

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

2020

Tomáš Tlapa

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

Intersubjektivita a postmoderní společnost: K fenomenologii druhého
Intersubjectivity and postmodern society: On the phenomenology of the Other

Mgr. Tomáš Tlapa

Školitelka: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Studijní program: Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Praha 2020

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma *Intersubjektivita a postmoderní společnost: K fenomenologii druhého* vypracoval pod vedením školitele samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha, 12.6. 2020

.....

podpis

Děkuji doc. PhDr. Naděždě Pelcové, CSc.

Abstrakt

Hlavním tématem disertační práce *Intersubjektivita a postmoderní společnost: K fenomenologii druhého* je problém intersubjektivit. Práce je především dialogem s určitou částí fenomenologického myšlení, které si otázku po zkušenosti s druhým klade. Naše úvahy vycházejí z kontextu postmoderní společnosti, který tematizujeme v první kapitole práce („Paradox atomicity“). Cílem následující kapitoly („Mlčenlivost“) je naladit se na přiměřené položení otázky po druhém. Třetí kapitola („Hledání druhého v dialogu s Edmundem Husserlem“) nejprve představuje vybrané základní pojmy Husserlovy fenomenologie, které souvisí s naším tématem (např. *epoché*), a poté pojednává o pojetí druhého v Husserlových textech *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II* a v *Karteziánských meditacích*. Čtvrtá kapitola („Trhliny harmonie“) se zaměřuje na takové zkušenosti s druhým, které narušují a problematizují veskrze harmonický svět husserlovské intersubjektivit. Vychází z fenomenologie světa nevidomého (Jana Moravcová) a fenomenologie emocí (Jean-Paul Sartre). Pátá kapitola („Cizí, divné oči“), vycházející z poezie Josefa Straky, na příkladu exilu klade otázku po možnosti setkání s druhým člověkem. Následující dvě kapitoly disertační práce („Druhý jako mystérium“ a „Tvář druhého“) jsou především dialogem s filosofií Emmanuela Lévinase v otázce druhého. V kontextu Lévinasovy filosofie je druhý absolutně jiný, závěrečné dvě kapitoly této práce jsou proto věnovány zkušenosti s druhým, která respektuje jinakost druhého, aniž bychom přitom ztratili společný svět; osmá kapitola („Druhý jako saturovaný fenomén a „teologický obrat“ ve francouzské fenomenologii“) především diskutuje koncept saturovaného fenoménu Jeana-Luca Mariona, devátá kapitola („Druhý a rezponzivní fenomenologie“) vychází z pojetí druhého v rámci fenomenologie Bernharda Waldenfelse.

Klíčová slova

postmoderní společnost – intersubjektivita – fenomenologie – druhý – Husserl – Lévinas – Marion – Waldenfels

Abstract

The main topic of the doctoral dissertation *Intersubjectivity and postmodern society: On the phenomenology of the Other* is the problem of intersubjectivity. The work discusses the question of the other with the particular part of phenomenological thinking which does ask how we experience the other. Our starting point stems from the context of postmodern society, which we discuss in the first chapter („The paradox of atomicity“). The aim of the second chapter („Tacitness“) is to enable us to phrase the question of the other properly. The third chapter („Searching for the other in dialogue with Edmund Husserl“) at first introduces selected fundamental concepts of the Husserl’s phenomenology related to our topic (e.g. *epoché*) and then discusses the understanding of the other in Husserl’s works *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – Second Book* and *Cartesian Meditations*. The fourth chapter („Breaches of harmony“) is focused on such types of experience that problematize and disturb the altogether harmonic world of Husserlian intersubjectivity. We deal with the phenomenology of the blindness (Jana Moravcová) and the phenomenology of emotions (Jean-Paul Sartre). The fifth chapter („Strange, weired eyes“) uses the them of exile in the poetry of Josef Straka to question the possibility of meeting the other. The next two chapters („The other as a mystery“ and „The face of the other“) are mainly a dialogue with the philosophy of Emmanuel Levinas. In the context of Levinas’s philosophy, the other is absolutely different, which is the reason why the last two chapters are devoted to the experience of the other that will, on the one hand, respect the alterity of other people, but, on the other hand, wouldn’t lose the common world: the eighth chapter („The other as a saturated phenomenon and the theological turn in the French phenomenology“) first of all discusses the concept of saturated phenomenon in the philosophy of Jean-Luc Marion, the last ninth chapter („The other and the responsive phenomenology“) is concerned with the concept of the other in Bernhard Waldenfels’s philosophy.

Keywords

postmodern society – intersubjectivity – phenomenology – the Other – Husserl – Levinas – Marion – Waldenfels

Obsah

Úvod	8
1. Paradox atomicity	11
2. Mlčenlivost	15
3. Hledání druhého v dialogu s Edmundem Husserlem	20
3.1. Na cestě k druhému: vybrané motivy Husserlovy fenomenologie	20
3.2. Druhý v <i>Idejích II</i>	29
3.3. Od <i>Idejí II</i> ke <i>Karteziánským meditacím</i>	52
4. Trhliny harmonie	60
5. Cizí, divné oči.....	70
6. Druhý jako mystérium.....	77
7. Tvář druhého	89
8. Druhý jako saturovaný fenomén a „teologický obrat“ ve francouzské fenomenologii. 108	
9. Druhý a responzivní fenomenologie.....	123
Závěr.....	143
Seznam literatury a použitých zdrojů	145

Úvod

Společnost, v níž žijeme, můžeme označit jako postmoderní. Mohli bychom ji jistě pojmenovat i jinak, téměř do nekonečna můžeme zkoušet vymýšlet více či méně přiléhavé přívlastky. Kniha Miloslava Petruska *Společnosti pozdní doby*¹ nabízí přehled těchto „přívlastků“, označujících naši současnost. Zachycuje jich 108 (pokud jsem dobře počítal). Točí se z toho hlava a člověk se cítí trochu bezmocně. Sama tato situace je příznačná, mohli bychom s Baumanem použít metaforu tekutosti, ať se pokusíme říci o společnosti, v níž žijeme, cokoliv, skutečnost nám vždy nakonec nějak proteče mezi prsty.

Mezi oněmi označeními pro společnost pozdní doby v Petruskově encyklopedii chybí *společnost nevolnosti*, o níž hovoří Václav Bělohradský. Co podle něj tvoří podstatu pozdní doby? „I když se společnost pozdní doby vysvléká ze svých jmen jako had z kůže, v tom podstatném je už dvě stě let stejná – vyznává se v ní fundamentalistické náboženství růstu Růstu, které má své chrámy – supermarkety, své velekněze – manažery a makléře, své rituály a jazyky – reklamy a manažerské ptydepe.“² To je jedním ze zdrojů pocitu nevolnosti.³ „Pocit nevolnosti je všudypřítomný, je úporný, i když není nijak silný. (...) Musí být nějaká mez, nějaká hranice, za níž už nelze věci tohoto světa využívat a konzumovat, ale jen uctívat. Kde je ta mez, nevíme, je nám jen trochu nevolno.“⁴ Touto mezí a hranicí je druhý člověk.

¹ PETRUSEK, Miloslav. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006.

² BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, s. 9.

³ „Pocit nevolnosti má ve společnosti pozdní doby mnoho zdrojů. Především, řekl bych, je to závratná proliferace znaků, obrazů, formulí a promluv, jejímž důsledkem je, že prudce ubylo skutečnosti. Mnoho znaků, málo označovaného, mnoho významů, málo významného, mnoho částí, málo celků, mnoho faktů, málo kontextů, mnoho kopií, málo originálů, mnoho obrazů, málo zobrazeného, mnoho promluv, málo domluv, mnoho cílů, málo smyslu, mnoho reprezentantů, málo reprezentovaného, mnoho odpovědí, málo otázek.“ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, s. 9. Bělohradského popis, spolu s používáním termínu náboženství (růstu Růstu), evokuje slova Ludwiga Feuerbacha z *Podstaty křesťanství*: „A naše doba bezpochyby... dává přednost obrazu před věcí, kopii před originálem, představě před skutečností, zdání před podstatou... To, co je pro ni *posvátné*, je pouhá *iluze*, avšak co je profánní, je *pravda*. Ba posvátnost stoupá v jejích očích v téže míře, v níž pravdy ubývá a iluze přibývá, takže *nejvyšší stupeň iluze* je pro ni rovněž *nejvyšším stupněm posvátnosti*.“ Citováno dle DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. Praha: Intu, 2007, s. 1.

⁴ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, s. 11-12.

Přestaneme-li k druhému člověku přistupovat s ideologickými brýlemi na očích, které z něj činí například lidský zdroj a lidský kapitál, stane se otázka, kdo je druhý člověk, rázem záhadná. Když se z bortí všechny ideologické konstrukce a manifesty, zůstane tu třet naše zkušenost s druhým. Následující řádky jsou pokusem přiblížit se této zkušenosti s druhým člověkem. Naše práce je proto především dialogem s určitou částí fenomenologické filosofie, která si otázku po zkušenosti druhého (pod termínem intersubjektivita) umí položit. Inspirováni *epoché* a principem všech principů⁵, základními pojmy Husserlovy fenomenologie, se můžeme pokusit o bezpředsudečný popis setkání s druhým člověkem, jak se nám ukazuje ve zkušenosti.

Hluku samozřejmostí a banalit, který vše obklopuje, vyvolává potřebu ztišení. Jen v mlčenlivosti se lze setkat s druhým člověkem a fenomenologii lze vnímat jako prostor (např. spolu s poezií a prózou), jenž toto ztišení umožňuje. Fenomenologie je svobodou učinit krok zpátky k věcem samým, v protikladu k zběsilému běhu vpřed, který se se všemi věcmi mívá.⁶ Lékem na pocit nevolnosti z postmoderní společnosti, ze společnosti pozdní doby, může být fenomenologie druhého.

V tomto mlčenlivém kroku zpátky, kterým chce být naše zamyšlení, je paradoxně i cosi revoltujícího. Stojí-li naše doba na určité konstrukci (vyjádřené například Bělohradského termínem náboženství růstu Růstu) nebo obecněji na projektu „převádění všech dosud ještě ‚neobjektivovaných‘ zbytků na objektivní základ“, pak se ti, kdo chtějí jít před tyto konstrukce a projekty k věcem samým, jeví, řečeno s Patočkou, „jako záludní nepřátelé lidstva a jeho údajně evidentního cíle, ‚pokroku““.⁷

⁵ Srov. HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, § 24., s. 56-57.

⁶ „Fenomenologie je řízena metodickou maximou ‚k věcem samým‘, tedy k samosti věci ve smyslu věčnosti, která nebude odvozována z nějaké předem rozhodnuté a v tomto smyslu před-sudečné, zkušenost samu transcendingující idealizaci, v nevyjasněnosti překračující apodikticitu zkušenosti. Jde o věrné zachycení toho, co potkáváme ve zkušenosti, a to právě tak, jak to potkáváme, aniž bychom vnucovali všem věcnostem formu jsoucnosti předem rozhodnutou z nějakého před-rozvrženého celku, z nějaké předem dané ontologie.“ RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019, s. 293. V otázce druhého proto platí: „S jevením se druhého se může vyrovnat jen filosofie, která chce zůstat zcela věrná zkušenosti, tak jak ji prožíváme. Touto cestou se dala právě fenomenologie.“ BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofía, 1998, s. 8.

⁷ PATOČKA, Jan. Co je fenomenologie? In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 500. Srov. též: „Je tragické, pokud galileovsko-descartovskou ontologii univerzalizujeme a jako do Prokrustova lože na ni převádíme všechny ostatní roviny

Tuto práci lze číst v jejím revoltujícím duchu⁸ nebo jako pokus podat svědectví o druhém.⁹ Domnívám se, že jde nakonec o totéž.

Některé pasáže této disertační práce jsou (v různé míře) upravenou či přepracovanou verzí mých textů, které byly již publikovány jinde.¹⁰

naší zkušenosti včetně nás samých a odtud opět odvozujeme naši vlastní lidskost.“ RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019, s. 293.

⁸ K rozdílu mezi revolucionářem a revoltujícím člověkem: „Revolucionář uskutečňuje dějinný projekt a v jeho jménu vraždí; revoltující člověk se odmítá řídit dějinnou nutností, bouří se proti ponížení svému a svých bližních. Teď tady a tohoto člověka, kterého vidím a slyším. Odmítá vzdát se svého svědomí ve jméno dějinné nutnosti.“ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, s. 142.

⁹ Svědek je myšlen v Marionově smyslu jako „já pokud se dozvídám o sobě samém z toho, co mi pohled druhého mlčky říká“. MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 300.

¹⁰ Několik krátkých pasáží ve 3. kapitole vychází z mého článku „Husserl, Lévinas a Patočka: Ke kritice pojetí druhého jako alter ega“ (TLAPA, Tomáš. Husserl, Lévinas a Patočka: Ke kritice pojetí druhého jako alter ega. *Paideia*, 2017, roč. 14, č. 4, s. 1-12); pasáže věnované filmu Romana Polanského *Repulsion* ve 4. kapitole jsou upravenou verzí článku „Polanského Hnus očima Sartrovy nevolnosti“ (TLAPA, Tomáš. Polanského Hnus očima Sartrovy nevolnosti. *H_aluze*, 2010, č. 11, s. 55-58); část 7. a 8. kapitoly vychází z kapitoly „Druhý jako saturovaný fenomén“ v kolektivní monografii *Stejně a jiné ve filosofické a speciálněpedagogické reflexi* (TLAPA, Tomáš. Druhý jako saturovaný fenomén. In: PELCOVÁ, Naděžda et al. *Stejně a jiné ve filosofické a speciálněpedagogické reflexi*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2019, s. 89-102). Naopak část 2. kapitoly této disertační práce posloužila jako předloha pro kapitolu „Filosofie jako návrat do lidského světa“ v kolektivní monografii editorů Anny Hogenové a Davida Rybáka *Potřebuje v planetární době filosofie vědu, či věda filosofii?* (TLAPA, Tomáš. Filosofie jako návrat do lidského světa. In: HOGENOVÁ, Anna, ed. a RYBÁK, David, ed. *Potřebuje v planetární době filosofie vědu, či věda filosofii?* Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2020, s. 259-271.)

1. Paradox atomicity

Ve své prozaické prvotině *Rozšíření bitevního pole* z roku 1994 nechává Michel Houellebecq v samém závěru novely pronášet vypravěče tato slova:

„Pokračuji ještě kousek dál lesem. Za tímto kopcem mají být podle mapy prameny Ardèche. Nezajímá mě to už; přesto pokračuji. A nevím už ani, kde vlastně prameny jsou; vše si je najednou podobné. Krajina je stále příjemnější, přívětivější, veselejší; cítím se z toho nesvůj. Jsem uprostřed propasti. Vnímám svou kůži jako hranici a okolní svět jako drtič. Pocit oddělení je úplný; stávám se od nynějška věznem sebe sama. K vrcholnému splnutí nedojde; cíl života je minut. Jsou dvě hodiny odpoledne.“¹¹

V knize sledujeme situaci jedince ve světě, v němž se „lidské vztahy postupně stávají nemožnými“.¹² Co je to za svět, v němž mizí *lidské* vztahy? Vydeme-li z úryvku samotného, je to takový svět, ve kterém pociťuje jedinec úplné oddělení o druhých, samotou, okolní svět je jím vnímán jako drtič a vlastní já se stává věznem sebe sama. Dále zde nacházíme zpřítomněný motiv ztracenosti („nevím už ani, kde vlastně prameny jsou“), znechucení („nezajímá mě to už“), ztráty smyslu a cíle života („k vrcholnému splnutí nedojde; cíl života je minut“). To vše situováno do kulís chladné exaktnosti a zdánlivé racionality („jsou dvě hodiny odpoledne“).

Takový svět vyvolává jen pocit stále se opakující stejnosti v prožitcích završené oddělenosti. Život jedince v situaci mizejících mezilidských vztahů vystihuje v kontextu novely následující výčet: „do práce jezdím metrem, na víkendy nikam nevyrazím, protože nemám kam, a dovolenou nejčastěji trávím na organizovaných zájezdech, občas v letoviscích“,¹³ večer se stává „samota bolestivě hmatatelnou“,¹⁴ „o víkendech většinou nikoho nevidám“,¹⁵ „jsem sám, příliš sám“.¹⁶ Mimo ohnivzdornou světnici vlastního já leží rozšiřující se bitevní pole: svět soutěže, konkurence, práce, výkonu. „Nemám tenhle svět rád. Nic naplat, nemám ho rád. Společnost, v níž žiji, se mi hnusí; z reklamy se mi zvedá

¹¹ HOUELLEBECQ, Michel. *Rozšíření bitevního pole*, Praha: Odeon, 2012, s. 130.

¹² Tamtéž, s. 35.

¹³ Tamtéž, s. 9.

¹⁴ Tamtéž, s. 10.

¹⁵ Tamtéž, s. 27.

¹⁶ Tamtéž, s. 28.

žaludek; z informatiky mi je na blití. Veškerá moje práce informatika spočívá v rozmnožování údajů, jejich následném porovnávání, ve vytváření kritérií rozhodování. Nemá to žádný smysl. Po pravdě řečeno, je to spíš škodlivé; zbytečné zaplácávání buněk. Tento svět potřebuje všechno kromě nových informací.“¹⁷ Hrdina svůj pocit shrnuje: „Kdybychom měli shrnout duševní stav současnosti do jediného slova, zcela jistě bych volil právě toto: hořkost.“¹⁸

Formou zkratky a hyperboly zde beletristický textu evokuje podstatné aspekty života v soudobé postmoderní společnosti, jejíž charakteristiku podává sociologická teorie (srov. např. Baumanův koncept tekuté modernity,¹⁹ Augého pojem nadmodernity a ne-místa²⁰ nebo Lipovetského éru prázdnoty²¹). Místo sledování těchto sociologických náhledů a hledání jejich paralel a znázornění v Houellebecqových románech, které by se vzhledem k povaze Houellebecqova díla jistě nabízelo, bych zde chtěl nabídnout souvislost jinou.

Situace, v níž se houellebecqovský hrdina nachází a ve které uvízl a ztroskotal, je označována jako „rozšíření bitevního pole“. Bitevní pole je prostor, v němž oddělení a individualizovaní jedinci stojí proti sobě ve snaze uskutečnit a prosadit své osobní zájmy. Ty se týkají nejen světa práce a kariéry, ale například i sexuality (jak ukazuje postava Tisseranda); druzí vystupují jako konkurenti a rivalové, kteří mezi sebou vedou boj, z něhož vycházejí jako vítězové, nebo poražení. V houellebecqovském (v našem?) světě dochází ke zvláštnímu rozšiřování, zintenzivnění, ba až téměř k absolutizaci toho, co Jan Patočka ve svých pozdních textech označuje jako druhý pohyb existence, pohyb sebeznavujícího sebezprodlužování.

Lidský život podle Patočky může nabývat ve vztahu k druhým třech různých podob, „základní vztahy ke světu jsou zároveň vztahy časové, tj. *pohyby*, pohyby, kterými se

¹⁷ Tamtéž, s. 69.

¹⁸ Tamtéž, s. 124.

¹⁹ Viz BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta, 2002; BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004; BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1995; BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá láska*. Praha: Academia, 2013.

²⁰ Viz AUGÉ, Marc. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999; AUGÉ, Marc. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso, 1995.

