi. Tehdy není žádným Ty, ale Oním. Má pevné místo v systému a je schopen vždy dát odpověď, není problematický. Takový je optický svět Aristotelův, theologický Tomáše z Aquina a idealistický Hegelův.

Epochy bezdomovosti, v nichž se nedá člověk systematicky zařadit, ale může se stát jako celková osobnost otázkou, jsou epochami antropologického tázání. Reprezentanty epoch bezdomovosti jsou Augustinus, Pascal a Kierkegaard. Světová chvíle „zatmění Boha“, situace, kdy se svět slova Ono stal dominujícím, situace nezabydleného člověka, dovoluje znovu klást otázku po člověku, naslouchat tomu, co roste samo ze sebe, „cestě podstatného bytí ve světě“. Tedy znovu připomenout událost setkání a význam oslovení a odpovědi, význam dialogu.

To je jeden ze základních motivů Buberova filosofického odkazu. Buber je přesvědčen, že stejně jako nabýváme moci nad upírem tím, že ho oslovíme skutečným jménem, stejně tak je třeba odhalit předmětný svět a ukázat na bohatství, které i jím protéká a které proudí do naší blízkosti ve stálém přítomném Ty. Smysl života je právě zde, v areálu mezi osobou a osobou, v situaci setkání a kontaktu, kdy Já říkám druhému Ty. Základní „danost“ lidské existence je tak pro Bubera „člověk s člověkem“ a lidská existence se konstituuje vždy jako bytí s druhým. Tato „danost“ je však otázkou celoživotního dobývání.

Buberova filosofie dialogického principu je svého druhu příspěvkem antropologické tendenci své doby. Buber nechce sice zodpovědět otázku „co je člověk?“, protože je poučen marností takového úsilí, ale přesto jeho myšlenky patří v první řadě člověku. Buber z jedné strany je toho názoru, že filosofická antropologie nemůže být disciplínou, jež by byla základem metafyziky nebo filosofie vůbec. Filosofii nejde a nemůže jít o to, redukovat filosofické problémy na lidskou existenci a ani základy filosofie se nemohou pokládat seshora místo zdola. Z druhé strany je však jeho původní myšlení stále vztaženo k dialogické situaci člověka s člověkem a člověka se světem. Z Buberova schématu duchovních epoch, odpovídajících stavu zabydlenosti nebo nezabydlenosti člověka, a z jeho anamnézy nemoci našeho času – převaze předmětného světa, světa slova Ono – nutně vyplývá skutečnost, že problém člověka, problém antropologický, musí hrát v jeho filosofii i prvořadou roli. Sám se v tomto smyslu také vyjadřuje: Teprve teď uprostřed století doznal antropologický problém, tj. mohl se osamostatnit a jako takový mohl být projednáván. Přispěl k tomu pokračující rozpad organických forem přímého lidského soužití (lidské pospolitosti se rozšiřují tak, že bezprostřední vztahy jsou nemožné, že lidé vypadli z poměrů, do nichž byli vsazeni) a také sám člověk propadá stále větší krizi ve světě techniky, konzumního hospodářství, bezmoci vůči válkám atd.

A tak se Buberův spis *Já a Ty* objevuje jako na zavalanou v téže době, kdy se rodí německá filosofie existence, kdy Max Scheler, Helmut

Plessner a další budují základy filosofické antropologie, kdy z různých stran a nezávisle na sobě se objevují ideje podobné Buberovým o lidském světě jako světě spolulidském, myšlenky dialogiky lidské existence. Proto se dosud hovoří o Buberovi nejen jako o antropologickém mysliteli, ale dokonce někteří ho vykládají jako existenciálního filosofa, jenž je prý „nutným korektivem ambicióznějších systemizátorů, jako je Heidegger a Sartre“ (W. Barrett). Buber není přirozeně ani tvůrcem nějaké filosofické antropologie, ani není ve vlastním smyslu existenciálním myslitelem. Jeho přínos je přece jen především v té oblasti, která byla označena jako základní tendence naší doby k sobě a celku jsoucího.

