

Antropológia, filozofia náboženstva, sociálna kritika.

Buberova reflexia Kantovej filozofie¹

Peter Šajda

Trnavská univerzita
v Trnave

Anthropology, Philosophy of Religion, Social Criticism: Buber's Reception of Kant's Philosophy

Abstract: The aim of the article is to present the key moments of Buber's reception of Kant's thought. Buber discusses Kant's philosophy repeatedly focusing on issues in the areas of anthropology, philosophy of religion, and social philosophy. These areas constitute the fundamental framework of Buber's own philosophy. After examining Buber's early reception in his pre-dialogical period I analyze the three main thematic lines of his reception: the philosophical-religious, the anthropological and the social-philosophical one. I explore both the affirmative and the critical moments of Buber's reception and I map the evolution of his attitude to Kant. In the conclusion I present an overall balance of Buber's reception of Kant's intellectual legacy.

Keywords: Buber, Kant, Anthropology, Philosophy of Religion, Ethics, Social Criticism, History of Reception

Antropológia, filozofia náboženstva, sociálna kritika. Buberova reflexia Kantovej filozofie

Abstrakt: Cieľom príspevku je predstaviť hlavné momenty Buberovej recepcie Kantovho myslenia. Buber sa na viacerých miestach svojho diela podrobnejšie zaoberá Kantom, pričom sa sústreďí na problémy z oblasti antropológie, filozofie náboženstva a sociálnej filozofie. Tieto oblasti tvoria základný rámec jeho vlastnej filozofie. Po preskúmaní Buberovej ranej recepcie v predialogickom období analyzujem všetky tri hlavné tematické línie Buberovej recepcie: filozofickónáboženskú, antropológickú i sociálnofilozofickú. Sledujem afirmatívne i kritické momenty tejto recepcie a mapujem vývoj Buberových postojov ku Kantovi. Na záver predkladám celkovú bilanciu Buberovej reflexie Kantovho intelektuálneho odkazu.

¹ Príspevok vznikol na Katedre filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0871/18.

Kľúčové slová: Buber, Kant, antropológia, filozofia náboženstva, etika, sociálna kritika, dejiny recepcie

Cieľom predkladaného príspevku je predstaviť hlavné momenty recepcie Kantovej filozofie v diele židovského mysliteľa Martina Bubera (1878 – 1965). Buber sa zaoberá Kantom už v mladosti a recepcia Kantových myšlienok sa vinie celým jeho dielom. Na Kanta odkazuje v dvoch desiatkach diel, spomína ho v korešpondencii i vo verejných vystúpeniach. Hoci vo väčšine prípadov ide len o krátke poznámky ku Kantovi, na niekoľkých miestach podrobnejšie reflektuje Kantovu filozofiu. Na túto reflexiu sa zameriam, pričom budem sledovať jej tri hlavné tematické línie: filozofickónáboženskú, antropologickú a sociálnofilozofickú.

Hoci Buberova filozofia býva interpretovaná ako protest proti nemeckému idealizmu,² v nasledujúcich častiach ukážem, že Buberov vzťah ku Kantovi má viacero polôh. Okrem kritiky uňho nájdeme aj afirmatívny postoj, ba dokonca aj zrejmý obdiv. Moje skúmanie sa sústreďuje na Buberovu explicitnú recepciu Kanta; implicitnú recepciu, ktorej dokazovanie má často špekulatívny charakter, ponechám bokom. Nebudem sa zaoberať ani hodnotením adekvátnosti Buberovej interpretácie Kanta. Mojim zámerom je poskytnúť čo najkomplexnejší obraz hlavných momentov Buberovej recepcie, ktoré rezonujú aj v množstve krátkych poznámok ku Kantovi, rozptýlených v jeho diele. Po krátkom predstavení Buberových raných kontaktov s Kantom budem analyzovať hlavné tematické línie jeho recepcie a na záver zhrniem a vyhodnotím jej charakteristické znaky.

1. Buberova recepcia Kanta v ranom preddialogickom období

Kantovo myslenie zohralo dôležitú úlohu už v Buberovej ranej mladosti, keď bol žiakom poľského gymnázia v Lvove.³ Vo veku štrnásť rokov ho zasiahla hlboká

² Pozri napríklad Theunissen, M.: *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Cambridge, MA: MIT Press, 1984, s. 257–258; Wyschogrod, E.: *The Demise of the Aufhebung and the Rise of the Between: From Ethics to Philosophy of Religion in Martin Buber*. In Olivetti, M. M. (Ed.): *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*. Padova: CEDAM, 1996, s. 729; Wachinger, L.: *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*. München: Max Hueber, 1970, s. 56. Viac podrobností o Buberovej recepcii nemeckého idealizmu možno nájsť v Šajda, P.: *Buber and German Idealism: Between Philosophical Anthropology and Philosophy of Religion*. In Stewart, J. (Ed.): *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*. London: Palgrave Macmillan, 2020.

³ Buber, M.: *Begegnung. Autobiographische Fragmente*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960, s. 16–19. K Buberovej ranej reflexii Kanta pozri Friedman, M.: *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. New York: Paragon House, 1991, s. 15–18; Werner, H.-J.: *Martin Buber*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1994, s. 22–29; Schmidt, G. G.: *Martin Buber's Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897 – 1909*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 1995, s. 22–23.