²¹ Viz LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2008; LIPOVETSKY, Gilles. *Hypermoderní doba: od požitku k úzkosti*. Praha: Prostor, 2013.

setkáváme s bližním, s druhým“.²² Druhý pohyb existence se vyznačuje tím, co Patočka označuje jako paradox atomicity.²³ Tento paradox spočívá v tom, že s druhými vstupují do vztahů spolubytí (spolupráce, spoluspotřeba), které však mají takovou povahu, že mne zároveň atomizují a od druhých oddělují. „Tato spolupřítomnost jednoho s druhým je zároveň přítomnost *proti sobě*; avšak nikoliv takové *proti sobě*, které chce zničení, nýbrž jen podřízení a využití druhého. Celá tato oblast je rozmělnující, atomizující. Atomy se však svým zaměřením na sebe v modu ‚proti sobě‘ vzájemně vyrovnávají a nivelizují.“²⁴ Druží jsou vzájemně zaměnitelní, postradatelní, neboť do vztahů vstupují ve své užítkovosti, služebnosti, ve své společenské funkci či roli, druhý vystupuje jako věc mezi věcmi, kterou lze využít či použít a která je nahraditelná. Jsme jedni pro druhé užívající uživatelé, navzájem se používáme, říká o druhém pohybu existence Patočka.²⁵ To v extrémní podobě formuluje postava Tissarda: „... spočítal jsem si to; mám za co si zaplatit jednu holku týdně; v sobotu večer by to bylo fajn. Možná to nakonec udělám.“ Dokonce i tělesné splynutí s druhým může podléhat paradoxu atomicity.²⁶

V houellebecqovském světě chybí vazba na první a třetí pohyb existence. Aniž bychom je na tomto místě mohli podrobněji analyzovat, lze ve vší stručnosti shrnout, že obě tyto možnosti lidské existence spojuje to, že ruší atomizaci, oddělenost individua. První pohyb je dle Patočky pohybem zakotvení, zakořenění, v němž se svět díky druhému stává mým *domovem*. „Svět mimo mne se vtělil v bytost schopnou přijmout mne v jeho jménu.“²⁷

²² PATOČKA, Jan. Přirozený svět a fenomenologie. In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II.* Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 232.

²³ Tamtéž, s. 230.

²⁴ Tamtéž. Není od věci uvést, že druhý Houellebecqův román nese název *Elementární částice (Les particules élémentaires)* a v anglickém překladu vyšel i pod titulem *Atomised*. Viz HOUELLEBECQ, Michel. *Elementární částice*. Praha: Garamond, 2013.

²⁵ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditacích svého autora po třiatřiceti letech. In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II.* Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 327.

²⁶ Nabízelo by se srovnat paradox atomicity v oblasti sexuality s krachem lásky u J.-P. Sartra. Krach lásky se manifestuje proměnou v čirou sexualitu. Václav Černý popisuje krach lásky u Sartra takto: „Tam, kde se jí nedaří svést druhého k vydání sebe anebo kde si sebe samotnou uvědomí jakožto nutnou slepou uličku, hrůzně se ostatně proměňuje: buď v lhostejnost, jež jest snahou jednoho subjektu vyhnout se druhým subjektům a nemusit s nimi svádět zápas pohledů o svobodu; buď v čirou sexualitu, kdy subjekt, nemoha si osvojit subjekt, souhlasí, aby tento byl pro něj pouhou věcí, a sám svoluje se pouhou věcí stát, a na okamžiky rozkoše si poskytuje zdání jednoty, simulující tělesně jednotu subjektů.“ ČERNÝ, Václav. *První a Druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 46.

²⁷ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditacích svého autora po třiatřiceti letech. In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II.* Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 324.

Svět na sebe skrze druhého bere lidskou tvář, která mne přijímá (např. mateřská láska). Ve třetím pohybu se zase jedinci díky vztahu ke své vlastní budoucnosti (smrt, nebytí) odemyká svět jako celek. „V posledním z pohybů, vlastním pohybu existence běží o to, abych se viděl v nejvlastnější lidské podstatě a možnosti – ve svém pozemšťanství, které je zároveň vztahem k bytí a universu.“²⁸ Třetí pohyb, pohyb průlomu, nazývaný Patočkou také jako sebezískání sebevzdáním, proměňuje já, které se odevzdává tomu, co ho přesahuje (bytí, svět). Houellebecqovskému člověku však chybí jak domov, tak vztah k tomu, co ho přesahuje, zakládá; tento bez-domovec tedy nemůže než konstatovat, že „cíl života je minut“.

V situaci paradoxu atomicity je vztah k druhému vztahem k věci, k „atomu“, který je vymezen svými funkcemi a rolemi, svou (ne)užitkovostí, společenskou hierarchií apod.²⁹ Spolu s fenomenologií druhého si ale v této práci chceme položit otázku, kdo je to druhý, když naopak přestane být věcí mezi věcmi, když přestane být lidským zdrojem a opět se stane člověkem.

²⁸ Tamtéž, s. 329.

²⁹ „Pohyb sebezprodlužování se stará jen o věci, vidí jen věci, i když nikoli v jejich samostatnosti, nýbrž pouze v jejich služebnosti. (...) Věcnost, která je zde doma, souvisí s tím, že účastníci tohoto pohybu jsou citliví především pro to porozumění bytí, které odhaluje předmětnost věcí v její manipulovatelnosti, v silách, které mohou být dány k dispozici, v transformačních možnostech reality, a to jak předmětné, tak lidské“ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditacích svého autora po třiatřiceti letech. In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II.* Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 325-328.

2. Mlčenlivost

„... a taky jsem tady poznal, že nejlidštější vztah člověka k člověku je ticho...“ (Bohumil Hrabal, *Obsluhoval jsem anglického krále*)

Možná, že ve všem chceme poznávat jen sami sebe. Druzí a věci jsou pak jen tím, čím my sami chceme, podléhají našim způsobům a principům poznávání, jsme takříkajíc jejich stvořitelé. Stanovíme-li podstatu člověka jako *res cogitans*, stanou se blázni, děti a divoši jen deficientními mody lidského. Určíme-li jako rozhodující faktor pro hodnocení vyspělosti dané společnosti ukazatel HDP, stanou se přírodní národy nutně zaostalými a méněcennými. Budu-li chápat své prožitky jen jako něco ryze „subjektivního“, co nevypovídá nic o „skutečném světě“, učiním sám ze sebe izolovaný ostrůvek vědomí, který se jen těžko s něčím „skutečným“ setká. Proměním-li Boha jen v garanta mé pravdy, nejspíš se k němu přestanu modlit. A tak podobně. Ve všech těchto případech je již předem rozhodnuto o tom, kým druzí jsou. Stanou se z nich např. rozumné bytosti stejné jako já, izolovaná vědomí či tvůrci HDP. Tímto způsobem uvažování si znemožňujeme, abychom se s věcmi a druhými jako takovými skutečně setkali, neboť jsme je již předem včlenili do představ, které jsme si o nich učinili.

Vezměme si zde pro názornost za příklad smyslově vnímatelnou věc. Když Descartes hledá podstatu smyslově vnímatelných věcí, demonstruje to na slavném příkladu s voskem. Byť by se zprvu mohlo zdát, že voskem je to, co má medovou chuť, co voní po květinách, z nichž byl nasbírán, že je to jeho barva, tvar a rozměry, jeho tvrdost, chlad, to, že jej lze snadno chytit, a když na něj ťukneme, slyšíme jeho zvuk, ukáže se, že podstatou vnímatelné věci je její rozprostraněnost, kterou uchopujeme svým myšlením.³⁰ „Ale podívejme – zatímco mluvím, dostal se blíže k ohni: zbytky chuti mizí, vůně vyvane, barva se mění, tvar se ztrácí, rozměry narůstají a vosk kapalní a zahřívá se, stěží se jej lze dotknout a když na něj poklepeš, zvuk už nevydává. (...) Takže co na něm bylo uchopováno tak rozlišeně? Jistě nic, čeho jsem se dotýkal smysly, neboť zůstává voskem, i když se změnilo vše, co mohla

³⁰ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 45-47.

zachytit chuť, čich, zrak, hmat nebo sluch. (...) Takže to, o čem jsem mínil, že to vidím očima, uchopuji výhradně schopností soudit, která je v mé mysli.“³¹

Na Descartově myšlenkovém postupu můžeme názorně vidět, jak rozum předepisuje věcem, čím mají být. Je zde nejprve formulováno kritérium pravdy jako toho, co je „uchopováno rozlišeně“, a tedy to, co mizí, je nejasné a proměnlivé, nemůže být pravdou (smyslové vnímání pravdu o věci zatemňuje). Jednota předmětu trvá, i když se změní všechny jeho smyslově vnímatelné kvality, je to rozumové nahlížení, které tuto jednotu vnímá, a to tak, že ji myslí.³² Když Descartes přiblížil vosk nedávno vytažený z pláství k ohni a nechal ho zkapalnět, aby pak konstatoval, že je to sále též vosk, protože jeho substancí je extenzita, je možné to tvrdit jen za cenu páchání jistého *násilí* na věcech. „Vosk z pláství“ a „roztavený vosk“ mohou být co do své podstaty stejné pouze tehdy, když přestanou být sami sebou, když jsou zredukovány na pojem extenzity, který jim předepsal rozum. Z věci, která voní a může vystupovat s jedinečným smyslem v našem osvětí, se stal neutrální fyzikální předmět, toto fyzikální chápání předmětu se zde navíc určuje jako privilegované, protože má údajně odhalovat podstatu jsoucna. Svět, jak je prožíván, se obrací vzhůru nohama a na jeho místo se staví věda jakožto privilegovaný přístup ke skutečnosti (nikoliv jako odvozený svět abstrakce a idealizace).

Je třeba podotknout, že ani Descartovo původní určení smyslově vnímatelné věci („vosku nedávno vytaženého z pláství“), v němž separuje a abstrahuje jednotlivé kvality (vůni, barvu atd.), neodpovídá zkušenosti, kterou v přirozeném světě s věcmi činíme. Vlastnosti věci jsou již touto věcí, nikoliv něčím, co je třeba odmyslet, abychom nahlédli její podstatu. Navíc, jedna kvalita poukazuje k jiné, jsou vzájemně propleteny a nelze je od sebe, chceme-li být věrni naší zkušenosti, oddělovat. Jednota předmětu neleží mimo kvality, ale je jejich nedělitelným celkem. Descartes situuje jednotu předmětu mimo jeho vnímatelné kvality, do sféry přístupné pouze rozumem, a kvality samy se tak stávají jen čímsi subjektivním, nejistým, nepodstatným.

Jak by se situace proměnila, pokud bychom zkusili v přítomnosti věci mlčet a přestali jí říkat, jakou řečí na nás má promlouvat? Možná bychom, třeba jako u tohoto citronu, zjistili:

³¹ Tamtéž, s. 45.

³² Vnímání vosku „není jeho vidění, hmatání ani představování si (ani nikdy nebylo, i když to tak dříve vypadalo), ale výhradně prohlížení si myslí, které může být buď nedokonalé a smíšené, jako bylo dříve, nebo jasné a rozlišené, jako je teď, podle toho, jak si více či méně všímám, z čeho sestává.“ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 47.

„Citronová žluť není subjektivní způsob uchopování citronu: *je* citronem. (...) Citron se celý rozprostírá do svých kvalit a každá z jeho kvalit celá prostupuje každou jinou. Kyselost citronu je žlutá a citronová žluť je kyselá: jíme barvu koláče (...).“³³ Nebo uveďme jiný Sartrov příklad: „Tekutost, vlhlost, namodralá barva, vlnivá pohyblivost vody v koupališti se dávají naráz jedny skrze druhé a toto absolutní vzájemné prolínání všech faktorů nazýváme *toto*.“³⁴ Kvalita věci je vyjevováním jejího bytí.³⁵

Věc, pokud ji popisují v mlčenlivém údivu nad tím, jak se mi sama ukazuje, není fyzikovou *res extensa*, ale spíše, jak říká Merleau-Ponty, „organismus barev, vůní, zvuků a hmatových jevů, které se vzájemně symbolizují, modifikují a vytvářejí vzájemnou shodu“.³⁶ Věc je v Merleau-Pontyho deskripci jakýmsi mezi-smyslovým „organismem“, její jednota se utváří vnímáním více smysly, kvality věci od sebe nejsou odděleny, ale vzájemně se symbolizují (odkazují na sebe) a vyžadují, aby byly jistým způsobem vnímány. Například knížka, kterou čteme, si sama řekne, do jaké vzdálenosti od svých očí ji máme umístit, jak ji uchopit apod. Když nastane toto „harmonické“, „adekvátní“ propojení těla s věcí, takové, které si sama věc vyžádala, je tělo orientováno tak, že vidí skutečnost. Slovy Merleau-Pontyho: „Nazývám zkušenost věci či skutečnosti – a nikoli již jen skutečnosti pro zrak či pro hmat, nýbrž zkušenost absolutní skutečnosti –, svou plnou koexistenci s fenoménem, okamžik, v němž ve všech ohledech dospívá k maximu své artikulace.“³⁷ Konstantnost věci, její jednota, není – jako u Descarta – myšlenou jednotou, ale je konstituována tělem, které je jednotou různých smyslů, čemuž na druhé straně odpovídá mezi-smyslová jednota věci. Tím, kdo vnímá, je tělo, věc je korelátem našeho těla, je tím, co je vnímáno. Intencionalita těla se projevuje v jeho synchronizaci s věcmi. Věci nás k něčemu vyzývají a tělo na tuto výzvu nějak odpovídá.³⁸ Vzhledem k intencionálnímu propojení těla a věci platí i naopak to, že „jednotu svého těla, uchopujeme jen v jednotě věci“.³⁹ Tato intencionální vazba, napětí mezi tělem a věcmi, se na jedné straně projevuje tím, že „věc nikdy nemůže být oddělena od

³³ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 226.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ Srov. např. kapitolu „Kvalita jako vyjevování bytí“ v *Bytí a nicotě*.

³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 69.

³⁷ Tamtéž, s. 389.

³⁸ „Něčeho se mohu účinně dotknout, jen pokud ve mně fenomén nachází odezvu, pokud se shoduje s určitou přirozeností mého vědomí, pokud je orgán, který mu vychází vstříc, s ním synchronizován.“ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 386.

³⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 393.

někoho, kdo ji vnímá“⁴⁰ (je korelátém těla), ale současně „věc se o nás nestará, spočívá sama v sobě“⁴¹ (je vůči tělu transcendentní). Věc je sice spjata s tělem, ale není jeho modifikát. Například když se nám ve zkušenosti odhaluje něco jako cizí nebo nepřátelské, můžeme zakusit toto spočívání věci v sobě samé. Věci se nám umí vymykat, říkáme, že si s nimi „nevíme rady“, „nevíme, co si s nimi počít“. Tím se odhaluje jejich nezávislost na nás. Každá věc je nějak nezávislá, nevyzpytatelná, transcendentní. „Ve věci nepoznáváme sami sebe, a právě to ji činí věcí.“⁴² Pokud ve věci chceme poznávat sami sebe, musíme se na nich dopustit nějakého násilí (jako Descartes na kousku vosku) a připravit je o jejich jedinečnost a transcendenci. Transcendenci věci Merleau-Ponty dokonce přirovnává k intimitě cizího vědomí.⁴³ O této dvojznačnosti našeho vztahu k věcem mluví i Sartre, když říká, že věc (Sartre mluví o kvalitě věci) je „absolutně blízka“, ale tato blízkost „obsahuje distanci“ (a tuto distanci interpretuje jako negaci mého bytí, Sartrovi se odhaluje, že věc se liší svým způsobem bytí, je bytím v sobě oproti svobodnému lidskému bytí pro sebe). „Kvalita je indikace toho, co nejsme, a toho způsobu bytí, který je nám odepřen. Vněm bílé je vědomí principiální nemožnosti, aby bytí pro sebe existovalo jako barva, tj. aby bylo tím, čím jest.“⁴⁴ Mezi věcí a vědomím (u Sartra bytím pro sebe, které „je, čím není, a není, čím je“) je nepřekonatelná distance, nemůžeme být jako věc, byť je nám absolutně blízka. Tuto distanci neumí pohltnout žádný rozum.

Tímto krátkým exkurzem do světa vnímání se ukazuje, že když se zbavíme nezúčastněného odstupů od věcí, který byl zajištěn převedením věci na její konstrukt či model (např. věc jako *res extensa*, Daltonova atomová teorie), který následně slouží jako prostředek poznávání a orientace ve světě, a vrátíme se zpátky ke způsobu, jak s věcmi žijeme v přirozeném světě, promění se svět v poněkud napínavější a barvitější místo k životu. V takovém světě potkává člověk i něco a někoho jiného než jen sám sebe.

Pokusme se v následujícím textu o setkání s druhým v mlčenlivosti, která druhému nebude předepisovat, kým pro nás má být. Ve světě, v němž je nám již předem jasné, kdo je druhý, nebo ve kterém si druhého stvoříme jako rezultat nějaké teorie, jsme na tom podobně

⁴⁰ Tamtéž, s. 391.

⁴¹ Tamtéž, s. 393.

⁴² Tamtéž, s. 395.

⁴³ Tamtéž, s. 393.

⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 227.

jako Jan Dítě v hotelu Praha, kterému jeho šéf říká: „Jseš tady pikolík, tak si pamatuj! Nic jsi neviděl, nic jsi neslyšel! Opakuj to!“⁴⁵ Chceme se naopak pokusit *vidět* a *slyšet* druhého.

⁴⁵ HRABAL, Bohumil. *Obsluhoval jsem anglického krále*. Praha: Československý spisovatel, 1990, s. 11.

3. Hledání druhého v dialogu s Edmundem Husserlem

3.1. Na cestě k druhému: vybrané motivy Husserlovy fenomenologie

O tom, jak se učit přivykat mlčenlivosti, abychom se mohli setkat s druhým, nás může poučit Husserl tam, kde hovoří o *epoché*. „Nejdřív musíme svět skrze *epoché* ztratit, abychom jej v univerzálním zamyšlení nad sebou znovu získali.“⁴⁶

Co to znamená „ztratit svět“? Na jedné straně zde máme svět vědy a filosofie, oblast vědeckých a filosofických teorií, který nějak vykládá a vysvětluje skutečnost (v Husserlově době je to především pozitivismus a naturalismus, počátek lze identifikovat v novověké vědě). O tomto světě však platí to, co vůči němu namítá Jan Patočka v úvodu svého *Přirozeného světa*: „Moderní člověk nemá jednotný názor světa; žije ve dvojitě, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě matematické zákonitosti přírodní. Nejednota, která tím prostoupila celý náš svět, je vlastním zdrojem duševní krize, kterou procházíme.“⁴⁷ Působení vědeckého pojetí světa na „naš životní pocit“ popisuje Patočka v pojmech sebeodcizení a sebeabdikace. Sebeodcizení spočívá v tom, že moderní člověk „žije v základní apercepci své nesvobody, cítí se jako agent objektivních sil, pocituje sama sebe ne již jako osobu, nýbrž jako věc; aniž vyšel ze sebe sama, člověk se zvěcnil, odcizil svému přirozenému životnímu citu“.⁴⁸ Sebeabdikace vyplývá ze sebeodcizení a je zřeknutím se sebe sama jakožto osoby, jako svobodného centra svého osvětí. Objektivistický výklad (naturalismus) z člověka činí pouhý „komplex objektivních sil“, pouhou přírodu; a tak „objektivní mrtvo se prostírá i do našeho prožívání sama“.⁴⁹ Je tedy potřeba (v rámci filosofické reflexe) „ztratit“ tento svět vědy, nebrat jej alespoň chvíli v potaz, neboť je zdrojem odcizení od našeho přirozeného světa, z něhož teprve povstává, ale na který má tendenci zapomínat. Mlčenlivost v tomto smyslu znamená nepřijímat jako bernou minci nic z toho, co vědy říkají.⁵⁰

⁴⁶ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 150.

⁴⁷ PATOČKA, Jan. Přirozený svět jako filosofický problém. In: PATOČKA, Jan, CHVÁTÍK, Ivan, ed. a FREI, Jan, ed. *Fenomenologické spisy. I*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 129.

⁴⁸ Tamtéž, s. 137.

⁴⁹ Tamtéž, s. 138.