Do jisté míry tak kráčí ve stopách Ludvíka Feuerbacha, který uprostřed minulého století zahájil onen už zmíněný „druhý obrat“ moderního myšlení. S Feuerbachem se rozchází mimo jiné v jednom: pro Feuerbacha člověk s člověkem, jednota Já a Ty, je Bůh. Podle Bubera je to špatná mystika, protože Feuerbach myslí lidské a božské Ty, a tím substituuje radikální požadavek zřítí se pojmu Boha antropologickou náhražkou Boha. Podle Bubera se naopak jednotlivá Ty setkávají v určitém věčném Ty, všechna jsou průhledy k věčnému Ty. Lidský smysl pro Ty zakouší ve vztazích ke všem jednotlivým Ty zklamání (z každého se stává Ono), a tak zde panuje nenaplněno. Vrozené Ty se uskutečňuje v každém vztahu, ale v žádném se nedovršuje. Dovršuje se jedině v bezprostředním vztahu k Ty, které se svou podstatou nemůže stát Ono. Tímto věčným Ty je Bůh. Tak Já–Ty netvoří Boha, ale lidské Já se setkává, oslovuje atd. věčné Ty.

Feuerbachova antropologie chtěla být rozluštěním tajemství spekulativní filosofie, a tedy i teologie. Buberova filosofie dialogického principu se naopak staví do služby náboženskému myšlení a Buber se také považuje spíše za náboženského myslitele než za filosofa ve smyslu racionálním. Náboženská zkušenost je mu vyšší než zkušenost, která leží v základě ratio.

Buberova náboženská zkušenost vychází z hebrejského a biblického dědictví (Buber napsal nejen řadu knih a pojednání o jednotlivých biblických problémech, ale spolu s Franzem Rosenzweigem a po jeho smrti pak sám přeložil nebo „zněmčil“ Písmo – čin, který je při vši exkluzivnosti převodu označován za epochální) a z jednoho proudu židovské mystiky – *chasidismu*. Byl to dokonce Buber, kdo předal světu chasidské poselství. Jeho zájem o chasidismus je starší než jeho dialogická filosofie, než jeho antropologická zkoumání. Během padesáti let vydal řadu knih s chasidskými příběhy a legendami a napsal mnohé pojednání o tomto pozoruhodném hnutí, které vzniklo a šířilo se v Polsku, Bílé Rusi, Litvě

a bývalé Haliči. Co zaujalo Bubera na chasidismu a co od tohoto „učení“ očekává? Stejně jako dozrání antropologického problému je spojeno s krizí moderního člověka, tak i chasidismus má co říci k roztržce mezi světem a Bohem. Jako filosofie dialogického principu poukazuje na význam a smysl setkání, tak i chasidismus má odstranit roztržku mezi člověkem a Bohem. Západní kultura selhala, když se pokusila žít svůj život ve světě bez Boha. Takový schizofrenní život má dvě možnosti: Odvrátit se od světa, „zrušit“ ho, nebo s ním pokrytecky vycházet podle receptu dělat jedno a druhé nechat být. Uzdravující prostředek vidí Buber právě v chasidském životním učení, jehož základní daností je existence Boží. K Bohu vede cesta tvořením, životem „nyní“ a „zde“ na zemi, na místě setkání člověka s Bohem. Chasidismus nezná klasické prostředky teologie, nepoužívá logických antinomií a nepotřebuje ani trýzeň svědomí jako interní cestu k nápravě. Smyslem chasidismu je tedy – podle Bubera – znovunastolit jednotu člověka a světa a Boha, ozdravit individuální a společenský život. Chasidismus je mystikou v *praxi*. (Je možno navíc jen říci s Hermannem Hessem, že Buber vydáním chasidských vyprávění obohatil světovou literaturu více než kterýkoli jiný autor.)

Je nápadné již na první pohled, jak se smysl chasidského poselství prolíná se smyslem filosofie dialogického principu. Jedno přechází do druhého a zdá se, že chasidismus uvolnil cestu Buberova dojemného *Já a Ty*. Vedle mistrů jména (Baal Šema) a jeho žáků (cadiků), kteří v chasidských příbězích hrají hlavní roli, je to přirozeně obraz biblického člověka, který stojí za vším, co Buber píše.

Věc, bohužel, není však tak jednoduchá. Buber, jak jsme viděli, nechce učit nějakou filosofii, hlásat nějaké učení. Chce vést jen rozhovor a apelovat na naši zkušenost. Zde se však ocitá v jistém dilematu. Na jedné straně chce-li vést rozhovor, musí zůstat ve vztahu, ve slovní dvojici Já–Ty. Na druhé straně ale přece jen píše o rozhovoru, o člověku s člověkem. To je kruciólní problém jeho myšlení. Jak lze učinit „objektivně“ sdělitelným původní rozhovor, původní oslovení nějakého Ty! Jak se dá sdělit svědectví o dialogickém, když každé sdělení je již „nedialogické“? Jak je možno vytrvat v opravdu dialogické situaci, aniž upadneme do světa slova Ono? Buber si byl do konce svého života vědom obtíží, které se mu vynořily vlastně až poté, co ukončil své *Já a Ty*. Proto i jeho filosofie, pokud se tak dá nazvat, má něco z oné mystiky praxe, kterou se vyznačuje chasidismus. Pro Bubera totiž neexistuje vůbec pevně uchopitelné, pevně udržitelné a věčně předavatelné „Já–Ty“ poznání. To, co se mu vyjasňovalo jako poměr „Já–Ty“, může být „poznáno“ jen transmisí do světa „Ono“.