existenciálna kríza, ktorá mala rodinný, duchovný a filozofický rozmer. Po dlhšom období, strávenom u starých rodičov, sa presťahoval späť k otcovi, ktorý sa medzičasom druhýkrát oženil. Identifikácia s novým rodinným prostredím sa ukázala ako mimoriadne náročná. Ku kríze rodinných vzťahov sa pridala duchovná kríza, ktorá sa vyznačovala veľkými výkyvmi vnútorného naplnenia. Po absolvovaní bar micva zažil Buber veľké náboženské nadšenie, ktoré vystriedal stav vnútornej vyprahnutosti a zmätenosti.⁴ Pocit nestálosti sa prejavil aj v jeho filozofickom uvažovaní, ktoré sa sústredilo na otázku času. Za kľúčovú považoval otázku hraníc, respektíve bezhraničnosti času. Obe základné riešenia – stanovenie hraníc času i téza, že čas je bezhraničný – sa mu javili ako absurdné a psychicky ho rozrušovali. Plný úzkosti bol až na pokraji zrútenia.⁵ Buberova snaha o získanie oporných bodov pre riešenie tejto otázky v prírodných vedách sa ukázala ako neúspešná. Spoľahlivú teoretickú oporu však našiel vo filozofii, konkrétne v Kantovom diele *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike, ktorá sa bude môcť nazývať vedou*, ktoré mu svojou koncepciou času a priestoru pomohlo prekonať krízu. Buber si osvojil chápanie času a priestoru ako „formálnych podmienok našej zmyslovosti“ a „čistých foriem nášho zmyslového nazerania“,⁶ čo mu umožnilo ukotviť jeho dovtedy konfúzne uvažovanie. Pre jeho ďalšie myslenie je tiež dôležité, že ho kantovské chápanie času a priestoru podnietilo k reorientácii uvažovania o nekonečnosti. Abstraktnú nekonečnosť matematických vied nahradil pojmom večnosti, ktorý bol uchopiteľný existenciálnym a personalistickým spôsobom.⁷ Táto reorientácia mu pomohla zvládnuť duchovnú krízu, keďže umožnila spojenie filozofickej reflexie so židovskou spirituálnou tradíciou.

Buber prehľbil svoju znalosť Kantovej filozofie počas univerzitných štúdií. Na univerzite v Lipsku navštevoval v rokoch 1897 – 1899 kurz Maxa Heinza *Objasnenie Kantových prolegomen* a kurz Wilhelma Wundta *Kantova filozofia a filozofia kantovských škôl*.⁸ Z tohto obdobia pochádza aj jeho prvá zachovaná písomná reflexia Kantovej filozofie v eseji „O Schopenhauerovej náuke o vznešenom“, ktorú napísal na seminár Paula Bartha Úvod do filozofie z pohľadu Schopenhauerovho diela *Svet ako vôľa a predstava*. V eseji vysvetľuje a obhajuje Kantovu náuku o vznešenom, ktorú kladie do protikladu k Schopenhauerovej náuke.⁹ Oboch

⁴ Shapira, A.: *Hope for Our Time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*. Albany: State University of New York Press, 1999, s. 75–76.

⁵ Buber, M.: *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, s. 17; Buber, M.: *Das Problem des Menschen*. In: *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, 1962, Bd. 1, s. 328.

⁶ Buber, M.: *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, s. 17–18.

⁷ *Ibid.*, s. 19.

⁸ Buber, M.: *Aufstellung der von Buber 1896 – 1901 belegten Universitätsveranstaltungen*. In: *Werkausgabe*, Bd. 1 – 22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001ff., Bd. 1, s. 301–302.

⁹ Buber, M.: *Zu Schopenhauers Lehre vom Erhabenen*. In *Werkausgabe*, Bd. 1 – 22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001ff., Bd. 1, s. 131–147. Ku Kantovej koncepcii vznešeného pozri Tomašovičová,

mysliteľov zaraďuje medzi tvorcov dualistických koncepcií, ktoré rozlišujú vznešené a krásu. Pri interpretácii Kantových pozícií vychádza z náuky o estetických kategóriách v *Kritike súdnosti*, pričom Kantovu náuku bezvýhradne preberá a afirmatívne opisuje jej základné momenty, rozlíšenia a definície. Jeho základnou tézou je, že v porovnaní s Kantom neprináša Schopenhauer nič nové, jeho náuka o vznešenom je derivatívna a diskvalifikujú ju početné nezrovnalosti.¹⁰ Nedôsledný dualizmus a slabé príklady sú ďalšími dôvodmi, pre ktoré treba Schopenhauerovu náuku odmietnuť a uprednostniť Kantovu náuku. Buberova recepcia Kanta je v tomto prípade nekritická až obdivná.

2. Kantova filozofia náboženstva medzi realizmom a antirealizmom

Filozofickónáboženská línia Buberovho vyrovnávania sa s Kantom má dlhodobý charakter a najvýraznejšie je prítomná v cykle prednášok *Náboženstvo ako prítomnosť* (1922) a v diele *Temnota Božia* (1952).

V úvode roka 1922 predstavil Buber v židovskom vzdelávacom centre vo Frankfurte tematický blok prednášok *Náboženstvo ako prítomnosť*. Tieto prednášky sa stali podkladom pre jeho najznámejšie dielo *Ja a Ty* (1923).¹¹ Hoci je Kantova explicitná prítomnosť v diele *Ja a Ty* minimálna, frankfurtské prednášky dokazujú, že Buber sa v čase jeho vzniku zaoberal Kantovým myslením.¹² Kantovej filozofii náboženstva sa Buber podrobne venuje v druhej prednáške, v ktorej kriticky reflektuje redukcii náboženstva na jeho etický rozmer. Hoci je ku Kantovi prevažne kritický, paralelne uňho pretrváva aj pozitívna recepcia kantovských motívov. Jej zrejým dôkazom je skutočnosť, že pôvodný názov diela *Ja a Ty* bol *Prolegomena k filozofii náboženstva*.¹³ Inšpirácia Kantom je evidentná vzhľadom na Buberovu pozitívnu skúsenosť s Kantovým dielom *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike* v existenciálnych zápasoch mladosti.

V druhej prednáške cyklu *Náboženstvo ako prítomnosť* Buber analyzuje Kantovu filozofiu náboženstva v rámci úvah o inštrumentalizácii nábožen-

J.: Vynáranie vznešeného. *Filozofia*, 63, (7), 2008, s. 593–596.

¹⁰ Buber, M.: *Zu Schopenhauers Lehre vom Erhabenen*, s. 147.

¹¹ Horwitz, R.: *Buber's Way to I and Thou*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1978, s. 33.

¹² Na možný implicitný vplyv Kantovho myslenia na dielo *Ja a Ty* poukazujú títo autori: Friedman, M.: *Martin Buber. The Life of Dialogue*. London/New York: Routledge, 2002, s. 199–200; Lothstein, A. S.: To be is to be relational: Martin Buber and John Dewey. In M. Friedman (Ed.): *Martin Buber and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, 1996, s. 35; Rotenstreich, N.: *Immediacy and its Limits: A Study in Martin Buber's Thought*. Chur: Harwood Academic Publishers, 2009, s. 70; Bizoň, M.: *Vzájomnosť medzi Ja a Ty. Dialogická filozofia Martina Bubera*. Trnava: UCM, 2017, s. 31–32.