⁵⁰ „Nepřivlastňuji si žádnou z vět, které k nim patří, ani kdyby měly dokonalou evidenci, žádnou nepřijímám, žádná mi nedává základ.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 69. Nebo na jiném místě se formuluje vztah *epoché* k obsahům filosofie:

Ilustrujme „uzávorkování“ vědeckého pojetí světa na jednoduchém příkladu. „Kus nábytku tvořený (vodorovnou) deskou na nohách“ je stůl, jak ho objektivně popisuje slovník.⁵¹ Tento popis bychom mohli dále rozpracovávat a precizovat, mohli bychom přizvat speciální vědy, aby nám prozradily, jaké je složení materiálů, z nichž jsou stoly obvykle tvořeny, mohli bychom vytvářet typologie stolů dle zvolených kritérií apod. Nic z toho nás však nezajímá, to vše je třeba v rámci *epoché* vyřadit, neboť se chceme zaměřit na to, jak se nám daný stůl ukazuje v naší zkušenosti. V ní nevystupuje jako objektivní a neutrální předmět, který se odcizil našemu prožitku. Popis stolu, který by vycházel ze skutečného setkání se stolem a ze zkušenosti, kterou s ním činíme, bude odpovídat spíše následujícím formulacím: „Mám rád svůj stůl. Vychutnávám přírodní barvu jeho dřeva a bytelnou konstrukci. Čtyři zaoblené nohy nesou desku. Věrný přítel židle. Bratr mých rukou. Hřbet svatě trpělivosti. Přivezli ho do Prahy zdaleka, až z jižních Čech. Když jsme ho pak s truhlářem panem Havlíkem nesli tady po těch točitých schodech, vzdychal jsem jak při porodu. Ale je tu už pět let. A drží. Bydlí si v rohu. Všimla sis? Lidi a stoly jsou si podobní. Žádný taburet. Vše z masivu. I Dante by ho bral. Dá se s ním vydržet. Duši dřeva nepopíšeš. Musíš ho pohladit. Jen se mi zdá – ten počítač k němu nepasuje.“⁵² Stůl není neutrální předmět, ale v kontextu naší zkušenosti ožívá a propojuje se s naší subjektivitou (vždy se něco jeví někomu: stůl se mi ukazuje jako něco, co mám rád, nebo alespoň s ním jde vydržet, vždyť i Dante by ho bral). Zkušenost, kterou s věcí činíme, je včleněna do širšího horizontu prostorového (stůl je v rohu místnosti, pochází z jižních Čech, je to bratr mých rukou) i časového (vypravěč vzpomíná na to, jak byl stůl těžký, když ho před pěti lety nesl s panem Havlíkem po točitých schodech). Věci na sebe navzájem poukazují (stůl odkazuje na židli, s níž je spjat vztahem věrnosti) a motivují mě k určitému chování (duše dřeva mě nutí stůl pohladit). A celý tento popis říkám někomu (všimla sis?), jeho netematizovaným pozadím je druhý člověk ve společném světě.

Spolu s tímto popisem, který je tu pro druhého, vynalézám i jazyk, jak o věci, kterou zakouším, přiměřeně mluvit. Způsob artikulace nevybírám z nějaké databáze přijatelných a

„Filosofická *ἐποχή*, kterou si dáváme za předsevzetí, má výslovně formulováno spočívat v tom, že se dokonale zdržíme soudu ohledně naukového obsahu veškeré předem dané filosofie a že všechny naše průkazy provedeme v rámci tohoto zdržení se.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 46.

⁵¹ *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*. Praha: Academia, 1994, s. 421.

⁵² PETERKA, Josef. *Teorie literatury pro učitele*. Jíloviště: Mercury Music & Entertainment, 2007, s. 46. Citace upravena.

standardizovaných vět; v tom se liší pozice fenomenologa a speciálního vědce, který se vždy pohybuje v rámci nějaké metodologie svého oboru. *Epoché* je akt mé svobody, který mohu neustále znovu opakovat. To, co jsem se již jednou snažil o věci bezpředsudečně formulovat, mohu podrobit další reflexi a revizi ve snaze být v popisu věci co nejdělejší jejím bytí (navíc se mi může věc v horizontu času ukazovat jinak): „Mohl bych ten popis začít od jeho bytelných nohou a ještě spíš u jeho borovicové barvy, mohl bych začít vyprávěním o jeho původu. Nebo si vymyšlet metafory, dejme tomu, že je brácha mejch rukou, a patetický nadsázky, jako že by s ním nepohrd ani Dante. Ale nezačnu... Začnu tím, čím se, aspoň jak já se domnívám, liší od všech exemplářů svého druhu: Má zvláštní poličku na ukládání nohou – nebo něco na ten způsob.“⁵³ Nejde o to věc jednou pro vždy objektivně polapit, neutralizovat, vyřídit a nemuset se jí už zabývat, ale naopak život ve světě spolu s věcmi mne nutí vyjadřovat proměnlivé podoby tohoto spolubytí, promlouvat o věci nikoliv jako o exempláři, ale o této věci samotné, jak je tu teď se mnou a přede mnou. Jistá torzovitost a neukončitelnost tohoto způsobu vyjadřování plyne z toho, že mluvím pouze já sám (tak, jak já se o věci domnívám) a věci se pouze přibližují (jsem nucen se uchýlit k formulacím typu „něco na ten způsob“; dokonce by se chtělo říci, že nejpřesnější formulace bude taková, která bude beze slov), nemohu s ní splynout. To však není nějaká chyba, nějaký omyl nebo náš nedostatek, ale spíše to opět odpovídá tomu, jak se ve světě věci samy ukazují, a sice tomu jejich charakteru, že mi nikdy nejsou dány cele a naráz, neboť se mi vyjevují ve svých nástinech a vždy jen z určitých perspektiv. Řečeno s Barbarasem: „Vnímání věci samé a dávání se v nástinech netvoří alternativu, pokud pochopíme, že transcendence je určitý způsob existence, a nikoliv nevydařená imanence: vskutku transcendentní skutečnost může být sama dána jen pod podmínkou, že není dána ve své celkovosti. To znamená, že konečnost projevující se v perspektivním charakteru našeho vnímání je jistým rysem Bytí, a ne dokladem naší omezenosti.“⁵⁴ Nástin odpovídá transcendentnímu charakteru věci, lze ho charakterizovat tím, že v té samé míře, v jaké ukazuje bytí věci, toto bytí zastiňuje, a to právě proto, že je nástinem. Nástin (jev věci) je totožný s (nastiňovanou) věcí, která je zároveň bytostně nepřítomná, protože „žádná řada nástinů nemůže vyčerpat obsah jejího bytí“.⁵⁵ Věc je jednotou přítomnosti a absence. Pokus o *epoché* chce respektovat tuto dynamičnost života ve světě s věcmi a druhými a vzdoruje snahám jednou pro vždy věc (a druhé) staticky

⁵³ Tamtéž.

⁵⁴ BARBARAS, Renaud. *Touha a odstup*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 27.

⁵⁵ Tamtéž, s. 24.

zachytit, umrtvit, vzdoruje tomu, aby se „objektivní mrtvo prostíralo do našeho prožívání“, jak o tom mluví Jan Patočka v souvislosti s nadvládou vědy nad přirozeným světem. Fenomenologie je znovuobnovovaný pokus o bezpředsudečnost, který ale nesměruje k nějaké absolutní a nezúčastněné objektivitě, ale jeho intersem a intencí je setkání s bytím věci. Snad se to může podařit tehdy, když se staneme nezúčastněnými diváky v tom smyslu, že vykonáme *epoché*, uzávorkujeme teze o věcech, aby se věci samy ukázaly.⁵⁶

Je tu však ještě jeden svět, který je rovněž třeba „ztratit“, abychom zahlédli druhého, jak jest, a sice svět přirozeného životního postoje. Problém přirozeného životního postoje spočívá v tom, že v jeho rámci „je nám význam věcí, se kterými se setkáváme, vždy nějak samozřejmě dán“.⁵⁷ Tato samozřejmá srozumitelnost o povaze věcí se paradoxně zakládá na tom, že v přirozeném postoji se neptáme, co věci jsou. Přirozený postoj je veden praktickými zájmy, věci jsou prostě zde, jsou „po ruce“, a my jim rozumíme skrze jejich (po)užívání. Bezprostřední přítomnost světa v přirozeném postoji mi dává věci, kterým rozumím v horizontu užítkovosti, a spolu s tím mi dává i hodnotové charakteru věcí a druhých (konkrétní věc např. v tuto chvíli vystupuje jako užitečná, nebo neužitečná, druhý jako přítel, či nepřítel apod.). Přirozený svět začíná v mém okolí, jehož jsem centrem a kde nacházím bezprostředně spolupřítomné věci v prostoru, které jsou k dispozici; rozprostírá se pak k tomu, co není aktuálně vnímané, ale co se může stát určitým, když na to upřu svoji pozornost; a sahá až tam, kde je okolí neurčité a mlhavé. Tento celek, i s „mlhavým horizontem, který není možné nikdy plně určit“,⁵⁸ je svět přirozeného postoje. Kromě této prostorovosti světa je přirozený svět uspořádán i vzhledem k času, má dvojí nekonečný časový horizont: minulost a budoucnost; neustále je však žít jako tentýž přítomný svět, „aniž bych to mohl změnit, nacházím se vždy ve vztahu k jednomu a témuž, ačkoli co do obsahové skladby proměnlivému světu. Je pro mě stále ‚zde‘ a já sám jsem jeho členem“,⁵⁹ stejně jako druzí.

⁵⁶ „Husserlově fenomenologii jde o ‚znovu‘-zpřístupnění toho, co je dáno před jakýmkoliv výkladem, v němž předpoklady zkušenosti se stávají samy zkušeností, samy vcházejí do názoru tím způsobem, že se stávají jakoby neviditelnými překážkami, skrze něž se teprve něco ukazuje, ale tak, že v tomto ukazování něčeho je věc sama právě zakryta tímto jiným, které se opačně ukazuje jako míněná věc sama.“ RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019, s. 53.

⁵⁷ BENYOVSZKY, Ladislav a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007, s. 11.

⁵⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 62.

⁵⁹ Tamtéž, s. 62n.

Pokud byl svět vědy odvozeným světem, povstávajícím z přirozeného světa, je naopak přirozený svět vždy již zde. „Aritmetický svět je pro mě zde jen tehdy, když a dokud zaujímám aritmetický postoj. Ale přirozený svět, svět v běžném smyslu slova je pro mě stále zde, dokud plyne můj přirozený život.“⁶⁰ Když vědec zaujme teoretický postoj, přirozený svět nezmizí, ale pouze ustupuje do pozadí. Toto naše samozřejmé, bezprostřední a nereflektované spoléhání na to, že svět je vždy zde jsoucí, označuje Husserl jako generální tezi přirozeného postoje (§ 30. *Ideje I*). Generální teze přirozeného postoje znamená „klást jednu objektivní časoprostorovou skutečnost jako pro nás všechny zde jsoucí okolní svět, k němuž ovšem sami patříme“.⁶¹ Kladení neznámá, že by generální teze světa byla výsledkem myšlenkového aktu, nějaké reflexe, ale je charakterem samotného přirozeného postoje, je prožitkem.

Jenže v přirozeném postoji se neptáme, co věci a druzí jsou, je tedy zapotřebí přirozený svět i s jeho „naivitou“ (absencí reflexe) „vyřadit“, „uzávorkovat“, nežít v samozřejmosti světa, ale učinit z něj fenomén a zkoumat, jak se nám ukazuje. *Epoché* neznámá negaci přirozeného světa, ale jde o modifikaci našeho postoje v něm. Z něko, kdo nereflektovaně vykonává svůj přirozený životní postoj, se skrze *epoché* stává nezajímavý divák, který vykonává „postoj nezajímavého přihlížení – s jediným zbývajícím zájmem, vidět a adekvátně popisovat“.⁶² *Epoché* znamená zdržet se soudu o věcech a zkoumat, jak se nám ukazují. Vykonáním fenomenologické *epoché* se tento „nezajímavý divák“ nestává ani sofistou (neneguje svět), ani skeptikem (nepochybuje o existenci světa, ale dává ji do závorek, zjedná si od ní odstup),⁶³ nýbrž uskutečňuje svoji svobodnou možnost dát do závorek jakoukoliv tezi. Fenomenologický postoj stojí ve zvláštní trhlíně mezi přirozeným postojem a postojem vědeckým, který formuluje své teorie a výklady o věcech. Příkladem takového „myšlení v trhlíně“ jsou právě fenomenologické deskripce přirozeného světa. Nezajímavý divák, fenomenolog, má skrze *epoché* odstup od bezprostřední samozřejmosti světa, nerozplývá se v ní, není v ní ztracen, snaží se správně

⁶⁰ Tamtéž, s. 64.

⁶¹ Tamtéž, s. 64. Alternativní formulace generální teze přirozeného postoje zní takto: „Nacházím zde stále jsoucí jako svůj protějšek jednu časoprostorovou skutečnost, ke které sám patřím, stejně jako všichni druzí lidé, kteří se v ní nacházejí a jsou k ní stejným způsobem vztaženi.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 65.

⁶² HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 37.

⁶³ Srov. HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 68n.

a přesně vidět, zorientovat se, ale současně stojí „před teorií“, vztahuje se k věcem, jak jsou v přirozeném světě, nenahrazuje je svými myšlenkovými modely či konstrukty, neformuluje hypotézy. V tomto smyslu má fenomenolog blíže k básníkovi než k vědci.⁶⁴ Připomeňme třeba Skácelovu báseň *Křehký a ještě křehčí*, která končí těmito verši: „Jsem pouhý básník, radar pod lipami. / Není mi odpovídat. Ptám se.“⁶⁵ Básník i filosof se po svém vracejí k věcem samým, jak zní hlavní heslo fenomenologie, a ptají se, jaké věci vskutku jsou. Aby to bylo možné, musíme nejprve v *epoché* „ztratit“ svět. *Epoché* má, jak jsme se snažili ukázat, dva ohledy: nepřijímat jako předem platné žádné teze o světě, které jsou formulovány na půdě vědy a filosofie, a současně chce na druhé straně suspendovat generální tezi přirozeného postoje. „Nezaujatost“ nezainteresovaného diváka není jednou pro vždy dosaženou situací, v níž lze bezpečně spočívat, ale je neustále ohrožována předsudky, musí o ni být stále usilováno ve snaze o bezpředsudečnost a věci přiměřenou jazykovou artikulaci. *Epoché* Husserl označuje také jako fenomenologickou redukci, která je základem nového, fenomenologického postoje. V § 50. *Idejí I* čteme, že fenomenologická redukce je přechodem od přirozeného postoje, v němž „žijeme naivně ve vnímání a v zakoušení“, neboť „vykonáváme prostým způsobem všechny akty, jejichž pomocí pro nás existuje svět“, k postoji fenomenologickému, ve kterém „zastavujeme výkon všech takových kognitivních tezí, tj. provedené teze ‚uzávorkujeme‘, v nových bádáních ‚se těchto tezí neúčastníme‘; místo toho, abychom v nich žili a je vykonávali, vykonáváme na ně zaměřené akty reflexe“.⁶⁶ *Epoché* zasahuje oblast předmětností i oblast aktů, které naivně (tj. před fenomenologickou redukcí) vykonáváme.⁶⁷ Přejděme nyní od první části úvodního Husserlova výroku („nejdřív musíme svět skrze *ἐποχή* ztratit“) k jeho části druhé („abychom jej v univerzálním zamyšlení nad sebou znovu získali“). Co to znamená po *epoché* znovu získat svět? Co je to za univerzální zamyšlení a kdo je uskutečňuje?

⁶⁴ To je tvrzení, s nímž by „matematik“ Husserl, přirovnávající fenomenologa ke geometrovi (oba hledají *eidos*), nejspíš nesouhlasil.

⁶⁵ SKÁCEL, Jan. *Básně I*. Brno: Blok, 1995, s. 152.

⁶⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 104. Srov. též: „Generální tezi, která patří k podstatě přirozeného postoje, vyřazujeme z působnosti; naprosto vše, co v ontickém ohledu zahrnuje, dáváme do závorek: tedy celý tento přirozený svět, který je stále ‚pro nás zde‘, ‚zde jsoucí‘ a který zůstává stále zde jako vědomá ‚skutečnost‘, i když se nám zlíbí, že ji dáme do závorek.“ Tamtéž, s. 68.

⁶⁷ „Obraz uzávorkování se hodí lépe na sféru předmětů, stejně jako se řeč o ‚vyřazování z působnosti‘ hodí lépe na sféru aktů, resp. na sféru vědomí.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 68.

Epoché je výrazem skepse vůči výpovědím o světě. Co je výsledkem fenomenologické *epoché*, o jejíž povaze jsme již hovořili, a jak bude nakonec u Husserla souviset s problémem druhého? Pokusme se k ní ještě jednou přiblížit tak, že ji vymežíme vůči tomu, čím není. Tematizaci *epoché*, zdržení se úsudku, nacházíme v antické filosofii, u Pyrrhóna z Élidy (pyrrhonská skepse) a dalších skeptiků. Například u Sexta Empeirika čteme: „Skepsa je schopnost postavit proti sebe (zmyslové) javy a myšlené věci každým možným způsobem, odtiaľto pre rovnocennosť (*isostheneia*) protikladných vecí a argumentov dospejeme k zdržanlivosti v úsudku (*epoché*) a potom k duševnému pokoju (*ataraxia*).“⁶⁸ *Epoché* je u antických skeptiků včleněna do kontextu úsilí o dosažení *ataraxie* a je nesena předpokladem rovnocennosti protikladných argumentů vypovídajících o povaze věci. Pokud nelze definitivně rozhodnout, která výpověď je pravdivá, je s ohledem na dosažení našeho duševního klidu lepší zdržet se úsudku. „Za konečný cíl vyhlašují skeptici zdrženlivost v úsudku, kterou provází jako stín duševní klid, jak tvrdí Timón i Ainesidémós“;⁶⁹ říká Diogenes Laertský. Fenomenologická *epoché* oproti tomu žádnou *ataraxii* jako svůj výsledek slíbit neumí a nemůže, již proto ne, že tento předpoklad (o vztahu mezi *epoché* a *ataraxií*) je uzávorkován, redukován, nevykonáváme jej ve svých aktech. Pokus o *epoché* je aktem naší svobody, musíme se učit do ní zacvičovat, aniž bychom věděli, k čemu to přesně povede, podobně jako když vystupujeme na nějakou horu a nevíme, jaký výhled se nám naskytne z jejího vrcholu.⁷⁰ Po *epoché* „znovuzískaný“ svět tedy není světem *ataraxie*, fenomenologická redukce není návodem na blaženost (*eudaimonia*), její cíl směřuje jinam než k dosažení blaženého života, míří (v kontextu Husserlovy fenomenologie) k transcendentálnímu vědomí (které se vyznačuje intencionalitou), do sféry imanence, a odtud chce zkoumat, jak se ukazuje, konstituuje svět, který je s ním v korelaci, ve vztahu.

⁶⁸ SEXTUS EMPIRICUS. *Základy pyrrhonskej skepsy*. Bratislava: Pravda, 1984, s. 22.

⁶⁹ DIOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995, s. 381.

⁷⁰ „Filosofie je tím, čeho není třeba (das Unnötige). Je tím, co není nezbytné, co není nutné, nucené, nutkavé, co není vynucené. Zatímco práce, obživa a požitky jsou nucené, nutné, nutkavé, jelikož jsou čistě samoúčelné či jen účelné. Ovšem filosofie je bez-účelná, je prostá účelu a účelnosti a užitečnosti. Filosofie nemá ani nepřináší žádný užitek ani účel, dokonce nepřináší ani blaženost, ani spásu. Na rozdíl od obrovité nutkavosti potřeb a povinností, které jsou vposledku jen banalitami a čímsi zdánlivým, co je samo sebou (život se o sebe postará sám), je filosofie tím nepatrným, za to však nikoliv jen zdánlivým (das Unscheinbare), protože není sama sebou, je nesamozřejmá, je k ní zapotřebí nadání a pílě, je uměním (*techné*), jelikož je třeba se do ní zacvičit.“ NOVÁK, Aleš. *Příspěvky k filosofii*. Praha: Togga, 2011, s. 17.