Tím celé Buberovo počínání dostává jistý paradoxní rys ne nepodobný problému v úvodu připomenutého rabbiho Bunama z Przysuchy. Buberovým cílem bylo pouze odkrýt vrstvu „Ty“ v setkání, v dialogické situaci. V *Já a Ty*, spíše základním a úvodním, usiloval o něco jako sebevýraz. Nechce podat učení, chce se vyhnout tomu, aby se o vztahu Já–Ty vyjadřoval obecně. Když ale píše o Já a Ty, ocitá se ať chce či nechce na půdě filosofie, a to filosofie jednak s pozitivně daným obsahem, jednak filosofie s určitou metodickouází. Jeho tzv. sebevýraz se nutně proměňuje v transsubjektivní a z každého Ty se musí stát Ono, jak si povšiml již Gabriel Marcel. Jeho „výlučně negativní filosofie“ je koneckonců filosofii, stejně jako bezprostřednost vztahu Já a Ty se stává filosoficky zprostředkovanou.

Tyto problémy se Buberovi objevují ve spisech pozdních. Když znovu chce zdůvodnit filosofii dialogického principu, upozorňuje Buber na to, že Já a Ty není pro něho nějakým ontickým vztahem, tj. jen vztahem např. dvou lidí, ale že jde o vztah ontologický. Podmínkou možnosti setkání je řeč, jejímž médiem se člověk stává člověkem; tak teprve konstituuje *bytí* s druhým. Dimenzi, v níž se tato konstituce děje, nazývá Buber „mezi“ (Zwischen), které leží uvnitř bezprostředního Já a Ty. Toto „mezi“, tato sféra, je podle něho prakategorií, umožňující vztah osob. Toto „mezi“ není tedy kladeno pouze jako lidská, personální záležitost, ale naopak setkání člověka s člověkem podmiňuje. V tomto „mezi“ se shromažďuje to, co je pro lidský pobyt podstatné, totiž pohled na celek již jsoucího vcelku, a to díky řeči, neboť člověku svět a dějiny přicházejí v partnerství k řeči. Tak je pro pozdního Bubera dialogická situace dostupná a dosažitelná jen ontologicky.

Je otázkou, zda tato „ontologická“ fundace se objevuje již v původním Buberově díle, zda zde fakticky nepřevažuje onticky deskriptivní charakteristika vztahu Já a Ty a předmětného bytí světa Já–Ono. A zda nejde přece jen ve filosofii dialogického principu o antropologický pokus vylíčit mezilidské vztahy, vztah člověka a světa a člověka a Boha se záměrem o nápravu věcí lidských, o uskutečnění filosofie!

Buber znovupřipomněl modernímu člověku jeden z pilířů, o něž se evropská kultura opírá, a díky chasidismu jej znovu oživil. Zdálo by se tedy, že druhý kořen, z něhož pocházíme, řecké pohanství a z něho pak pocházející metafyzika, ho podstatně neurčují. Jestliže ale přihlédneme k tomu, že Buber chce i nechce psát o člověku, jestliže přihlédneme k jeho myšlence *uskutečnění* filosofie v životě, jestliže si uvědomíme problémy a paradoxy, s nimiž je filosofická pouť spojena, pak vidíme, že se nakonec nalzáme v metafyzice člověka, v jistém druhu „filosofie

života“ a v antropologii. A na konci západních dějin nacházíme tuto tendenci, nahradit metafyziku „antropologií“, jako poslední stupeň konce metafyzického myšlení. Buberova filosofie je určena podstatně západní metafyzikou, její pojmovou výbavou. Ani jeho interpretace chasidismu není oproštěna od tohoto způsobu myšlení, jehož posledními předky mu byli Feuerbach a Kierkegaard. Původní biblicko-hebrejská tradice se tak tlumočí v řeči antropologické tendence, která se vynořila po obou světových válkách v různých podobách ve vysloveně okcidentálním duchovním klimatu.