¹³ Horwitz, R.: *Buber's Way to I and Thou*, s. 22, s. 163.

stva. Poukazuje na to, že v dejinách sa vyskytli pokusy podriaďiť náboženstvo rôznym cieľom a využiť ho ako nástroj na ich dosiahnutie. Náboženstvo v takých prípadoch stráca svojbytnosť, prestáva byť cieľom samo osebe a je zahrnuté do agendy iných oblastí. Využíva sa ako prostriedok na dosiahnutie nenáboženských cieľov v sociálnej, politickej či kultúrnej oblasti. Buber upozorňuje aj na pokusy podriaďiť náboženstvo etickým cieľom, napríklad využiť ho ako prostriedok na mravnú reguláciu určitého spoločenstva. Túto tendenciu vidí aj v Kantovej filozofii,¹⁴ ktorá eliminuje samostatnosť a bezprostrednosť náboženstva tým, že ho podmieňuje etickým výkonom. Kant nahrádza priamy prístup k náboženskej sfére nepriamym prístupom cez mravný zákon, čím mení zmysel náboženstva. Náboženské presvedčenia a praktiky, ktoré sa neukážu ako eticky relevantné, strácajú dôležitosť. Význam náboženského obsahu sa posudzuje podľa externých kritérií, preto náboženstvo nie je „nezávislou veličinou, ale niečím, čo závisí od inej veličiny“.¹⁵ Etická instrumentalizácia náboženstva má za následok nielen zúženie významu náboženstva, ale aj reduktívny pojem Boha. Dochádza k devalvácii tradičných Božích atribútov, keďže jedinou funkciou Boha je garantovať mravný zákon.¹⁶ Buber považuje kantovské podriadenie náboženstva etike za dysfunkčné a kritiku Kanta zahŕňa do svojej dlhodobej polemiky s filozofickými koncepciami, ktoré podporujú nerovnovážny vzťah náboženstva a etiky. Buber sa k tejto téme vráti v neskorších spisoch, pričom jeho odpoveďou na hierarchické modely vzťahu náboženstva a etiky bude chasidský rovnovážny model.¹⁷

Buber pokračoval v kritikej reflexii Kantovho pojmu náboženstva a Boha v dvoch kapitolách diela *Temnota Božia*. V kapitole *Náboženstvo a realita* analyzuje Kantovu odpoveď na otázku skutočnosti Boha. Túto analýzu realizuje na pozadí sporu dvoch filozofickónáboženských paradigiem v dejinách myslenia. Kvôli prehľadnosti ich označíme pojmami *náboženský realizmus* a *náboženský antirealizmus*, ktoré sú bežné v súčasnej filozofii náboženstva,¹⁸ hoci Buber tieto pojmy nepoužíva. Podľa Bubera prevažuje v niektorých ob-

¹⁴ Buber, M.: *Religion als Gegenwart*. In R. Horwitz (Ed.): *Buber's Way to I and Thou*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1978, s. 61. Podľa Bubera sa táto tendencia preniesla aj do novokantovstva a je zrejmä v myslení Hermanna Cohena. Porov. Horwitz, R.: *Buber's Way to I and Thou*, s. 166–169; Casper, B.: *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2002, s. 303–304. Ku Kantovej filozofii náboženstva pozri Dörflinger, B.: Čo požaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev. *Studia Philosophica Kantiana*, 8, (1), 2019, s. 3–13.

¹⁵ Buber, M.: *Religion als Gegenwart*, s. 50.

¹⁶ *Ibid.*, s. 61–62.

¹⁷ Porov. Šajda, P.: *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava: Kalligram, 2013, s. 101–109.

¹⁸ Meister, C.: *Introducing Philosophy of Religion*. London/New York: Routledge, 2009, s. 14–18.

dobiach prvý smer, v iných zase druhý. Východiskom náboženského realizmu je presvedčenie, že Boh je objektívne existujúca bytosť, ktorá je nezávislá od ľudského vedomia a je len čiastočne prístupná ľudskému poznaniu. Táto nevyhnutná bytosť presahuje kontingentnú sféru, v ktorej existuje človek, ktorý je od Boha závislý.¹⁹ Východiskom náboženského antirealizmu je presvedčenie, že Boh je skutočný len ako predmet ľudského vedomia, neexistuje samostatne a nemá význam o ňom hovoriť nezávisle od ľudskej skúsenosti. Náboženstvo je imanentnou zložkou tejto skúsenosti a sféra transcendencie je v skutočnosti súčasťou sféry imanencie. Komunikácia s Bohom je buď intrasubjektívnou komunikáciou so sebou samým, alebo intersubjektívnou komunikáciou s inými ľuďmi.²⁰ Podľa Bubera sa Kant nepriklonil definitívne ani k jednej paradigme a v jeho diele nájdeme tvrdenia, ktoré zodpovedajú prvej i druhej paradigme. Ako príklad antirealistickej línie v Kantovej filozofii náboženstva Buber uvádza výrok „Boh nie je vonkajšou substanciou, ale len morálnym vzťahom v nás“.²¹ Realistická línia je zas výrazná v Kantových neskorých spisoch, ktoré predpokladajú objektívnu a nezávislú existenciu Boha, ktorý je „zdrojom každého morálneho záväzku“.²² Podľa Bubera sa v Kantovom neskorom myslení stupňuje váhanie, ktoré vyplýva z vnútorného napätia štruktúr jeho pojmu Boha a náboženstva. Kantov prístup k otázke skutočnosti Boha sa vyznačuje osciláciou medzi realizmom a antirealizmom.