Fenomenologickou *epoché* je rovněž třeba odlišit od novověké Descartovy metodické skepse. V *epoché* nejde o negaci světa a jeho opětovné hledání, kdy je svět již tím, že je popřen, předpokládán.⁷¹ *Epoché* neruší svět, pouze vyřazuje z působnosti na něj zaměřené akty, a rozšiřuje tak naši možnost je zkoumat a odstínit je od věci samotné, proměňuje světa na soubor fenoménů. *Epoché* je nástroj k odpovědi na otázku: „Co pro svět znamená existovat?“ Na tuto otázku však již neodpovídá empirické já přirozeného postoje, ale transcendentální já jako absolutní (transcendentální) vědomí, já jako výsledek *epoché*, já jako transcendentální subjektivita. Transcendentální vědomí není odděleno od světa, k němuž by pak pracně hledalo přístup, neboť je charakterizováno intencionalitou, tj. „vlastností vztahování se k něčemu, mínění něčeho, otevírání se vůči něčemu jinému, než je ono samo“.⁷² Nejde nám zde vůbec o to sledovat podrobněji Husserlovu fenomenologii a její vývoj a proměny, natož pak její velkolepou intenci, kterou je vybudování fenomenologie jako přísné vědy, která povede k obnově věd v situaci krize evropských věd. Chceme pouze naznačit myslitelskou situaci, v níž se u Husserla nacházíme po provedení *epoché*, abychom před sebou měli adekvátní kontext pro Husserlovo položení otázky po druhém.

„*Epoché* je radikální a univerzální metoda, jejíž pomocí uchopuji čistým způsobem sebe jakožto já, a to s vlastním čistým životem vědomí, v němž a skrze nějž je veškerý objektivní svět pro mne – a to způsobem, jakým je právě pro mne.“⁷³ Husserlova fenomenologie zkoumá tento čistý život vědomí, v němž se díky jeho hlavní vlastnosti, intencionalitě, odhaluje svět, neboť „svět existuje jen tak, že je pro vědomí, které samo existuje zase jen tím, že se vztahuje ke světu; takže obsahem vědomí není nic jiného než svět, na který je zaměřeno“.⁷⁴ Transcendentální vědomí, odhalené díky *epoché*, je ono místo, kde se setkáváme s věcmi. Je tedy třeba zkoumat, jakým způsobem jsou věci dány transcendentálnímu vědomí. *Epoché* odkrývá transcendentální já, čisté vědomí, jako místo konstituce světa, Husserl ho nazývá také jako fenomenologické reziduum či nový region bytí, „vědomí má samo o sobě vlastní bytí, které ve své absolutní vlastní podstatě zůstává

⁷¹ „Když se Descartes ptá, *zda* svět existuje, a když provizorně předpokládá, že svět není, setrvává na půdě přirozeného postoje: popírat existenci světa znamená tuto existenci hned na začátku předpokládat, místo abychom se tázali po jejím smyslu.“ BARBARAS, Renaud. *Vnímání*. Praha: Filosofía, 2002, s. 28.

⁷² BARBARAS, Renaud. *Vnímání*. Praha: Filosofía, 2002, s. 29.

⁷³ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 24.

⁷⁴ BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofía, 1998, s. 10.

nedotčeno fenomenologickým vyřazováním“,⁷⁵ přičemž toto fenomenologické reziduum se stává polem Husserlovy fenomenologie, která se zaměřuje na tuto sféru transcendentálního vědomí a zkoumá, co v proudu jeho prožitků imanentně nalézáme.

Součástí transcendentální *epoché* je eidetická redukce, která je zřením podstat (*eidos*).⁷⁶ „Podstaty samy nejsou žádné obecné věci, mezi jednotlivým-faktickým a obecným-podstatovým není u Husserla propast, která by se musela zprostředkovat mimo názor, ať už prostředky teologickými nebo politickým zásahem do myšlení.“⁷⁷ V první kapitole *Idejí I* hovoří Husserl o faktu a podstatě, konstatuje neoddělitelnost faktu a podstaty (§ 2.). Fakticita, která je nahodilostí, by mohla být i jinak, například tento konkrétní druhý člověk, který je právě teď a tady přede mnou by mohl vypadat jinak, mohl by tu být někdo jiný. Eidetická redukce odkrývá „druhého“ v druhém, jeho podstatu, která je naopak nutná, nikoliv nahodilá; „nahodilost je korelátém nutnosti,“ řekne v § 2. *Idejí I* Husserl. „Ke smyslu všeho, co je nahodilé, náleží mít právě podstatu, a tedy *eidos*, který lze uchopit v jeho čistotě.“⁷⁸ V tomto smyslu chce fenomenologický postoj pronikat k podstatám fenoménů, v *Ideji fenomenologie* to Husserl formuluje takto: „Cílem je tedy fenomenologie (...) jako eidetická nauka o čistých fenoménech.“⁷⁹

⁷⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 71.

⁷⁶ K tématu eidetické variace, ideace a zření podstaty, kterými se zde nemůžeme podrobněji zabývat, srov. RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019, s. 309-332, viz též BLECHA, Ivan. *Proměny fenomenologie*. Praha: Triton, 2007, s. 142-157. Blechova kniha nabízí přehledné vysvětlení dalších základních Husserlových pojmů, kterým se v této práci nevěnujeme, proto si na ni dovoluujeme čtenáře odkázat.

⁷⁷ RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019, s. 311.

⁷⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 23. K tomu též: „EIDOS není ideální pravzor věci, který by mohl existovat nezávisle na ní.“ BLECHA, Ivan. *Proměny fenomenologie*. Praha: Triton, 2007, s. 148.

⁷⁹ HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 45.

3.2. Druhý v *Idejích II*

První kniha *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii* přináší *obecný úvod do čisté fenomenologie*, jak zní její titul. Formuluje program fenomenologie, řeší především základní metodologické úvahy, podává deskripci čistého vědomí, fenomenologické redukce apod. (výklad je rozčleněn do čtyř oddílů: Podstata a poznání podstaty, Základní fenomenologická úvaha, K metodice a problematice čisté fenomenologie, Rozum a skutečnost). *Ideje II* jsou v návaznosti na to věnovány již *fenomenologickým zkoumáním o konstituci*. *Ideje II* jsou rozděleny na tři oddíly, v nichž se postupně zkoumá konstituce materiální přírody, konstituce animální přírody a konstituce duchovního světa; součástí vydání jsou i doplňující Přílohy obsahující upřesňující či rozšiřující výklady k jednotlivým oddílům.

Druhý představuje pro Husserlovu fenomenologii závažný a obtížný problém, neboť zde máme co do činění s velmi zvláštním druhem intencionality. Druhý není jednou z věcí ve světě, nejde o intencionalitu toho druhu, kdy se absolutní bytí (transcendentálního) vědomí vztahuje k bytí věci, jejíž smysl konstituuje.⁸⁰ Po *epoché* se to má tak: „Předmět se ukazuje našemu vědomí, jakožto poznávaný je odkázán na vědomí. Stručně a obecně řečeno: smysl bytí přírody je relativní k smyslu bytí vědomí (je relativní k poznávajícímu vědomí). Vědomí je naopak vědomím sebe sama, smysl jeho bytí není závislý na ničem jiném než právě na bytí tohoto vědomí. Lze tedy říci, že bytí přírody a bytí vědomí je *bytí v různém smyslu* (v jednom případě závislosti, v druhém samodanosti). Samozřejmě nejde v tomto vymezení o nějakou reálnou závislost, nýbrž běží právě o *mysl* bytí jednoho a druhého; smysl bytí přírody je relativní ke smyslu bytí vědomí, které je poznává.“⁸¹ Jenže v případě druhého člověka se nevztahujeme k bytí věci, ale k jinému bytí vědomí. Je třeba zkoumat, jak může být ve zkušenosti konstituováno jiné bytí vědomí, kterému se též intencionálně odkrývá svět.

⁸⁰ „Konstituování je udílení smyslu (Sinnggebung, donation du sens) bez něhož neexistuje žádná realita. Každá reálná jednotka je jednotkou smyslu, který konstitovalo vědomí (sinngewandenes Bewusstsein). Vidět, nazírat a dávat smysl je jedno a totéž.“ DESANTI, Jean-Toussaint a KUBA, Oldřich, ed. *Fenomenologie a praxe*. Praha: Svoboda, 1966, s. 106.

⁸¹ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 27.

Toto místo může možná u čtenáře vyvolat celou řadu obecných otázek a námitek. Například: Jak může jedno (transcendentální) vědomí proniknout k vědomí druhému a poznat ho? Jak ho mohu vůbec konstatovat? Existují vůbec druzí? Co když nelze nikdy vyjít z pozici onoho meditujícího z Descartových *Meditací*, který si při pohledu z okna namlouvá, že pozoruje krácející lidi, ale ve skutečnosti vidí pouze klobouky a oděvy, pod nimiž se mohou skrývat automaty?⁸² To je problém a námitka solipsismu.⁸³ Tematizace druhého je od počátku stíhána stínem solipsismu: druzí neexistují, nelze nijak dokázat, že ve světě je nějaké vědomí, které má své prožitky, kromě toho mého. Jaká je však vlastní povaha solipsismu? Solipsismus popírá sám sebe již v okamžiku, kdy je formulován, neboť nedokáže vysvětlit, jaký je smysl solipsistické promluvy, když neexistuje nikdo, ke komu by ji bylo možné směřovat. A současně solipsismu, který odmítá existenci druhého, ji zároveň uznává, protože druhý je pro něj horizontem, vůči němuž formuluje své stanovisko. Již musím nějak existovat ve světě s druhými, abych mohl, byť hypoteticky, zaujmout stanovisko, že žádní druzí nejsou. Postulovat jedno (solipsistické) vědomí je možné jedině vyčleněním tohoto vědomí z původní půdy intersubjektivit. Abychom mohli tvrdit, že druhý neexistuje, musel zde již předtím být. Kdyby neměl vědomí o druhém, solipsismus by nebyl s to formulovat sám sebe. Solipsismu tak paradoxně existenci druhého spíše potvrzuje, místo aby ji vyvracel.⁸⁴

Otázka ale zůstává. Jak mohu vědět o jiném vědomí, když smyslové vnímání mi dává pouze tělo druhého a bezprostřední přístup mám pouze ke svému vlastnímu vědomí. Zdá se, že mi musí být jiné vědomí dáno nějak nepřímou spolu s tělem druhého, na základě podobnosti mého těla a těla druhého usuzuji na jiné vědomí analogické tomu mému. Tento

⁸² „Co ovšem vidím, vyjma klobouků a oděvů, pod nimiž se mohou skrývat automaty?“ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 47.

⁸³ „Filosofické učení, jež uznává za reálné pouze obsahy individuálního lidského vědomí, krajní forma subjektivismu: neexistuje, co přesahuje obsah a formy osamělého (egoistického) vědomí (M. Stirner).“ OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Vyšehrad, 2018, s. 379. Dan Zahavi podstatu solipsismu formuluje takto: „By solipsism one normally understands a position that either claims that there only exists one single consciousness, namely one's own, or that argues that it is impossible to know whether there are in fact any other subjects besides oneself.“ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 109. Jde o stanovisko, „k němuž filosofové došli jen zřídka“. BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofía, 1998, s. 5.

⁸⁴ Srov. BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofía, 1998, s. 5-6.

přístup k problému druhého formuluje teorie analogického úsudku,⁸⁵ nebo nazváno jinak, hypotéza vyvozování na základě podobnosti.⁸⁶ Lze to vyjádřit takto: „Pouze inference na základě *podobnosti* může zdůvodnit poznání druhého. Právě díky objektivní podobnosti mezi mým tělem a tělem druhého a zároveň díky žitému vztahu mezi mým tělem a mým vědomím, vztahu, který toto tělo určuje právě jako moje, vyvodíme přítomnost vědomí ‚v‘ onom druhém těle. Protože moje tělo je ‚přidruжено‘ k vědomí, jakékoliv jemu se podobající tělo bude tělem nějakého jiného vědomí.“⁸⁷ Lze se spokojit s touto odpovědí?

Solipsismu a teorie analogického úsudku (hypotéza vyvozování na základě podobnosti) sdílejí, navzdory svým odlišným závěrům, společné metafyzické předpoklady o povaze skutečnosti. Prvním předpokladem je subjekt-objektový dualismus novověkého myšlení. V solipsismu se tento předpoklad projevuje v tom, že izolovaný ostrůvek vědomí (subjekt), není s jistotou schopen zajistit své spojení s jinými ostrůvky vědomí (s jinými subjekty), vezme do důsledku tuto situaci a konstatuje neexistenci druhých subjektů. V rámci teorii analogického úsudku se zmíněný metafyzický předpoklad projevuje v tom, že člověk je pojímán dualisticky (rozdělen na vědomí a tělo, tělo je pojímáno jako objekt, jako „přidružené“ k vědomí, které je podstatou subjektivity). Problémy tak spíše přibývají, než aby se vyřešily, neboť v rámci této dualistické ontologie je třeba nejprve vyjasnit, jakým způsobem je vědomí a tělo *spojeno* a jak jsou následně *propojena* různá vědomí, nechceme-li opět skončit v solipsismu. Na toto spojení a propojení je třeba nějak usuzovat, inferovat, vyvozovat ho. Aby toto spojení (vědomí a těla) a propojení (mého vědomí a vědomí druhého) bylo jisté a pevné, aby se nerozpojilo a nerozpadlo, je dokonce někdy třeba, jako

⁸⁵ „Klasickými představiteli tohoto pojetí jsou J.S. Mill, W. James, B. Russel, A. J. Ayer. Edita Steinová ve své práci *K problému vcítění* uvádí, že až do doby kritiky, které se této teorii dostalo v díle T. Lippse byla tato nauka téměř všeobecně přijímanou.“ URBAN, Petr. *Jak rozumíme druhým?* Praha: Filosofie, 2016, s. 12., pozn. 8. K teorii analogického úsudku viz STEIN, Edith a SONDERMANN, Maria Antonia, ed. *K problému vcítění*. Praha: Nadační fond Edity Steinové, 2013, s. 35-36.

⁸⁶ Srov. BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofie, 1998, s. 6.

⁸⁷ BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofie, 1998, s. 6. Dan Zahavi argument z analogie parafrázuje následujícím způsobem: „The only mind I have direct access to is my own. My access to the mind of another is always mediated by his bodily behaviour. But how can the perception of another person’s body provide me with information about his mind? Starting from my own mind and linking it to the way in which my body is given to me, I then pass to the other’s body and by noticing the analogy that exists between this body and my own body, I *infer* that the foreign body is probably also linked in a similar manner to a foreign mind. In my own case, screaming is often associated with pain; when I observe others screaming, I infer that it is likely that they are also feeling pain.“ ZAHAVI, Dan. Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 2001, roč. 8, č. 5-7, s. 151.

u Descarta, postulovat existenci Boha jako garanta pravdy. Avšak takovýto popis setkání s druhým neodpovídá naší zkušenosti s druhým ve světě, v níž je nám druhý dán *bezprostředně jako druhý*, nikoliv až *zprostředkovaně* jakožto výsledek úsudku založeném na srovnávání. Metafyzické předpoklady je naopak třeba uzávorkovat a prostě se zeptat, jak probíhá setkání s druhým, jak se druhý konstituuje v mé vlastní zkušenosti.

Mezi další metafyzický předpoklad stojící v pozadí zmiňovaných přístupů k otázce druhého (solipsismu, usuzování z analogie) je pojetí vědomí jako uzavřené oblasti interiority, oddělené od exteriority, k níž si teprve musí pracně zjednat přístup. Takového pojetí vědomí ale zapomíná na intencionální charakter vědomí, nebo lépe řečeno, chápat vědomí jako vnitřek oddělený od vnějšku (předmětů) je možné až odvozeně od původního vztahu k předmětům, vědomí je vztahem ke světu. „Intencionalita není nějaký most mezi vědomím (vnitřkem) a předmětem (vnějškem), nýbrž vztah k předmětu je cosi původního, vzhledem k čemu jsou charakteristiky jako ‚objektivní‘ anebo ‚existující vně‘ odvozené. To ovšem znamená, že otázka, jak může vědomí opustit sebe, překročit sebe a dospět ‚ven‘ k předmětům (a k druhým – pozn. T.T.), je rovněž tak odvozená – vlastně vyplývá z určité teoretické konstrukce. (...) Nemá smysl se ptát, jak myšlenka může překročit (transcendovat) sebe samu k předmětu, protože *myšlenka je vždy transcendující*. Vždy je to myšlenka něčeho, vždy cosi myslí – jinak by jako myšlenka byla nemyslitelná.“⁸⁸

Renaud Barbaras v návaznosti na Maxe Schelera a Maurice Merleau-Pontyho formuluje vůči hypotéze vyvozování na základě podobnosti tři námitky. První Barbarasova poznámka potvrzuje to, co jsme již řekli o bezprostředním zakoušení druhého v naší zkušenosti, neboť připomíná poznatky z psychologie dítěte, která nám říká, že dítě je od narození ve vztahu k druhým, k matce, aniž by ještě disponovalo schopností vyvozování a srovnávání, kterou předpokládá teorie analogického úsudku. Dítě „okamžitě chápe lidské projevy a toto chápání předchází a zakládá (prostřednictvím jazyka) jeho vztah k objektivnímu okolí“.⁸⁹ Dítě zaujímá bezprostřední vztahu k matce, v němž dokáže projevy druhého uchopit spontánně.⁹⁰ O obdobné situaci by šlo hovořit i u zvířat, jak připomíná Dan

⁸⁸ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 29.

⁸⁹ BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998, s. 6.

⁹⁰ „I několikaměsíční kojeneček je schopen docela dobře rozlišit náklonnost, hněv či strach na tváři druhého, a to ještě dříve, než měl možnost poznat prostřednictvím pozorování svého vlastního těla tělesné příznaky těchto emocí.“ MERLEAU-PONTY, Maurice a MÉNASÉ, Stéphanie, ed. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 51.

Zahavi s odkazem na Maxe Schelera (*Wesen und Formen der Sympathie*).⁹¹ Druhá poznámka je již fenomenologičtější a týká se problematičnosti způsobu usuzování na podobnost mezi mým tělem a tělem druhého. Tělo druhého mi je dáno ve vizuální zkušenosti, avšak mé vlastní tělo mi je na rovině vnímání dáno jen velmi nedostatečně (např. nemohu vidět svá záda). Vlastní tělo je mi dáno, říká Barbaras, specifickým vnitřním pocitem a odkazuje přitom na psychologický pojem cenestézie. Prožitek vlastního těla a vizuální zkušenost s tělem druhého jsou zkušenosti, které nejsou analogické, nejsou si podobné; „moje tělo a tělo druhého se dávají v modalitách natolik rozdílných, že nedovolují nějakou objektivní korelaci“.⁹² Navíc, jak si všiml Max Scheler, argument analogického usuzování neumí vysvětlit, na základě čeho jsme schopni cítit s tvory, jejichž těla se nepodobají lidským tělům, například v případě trpící ryby nebo ptáka.⁹³ Třetí Barbarasova poznámka se týká problematičnosti samotného principu hypotézy vyvozování, na niž jsme již také narazili. Lze ji parafrázovat následujícím způsobem. To, co je analogickým vyvozováním přenášeno na druhého, je *mé vlastní* vědomí, neodhaluje se nijak existence *jiného, cizího* vědomí. Tělo druhého, které je základem pro analogické přenášení, je v rámci hypotézy vyvozování navíc pojímáno jako *znak* druhého vědomí, čímž se sugeruje principiální oddělenost těla a vědomí, což je však spíše metafyzický předpoklad, nezdůvodněný předpoklad. Vraťme se proto nyní k Husserlovi, nikoliv proto, abychom představili nějakou další „teorii druhého“, ale protože se chceme vrátit zpět na půdu samotné zkušenosti s druhým.

Druhý je zvláštní fenomén v mé zkušenosti, není mi dán ani jako věc (sice v nástinech, ale nikoliv principiálně nepřístupně, neboť např. stačí danou věc obejít, abychom viděli její druhou stranu), ani jako já sám sobě po způsobu samodanosti svého transcendentálního vědomí (jako bytí vědomí). Druhý je mi dán v bezprostředním zakoušení jako jiný člověk, a přece mi je bytostně nepřístupný, v tom smyslu, že mi není dáno bytí vědomí druhého, nemohu mít prožitky jiné transcendentální subjektivity. Pokus zachytit a

⁹¹ „To assume that our belief in the existence of other minds is inferential in nature is to opt for a far too complex cognitive account. After all, both animals and infants seem to share this belief, but in their case it is hardly the result of a process of inference.“ ZAHAVI, Dan. Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 2001, roč. 8, č. 5-7, s. 152.

⁹² BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998, s. 7.

⁹³ „How can the argument from analogy explain that we can empathize with creatures whose bodies in no way resemble our own, say a suffering bird or fish?“ ZAHAVI, Dan. Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 2001, roč. 8, č. 5-7, s. 152.

vysvětlit tento zvláštní druh intencionality (v níž mi je dán druhý) a zároveň snahu vyhnout se problémům, které přináší teorie analogického úsudku, představuje fenomenologický pojem *vcítění* (die Einfühlung, empathy). Jde zde zkrátka o otázku, co se to děje, když vnímám druhého člověka.

Povahu toho, jak se nám druhý jeví v naší zkušenosti, nám pomůže zachytit Husserlovo rozlišení mezi původní přítomností (Urpräsenz) a nepřímou přítomností (Appräsenz) z § 44. *Idejí II*. Původní přítomnost (původní vnímání) je charakteristické pro takový prožitek, v němž mi je dána vnímaná věc v originále (jak to odpovídá principu všech principů, srov. § 24. *Idejí I*). Původní přítomnost věci neznamena, že mi je věc dána ve všech svých aspektech a ze všech perspektiv, což by bylo vzhledem k tomu, že se mi věc originálně dává právě tehdy, když se mi dává v nástinech, protismyslné; mohu „v kontinuálních původních vnímáních přivést předmět k původní přítomnosti podle každé vlastnosti, která mu náleží, přičemž předmět sám je v tomto kontinuu vnímání ustavičně vědomý v původní přítomnosti“.⁹⁴ V původní přítomnosti jsou mi dány předměty vnímání, souhrnně řečeno příroda „v prvním a původním smyslu“, náš přirozený svět, jak jsme o něm již hovořili na začátku této práce; vše to, co může být původně přítomné pro mne i pro druhé. Kromě předmětů našeho přirozeného světa je v původní přítomnosti dáno i subjektivno, tj. „celkový souhrn toho, co je původně přítomné, který může být dán jako původně přítomný jen jednomu subjektu“, je jím „každý subjekt sám se všemi svými akty, stavy, noematickými korelátami, dále s tělesností a s těmi vlastnostmi, popř. schopnostmi, které se mu konstituují ve vnitřním postoji“.⁹⁵ Řečeno jinými slovy, bytí (mého) vědomí a bytí věcí (přírody) je dáno v původní přítomnosti.

Ve zkušenosti však máme co činit i s fenomény, které nejsou dány pouze v původní přítomnosti, setkáváme se s animálními bytostmi, jak je Husserl nazývá, s jinými lidmi a se zvířaty. Na animálních bytostech mi je v původní přítomnosti dáno jejich tělo s nepřímo přítomnou (aprezentovanou) niterností. Tělo druhého je mi dáno spolu s niterností, ta není ničím odděleným od těla, neleží mimo tělo, tudíž odpovídá zkušenosti konstatovat, že druhý se mi dává bezprostředně jako druhý (právě díky své oduševnělé tělesnosti, např. v gestu hněvu), avšak současně po způsobu nepřímé přítomnosti (pouze mrtvé tělo druhého mi je

⁹⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 154.

⁹⁵ Tamtéž, s. 155.

dáno cele v původní přítomnosti),⁹⁶ subjektivno druhého mi není dáno původním vnímáním, ale právě nepřímou. Byť se mi tedy věci a druzí ve zkušenosti ukazují odlišnými způsoby, nevede to k tomu, že by vnímání druhých bylo nějak komplikovanější nebo méně jisté než vnímání předmětů, jsem v běžné zkušenosti schopen lehce věci a lidi rozlišovat. To však nevyklučuje možnost „záměny“ prožitku původní přítomnosti za nepřímou přítomnost, kdy se nám např. nějaká věc v dálce jeví jako člověk, s postupující zkušeností se však tento „omyl“ koriguje, vracíme se k adekvátnímu způsobu vnímání.

Jak se z věci stane druhý, z tělesa tělo? Druhý je mým prožitkem druhého proto, že jistou jevíci se materiální věc pojmám, díky zkušenosti se svým vlastním tělem, jako tělo druhého. „Tzn. vkládám do něj pomocí vcítění subjekt-Já se vším, co k němu přináleží, a se specifickým konkrétním obsahem, který daný případ vyžaduje. Přitom se přenáší především ona ‚lokalizace‘, již uskutečňuji u rozličných smyslových polí (pole hmatu, teplo, chlad, čich, chuť, bolest, smyslová rozkoš) a rozličných smyslových oblastí (počítky pohybu), a rovněž má nepřímá lokalizace duchovních činností. (...) K viděnému tělu *náleží* duševní život, stejně jako k mému.“⁹⁷ Patří k sobě, tělo a duševní život vytvářejí jednotu, což Husserl označuje termínem soupatříčná přítomnost (Kompräsenz), o níž lze hovořit i v rámci jednotlivých smyslových polí (např. určitá pozice mých očí je soupatříčně přítomná s určitým aspektem vnímaného předmětu, hmatající ruka je soupatříčná s jevícím se povrchem, s tlakem na povrchu ruky apod.) a díky vcítění rozumím této soupatříčné přítomnosti i u druhého. Druzí jsou, držíme-li se Husserlových náhledů z *Idejí II*, konstituováni vcítěním.⁹⁸

Stejně jako je člověk ve vnímání disponován k tomu, aby se ve světě setkal s věcmi, je stvořen tak, aby se setkal s druhými, což raná fenomenologie fixuje pojmem vcítění. Vcítění však vstupuje do hry i ve vztahu člověka k sobě samému, například tehdy, když se ve vzpomínce vztahujeme ke svému minulému já. Jak píše Steinová: „Když se ve vzpomínce na dětství spatřuji v koruně stromu nebo se ve fantazii vidím na břehu Bosporu, vidím sebe samu jako někoho jiného, resp. vidím se tak, jak mne vidí druhý. A to mi umožňuje

⁹⁶ „Mrtvola s sebou nese představu lidské duše, avšak už ji neaprezentují, a tak potom vidím právě mrtvolu, která byla člověkem, leč už člověkem není.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 317.

⁹⁷ Tamtéž, 155-157.

⁹⁸ Problematice vcítění se podrobně věnuje Husserlova žačka Edith Steinová v knize *K problému vcítění*.

vcítění.⁹⁹ Vcítění chápe jako podmínku možnosti konstituce vlastního individua, v tom navazuje na Husserla. Jak této konstituci rozumět? Krátce řečeno: ve vcítění se konstituuje jednota člověka (Leibkörper; psychofyzické individuum), kterou pak „přenáším sám na sebe“. Mé subjektivno mi je dáno originárně v sebezakoušení (např. smyslové počítky), mé vlastní tělo mi je dáno jakožto prožívané tělo (Leib), nikoliv jako fyzické tělo v prostoru (Körper).¹⁰⁰ „V postoji sebezakoušení by mě však nemohlo napadnout, abych já sám vkládal, tedy ‚introjikoval‘ do svého těla veškerou svou psychiku, své Já, své akty (...). Stejně nemůžeme říci, že bych se ve svém solipsistickém sebezakoušení střetl se vším mým subjektivnem, spolu s mým ve vnímání daným tělem jako s určitou realitou, tedy ve formě *vnímání* (...). Uzavřená jednota člověk se konstituuje teprve vcítěním a stálým zaměřením zkušenostního pozorování na duševní život, který je nepřímou přítomným s tělem druhého a který je stále objektivně pojímaný spolu s cizím tělem. *Tuto jednotu pak přenáším sám na sebe* (zvýraznil T.T.).“¹⁰¹

Vcítění mi umožňuje chápat mé vlastní prožívané tělo též jako tělo fyzické, vrhá mne do objektivního (intersubjektivního) prostoročasového světa, druhý je mi dán vcítěním jako lokalizovaný a temporalizovaný,¹⁰² a tak jsme si i mi sami díky zpětnému přenášení na sebe dáni jako prostorové jsoucné (člověk jako přírodní objekt). Nejsme tedy původně izolovaným ostrůvkem vědomí, který by musel složitě překonávat propast dělící ho od druhého, ale sama nám vlastní intencionalita vcítění odkrývá jakousi původní vrstvu intersubjektivní. V *Idejích I* to Husserl vyjadřuje takto: „Intersubjektivní svět je korelát

⁹⁹ STEIN, Edith a SONDERMANN, Maria Antonia, ed. *K problému vcítění*. Praha: Nadační fond Edity Steinové, 2013, s. 70.

¹⁰⁰ K tomu srov. § 41 a 42. *Ideji II*. Tělo mi může být dáno ve vnitřním postoji a v postoji vnějším. Ve vnitřním postoji pocítujeme své tělo jako centrum orientace (nulový bod), jako orgán vůle, nositel počítků a psychického života. Ve vnějším pohledu je dáno tělo jako materiální věc, které náleží duševno. Tělo ale nelze „solipsisticky“ konstituovat jako prostorové: „Totéž tělo, které mi slouží jako prostředek veškerého vnímání, mi stojí v cestě při vnímání jeho samého.“ Aby mi v cestě nestálo, „je třeba vystoupit z vlastní subjektivní a obrátit se k animálním bytostem, se kterými se setkáváme ve vnějším světě“. HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 151, 153.

¹⁰¹ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 158.

¹⁰² „K oblasti toho, co je aprezentováno s viděným tělem, náleží i soustavy jevů, v nichž je těmto subjektům dán vnější svět. Pokud je chápeme ve vcítění jako obdoby nás samých, je nám jejich místo dáno jako ‚zde‘, oproti němuž je všechno ostatní ‚tam‘.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 159.

intersubjektivní zkušenosti, tj. zkušenosti, která je zprostředkována ‚vcítěním‘.¹⁰³ Tuto intersubjektivní zkušenost, můžeme dodat, mám kdykoliv, když je zde druhý (např. ve vnímání, ve fantazii), ale mám ji i tehdy, když se obracím sám na sebe (např. to, že se mohu chápat též jako fyzické tělo, je umožněno tím, že jsou zde druzí, ve své vzpomínce jsem zase sám sobě druhým a mám intersubjektivní zkušenost se sebou samým apod.). Vcítění pak stojí i v základu konstituce objektivní přírody, nebo jak to vyjadřuje Steinová, v intersubjektivní zkušenosti se konstituuje reálný vnější svět. Znovu se tak potvrzuje, že dualistická ontologie subjektu a objektu je odvozenou abstrakcí nerespektující zkušenost původního propletení mne a druhého (i sám sobě mohu být druhým), které neumí vyjádřit.

Je třeba nyní trochu poodstoupit od dosavadního výkladu a připomenout si povahu Husserlových *Idejí II*. Ty se odehrávají na pozadí diskuse vztahu mezi přírodními vědami, duchovními vědami a transcendentální (čistou) fenomenologií, která chce být zakládající vědou, jež povede k obnově věd v situaci jejich krize.¹⁰⁴ V předchozím se ukázalo, jak je konstituován člověk jako přírodní objekt, jako součást přírody. To by mohlo svádět k přesvědčení, že konečnou pravdu o člověku vyjadřuje právě jeho naturalizace (člověk je součástí fyzické přírody, je jejím specifickým objektem, je v objektivním prostoru a čase, je vpleten do kauzálních vztahů apod.). Takový člověk je, jak říká Patočka, jen „komplexem objektivních sil“. Takto pojímaného (naturalizovaného) člověka mohou následně zkoumat z tohoto pojetí člověka vycházející přírodní vědy (např. biologie, empirická psychologie). Tento přístup Husserl nazývá postojem naturalistickým a odlišuje jej od postoje personalistického, který je základem duchovních věd. Předchozí úvahy se vztahovaly ke konstituci druhého jako možnému objektu přírodních věd, „naše zkoumání se vztahovala k naturalistickému postoji; v tom postoji jsme prováděli své rozborů“.¹⁰⁵ Nejde o to, že by

¹⁰³ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 315.

¹⁰⁴ Viz např. Úvod *Idejí I*: „Čistá fenomenologie, k níž zde hledáme cestu, jejíž jedinečné postavení vůči všem ostatním vědám charakterizujeme a již chceme vykázat jako základní filosofickou vědu, je věda z podstaty nová.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 13. Nebo formulace z *Idejí II*: „Náš cíl, vypracovat ideu transcendentální fenomenologie v plné jasnosti, si vyžaduje hluboké studium vztahů mezi přírodními vědami a duchovědami.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 284.

¹⁰⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 164. Připojme poznámka k limitům naturalistického postoje a ke vztahu přírodních a duchovních věd. Naturalistický postoj „má v určitých mezích své oprávnění a neoprávněným se stává jen tehdy, když vůbec neuznává, že naturalizace osob a duší mi umožňuje poznat jen jisté vztahy závislosti objektivní existence a

tyto úvahy byly nesprávné nebo neoprávněné, Husserl v tomto smyslu hovoří o oprávněné naturalizaci. Člověk má fyzické tělo, které je součástí objektivní přírody; když si zlomíme kotník, je třeba fixovat ho sádrou, na tom není nic nesprávného, otázka zní, zda je oprávněné absolutizovat objektivní přírodu, což je podstatou naturalistického postoje. Člověk v naturalistickém postoji je co do svého bytí bytím předmětu. Aby mi však mohlo být dáno něco jako bytí předmětu, předpokládá to bytí vědomí (absolutní vědomí, absolutní subjekt), „s jeho prožitky, míněnými předmětnostmi, rozumovými akty atd., pro něhož se konstituuje veškerá příroda, jak fyzická, tak i animální“.¹⁰⁶ Zaměření pohledu na bytí vědomí odpovídá proměna postoje, přecházíme z naturalistického postoje do postoje personalistického, přičemž se ukazuje, že naturalistický postoj předpokládá postoj personalistický, je vůči němu čímsi odvozeným („vědomí nelze klást jako něco, co náleží k přírodě (jako stav animální bytosti), je naprosto neprostorové“).

Personalistický postoj byl odhalen tak, že se na postoj naturalistický uplatnila fenomenologická redukce. Proměna postoje se musí nutně promítnout i do proměny terminologie. Zatímco v naturalistickém postoji jsme před sebou měli člověka jakožto psychofyzický objekt přírody, v personalistickém postoji před sebou máme člověka jako osobu svého osvětí. Obě pojetí nejsou ekvivalentní, neboť v personálním postoji se vždy již nacházíme (nějak rozumíme svému okolí a vztahujeme se ke němu), a teprve z něj můžeme zaujmout naturalistický postoj (např. provozovat přírodní vědu), což vystihuje paradoxní situace, v níž se nachází přírodní vědec: „Jako vědec již nevidí nic než ‚přírodu‘. Přesto jako osoba žije jako všichni ostatní a ‚ví‘ o sobě *vždy* (zvýraznil T.T.) jako o subjektu svého *osvětí*. Žít jako osoba znamená klást sebe sama jako osobu, nacházet se ve vědomých vztazích k ‚osvětí‘ a vstupovat do nich.“¹⁰⁷

následnosti, které vznikají právě mezi přírodním světem věcí a osobními duchy, pokud obé náleží k jednotě objektivního časoprostorového světa realit; že však duchové umožňují a vyžadují ještě jiný a významnější způsob bádání, právě vzhledem k tomu, že mají svébytné bytí jakožto Já-subjekty, že je třeba je takto brát jako protějšky všech věcností a všeho věcného bádání, že se tedy ve svém intencionálním životě vztahují ke světu ve formě svého osvětí. Kdo vidí všude jen přírodu, přírodu ve smyslu přírodní vědy a takřka jejíma očima, je právě zaslepený vůči duchovní sféře, vlastní oblasti duchovních věd.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 178-179.

¹⁰⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 162.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 172.

Další proměna terminologie se týká pojmů kauzality a motivace. Naturalistický postoj je schopen nahlížet pouze kauzální vztahy mezi objekty v objektivním prostoru a čase, v personalistickém postoji se však ukazuje, že mezi člověkem a věcmi v osvětí je vztah motivace, nikoliv přírodní kauzality (Husserl personální postoj označuje též jako postoj motivační). V intencionálním svazku se světem je mezi mnou a věcmi a druhými vztah motivace. Věci a druzí v osvětí klepou na brány vědomí, jak říká Husserl, vnucují se nám, a tak nás motivují, abychom se vůči nim nějak chovali.¹⁰⁸ Vztah motivace ale není vztahem kauzality, jinak by nebylo možné například vysvětlit, proč lidé na „stejný podnět“ (např. slyším hudbu) reagují různě. Jednotlivá osvětí se na individuální rovině liší svými motivačními vztahy.¹⁰⁹ „Místo kauzálního vztahu mezi věcmi a lidmi jako přírodními realitami vstupuje mezi osoby a věci *motivační vztah*, a tyto věci nejsou o sobě jsoucími věcmi přírody – nejsou věcmi exaktní přírodní vědy s určeními, jež tato věda ponechává v platnosti jako jediná objektivní pravá určení –, nýbrž jsou to zakoušené, myšlené nebo ještě jinak v kladení míněné věci jako takové, intencionální předmětnosti personálního vědomí. ‚Podněty‘ tedy vycházejí z věcí jako takových, jež jsou personálnímu Já dány ve vědomí jako doopravdy jsoucí, jako ‚spočívající ve smyslu‘.“¹¹⁰ Motivovat mne může jen to, co pro mne má nějaký *smysl*; pouze to, co je intencionálně obsaženo v mých prožitcích, řečeno s Husserlem. Osvětí je tak především prostorem smysluplnosti, nějak vždy rozumíme věcem, s nimiž se setkáváme, neboť kdyby pro nás byly beze smyslu, nevěděli bychom o nich. Nesrozumitelnost a nejasnost, to, čemu říkáme „ne-smysl“, se konstituuje až na pozadí původní smysluplnosti věcí v osvětí. Říká-li například někdo, že nerozumí určitému jazyku a že mu nedává smysl, musí již předem nějak rozumět tomu, co jazyk je. Věci jsou jednoty smyslu, který se konstituuje tehdy, když se na ně zaměří naše vědomí. Nebo obecněji řečeno, když s námi věci vstoupí do motivačního vztahu v našem osvětí. Oproti tomu

¹⁰⁸ „Subjekt se *chová* vůči objektu, zatímco objekt *podněcuje*, *motivuje* subjekt.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 203. Pojmům subjekt a objekt je zde třeba rozumět jinak, než jak jsou chápány v novověké ontologii; „subjektem“ je transcendentální subjektivita, výsledek *epoché*, „objektem“ je intendovaný předmět, noematický korelát.

¹⁰⁹ Věci „neurčují (nemotivují) ducha, pokud nejsou vědomé, tak jako nástroj určuje jako nástroj jen toho, kdo jej tak pojal, nebo jako Číňana neurčuje Beethovenova symfonie, pokud ji nezná. Každý předmět osvětí, např. rudý mák, existuje pro toho, kdo jej díky vidění ‚má‘, a tato existence je ‚relativní‘ (osobitá relativita).“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 325.

¹¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 177.

v naturalistickém postoji nepochopíme žitý a prožívaný vztah člověka ke světu, v němž hraje zásadní roli smysl. Žijeme v provádění smyslu, řekne Husserl.¹¹¹ Například když čteme tento text, nemyslíme jednotlivá písmena, ale intencí míříme k samotnému smyslu vět a textu jako celku.