Buber skúma Kantov pojem Boha aj v kapitole *Láska k Bohu a idea Boha*, v ktorej vychádza z pascalovského rozlíšenia Boha Abraháma a boha filozofov.²³ Prvý pojem chápe realisticky a dialogicky: Boh je osoba, ku ktorej sa človek reálne vzťahuje a najvyššou podobou takéhoto vzťahu je láska. Druhý pojem chápe antirealisticky: Boh je intelektuálny konštrukt, ktorý slúži určitému filozofickému cieľu, a existuje len ako súčasť vzťahu človeka k sebe samému. Buber sa zameriava výlučne na Kantovo neskoré dielo, najmä na jeho nedokončený spis o transcendentálnej teológii.²⁴ Opäť podčiarkuje dvojznačnosť Kantovho prístupu k otázke skutočnosti Boha, ktorú sa Kantovi nepodarilo odstrániť ani v neskorom diele. Kant na jednej strane trvá na antirealistickej pozícii, že Boh nie je „bytosť mimo mňa samého“,²⁵ ale len vnútorný

¹⁹ Buber, M.: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. In: *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, 1962, Bd. 1, s. 511.

²⁰ *Ibid.*, s. 511.

²¹ *Ibid.*, s. 515.

²² *Ibid.*, s. 515.

²³ *Ibid.*, s. 539.

²⁴ V tejto súvislosti pozri aj Kupš, T.: *Idea Boha v Opus postumum*. *Studia Philosophica Kantiana*, 8, (5), 2016, s. 32–41.

²⁵ Buber, M.: *Gottesfinsternis*, s. 541.

morálny princíp, no na druhej strane rozvíja realistický pojem Boha, ktorý má dialogické a personalistické znaky. K stretu realistického a antirealistického chápania Boha dochádza u Kanta aj pri interpretácii jedincovho vzťahu k Bohu. Popri intelektuálnom výkone integrovania pojmu Boha do celkového rámca poznania uznáva Kant aj intelektuálno-existenciálny výkon, ktorý okrem reflexie idey Boha zahŕňa aj osobný vzťah k nemu ako k samostatnej bytosti.²⁶ Podľa Bubera sa Kantovi v tomto prípade podarilo formulovať dialogický pojem Boha, ktorý on sám hodnotil pozitívne. Kant však následne označuje tento pojem za „osud ľudstva“,²⁷ čím devaluje moment slobodného osobného rozhodnutia. Tým narušuje dialogickú dynamiku, ktorú pôvodne do tohto pojmu vložil. Podobné akty sebaopretia nachádza Buber aj na iných miestach. Kant napríklad označuje otázku Božej existencie za kľúčový predmet filozofického skúmania, no inde ju neváha označiť za absurdnú.²⁸ Buber tieto protirečenia nepovažuje za prejav nepozornosti alebo nedôslednosti Kantovho myslenia, vníma ich skôr ako prejav Kantovej kontinuálnej polemiky so sebou samým.

Kantova neschopnosť jednoznačne sa prikloniť k náboženskému realizmu alebo antirealizmu vyvolala vlnu reakcií, ktoré zdôraznili jednoznačnú voľbu. Buber v tejto súvislosti odkazuje na Hegelovu filozofiu náboženstva, ktorá odmieta chápať Boha ako imanentnú entitu závislú od ľudského vedomia a jednoznačne trvá na jeho nezávislosti a suverenite. Hegelovo vymedzenie sa voči Kantovi však prináša nový problém, keďže jeho deantropologizácia pojmu Boha vedie k inej krajnosti. Boh ako *absolútne* a *univerzálny duch* je neprekonateľne vzdialený od bežnej ľudskej reality, stráca dialogické znaky a medzi ľudskou a božskou sférou neexistuje priame komunikačné spojenie.²⁹ Hegel teda nahrádza kantovskú verziu boha filozofov svojou vlastnou verziou.

Podľa Bubera sa nejednoznačný prístup k sporu náboženského realizmu a antirealizmu objavil aj u neskorších mysliteľov, ktorí nadviazali na Kanta. V novokantovstve sa najvýraznejšie vyskytuje u Hermanna Cohena, ktorý sa od čisto antirealistického pozície prepracoval k snahe o syntézu oboch prístupov.³⁰ Taká syntéza sa síce ukázala ako nemožná, no Cohenovi umožnila objaviť vzťah k Bohu ako k osobnej bytosti, ktorú možno milovať. Cohen však ani v neskorom diele úplne neopustil pôvodné antirealistické pozície.

²⁶ Ibid., s. 541.

²⁷ Ibid., s. 541.

²⁸ Ibid., s. 541.

²⁹ Ibid., s. 516.

³⁰ Ibid., s. 542–549.

3. Kantova antropologická otázka ako východisko

Po emigrácii z Nemecka v roku 1938 získal Buber miesto profesora sociálnej filozofie na Hebrejskej univerzite v Jeruzaleme. V úvodnom cykle prednášok sa sústredil na základné antropologické témy, ktoré rozvinul v diele *Problém člověka* (1943). Toto dielo sa venuje otázke Čo je člověk?, ktorú v modernite s novou naliehavosťou nastolil Kant. Buber zasadzuje Kantovu otázku i jeho pokus odpovedať na ňu do širších dejinno-filozofických súvislostí: mapuje antropologické iniciatívy, ktoré predchádzali Kantovi i tie, ktoré nasledovali po ňom. Analyzuje Kantovu odpoveď na otázku, ktorú sám nastolil, a napokon ponúka svoju vlastnú odpoveď. Dejiny modernej filozofickej antropológie sa podľa Bubera odvíjajú od Kanta, pretože práve on určil „úlohu, pred ktorou stojí filozofická antropológia“.³¹

Buberova analýza antropologických iniciatív, ktoré sa objavili v dejinách myslenia, sa opiera o rozlíšenie medzi „epochami zabývania“ a „epochami bezdomovectva“.³² V prvom type období sa antropologické myslenie väčšmi nerozvíja, pretože otázka človeka sa nejaví ako problém. Miesto človeka vo svete sa zdá byť ustálené a niet dôvodu ho spochybňovať. Z antropologického hľadiska je produktívnejší druhý typ období, v ktorých sa stráca istota postavenia človeka vo svete. Tieto obdobia sa vyznačujú spochybnením statusu človeka, rastom samoty, stratou zakorenenia a otázka človeka sa stáva akútnou. Kríza núti človeka k novému sebaepochopeniu.