Vstupme do nitra osvětí a zeptejme se, kým jsou v něm druzí. V mém osvětí se na mne svět obrací a obrací se na mě ve způsobu, jakým ho zakouším. „Objekt mne podněcuje svými *zakoušenými vlastnostmi*: nikoli vlastnostmi fyzikálními, o nichž nepotřebuji nic vědět.“¹¹² Příklad z oblasti vnímání: vidím-li v dálce něco nejasně a neúplně a jako takové to zakouším, motivuje mě to k tomu, abych se přemístil blíže, podíval se pozorněji, zamhouřil oči nebo třeba přesunul svoji pozornost na něco, co je mi bližší apod. Věci a druzí, které zakoušíme a k nimž se vztahujeme, tvoří naše osvětí. Osvětí Husserl vymezuje jako „svět, který *osoba* ve svých aktech vnímá, vzpomíná na něj, uchopuje jej v myšlení, domnívá se o něm to či ono, odhaluje jej jako takový a takový.“¹¹³ Osvětí je prostor, v němž na sebe věci berou lidskou tvář (jsou pro mne), jsou takové, jaké se mi dávají zakusit, obracejí se na mne a vybízejí mě, abych se ve světě angažoval, přistupoval k nim nebo se od nich odvracel. Vztahují-li se ke světu vnímáním, hodnocením, usilováním, představováním, touhou apod., tak věci a druzí v osvětí vystupují jako to, co je vnímáno, hodnoceno, o co je usilováno, co si představují, po čem toužím apod. Můj vztah ke světu je intencionální, vzpomeňme si na výše podaný fenomenologický popis stolu, taková deskripce stolu odpovídá stolu v mém osvětí, v protikladu k popisu „objektivnímu“, který je čímsi odvozeným, podmíněným. Součástí onoho popisu byl i intersubjektivní moment, komunikuji s druhým, obracím se na něj, rozumím jeho motivacím, zkrátka máme *společné* osvětí, vytvářím s druhým personální společenství. „Nemohli bychom být osobami pro druhé, kdyby proti nám nestálo společné osvětí.“¹¹⁴ Stejně jako věci i druzí mne motivují k určitému chování, a to je možné jedině proto, že vstupují do mého osvětí, a rozšiřují ho na osvětí komunikativní (s druhým nějak komunikují, snažím se s ním dorozumět, nebo se mu chci naopak vyhnout, což je také druh komunikace, porozumění druhému).

¹¹¹ Tamtéž, např. s. 224.

¹¹² Tamtéž, s. 200.

¹¹³ Tamtéž, s. 174.

¹¹⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 356.

Vyhrocenou a krajní podobu setkání odlišných „osvětí“ popisuje próza *Válka světů* Herberta George Wellse, v níž se líčí marťanská invaze na Zem. Zajímavý je v kontextu našich úvah zejména úvod románu, okamžik prvního setkání lidského a ne-lidského, kdy je popisováno postupné zklamávání vypravěčovy intencionalita, která míří na cizí bytosti jako na osoby lidské. Vypravěč se je snaží včlenit do personálního společenství, ale všechny jeho intence zůstávají nevyplněny, sám tento popis hroucení společného světa (společné osvětí s Marťany se nevytvoří) je opět popisován jazykem společného osvětí (byť jakoby jemu navzdory), neboť se z něj vypravěč nemůže nijak vyvázat, nemůžeme vystoupit ze svého lidského osvětí. Výsledkem zklamání intencionality je u vypravěče nevolnost, odpor a hrůza, ukazuje se tak, že zdrojem hrůzy z druhého (Marťana) a odporu vůči němu je absence společného osvětí, což musí nutně vést ke konfliktu, k válce světů.¹¹⁵

Trochu jiný popis téže situace, tj. setkání lidského a ne-lidského „osvětí“, nabízí román *Planeta Eden* Stanisława Lema, v němž raketa s vědci (hlavními postavami jsou Koordinátor, Inženýr, Fyzik, Chemik, Kybernetik a Doktor) ztroskotá na neznámé planetě. Kniha je oslavou vědy, neboť pouze díky technickému vynálezu je umožněno navázat alespoň nějaké spojení s druhými (s dvojčáky, jak jsou v českém překladu tamní mimozemšťani nazýváni) a nějak se s nimi dorozumět. Na personální rovině však panuje mezi astronauty a cizími tvory lhostejnost, míjení, žádné sdílené společné osvětí (socialita) nevzniká. Nestojí proti nim žádné společné osvětí, proto si nejsou vzájemně osobami, řečeno s Husserlem. To lapidárně vystihují slova Koordinátora ze závěru románu: „Nejsou to lidé. Nesmíš zapomínat, že koneckonců vždycky mluvíš s kalkulátorem a že dvojčákoví porozumíš natolik, nakolik mu porozumí sám kalkulátor.“¹¹⁶

¹¹⁵ Vypravěčovu intenci a její zklamání popisuje následující ukázka: „Myslím, že všichni očekávali, že se před nimi z válce vynoří člověk – snad trochu nepodobný nám pozemšťanům, ale jinak se zcela lidskou tvářností. Já sám jsem to alespoň čekal. (...) Těm, kdo nikdy nespátřili živoucího Marťana, bude zatěžko představit si onen zvláštní děs, jakým jejich vzhled působil na člověka. Zvláštní, zobákovitý tvar úst se zašpicatělým horním rtem, tvář bez nadočnicových oblouků a bez brady pod klínovitým spodním pyskem, nepřestávající záškuby těchto úst, medúzovité svazky chapadel, plíce lapající překotně po dechu v nezvyklém ovzduší, zřejmá nemotornost a obtížnost každého pohybu způsobená větší přitažlivou silou Země – ale především nesmírné pronikavý pohled obrovských očí – to vše se spojovalo v účín blížký nevolnosti. Slizká hnědá pokožka v sobě měla cosi houbovitého a jejich lenivé, nicméně však přes všechnu neohrabanost cílevědomé pohyby působily nevyhovitelným děsem. Už při tomto prvním setkání, při pouhém pohledu na ně se mne zmocňovaly odpor a hrůza.“ WELLS, H. G. a SVOBODA, Vladimír, ed. *Válka světů a jiné příběhy z neskutečna*. Praha: Albatros, 1988, s. 164-165.

¹¹⁶ LEM, Stanisław. *Planeta Eden*. Praha: Plus, 2018, s. 282.

Pokračujme tam, kde jsme skončili před krátkou odbočkou se setkáním s mimozemšťany, které představovalo krajní podobu setkání s „druhým“, a předpokládejme, že se konstituce společného světa daří. Jak probíhá? Personální společenství se ustavuje skrze chápající zkušenost, jiný subjekt se vztahuje (pro mne) *smysluplným* způsobem ke světu, ten tak přestává být světem pouze mým osobním, ale stává se světem společným, přičemž tento vztah k druhému je dynamický, druhý na mne působí a má motivační sílu ovlivňovat mé jednání, a v této dynamice jsou postupně budovány vztahy vzájemného porozumění (např. otázka – odpověď). Tak je konstituována základní vrstva sociality, kdy se sociálními a komunikativními akty obracíme k druhým jako osobám, intersubjektivně se tak konstituuje jeden společný svět, sociální společenství subjektů a jeho osvětí, jak říká Husserl. Sociální společenství jako celek konstituuje duchovní svět, v němž druhý vystupuje jako „sou-druh“.¹¹⁷ Z tohoto společného světa můžeme abstrahovat jednotlivá egoistická osvětí, což odpovídá rozlišení mezi vnějším sdíleným duchovním světem a pouze originární sférou konkrétního subjektu, ta však může být druhému dána zprostředkovaně ve vcítění. Intersubjektivní (objektivní) svět se tak z perspektivy konkrétní osoby vyznačuje dvěma odlišnými způsoby danosti: originární danost svých vlastních obsahů a tím, co se dává zprostředkovaně (nepřímou přítomností), vcítěním. Skrze vcítění získávám sociální zkušenost, která „drží pohromadě“ duchovní svět.

Zkoumáme, jak probíhá zdařilá konstituce duchovního světa, přesto nelze nepostřehnout jistý „harmonizující“ a idealizující podtón Husserlových úvah. Například: „Co to je manželství, tomu mohu ‚rozumět‘, pokud jsem schopen se ve vší jasnosti vcítit do manželství, jako bych sám vstoupil do manželského vztahu, prožil jej, a tak mohu uchopit jeho podstatu.“¹¹⁸ Analogicky k tomu: podstatu přátelství nahlédnu obměnou svého vlastního vztahu k druhým, např. jeho variováním (odstraněním egoistických motivací apod.). Kdo tyto obměny neprovádí, není jich schopen, nenahlíží podstatu toho sdíleného,

¹¹⁷ Antonín Mokrejš roli druhého já v Husserlově tematizaci intersubjektivnosti shrnuje: „Druhé já“ vystupuje jako vykonavatel úloh a nositel výkonů a činností, které důvěrně znám a jež považuji za důležité a smysluplné. Avšak ‚zdvojení já‘ otevírá jak perspektivu potvrzené a obnovené platnosti, tak perspektivu případné modifikace a možné změny. (...) Otevírá se tu také pole spolupráce a součinnosti, tj. ustavuje se sdílená skutečnost jako terén společně provozovaných činností a rodí se příslušné útvary společenství.“ MOKREJŠ, Antonín. *Husserl a otázka „Co je normální?“* Praha: Triton, 2002, s. 54-55.

¹¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 186.

stává se anomální lidskou bytostí, v protikladu k osobám normálním.¹¹⁹ Normalita je založena na stejném a vzájemném porozumění rozmanitosti jevů, „vztahuje se k pluralitě osob v komunikujícím společenství, osob, které v průměru, podle převládající pravidelnosti, souhlasí jedna s druhou ve svých zkušenostech a následně ve svých výpovědích o zkušenostech“. Na pozadí této původní normality je konstituována anomální lidská bytost, kterou je taková osoba, „která předkládá takové výpovědi o osvětí, jež se v dílčích směrech popisu odchyľují; tyto osoby jsou druhými pojímány jako osoby, které zakoušejí tytéž věci jiným způsobem, a sice takovým způsobem, který v rámci příslušné motivace není pro druhé empiricky realizovatelný“.¹²⁰ Normalita je spojena s pluralitou osob, abnormalita s egoistickým osvětím a takovými výpověďmi o věcech, které u druhých nenacházejí potvrzení. Společné osvětí je však dynamické a otevřené, není uzavřeným systémem, což vysvětľuje možnost pronikání abnormality do sféry normality a její „normalizaci“, např. v podobě její transformace do formy uměleckého díla, které je již chápáno jako normální, jako náležející k společnému duchovnímu světu.¹²¹

Možnosti konstituce duchovního světa lze porozumět z rozlišení mezi bytím vědomí a bytím věcí, o němž jsme již hovořili. Subjekt (transcendentální já) se vztahuje ke svému intencionálnímu (tematickému) objektu po způsobu motivace. (Míněný) objekt podněcuje

¹¹⁹ V protikladu k „normálnímu“ husserlovskému subjektu, který je schopen „se ve vší jasnosti vcítit do manželství“, by tak například stála „abnormální“ slova Olgy Hepnarové: „V *Tichém Američanovi* jsou tato slova: Nepočínali bychom si všichni líp, kdybychom se nepokoušeli jeden druhému rozumět a smířili se se skutečností, že žádná lidská bytost nebude nikdy rozumět jiné, ani žena manželovi, milenec milence, ani rodiče dítěti?“ DRBOHLAV, Andrej. *Psychologie masových vrahů*. Praha: Grada, 2015, s. 230.

¹²⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 192.

¹²¹ Jako příklad prostupnosti abnormálního a normálního lze uvést Huxleyho záznam své „egoistické“ psychedelické zkušenosti v eseji *Brány vnímání* (Viz HUXLEY, Aldous. *Brány vnímání*. Praha: DharmaGaia, 1996), která vstoupila do společného osvětí (a dala např. vzniknout názvu kapely The Doors). Pokud by Huxley své vnímání světa změněné požitím meskalinu sděloval druhým mimo kontext srozumitelné situace (kterou je např. literární esej), těžko by mu bylo druhými „rozuměno“. Působí to někdy dokonce tak, že oč chápavější jsme ke zvláštnostem fikčních světů (např. když čteme román), o to nechápavější jsme ke zvláštnostem v realitě. Pokud by Huxley své zážitky nesděloval sociálně srozumitelným způsobem, zůstal by uvězněn ve svém solipsistickém světě a platila by o něm následující Husserlova slova: „Když svým společníkům sděľuji své někdejší prožitky a oni si uvědomí důsledný rozpor s jejich světem, který se jim konstituoval intersubjektivně pomocí souhlasné výměny zkušeností a stále se tak vykazoval, stanu se pro ně zajímavým *patologickým* objektem a moje tak krásně vykázaná skutečnost pro ně představuje halucinaci člověka až do tohoto okamžiku duševně chorého.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 85.

(motivuje) subjekt, jenž se vůči němu nějak chová. Věci (v personalistickém postoji) vystupují jakožto obdařené smyslem, bez něhož bychom před sebou měli pouhou bezduchou přírodu.¹²² Motivace vyjadřuje tento vztah subjektu intencionalit k intendovaným předmětům v duchovním světě. Husserl motivaci označuje jako „základní zákon duchovního světa“, a dále ji proto v *Idejích II* v rámci sledování konstituce duchovního světa podrobně zkoumá (hovoří např. o rozumové motivaci, zvycích, asociaci a zkušenostní motivaci aj.). Zaměříme se na takové druhy motivací, které přímo souvisejí s druhým.

Stejně jako se moje tělesnost jakožto Leibkörper spolukonstituovala díky vcítění do druhých (viz výše), je to (v postoji personalistickém) podle Husserla opět vcítění do jiných osob, které mi umožňuje rozumět jim jako osobám motivovaným. „Druzí lidé jsou analogicky k vlastnímu Já pojímání jako subjekty určitého osvětí osob a věcí, k nimž se vztahují ve svých aktech. Jsou ‚určení‘ tímto osvětím, popř. duchovním světem, který je obklopuje a spoluobjímá, a vykonávají na něj ‚určení‘: podléhají zákonitosti motivace.“¹²³ Osobě rozumíme, pokud jsme porozuměli jejím motivacím. Z toho plyne: v případě, že těmto motivacím nerozumíme, druhý se mění v patologický objekt, anebo se v něj proměňuje já, jestliže nenacházím u druhých žádné porozumění mým motivacím. (Bohaté ohledávání prostoru této proměny nacházíme v Kafkových prózách.)

Vidím-li druhého, vidím bezprostřední jednotu člověka, jednotu těla a osoby. To se projevuje již třeba v tom, že mimika a gesta druhého jsou pro nás oduševnělá, rozumíme jim, nejsou to větve ve větru, které se pohybují beze smyslu. Celé tajemství duchovního světa můžeme spatřit v jednom gestu. Již tím, že mu jakožto gestu rozumíme, dokládáme, že je obdařeno smyslem. V této konstituci gesta druhého je zároveň obsažen vztah motivace,

¹²² Od konstituce duchovního světa lze postupovat zpět, do nižších rovin a sfér konstituce, až k počítkovým datům. Tento fenomenologický pohyb Husserl shrnuje takto: „Objekty osvětí, vůči nimž je Já ve svém zaujímání postojů činné, jimiž je motivováno, jsou všechny původně konstituovány v aktech tohoto Já. Statky, díla, užité předměty atd. odkazují zpět na hodnotící a praktické akty, ve kterých ‚pouhé věci‘ obdržely tuto novou vrstvu bytí. Odhlédneme-li od těchto vrstev bytí, budeme přivedeni zpět k ‚přírodě‘ jako říši pouhých věcí a dále zpět k syntézám rozličných stupňů, ve kterých bylo Já činné jakožto konstituující přírodu. Procházíme-li zpět vrstvami konstituce věci, dospějeme nakonec k počítkovým datům jakožto posledním primitivním protopředmětům, které již nejsou konstituovány žádnou aktivitou Já, nýbrž jsou v nejpřekvapivějším smyslu předehůdnými danostmi pro všechny činnosti Já.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 198.

¹²³ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 210.

kdy mne gesto či mimika druhého motivují k tomu, „abych k nim připojil určitý smysl ve vědomí druhého“.¹²⁴

Jaká je souvislost mezi gestem a tělem druhého? Milan Kundera v jedné pasáži *Nesmrtelnosti* zkoumá, co se stane s gestem (které je nutně tělesné), když se odpojí od konkrétního těla. Vypravěč románu zakouší toto oddělení gesta a těla v okamžiku, kdy pocítí rozpor mezi nepůvabem těla („Ta paní mohla mít šedesát, pětadesát let.“) a půvabem jeho úsměvu a gesta („Ten úsměv i to gesto patřily dvacetileté ženě! Její ruka se vznesla s okouzující lehkostí. Bylo to, jako by vyhazovala do vzduchu barevný míč, aby si hrála s milencem.“). Gesta nejsou výrazem jedinečnosti individua a jeho výtvořem, pokud bychom takové zcela originální a pouze nám náležející „gesto“ stvořili, nebylo by možné, aby mu druzí porozuměli („naopak, jsou to spíš gesta, která nás používají jako svých nástrojů, nositelů, vtělení“). A tak se může stát, že tělo druhého bude vtělením gesta půvabu a krásy: „Ale ta žena, i když samozřejmě musela vědět, že už není krásná, na to v té chvíli zapomněla. Určitou částí své bytosti žijeme všichni mimo čas. Možná že jen ve výjimečných chvílích si uvědomujeme svůj věk a že jsme většinu času bezvěcí. (...) To gesto ve mně tehdy probudilo nesmírný a nesrozumitelný stesk.“¹²⁵

Většinou druhé nevnímáme stejným způsobem jako Kunderův vypravěč. Druzí pro nás bezprostředně a bez rozporu tvoří komprehensivní jednotu, řečeno s Husserlem, jednotu těla a ducha, druzí jsou objekty obdařené duchem, jednoty vyjádření a vyjadřovaného. Vypravěčův popis gesta oné starší dámy by naopak bylo možné interpretovat tak, že v něm dochází k narušení této komprehensivní jednoty, gesto se vymyká tělu, duch se pozvedá nad tělesnost, nebo spíše, gesto krásy jako kdyby říkalo, že chce mít i krásné tělo.

Komprehensivní jednotu nevzniká pouze tehdy, jde-li o druhého, ale například i u vnímání fyzických věcí, např. při četbě knihy. Slova, písmena, věty se rozprostírají po papíru, mají „tělesnost“, v aktu čtení je však vnímáme současně a jednotně s jejich smyslem a významem, který očima nevidíme. Chceme-li tuto komprehensivní jednotu narušit (oddělit „tělo“ a smysl), stačí knihu otočit vzhůru nohama a pokusit se začít „číst“. V komprehensivní jednotě je smysl propleten se smyslovými jevy a Husserl ji označuje také jako základní

¹²⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 216. Srov. rovněž: „Tělo je jakožto tělo skrz naskrz tělem prostoupeným duší. Každý pohyb těla je prostoupen duší, přicházení a chůze, stání a sezení, běh a tanec atd. Stejně tak každý lidský výkon, každý výtvoř atd. (...) Tělesnost je konstituující podklad pro komprehensivní pojetí smyslu.“ Tamtéž, s. 220.

¹²⁵ KUNDERA, Milan. *Nesmrtelnost*. Brno: Atlantis, 2006, s. 11-15.

způsob apercepce. Husserl rovněž rozlišuje das Ding (pouhá věc) a die Sache (věc propojená s duchovním smyslem a kulturními významy, např. literární dílo); v duchovním světě se das Ding proměňuje v die Sache.

Apercepce druhého, kterého vnímám jako komprehensivní jednotu, se zpětně přenáší na mne samotného a dává vzniknout společenství lidí, do něhož se zařazuji. V sebevnímání, v přímé inspekci, nechápu sám sebe jakožto sociální bytost, jsem takřkajíc sám se svými prožitky vědomí. „K pojetí člověka (v duchovním smyslu) dospívám ve vztahu k sobě samému skrze chápání (Komprehension) druhých, totiž pokud je chápu jako někoho, kdo mne samého pojímá podobně, jako Já pojímám jej, kdo mne tedy pojímá jako člověka sociálního, jako komprehensivní jednotu těla a ducha. (...) Chápající představa, kterou o mně mají jiní, popř. by mít mohli, mi slouží k tomu, abych sám sebe uchopil jako sociálního ‚člověka‘.“¹²⁶ Výsledkem tohoto „komplikovaně budovaného způsobu pojetí“, jak to Husserl nazývá, je konstituce společenství lidí, v němž spolu s druhými můžeme říkat „my“, jsme spolu s druhými součástí lidstva.