Buberov prehľad predkantovských antropologických iniciatív začína Aristotelom, pre ktorého nie je otázka človeka zvláštnym problémom. Človek je súčasťou usporiadaných procesov sveta, je súcnom medzi súcniami, jeho vnútorný svet ho výraznejšie neodlišuje od iných súcien. Filozofické skúmanie sa týka človeka len v súvislosti so skúmaním širšieho sveta, sám osebe nepredstavuje problém.³³ Na hlbšie antropologické skúmanie nemá Aristoteles dôvod.

Zásadne iný charakter má Augustínova filozofia, pre ktorú je otázka človeka ústredná. Človek sa odlišuje od iných súcien, lebo ako jediný je stvorený na Boží obraz, čo preňho predstavuje kontinuálnu výzvu. V každom momente sa rozhoduje medzi duchom a hmotou, dobrom a zlom, len on má nesmrteľnú dušu, ktorej osud ešte nie je rozhodnutý. Človek tak stojí pred otázkou, ktorým smerom sa vyberie, ako bude formovať sám seba. Augustín nekladie antropologickú otázku monologickým spôsobom, neadresuje ju sám sebe. Táto otázka má uňho dialogický, personalistický a teologický charakter: *Kto teda som, Bože môj?*³⁴ Tým

³¹ Buber, M.: *Das Problem des Menschen*, s. 310.

³² *Ibid.*, s. 317.

³³ *Ibid.*, s. 317–318.

³⁴ *Ibid.*, s. 319.

anticipuje spôsob, akým antropologickú otázku položí dialogická filozofia, ktorá sa vymedzí voči monologickým tendenciám modernej filozofie. Augustín zdôrazňuje otázku človeka v dobe, keď sa rúcajú istoty starého sveta a dochádza k civilizlačnému zlomu. Spoločenská kríza je aj krízou obrazu človeka, ktorý sa musí kreovať nanovo.

Po stabilizovaní spoločenských podmienok a rozšírení kresťanského svetonázoru prináša stredovek nový obraz usporiadaného sveta s novými istotami. Vo filozofii sa najmä vďaka Tomášovi Akvinskému presadzuje predstava sveta, v ktorom má človek pevné miesto a obýva ho ako svoj dom.³⁵ Tento svet sa skladá z rôznych sfér, ktoré tvoria jednotný zmysel. Otázka človeka sa nejaví ako naliehavá. Podľa Bubera tento filozofický model sveta stráca platnosť až Kopernikovými objavmi a ich reflexiou v Pascalovej filozofii. Antropologická otázka sa dostáva do centra pozornosti až radikálnou zmenou miesta človeka v kozme. Zanedbateľnosť človeka zoči-voči nesmiernemu rozsahu vesmíru a prienik do hlbín ľudského organizmu a duše núti človeka k novému sebaapochopeniu a k hľadaniu nového miesta vo svete. Pascal odmieta ideu sveta ako domu, v ktorom sa človek môže bezpečne zabývať, a hľadá momenty, vďaka ktorým je naoko bezvýznamná ľudská bytosť jedinečná. Hoci Pascal tvorí nový obraz sveta, ktorý zodpovedá pozícii moderného človeka, nový kozmologický domov pre človeka už nehľadá.³⁶

Spôsob, akým Pascal uchopil problém človeka, je Buberovi blízky, keďže on sám sa zaoberal podobným problémom. Otázku významu človeka v nesmiernom, neprebádanom a nebezpečnom kozme, v potenciálne neobmedzenom časopriestore, pochopil ako kľúčovú otázku modernity. Buber sa pri odpovedi na túto otázku inšpiroval Kantom, vďaka ktorému nahradil metafyzický a prírodovedný prístup k problému času a priestoru antropologickým prístupom. Hoci mu Kant neposkytol vyčerpávajúcu odpoveď na vzťah človeka ku kozmickým sféram, poskytol mu východisko, keď otázku nasmeroval na človeka samého. Túto reorientáciu považuje Buber za produktívnu aj pre Pascalovu filozofiu. Kant pomáha položiť otázku miesta človeka v kozme zmysluplným spôsobom: „Kantova odpoveď Pascalovi by sa dala formulovať asi takto: to, čo k tebe prichádza zo sveta a desí ťa, tajomstvo jeho priestoru a času, je tajomstvom tvojho vlastného pochopenia sveta a tajomstvom tvojho vlastného bytia. Tvoja otázka Čo je človek? je teda skutočná otázka, na ktorú musíš hľadať odpoveď“.³⁷ Pre Bubera je najpodstatnejšia skutočnosť, že poriadok a zmysel kozmu treba hľadať v úzkej spojitosti s človekom, kozmológia a antropológia sú dve strany toho istého problému.³⁸

³⁵ Ibid., s. 320.

³⁶ Ibid., s. 324.

³⁷ Ibid., s. 329.

³⁸ Buberova kombinácia antropológie a kozmológie smeruje k akémusi „úctivému stretu so svetom okolo nás“. Porov. Vydra, A.: O dotýkaní, ktoré neuchopuje. *Filozofia*, 62, (5), 2007, s. 454.

Hoci Buber nepochybuje o tom, že práve Kant umožnil modernej filozofii odhaliť antropologickú podstatu problémov, ktoré sa predtým riešili bez súvislosti s problémom človeka, Kantovu odpoveď na antropologickú otázku nepovažuje za uspokojivú. Kant síce správne identifikoval kľúčovú otázku modernej filozofie, no k odpovedi na ňu pristúpil neadekvátnym spôsobom. Podľa Bubera Kant nerešpektoval zásadnú charakteristiku filozofickej antropológie, ktorá sa od iných vied o človeku líši tým, že sa usiluje uchopiť problém človeka v jeho celkovosti. Filozofická antropológia nesmie nasledovať metodiku vied, ktoré sa zameriavajú na vybrané momenty človeka a jeho bytia a skúmajú ich v izolácii od iných momentov. Ak má byť otázka Čo je človek? zodpovedaná podstatným spôsobom, nemôže odpoveď spočívať len v syntéze parciálnych odpovedí z rôznych oblastí. Kant sa však vybral práve touto cestou, keď sa zameral na partikulárne črty bytia človeka a antropologickú otázku v jej pôvodnej celkovosti ponechal nezodpovedanú. Keď Kant skúma rôzne aspekty ľudského bytia, ako fantáziu, úprimnosť, lož či sny, zaoberá sa parciálnymi problémami a celkový problém stráca zo zreteľa.³⁹ Preto jeho odpoveď na otázku Čo je človek? nemôže byť smerodajná pre filozofickú antropológiu 20. storočia. Buber a dialogická filozofia preberajú Kantovu otázku a jej zakotvenie v centre filozofie, no hľadajú vlastnú odpoveď, ktorá nesúvisí s Kantovými pokusmi o riešenie problému človeka.

Buber považuje za potrebné zdôrazniť skutočnosť, že ani u neskorších predstaviteľov nemeckého idealizmu sa nepodarilo zodpovedať antropologickú otázku spôsobom, na ktorý by dialogická filozofia mohla nadviazať. Sústreďí sa najmä na trajektóriu Hegelovho antropologického skúmania a ukazuje, ako po sľubných začiatkoch smeruje k neproduktívnej abstrakcii. Hoci mladý Hegel koriguje Kantov prístup k odpovedi na antropologickú otázku tým, že odmieta skúmanie jednotlivých aspektov ľudského bytia a zameriava sa na „jednotu celého človeka“,⁴⁰ jeho skúmanie sa postupne depersonalizuje a orientuje na abstraktný univerzálny rozum. Hegelove vrcholné diela tak charakterizuje zásadný odklon od antropologického ukotvenia filozofie.⁴¹ U Hegela tiež dochádza k filozofickej konštrukcii nového „domu vo svete“ pre človeka, ktorého moderné vedecké objavy a ich filozofická reflexia zbavili starých istôt. Tento pokus resuscituje antické a stredoveké ambície umožniť človeku nájsť pevné miesto v neistom kozme. Hegel tak prichádza s filozofickou iniciatívou, ktorá podľa Pascala, Kanta i Bubera už nemá význam.

³⁹ Buber, M.: *Das Problem des Menschen*, s. 310–311.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 330.

⁴¹ *Ibid.*, s. 329.

4. Kant a otázka moderného sociálneho mysliteľa

Popri filozoficko-náboženských a antropologických témach sa Buber venuje Kantovi aj v súvislosti so sociálnym myslením. V inauguračnej prednáške *Požiadavka ducha a dejinná skutočnosť*, ktorú predniesol v roku 1938 na Hebrejskej univerzite v Jeruzaleme, sa zameriaval na charakteristické znaky sociálneho mysliteľa. Ako východisko si zvolil kritiku súdobých nemeckých sociológov, ktorí definovali sociológiu ako objektívnu vedu bez hodnotového náboja.⁴² Buber zastáva stanovisko, podľa ktorého je sociológia filozofickou disciplínou – sociálnou filozofiou –, ktorej cieľom je dosiahnuť sociálnu zmenu.⁴³ Tento prístup nepovažuje za novátorský, pretože myslitelia, ktorí stáli pri zrode modernej sociológie, ju chápali práve v tomto duchu. Henri de Saint-Simon, Auguste Comte či Lorenz von Stein rozvíjali sociológiu ako sociálnu kritiku s cieľom napraviť problematické nastavenie sociálnych štruktúr.⁴⁴ Zdrojom sociologického myslenia bolo teda povedomie sociálnej krízy.

Podľa Buberovej vízie je úlohou sociálneho mysliteľa podnietiť sociálnu zmenu a teoretickým vkladom prispieť k riešeniu sociálnych problémov. Preto treba zodpovedať otázku, v akom vzťahu má byť sociálny mysliteľ k politickej moci, ktorá je kľúčovým faktorom pri presadzovaní sociálnej zmeny. Pri pohľade do dejín Buber identifikuje tri základné prístupy k nastaveniu tohto vzťahu, ktoré spája s Platónom, Kantom a starozákonným prorokom Izaiášom. Platónov prístup spočíva vo fúzii politického a filozofického princípu, čo v praxi znamená, že sociálne myslenie i politickú moc reprezentuje tá istá osoba. To možno realizovať dvomi spôsobmi: buď sa sociálny mysliteľ stane vládcom, alebo si vládca osvojí princípy a životné poslanie sociálneho mysliteľa. Fúzia filozofického a politického princípu sa však v reálnom živote neosvedčila, príkladom sú neúspešné pokusy Platónových žiakov Diona a Kallippa uskutočniť tento ideál v Syrakúzach. Ich politické zlyhania a vzájomný konflikt, ktorý skončil Dionovou smrťou, boli prejavom hlbších problémov, ktoré obsahuje myšlienka filozofa vládcu.⁴⁵

Druhý prístup ku vzťahu sociálneho mysliteľa a politickej moci reprezentuje Kant, ktorý odmieta zlúčenie filozofie a politiky v jednej inštancii. Kant poukazuje na skutočnosť, že výkon politickej moci neprospeje slobodnej činnosti rozumu, ktorá je zatienená účelovým politickým uvažovaním. V diele *O večnom mieri* sa vymedzuje priamo voči Platónovej koncepcii⁴⁶ a kritizuje presvedčenie, že filo-

⁴² Buber, M.: Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit. In *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, 1962, Bd. 1, s. 1055, s. 1058.

⁴³ Ibid., s. 1058.

⁴⁴ Ibid., s. 1055–1056.

⁴⁵ Ibid., s. 1061.

⁴⁶ Ibid., s. 1061.

zofický a politický princíp možno tesne spojiť a udržať v rovnováhe. Praktická skúsenosť ukazuje, že politický princíp preváži a podriadi si filozofický princíp. Preto sa ako vhodné riešenie javí voľnejšia súčinnosť oboch princípov. Úlohou sociálneho mysliteľa je formulovať návrhy sociálnej zmeny a verejne ich predložiť na zváženie politickej moci. Úlohou vládcu je umožniť takúto súčinnosť a predložené návrhy zvážiť: „králi... by sa nemali zbaviť triedy filozofov alebo ju umlčať, mali by filozofom umožniť vyjadriť sa na verejnosti“.⁴⁷ Buberovo hodnotenie Kantovho návrhu vzťahu sociálneho mysliteľa a politickej moci je ambivalentné. Na jednej strane Buber súhlasí s Kantovým odmietnutím Platónovej idealistickej vízie spojenia oboch princípov v jednej osobe, na druhej strane považuje Kantovo riešenie za minimalistické. Pokladá ho za určitú formu rezignácie, ktorá je odrazom Kantovho skeptického pohľadu na možnosti filozofa reálne ovplyvniť politické procesy a docieľať sociálnu zmenu.⁴⁸ U Kanta je vzdialenosť medzi sociálnym mysliteľom a politickou mocou priveľká a ich vzájomná súčinnosť prislabá. Podľa Buberu má *duch* väčšiu schopnosť preniknúť do oblasti *moci* bez toho, aby sa podriadil jej pravidlám.