V rozlišení mezi motivací a kauzalitou, o kterém jsme již hovořili, se odráží rozdíl mezi svobodou a nutností, mezi „mohu“ a „stane se“, přičemž člověk jako osoba je „svobodné Já“, „systém onoho mohu“ (viz § 59. a § 60. *Idejí II*). Společenství s druhými vnáší do tohoto systému „mohu“ dynamiku, druzí představují cizí vlivy, které se mne dotýkají, ovlivňují mě, přejaté se může transformovat ve vlastní apod.; („cizí myšlenky se vkrádají do mé duše, jejich působení může být různé, obrovské či nepatrné podle měnících se okolností“). Cizí vlivy, které si však mohu učinit vlastními, přicházejí od konkrétních druhých, nebo mají formu neurčité všeobecnosti (např. mravy, tradice apod.). Vztah člověka k této neurčité všeobecnosti („to se říká“, „tak se drží vidlička“) může mít podobu buď pasivního následování, nebo aktivního svobodného postoje, v němž se člověk sám rozhoduje.¹²⁷ Tohoto rozlišení využívá Martin Heidegger v *Bytí a čase*, když odlišuje „bytí sebou“ (autentické bytí) a neurčité „ono se“ (neautentické bytí). Zároveň však toto rozlišení interpretačně posouvá: v každodennosti jsme nutně vrženi do neautenticity, skrze níž se

¹²⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 222.

¹²⁷ „Autonomie rozumu, ‚svoboda‘ osobního subjektu tedy spočívá v tom, že se nepoddávám pasivně cizím vlivům, nýbrž že se rozhoduji sám ze sebe. Dále pak v tom, že se nenechávám ‚vláčet‘ různými náklonnostmi, pudy, nýbrž jsem svobodně činný, a to rozumovým způsobem.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 245.

teprve pracně můžeme pokusit dostat k sobě samým (a většinou se to nepodaří).¹²⁸ Jak ale připomíná Jakub Čapek: „Je otázkou, zda každodennost implikuje konformitu a společenský tlak na neautentičnost tak přímo, jak se nás o tom Heidegger snaží přesvědčit.“¹²⁹

Hovoříme o konstituci druhého jako člověka, jeden však není jako druhý, každý člověk má svoji specifičnost a osobitost, svůj individuální ráz (např. v chování, způsobu mluvy apod.). U druhého můžeme proto rozlišit to, co je všeobecně lidské (všeobecně typické rozumění druhému), a to, co patří specificky k osobnosti druhého (individuálně typické rozumění druhému). Každý člověk se mi tak dává v jednotě svého všeobecného rázu a charakterového rázu (k jehož odhalení se mohu s postupující zkušeností s druhým přibližovat).¹³⁰ Jakým způsobem jsem schopen rozumět individuálnímu rázu druhého, který se nutně odlišuje od mě vlastní osobitosti? Podle Husserla se to individuální konstituuje na pozadí toho, co je všeobecně lidské. „Myšlení a jednání druhého chápu podle toho, co je obvyklé v mých způsobech chování a motivacích.“¹³¹ Abych mohl proniknout k motivacím druhého, které se vztahují k jeho charakterovému rázu, musím tyto motivace s druhým „spoluprovádět“, učinit z motivů druhého své kvazi-motivy. Roli zde opět hraje vcítění a

¹²⁸ „Líbí se nám a baví nás to, co *se* líbí, čteme, sledujeme a posuzujeme literaturu a umění tak, jak *se* čte a jak *se* posuzuje; ale také se z ‚davu‘ stahujeme, jak *se* to obvykle dělá; shledáváme ‚pohoršujícími‘, co *se* obvykle takovým shledává. ‚Ono se‘, kterým není nikdo určitý a kterým jsou všichni, i když ne jako suma, *předepisuje způsob bytí* (zvýraznil T.T.) každodennosti. (...) *Zprvu* ‚jsem‘ nikoliv ‚já‘ ve smyslu vlastního ‚bytí sebou‘, nýbrž druzí ve způsobu ‚ono se‘. Z něho a jakožto ono jsem zprvu ‚dán‘ sobě ‚samému‘. Zprvu je pobyt neurčitým ‚ono se‘ a *většinou to tak zůstane* (zvýraznil T.T.). Jestliže pobyt výslovně svět odkryje a přiblíží si jej, jestliže se mu odemkne jeho vlastní, autentické bytí, pak toto odkrývání ‚světa‘ a odemykání pobytu provádí vždy jako odstraňování příkrovu a zatemnění, jako prolamování přetvárek, jimiž se pobyt před sebou samým zavírá. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 157, 160.

¹²⁹ ČAPEK, Jakub. „Když socialitu poznáváme a vynášíme o ní soudy, je již dávno zde.“ Fenomenologická filozofie a sociologie. In: MLYNÁŘ, Jakub a kol. *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2017, s. 119.

¹³⁰ Vztah mezi všeobecným a individuálním charakterem vystihuje následující Husserlův příklad. Druhý „teď sahá po šálku, protože chce pít, a to proto, že má žízeň. To nemá všeobecně nic společného s jeho osobou, je to všeobecně lidské. Avšak to, že např. svůj šálek náhle odloží, dříve než se napil, neboť spatří hlad a žízeň chudého dítěte, které stojí poblíž, a to, že mu šálek podá, svědčí o jeho ‚dobrém srdci‘ a patří k jeho osobnosti.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 246.

¹³¹ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 248.

variování toho, co chápu u sebe samého.¹³² Jsem-li melancholik, porozumím veselosti jako charakteru druhého z analogie s občasnými stavy veselí, které znám u sebe samého (druhý „je takový již předem, je habituálně takový, jaký jsem já po požití vína atd.“). Pomocí analogie a obměn, např. kvantitativním a kvalitativním stupňováním svých schopností, mohu podle Husserla učinit srozumitelným i takové fenomény jako jsou genialita druhého. V postupující zkušenosti s druhým se budují má očekávání ohledně druhého (např. způsobu jeho chování apod.), pokud se tato očekávání s jistotou naplňují, konstituuje se pro mne stereotypnost druhého.

Druhého vnímáme většinou sjednoceného v jeho všeobecném a individuálním charakteru, respektive individualitu druhého postupně konstituujeme spolu s probíhající zkušeností s druhým člověkem. Jako zvláštní typus druhého, u něhož k sjednocení obou těchto rysů osoby nedochází, lze uvést literární postavu Švejka. Švejk je jistě člověk (všeobecná typika), není to třeba zvíře nebo kámen, ale jeho osobitost (odpověď na otázku, kým *vlastně* je) je záhadou (proto ostatně existuje tolik interpretací Švejka). Nelze se totiž nikdy spolehnout na to, jak se v dané situaci bude chovat, vždy znovu zborťí naše očekávání, a tak nám jako osoba uniká, dokonce to může vést k domněnce, že žádnou vlastní trvalou osobitost nemá. Tento jeho „charakter“ ve stručnosti vystihuje následující pasáž: „Jestli si přejou, vašnosti, abych se přiznal, tak se přiznám, mně to nemůže škodit. Jestli ale řeknou: ‚Švejku, nepřiznávejte se k ničemu,‘ budu se vykrucovat do roztrhání těla.“¹³³

Husserlovský svět je světem bez Švejků. Vždy je principiálně možné nějak porozumět druhému a dorozumět se s ním, byť to v krajním případě povede k tomu, že druhý bude prohlášen za abnormálního, jak jsme o tom hovořili výše, vždy však jen jako jistá anomálie na pozadí původní normality společného lidského světa. Není nic, co by se tomuto světu z principu vymykalo, druhý nemá nakonec žádné neprobádatelně skryté tajemství. Tento Husserlův náhled se dobře ukazuje v případě uvažování o konstituci génia v rámci společnosti. Génieus je „pouze“ můj modifikát.¹³⁴ Podle Husserla jsme v rámci porozumění

¹³² „Pokud se mohu vmyslet do určitého individua, zcela ho prohlédnout, potom vím, jak se nechá motivovat, avšak nevím to jinak, než jak to vím u sebe sama.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 268.

¹³³ HAŠEK, Jaroslav. *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války. [První díl, V zázemí]*. Praha: Práce, 1951, s. 22.

¹³⁴ Husserlovskému subjektu se génieus konstituuje takto: „Mám občas ‚skvělé nápady‘, občas mi jde vědecké myšlení dobře ‚od ruky‘, mám velké horizonty – přinejmenším si to namlouvám. Podle této analogie si v kvantitativním, případně i kvalitativním stupňování (pro což opět mohu mít názorný podklad) představuji

druhému schopni pojímat kvantitativní i *kvalitativní* stupňování sebe samých. To však vyvolává celou řadu otázek. Například surrealistická estetika poukázala na sbíhavost geniality a šílenství. U Husserla je patologický i geniální člověk „obměnou“ mne samotného. Co přesně však rozhodne o tom, zda se odlišnosti druhého budou konstituovat jako geniální, nebo jako šílené? A kde mezi nimi leží hranice? Pravděpodobně by o tom rozhodla intersubjektivní shoda, ta se ale může měnit, což spíše potvrzuje nahodilost takových určení jako geniální či šílený. Génus je tak někdo, o jehož „genialitě“ rozhodují druzí. To přináší další námitku. Není génus spíše někým, kdo se rodí navzdory druhým a společnosti, jak o tom mluví třeba Nietzsche? „Mějte se na pozoru,“ praví Emerson, „když velký bůh pošle na naši planetu myslitele. Vše je rázem v nebezpečí. Je to, jako když ve velkém městě vypukne požár: nikdo neví, co je vlastně ještě v bezpečí a kde to skončí.“¹³⁵ V tomto požáru mohou uhořet i naše konstitutivní akty.

„Jsme *normálním lidským společenstvím*, v jehož rámci se ale mohou vyskytovat anomální lidé“, přičemž „normalita a anomalita jsou vzájemně zaměnitelné, jestliže si charakteru obvyklosti a neobvyklosti mohou vyměnit role, jestliže se neobvyklé může stát obvyklým“.¹³⁶ Co leží za hranicemi lidské normality (anomaly)? Aristotelés by řekl, že zvíře nebo bůh.¹³⁷ Nietzsche by dodal, že kromě toho ještě filosof.¹³⁸ U Husserla lze odpovědět tak, že mimo tyto hranice neleží nic; a sice v tom smyslu, že „nic nestojí v cestě tomu, aby do naší zkušenosti vstoupily třeba bytosti z Marsu atd; podle ideální možnosti tedy ‚nekonečnosti‘“.¹³⁹ Do tohoto horizontu nekonečnosti lze pronikat prostřednictvím přírodních a duchovních věd, jejichž založení chce Husserlova fenomenologie podat. Husserl se tak ukazuje být jistým dědicem osvícenství, v němž „světlo rozumu“ (paprsky intencionalit), posvítí na pravdu.

génia.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 250.

¹³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 221.

¹³⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 288, 278.

¹³⁷ „Kdo však nemůže žít ve společenství anebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, není částí obce a je zvíře nebo bůh.“ ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: OIKOYMENH, 1999, sv. 1., s. 53.

¹³⁸ „Aby člověk žil sám, jest mu býti zvířetem anebo bohem – praví Aristoteles. Chybí třetí případ: jest mu býti obojím – *filosofem*...“ NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model čili: jak se filosofuje klavírem*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Praha: Československý spisovatel, 2009, s. 9.

¹³⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 360.

Například historik může skrze své osobní a společenské osvětí pronikat do univerzálního horizontu dějin.¹⁴⁰ Opravdu však může historik takto „jednoduše“ konstituovat historickou událost a proniknout k její podstatě? Nepřesahuje historický fenomén nutně perspektivu historika? Historická událost není věc, jejíž jednotu lze ustavit tak, jako se konstituuje jednota intendovaného předmětu dávajícího se v nástinech. Historická událost, kterou historik míní, je příkladem takového fenoménu, kterému Jean-Luc Marion říká saturovaný fenomén. K tématu saturovaných fenoménů se podrobněji dostaneme později, zatím naši námitku vůči Husserlovi formulujme alespoň formou stručného poukazu. Vezměme si jako příklad bitvu u Waterloo. Jako fenomén přesahuje možnosti našich konstitutivních aktů, nelze ji v pravém slova smyslu ustavit. Jinak se událost bude ukazovat Napoleonovi, jinak Wellingtonovi, jinak umírajícímu vojákovi, a ještě zcela jinak historikovi, který o bitvě u Waterloo píše, přičemž není možné zaujmout takový vztah k „předmětu“ (bitvě), který by byl jednotou všech těchto různých „nástinů“ (pluralit perspektiv). Marion v souvislosti s fenoménem historické události píše: „Nikdo si nemůže nárokovat sebemenší ‚zde a nyní‘, jež by mu dovolilo ji vyčerpávajícím způsobem popsat a konstituovat jako předmět. Triviálně řečeno, nikdo nikdy neviděl bitvu u Waterloo. (...) V dějinách, jež se dějí (*Geschichte*), se bitva děje sama od sebe, sama umožňuje sjednotit příslušné hledisko, aniž by přitom měla jednotný horizont; a naopak žádný z (individuálních) horizontů těch, jež do sebe bitva vtahuje a jež angažuje, nestačí k tomu, aby ji sjednotil, vyslovil a hlavně předvídal. (...) Později, v historii, která se vypráví (*Historie*), bude bitva vyžadovat sjednocování nekonečného počtu horizontů (tentokrát pojmových) (...). Pluralita horizontů prakticky zabraňuje konstituci historické události jako *jednoho* předmětu a vyžaduje nahrazení takovéto konstituce nikdy nekončící hermeneutikou.“¹⁴¹ Nikdy nelze dopsat dějiny bitvy u Waterloo, světlo rozumu je přemoženo stínem události. A tak se zdá nemožné, aby psaní dějin bylo oním husserlovským „vytvářením pravdivých dějin jako souhlasné historické zkušenosti“. Vždy budou součástí událostí mlčící perspektivy, které se nikdy nedostanou ke slovu, přestože k ní bytostně patří. Navždy tak budou mlčet třeba perspektivy „umírajících uprostřed těch, kdo již byli mrtvi“, řečeno s Marionem. A hledá-li

¹⁴⁰ „Psaní dějin je vytvářením pravdivých dějin jako souhlasné historické zkušenosti pod ideou souhlasnosti, která odolává v postupu odhalujícího vytváření této zkušenosti, která neustále poskytuje tutéž pravdu (zkušenostní pravdu), pouze v průběžném bližším určování.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 350n.

¹⁴¹ MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant Donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 294-295.

historik něco jako podstatu události, neleží nakonec klíč spíše u umírajících než u vítězů?
Pokud neztratíme ze zřetele ty němé a mlčící perspektivy druhých, dějiny lidstva už nikdy
nebudou psát pouze vítězové.

3.3. Od *Idejí II* ke *Karteziánským meditacím*

Konzultujme nyní závěry o druhém z *Idejí II* s tím, co o druhém říká pátá *Karteziánská meditace*. Oba texty lze klást proti sobě i vedle sebe. *Ideje II* se zabývají fenomenologickým zkoumáním o konstituci na pozadí diskuse o vztahu personalistického a naturalistického postoje, *Karteziánské meditace* promýšlí, inspirováni Descartovými *Meditacemi o první filosofii*, jak důsledně a systematicky vybudovat fenomenologii jako transcendentální filosofii. To se odráží i v postavení tématu druhého v těchto pracích. Druhý *Idejí II* je vepsán do zkoumání konstituce jeho psychofyzické jednoty v naturalistickém postoji a následně je pojednáván jako osoba se svým osvětím v postoji personalistickém, v rámci analýz konstituce duchovního světa (viz Třetí oddíl *Idejí II*). V *Karteziánských meditacích* se druhý objevuje v poslední, páté meditaci, která nese název „Odhalení transcendentální sféry bytí jako monadologické intersubjektivitý“ a v § 42., kterým tato meditace začíná, je problém zkušenosti cizího postavení proti námitce solipsismu. Problém druhého se zde objevuje jako jakýsi úhelný kámen fenomenologie, neboť je záležitostí, kterou musí Husserl vyřešit, pokud chce z půdy transcendentálního vědomí konstituovat objektivitu světa, která má nutně intersubjektivní charakter.¹⁴² V *Idejích II* takto problém nestojí, neboť se v rámci zkoumání konstituce duchovního světa v personalistickém postoji ukázalo, že druhý je součástí našeho přirozeného světa, ve kterém vždy již jsme. V samotném pojetí druhé lze však spatřovat i sbíhavost obou textů. Jak píše Katarzyna Slowiková ve své recenzi *Idejí II* ve filosofickém časopisu *Reflexe*, „pojetí danosti druhého jako analogizující prezentace, jež dojde plného rozvinutí v páté karteziánské meditaci, je dominantní již zde“.¹⁴³

Husserl na začátku páté meditace sám sobě klade námitku: „Jestliže já, meditující, se redukuji pomocí fenomenologické *ἐποχή* na své absolutně transcendentální ego, nestal se pak ze mě *solus ipse* a nezůstávám jím, jestliže pod titulem fenomenologie provádím důsledný sebevýklad?“¹⁴⁴ Sledujeme-li Husserlův výklad, nacházíme se v myslitelské

¹⁴² „Netýká se ničeho menšího než nároku transcendentální fenomenologie být už transcendentální filosofii, tedy moci ve formě konstitutivní problematiky a teorie, pohybující se v rámci transcendentálně redukovaného ego, řešit transcendentální problémy objektivního světa.“ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 97.

¹⁴³ SLOWIKOVÁ, Katarzyna. [Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii, II: Fenomenologická zkoumání o konstituci]. *Reflexe*, 2006, č. 31, s. 119.

¹⁴⁴ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 87.

situaci po provedení fenomenologické *epoché*. Na otázku nelze odpovědět tak, že se prostě vrátíme do přirozeného životního postoje, kde existence druhých nepředstavuje žádný problém, ale je naopak potřeba objevit druhého, jak se konstituuje v mé zkušenosti, v proudu mých intencionálních prožitků. Co je to za zkušenost, o níž říkáme, že je zkušeností s druhým?

Fenomenologická redukce činí ze světa fenomén pro mou transcendentální subjektivitu. Zpřístupněné pole fenomenality zjevuje vše, co se mi nějak ukazuje (ať již je to mé „vlastní“, např. vzpomínka, nebo „cizí“, např. druhý člověk). Ptáme-li se však, jak se konstituuje právě ono „cizí“ v rámci mé transcendentální subjektivity, je třeba, říká Husserl, učinit ještě další redukci, která bude redukcí na sféru toho, co je mi vlastní (nebude obsahovat nic cizího). Tuto redukci Husserl označuje jako tematickou *ἐποχή*,¹⁴⁵ která znamená, že „odhlédneme od všech konstitutivních výkonů intencionality, vztažené bezprostředně nebo zprostředkovaně na cizí subjektivitu“.¹⁴⁶ To umožňuje abstrahování sféry toho, co je mi vlastní, což je „souvislá vrstva naší zkušenosti, která nepředpokládá zkušenost o druhém já, o čemkoliv cizím,“ jak ji popisuje Jan Patočka ve své studii o *Karteziánských meditacích*.¹⁴⁷ Oblast zpřístupněnou touto tematickou *epoché* Husserl označuje jako primordiální sféru, tj. sféru toho, co je mi vlastní. Postupujeme zpět ke zdroji konstituce zkušenosti o druhém, tomuto pohybu odpovídá i transformace našeho „já“. Z prvotního *empirického já*, která realizovalo svůj přirozený životní postoj ke světu, se po provedení fenomenologické *epoché* zrodilo *transcendentální já*, které lze primordiální redukcí redukovat na *primordiální já*, na já jako obyvatele sféry toho, co je mi vlastní. Husserl tak na první pohled postupuje zdánlivě paradoxně, neboť na námitku solipsismu odpovídá tak, že druhou (primordiální) redukcí „solipsismus“ ještě zesiluje. O to ale jde, odhalit, jak se druhý objevuje, rodí, ve sféře vlastního, aniž bychom ho předem předpokládali jako již konstituovaného. Zatímco první redukce vedla k pokrytí bytí vědomí, druhá redukce je redukcí na půdě (transcendentálního) vědomí. Je samozřejmě otázkou, nakolik lze tuto redukci „skutečně“ provést a kontrolovat ji.

¹⁴⁵ Husserl tuto další redukci označuje různými termíny, např. abstraktivní Epoché, Eigenheitliche Reduktion, primordiale Reduktion, viz MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivnosti*. Praha: Svoboda, 1969, s. 69.

¹⁴⁶ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 90.

¹⁴⁷ PATOČKA, Jan. Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“. In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 255.