Tretí prístup, ktorý je najbližší Buberovej vlastnej predstave súčinnosti filozofického a politického princípu, reprezentuje prorok Izaiáš. Charakteristickou črtou tohto prístupu je oddelenie rolí sociálneho mysliteľa a politického vládcu, pričom úlohou prvého je byť stálym zdrojom „kritiky a požiadavky“ pre druhého.⁴⁹ Sociálny mysliteľ sa však neobracia len na vládcu, ale na všetkých členov spoločnosti, pretože spravodlivá spoločnosť vyžaduje účasť všetkých svojich zložiek. Izaiáš adresuje svoje prorocké poslanstvo vládcovi i ľudu. Vládcovi pripomína, že pôvodcom každej moci je Boh, ktorý je večným kráľom Izraela, a vládcu bude súdiť za to, ako využil politickú moc.⁵⁰ Prorok poukazuje na sociálnu nespravodlivosť a žiada sociálnu spravodlivosť. Keď sa obracia k ľudu, pripomína mu jeho časť zodpovednosti za zlepšovanie sociálnych podmienok. Ľud sa nemá vzdať svojho podielu na tvorbe spravodlivejšej spoločnosti a pasívne očakávať spravodlivosť „zhora“. Buber vidí v Izaiášovej činnosti predobraz činnosti sociálneho mysliteľa svojej doby. Hoci takýto mysliteľ nekoná z Božieho poverenia, jeho úloha je rovnaká ako v prípade proroka: byť hlasom kritiky a požiadavky vo vzťahu k politickej moci i vo vzťahu k tým, ktorí môžu prispieť k sociálnej zmene na rôznych úrovniach spoločnosti.

⁴⁷ Ibid., s. 1061.

⁴⁸ Ibid., s. 1062.

⁴⁹ Ibid., s. 1068–1069.

⁵⁰ Ibid., s. 1066.

5. Polohy a línie Buberovej recepcie

Buberova recepcia Kantovej filozofie má viacero polôh. Raná recepcia počas stredoškolských a vysokoškolských štúdií sa vyznačuje obdivom a vďačnosťou za inšpiráciu počas kritického obdobia osobnej destabilizácie. V tomto období Buber rozširuje svoje znalosti Kantovej filozofie, pričom v centre jeho záujmu je dielo *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike*. Pozitívny vzťah ku Kantovi pretrváva aj neskôr, čo dokazuje skutočnosť, že Buber zamýšľal nazvať svoje najznámejšie dielo *Ja a Ty* podľa Kantových *Prolegomen*. Hoci pozitívne momenty nájdeme v celej Buberovej recepcii, čoraz väčší priestor dostáva kritika Kantových pozícií a celkový charakter recepcie sa mení na ambivalentný. Buber sa najskôr vymedzuje voči Kantovej redukcii náboženstva na pomocnú oblasť etiky, potom kritizuje jeho pojem náboženstva a Boha i osciláciu medzi náboženským realizmom a antirealizmom. Odmietá Kantovu nedostatočnú odpoveď na antropologickú otázku, ako aj jeho skeptický prístup k možnosti vplyvu sociálneho myslenia na politickú moc. Pozitívne momenty, ktoré sa vyskytujú paralelne s kritickou líniou recepcie, sú ocenenie Kantovho umiestnenia antropológie do centra modernej filozofie a súhlas s jeho odmietnutím syntézy filozofického a politického princípu. V afirmatívnej recepcii Kantovho dôrazu na antropologickú otázku rezonuje Buberova pozitívna skúsenosť s Kantom v krízach mladosti.

V Buberových spisoch, v ktorých sa podrobnejšie venuje Kantovi, sme identifikovali tri hlavné tematické línie. Prvá je filozofickónáboženská a zameriava sa na dva základné momenty. Prvým je kritika Kantovho podriadenia náboženstva etike, ktoré Buber vníma ako dysfunkčnú inštrumentalizáciu náboženstva. Kant prezentuje reduktívny pojem náboženstva ako oblasti, ktorá môže byť využitá na podnietenie etického konania. Mnohé aspekty náboženstva strácajú dôležitosť a pojem Boha sa zužuje. Druhým momentom je analýza Kantovej oscilácie medzi náboženským realizmom a antirealizmom. Kantov reduktívny pojem náboženstva a Boha ho predisponuje k príklonu k antirealistickej paradigme, ktorá sa vyskytuje naprieč jeho tvorbou. Kantovou filozofiou náboženstva sa však vinie aj realistická línia, ktorá sa posilňuje v neskorom diele. Táto línia Bubera prirodzene zaujíma, pretože Kant sa od „boha filozofov“ dostáva k „Bohu Abraháma“ a integruje do pojmu Boha osobné a dialogické charakteristiky. Kant si však realistický pojem Boha neosvojí bezvýhradne a jeho vzťah k otázke skutočnosti Boha zostáva nejednoznačný. Buber poukazuje na podobnú osciláciu medzi antirealizmom a realizmom v tvorbe kľúčovej postavy novokantovstva Hermanna Cohena.

Druhá línia Buberovej recepcie je antropologická a sústreďuje sa na otázku Čo je človek?, ktorú Kant zvýraznil bezprecedentným spôsobom. Buber oceňuje

Kantov dôraz na rolu človeka v kríze modernity, ktorú spôsobili nové vedecké objavy v rovine makrokozmu i mikrokozmu. Kant nachádza spôsob, ako zachovať jedinečnosť človeka zoči-voči nesmiernym sféram, ktoré ho obklopujú, bez toho, aby sa uchýlil k predmodernej snahe o konštrukciu metafyzického „domu vo svete“. Kant potvrdzuje líniu Pascalovho skúmania neistého postavenia človeka v kozme a otvára tomuto skúmaniu nové horizonty. Antropologizuje kozmologické otázky, ktoré Pascala i mladého Bubera uvrhli do existenciálnej krízy. Problém Kantovho antropologického uvažovania spočíva v tom, že mu chýba celkové zameranie. Na antropologickú otázku, ktorú položil, dokáže odpovedať iba z parciálnych hľadísk, no nedokáže filozoficky reflektovať jednotu celého človeka. Práve to je podľa Bubera hlavným poslaním filozofickej antropológie, ktorá sa od ostatných vied o človeku odlišuje prekonaním parciálneho záberu. Pre diaľogickú filozofiu teda Kantova odpoveď nemôže byť smerodajná, riadiť sa môže len jeho otázkou.

Tretia línia recepcie sa zameriava na sociálne myslenie, pričom Buber vníma sociálnu kritiku, sociálnu filozofiu a sociológiu ako tri aspekty toho istého projektu. Odmietá koncepciu sociológie ako objektívnej empirickej vedy a žiada návrat k jej kritickým koreňom. Ústrednou otázkou je rola sociálneho mysliteľa pri politickom presadzovaní sociálnych zmien. Táto otázka má aj existenciálny rozmer, keďže Buber po emigrácii z nacistického Nemecka nanovo hľadá zmysel svojho pôsobenia v role sociálneho mysliteľa. Pri skúmaní vzťahu sociálneho mysliteľa k politickej moci vníma Kanta ako predstaviteľa jednej z dvoch krajností. Na jednu krajnosť, ktorou je Platónov návrh fúzie filozofického a politického princípu, reaguje Kant druhou krajnosťou – minimalistickou verziou komunikácie sociálneho mysliteľa s politickou mocou. Sociálny mysliteľ verejne predkladá svoje návrhy sociálnych zmien, no neangažuje sa v priamej spolupráci či konfrontácii s politickou mocou. Buber situuje svoj prístup k otázke vzťahu sociálneho mysliteľa a politickej moci medzi tieto dve krajnosti a žiada, aby sociálny mysliteľ pôsobil ako korektív vládnucej moci i širšej spoločnosti a neustále pripomínal potrebu budovania spravodlivej spoločnosti.

Z celkovej perspektívy môžeme povedať, že Buberovo celoživotné vyrovnanie sa s Kantom sa týka kľúčových tém jeho vlastného myslenia. Antropologické, filozofickónáboženské a sociálnofilozofické témy definujú základný rámec jeho filozofického uvažovania. Hoci sa Buber jasne vymedzil voči nemeckému idealizmu, nemožno tvrdiť, že by jeho recepcia Kanta bola len protestnou reakciou. Táto ambivalentná recepcia má viacero polôh a kritická línia sa v nej vinie paralelne s afirmatívnou líniou. Kant však bol podľa Bubera mysliteľom, ktorého charakterizovala značná intelektuálna neistota, ktorú sa mu nepodarilo odstrániť ani v neskorom diele.

Bibliografia

- Bizoň, M. (2017). *Vzájomnosť medzi Ja a Ty. Dialogická filozofia Martina Bubera*. Trnava: UCM.
- Buber, M. (1960). *Begegnung. Autobiographische Fragmente*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Buber, M. (1962). Das Problem des Menschen. In *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, Bd. 1, 307–407.
- Buber, M. (1962). Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. In *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, Bd. 1, 503–603.
- Buber, M. (1962). Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit. In *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, Bd. 1, 1053–1069.
- Buber, M. (1978). Religion als Gegenwart. In Horwitz, R. (Ed.): *Buber's Way to I and Thou*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 43–153.
- Buber, M. (2001ff). Zu Schopenhauers Lehre vom Erhabenen. In *Werkausgabe*, Bd. 1 – 22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Bd. 1, 131–147.
- Buber, M. (2001ff). Aufstellung der von Buber 1896 – 1901 belegten Universitätsveranstaltungen. In *Werkausgabe*, Bd. 1 – 22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Bd. 1, 301–304.
- Casper, B. (2002). *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Dörflinger, B. (2019). Čo požaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev. *Studia Philosophica Kantiana*, 8, (1), 3–13.
- Friedman, M. (1991). *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. New York: Paragon House.
- Friedman, M. (2002). *Martin Buber. The Life of Dialogue*. London/New York: Routledge.
- Horwitz, R. (1978). *Buber's Way to I and Thou*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Kupš, T. (2016). Idea Boha v Opus postumum. *Studia Philosophica Kantiana*, 8, (5), 32–41.
- Lothstein, A. S. (1996). To be is to be relational: Martin Buber and John Dewey. In M. Friedman (Ed.): *Martin Buber and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, 33–50.
- Meister, C. (2009). *Introducing Philosophy of Religion*. London/New York: Routledge.
- Rotenstreich, N. (2009). *Immediacy and its Limits: A Study in Martin Buber's Thought*. Chur: Harwood Academic Publishers.

- Schmidt, G. G. (1995). *Martin Buber's Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897 – 1909*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.
- Shapira, A. (1999). *Hope for Our Time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*. Albany: State University of New York Press.
- Šajda, P. (2013). *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava: Kalligram.
- Šajda, P. (2020). Buber and German Idealism: Between Philosophical Anthropology and Philosophy of Religion. In Stewart, J. (Ed.): *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*. London: Palgrave Macmillan.
- Theunissen, M. (1984). *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tomašovičová, J. (2008). Vynáranie vznešeného. *Filozofia*, 63, (7), 592–599.
- Vydra, A. (2007). O dotýkaní, ktoré neuchopuje. *Filozofia*, 62, (5), 451–456.
- Wachinger, L. (1970). *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*. München: Max Hueber.
- Werner, H.-J. (1994). *Martin Buber*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Wyschogrod, E. (1996). The Demise of the *Aufhebung* and the Rise of the Between: From Ethics to Philosophy of Religion in Martin Buber. In Olivetti, M. M. (Ed.): *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*. Padova: CEDAM, 1996, 727–746.

doc. Peter Šajda, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

Trnava, Slovenská republika

peter.sajda@truni.sk