Zrekapitulujme spolu s Antonínem Mokrejšem¹⁴⁸ charakteristiku situace, v níž se husserlovský fenomenolog nachází:

1. V rámci primordiální sféry (sféry toho, co je mi vlastní) jde o to odhalit stopy intencionality mířící k jinému já.

2. Jde o to odhalit druhého jakožto jiné já, jako alter ego (druhý je jinak než věc, je to jiná transcendentální subjektivita). (Dodejme: na námitku, jak mohu po primordiální redukci vědět, že druhý je jinak než věc, připomeňme, že primordiální sféra, která je metodickou abstrakcí, je závislá na transcendentálním já, v němž se ukazuje, že ve zkušenosti bezpečně rozlišuji mezi vnímáním „věcí“ a vnímáním „druhého“. Nyní jde o to učinit krok zpět a zeptat se, jak toto vnímání druhého jako druhého vzniká, odkud se bere jeho smysl.)

3. Jiný není konstrukt, pak by byl něčím náhodným a nahodilým, co závisí na mé libovůli. Druhého nemohu vytvořit, ale mohu ho nalézt v mé zkušenosti (právě jako zkušenost s druhým).

4. Kontextem deskripce zkušenosti s druhým je zkoumání konstituce objektivního (intersubjektivního) světa. Fenomenologovi jde o postupné odhalování jednotlivých rovin konstituce (smyslu), které počíná v primordiální sféře a končí v objektivním světě.

5. „Teorie konstituce intersubjektivní s sebou nese tematizaci specifických časových struktur, a potud je pro Husserla spjata s odkrytím problému dějinnosti.“¹⁴⁹

Pokračujme v deskripci primordiální sféry. Co po tematické *epoché* nacházím jako to, co je mé vlastní? Nacházím své tělo (ve významu Leib). Mé tělo je „jediným objektem v mé abstraktivní vrstvě světa, jemuž na základě zkušenosti přisuzuji počítková pole“,¹⁵⁰ například pole hmatových počítků, když kinesteticky hmatám rukama. „Jestliže redukuji na to, co je mi vlastní, jiné lidi, získávám hmotná těla ve sféře toho, co je mi vlastní.“¹⁵¹ V mé primordiální sféře, ve vizuálním poli, nacházím jisté „objekty“, které zakouším jakožto hmotná těla. Vidím dvě jiné, cizí ruce, jak se jedna druhé dotýkají, *podobně* jako jsou toho schopny mé vlastní ruce. Aby takovýto způsob jevení byl možný, musí do hry vstoupit

¹⁴⁸ MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivní*. Praha: Svoboda, 1969, s. 132.

¹⁴⁹ Tamtéž.

¹⁵⁰ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 94.

¹⁵¹ Tamtéž.

zvláštní intencionalita. Husserl ji označuje jako aprezentaci či analogickou apercepci. Jiné tělo může být tělem pouze tehdy, když bude čerpat na základě podobnosti svůj smysl od mého vlastního těla, tj. od toho těla, které lze jediné konstituovat v původní originalitě. Husserl to formuluje takto: „Je předem jasné, že jediné podobnost, spojující uvnitř mé primordiální sféry tamto hmotné tělo s mým hmotným tělem, může poskytnout motivační základ pro *analogizující* chápání prvního hmotného těla jako *těla někoho jiného*.“¹⁵² Stejně jako jsme na to narazili již v *Idejích II*, lze rozlišit dva druhy aprezentace. Aprezentaci s možností ověření (takto se mi jeví věci, např. mohu vidět druhou stranu předmětu, i když ji aktuálně nevidím) a aprezentaci alter ega, která ústí v jiné originární sféře, která mi přístupná ve své originalitě není. Aprezentace alter ega se „spouští“, pokud jsme motivováni na základě podobnosti pojímat viděný „objekt“ jako jiné tělo. Současně Husserl opět připomíná, a tím chce vzdorovat námitce, že se dopouští vyvozování z analogie (touto teorií jsme se zabývali výše), že aprezentace (analogická apercepce) není myšlenkový akt, ale je pasivní syntézou. Druhého chápeme jako druhého jediným pohledem. Analogizující přenesení smyslu není něco, co vstupuje do hry pouze pokud jde o druhého člověka, ale je příznačné pro každou zkušenost (např. nový předmět chápu v analogickém smyslu k mé minulé zkušenosti s podobnými předměty apod.).¹⁵³

O jaký druh pasivní syntézy se jedná v případě konstituce druhého? Husserl ji označuje termínem párování (Paarung) nebo rovněž jako (párující) asociaci a odlišuje ji od pasivní syntézy identifikace.¹⁵⁴ Podstata párování spočívá v tom, že na tom, co tvoří pár,

¹⁵² Tamtéž, s. 107.

¹⁵³ „Dítě, jež už vidí věci, chápe například poprvé smysl a účel nůžek, a od té chvíle vidí na první pohled rovnou nůžky jako takové.“ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 107.

¹⁵⁴ „V párující asociaci je charakteristické to, že data, v nejprimitivnějším případě dvě, jsou dána tak, že v jednotě vědomí názorně vynikají a na základě toho fenomenologicky zakládají podstatně již v čisté pasivitě (...) jevou jednotu podobnosti v rozlišení, takové podobnosti, že jsou právě vždycky konstituována jako pár.“ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 108. Při činu je však i pasivní syntéza identifikace. Ta nám umožňuje hovořit o „tomtéž“, např. když mám ve vzpomínce i v aktuálním vnímání před sebou stejnou věc. V případě zkušenosti o cizím se to má s úlohou pasivní syntézy identifikace takto: Zkušenost o cizím vytváří spojení mezi primordiální sférou a cizí sférou, která je v originální zpřítomněna. „Vytváří to prostřednictvím identifikující syntézy primordálně daného cizího těla v jeho hmotnosti a téhož těla, jenže aprezentovaného v jiných jevových způsobech, a odtud se rozšiřuje prostřednictvím identifikující syntézy téže, zároveň primordálně (v čisté smyslové originalitě) i aprezentativně dané a ověřované přírody. Takto je původním způsobem založena koexistence mého já (...) a cizího já, mého a jeho intencionálního života, mých a jeho *realit*, zkratka společná časová forma (...). Vidíme při tom, jak je časové společenství konstitutivně na

dochází k přenášení smyslu. Párování jako pasivní syntéza se uplatní, pokud ve vizuálním poli vidím druhého, nebo lépe řečeno, vidím ho, protože dochází k párování. Tělo druhého získává smysl od mého těla. (To však neznamená, jak víme z *Idejí II*, že by druhý nijak zpětně neobohacoval mé vlastní pojetí tělesnosti, viz výše.) „Ego a alter ego jsou pokaždé dána, a to nutně, v původním párování. (...) Jestliže v mé primordiální sféře vystupuje nějaké hmotné tělo *podobné* mému, tzn. utvářené tak, že musí vstoupit s mým hmotným tělem ve fenomenální párování, pak se zdá jednoduše jasné, že při přenesení smyslu musí ihned převzít smysl těla od mého těla.“¹⁵⁵

Aprezentace druhého je spojením prezence (hmotné tělo druhého) s tím, co originálně dáno není („*psychická* určení tamtoho hmotného těla“). Aprezentace je odpovědí na otázku, jak mohu odhalit žitou (oduševnělou) tělesnost druhého, když jsem konfrontován pouze s hmotným tělem, byť jsem ho identifikoval na základě podobnosti se svým tělem jako tělo lidské. Je jasné, že psychika druhého mi nemůže být nikdy dána originálně, neboť pak by došlo ke splynutí mého vědomí a vědomí druhého. Druhý mi může být dán pouze nepřímou. Jak se v probíhající zkušenosti udržuje konstituce druhého? Co mne vede k tomu, že o tom, koho mám před sebou např. po chvíli neřeknu, že je něčím ne-lidským? Druhý se udržuje jako druhý díky kontinuitě mých souhlasných párujících syntéz. „Zkušenostně dané cizí tělo se v pokračující zkušenosti projevuje skutečně jako tělo pouze ve střídajícím se, nicméně stále souhlasném chování, tím způsobem, že toto chování má svou fyzickou stránku, jež indikuje aprezentativně psychično, jež teď musí vyplňujícím způsobem vystupovat v originální zkušenosti. A tak dále v neustálém střídání chování od jedné fáze k druhé. Tělo je ve zkušenosti dáno jako zdánlivé tělo, když s tím právě nesouhlasí.“¹⁵⁶ (O tom, jak se z těla druhého postupně stává tělo *zdánlivé*, pojednává třeba Levinův román *Stepfordské paničky*,¹⁵⁷ v němž se těla žen mění v robotická těla.)

Kontinuita chování druhého hmotného těla mi musí být srozumitelná, aby mi poskytla vědomí o psychičnu druhého, ale vlastně i o těle druhého jakožto těle druhého, které s psychičnem tvoří jednotu. Takto je tedy druhý konstituován ve sféře „toho, co je mi vlastní“; a sice jako kontinuita souhlasného chování těla druhého, které se stalo druhým na

sebe navzájem vztažených monád nerozlučné, protože podstatně souvisí s konstitucí určitého světa a jeho času.“ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 122-123.

¹⁵⁵ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 108-109.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 110.

¹⁵⁷ LEVIN, Ira. *Rosemary má děťátko; Stepfordské paničky*. Praha: Odeon, 1989.

základě analogické apercepce a párování. Druhý je u Husserla mé alter ego, můj analogon. Husserl chce svou úvahu podpořit jistou analogií, když v závěru § 52. říká, že vztah mezi egem a alter egem je obdobný jako vztah mezi mojí vzpomínkou a mojí minulostí. K minulosti se mohu vztahovat pouze skrze vzpomínku, která je jediná „přítomná“, stejně tak se k druhému dostávám jen skrze svoji tělesnost a prezentaci. „Podobným způsobem jako moje vzpomínková minulost transcenduje mou živou přítomnost jako její modifikace, transcenduje prezentované cizí bytí mé vlastní.“¹⁵⁸

Já v primordiální oblasti Husserl označuje také jako monádu, monadické já (monadické ego). Nemělo by to však evokovat nějakou uzavřenost či oddělenost jednotlivých monád, neboť její intencionální život obsahuje skrze párující asociaci vazbu k druhému (jinému monadickému já). Tato vazba navíc není jednosměrná, ale vzájemná, „odhaluje vlastní duševní život v podobnostech a jinakostech a činí jej novými důrazy přístupným pro nové asociace“.¹⁵⁹ Oblast této vzájemnosti zakládá vrstvu monadologické intersubjektivní, jakousi základní podobu sociality, která je základem pro konstituci vyšší rovin intersubjektivní a objektivní světa (srov. § 55. Zespolečenštění monád a první forma objektivní: intersubjektivní příroda, § 56. Konstituce vyšších stupňů společenství mezi monádami). V kontextu zkoumání konstituce forem objektivní přichází ke slovu témata (např. zkoumání konstituce abnormalnosti, konstituce zvířete, konstituce cizí kultury), jejichž řešení koresponduje s výklady z *Idejí II*. Husserl to souhrnně shrnuje: „V poměru ke zvířeti je člověk, řečeno konstitutivně, normální případ stejně jako já sám jsem konstitutivně původní normou pro všechny lidi; zvířata jsou podstatně konstituována pro mě jako anomální *obměny* mé lidskosti, i když se pak u nich znovu rozlišuje normalita a anomalita.“¹⁶⁰ V těchto konstitucích se jedná o intencionalitu, která má podobu vcítění (např. vcítění do cizí kultury, kterou chápu jako obměnu kultury vlastní; do abnormality se vcítím jako do obměny mé normality apod.).

Narážíme opět, jako již v *Idejích II*, na motiv harmonie, který u Husserla prostupuje nakonec celý intersubjektivní svět. Nerozplyne se v této harmonii (v principiální souladnosti a vzájemnosti monád) přece jen *jinakost* a *cizost* druhého? Je pravda, že analogická

¹⁵⁸ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 111.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 115.

¹⁶⁰ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 121. Z této úvahy se mj. zdá vyplývat, že lze rozpoznat anomalitu u zvířat stejně „jednoduše“ jako u člověka, což je závěr znějící poněkud absurdně.

apercepce respektuje jinakost druhého v tom smyslu, že mi např. není nikdy originálně dáno prožívání druhého. Ale tento „respekt“ k druhému má hranice, je myslitelný pouze v mezích, které mu předepíše má transcendentální subjektivita. „Co je cizí, je myslitelné jedině jako analogon vlastního.“¹⁶¹ Abnormalita je obměnou normality, zvířecost obměnou lidskosti, druhý obměnou já, druhý je můj modifikát, jak říká Husserl. V čem vlastně spočívá *jinakost* alter ega? Zdá se, že pouze v tom, že druhý je jiné tělo jakožto odlišné centrum duševní aktivity, které je „tam“, zatímco já jsem „zde“.

Antonín Mokejš v knize *Fenomenologie a problém intersubjektivity* píše: „Jinakost druhého já znamená pro Husserla původně jen velmi málo. (...) Alter ego je ustaveno jako modifikát originálně zakládajícího já na základě korelace ‚jako kdybych byl tam‘, a potud původní porozumění tomuto já je pouze aprezentativním přenesením mého původního porozumění sobě samému. (...) Proto je také intencionální zaměřenost k alter ego pouze jakýmsi průchozím momentem při výstavbě intencionálního směřování k ‚my‘, což je pluralita egoit sjednocených ryze intencionální vazbou. Toto primární intencionální společenství, tj. nejpůvodnější podoba intersubjektivity, je pak zřetelně nutnou podmínkou vši další konstituce objektivní.¹⁶² Setkání s druhým nás v takto koncipovaném zkoumání zajímá vlastně jen v té míře, v jaké je druhý spolupřítomen v rámci konstituce společného objektivního lidského světa. Spolu s konstituováním společného světa se samozřejmě rozšiřují, vyvíjejí a komplikují i vztahy k druhému (např. konflikt s druhým, setkání s abnormalitou atd.), to však jen coby rozvíjení a znovuoobnovování původní harmonie, původní sdílené srozumitelnosti. „Ke konstituci objektivního světa podstatně patří harmonie monád.“¹⁶³ Husserl termín monáda (monadické ego) zavádí v souvislosti se zkoumáním konstituce alter ega z primordiální sféry, má tedy zcela jiný význam než Leibnizovy metafyzické pojmy monáda a předzjednaná harmonie, přesto tu lze podle Mokejše hovořit o jisté analogii. Mokejš chápe harmonii u Husserla jako „regulující princip, usměrňující pohyb společenství“ a upozorňuje na to, že motiv harmonie má u Husserla dvojí význam.¹⁶⁴

1. Harmonie „charakterizuje základní tendenci společenství a vymezuje podstatu jeho pohybu“.¹⁶⁵ Harmonie je původnější než konflikt, který předpokládá již nějakou

¹⁶¹ Tamtéž, s. 110.

¹⁶² MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivity*. Praha: Svoboda, 1969, s. 142-150.

¹⁶³ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 104.

¹⁶⁴ MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivity*. Praha: Svoboda, 1969, s. 154-156.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 155.

sdílenou půdu smyslu. V základu společenství je porozumění, „sympatie“, a to proto, že druhý je můj modifikát, druhému rozumím jako sobě samému.

2. Harmonie má význam komposibility univerza a konstituce jednoho společného objektivního světa. „Zkušenost o jiném já a konstitutivní výklad intersubjektivní, vykazující nutnou harmonii a souhlasnost zkušenosti, se tak Husserlovi stávají zárukou toho, že se pohybujeme v nám všem společném objektivním světě.“¹⁶⁶

Zdá se, že jsme odsouzeni k harmonii, a každá jinakost, byť je sebevíce cizí, jí nakonec podlehne a stane se její součástí. Lidské společenství, objektivní svět, jehož konstituci Husserl zkoumá, zde vystupuje jako jakási regulativní idea, ke které vše směřuje, třeba i zvířecí anomalita, která je nakonec jen variací normálního lidství, obměnou lidskosti. Primordiální sféra, sféra toho, co je mi vlastní, v sobě ukrývá poukaz k druhým, to tvoří základ pro ustavování společného přirozeného svět sdílené srozumitelnosti; je položen základ „dějin“ jakožto dění společného smyslu, „tradice“. S druhým ustavuji primordiální historicitu, která se děje vzájemnou účastí na společenství, které předpokládá základní souhlasnost a jednotou subjektů. Díky druhému a s druhým máme společný svět.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 156.

¹⁶⁷ „To, že naše zkušenosti světa je zkušenost společná, neznamená, že jde o nějakou kolektivně prováděnou zkušenost, kterou má každý subjekt sám o sobě jakožto zkušenost privátní. Intersubjektivnost této zkušenosti znamená především to, že moje zkušenost vždy již intencionálně implikuje zkušenost druhých. (...) Zkušenost druhých je v mé zkušenosti implikována jako *otevřený intersubjektivní horizont*. Kromě intersubjektivního horizontu přítomných cizích zkušeností hraje podle Husserla zcela zásadní roli rovněž sedimentace minulých cizích zkušeností. (...) Svět je nám vždy již dán jako svět, ve kterém minulé generace druhých subjektů vykonaly svou konstitutivní práci. Naše anticipace nových zkušeností se řídí normálním průběhem a obvyklou strukturou zkušeností minulých. Tato ‚vzájemná tradice‘ představuje anonymní intersubjektivní horizont, který je nesen dále společným intencionálním výkonem subjektů sdílejících tentýž svět.“ URBAN, Petr. Intersubjektivita, objektivita a jazyk – husserlovská perspektiva. In: KARUL, Róbert, ed., MURÁNSKY, Martin, ed., VYDROVÁ, Jaroslava, ed. *Intersubjektivita v globálnej situácii*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2006, s. 51-52.

4. Trhliny harmonie

Nečiníme však jinakosti druhého jisté bezpráví, když ji klasifikujeme jako modus stejného (normálního)? Vůči Husserlovi by bylo možné (po jisté modifikaci) směřovat tutéž námitku, kterou Merleau-Ponty formuluje proti klasickému myšlení (má na mysli především filosofii Reného Descarta): „Klasikové jsou přesvědčeni, že existuje cosi jako *hotový člověk* (...), jenž je z principu schopen proniknout k bytí věcí, vybudovat svrchované vědění, rozluštit veškeré jevy nejen povahy fyzické, ale i jevy lidských dějin a společnosti, které vysvětlí pomocí jejich příčin. A tento člověk dokáže v té či oné nahodilé tělesné odchylce nalézt příčinu toho, proč dítě, divoch, blázen či zvíře zůstávají vzdáleni od pravdy.“¹⁶⁸ Odhlédneme-li od rozdílů mezi Descartovou metafyzikou a Husserlovou fenomenologií, problém s jinakostí zůstává. Husserlovým „hotovým člověkem“ je transcendentální subjektivita, která je z principu schopna konstituovat bytí věcí, konstituovat (skrže intersubjektivitu) objektivitu světa a dokáže v té či oné odchylce od sebe sama (např. zvíře, génius, nevidomý člověk) objevit svoji vlastní obměnu. A tak je konstituován intersubjektivní (objektivní) harmonický svět. Nemá však toto univerzum přece jen nějaké trhliny? Vraťme se k problému anomaly. Druhý je konstituován analogickou prezentací, pasivní syntézou párování, jejíž zdařilý průběh závisí na souhlasném chování druhého, na „nových prezentacích, probíhajících v souhlasných syntézách“.¹⁶⁹ Z toho vyplývá, že ztráta srozumitelnosti chování druhého pro mne, nutně vede ke ztrátě lidskosti (lidského těla) druhého. Abnormalita zde není (a ani nemůže být) chápána z *ní samé*, tj. jako jiný (jedinečný) způsob bytí, ale je pouze modifikací „normálního (tj. Husserlova) bytí“.

Naznačme možnost, jak se přiblížit k jinakosti, abychom jí rozuměli z *ní samé*. Prostor k ohledávání jinakosti odemyká poezie. Wisława Szymborská píše tuto báseň:¹⁷⁰

Zdvořilost nevidomých

Básník předčítá básně nevidomým.
Netušil, že je to tak těžké.
Hlas se mu třese.

¹⁶⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice a MÉNASÉ, Stéphanie, ed. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 37.

¹⁶⁹ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 110.

¹⁷⁰ SZYMBORSKA, Wisława. *Okamžik; Dvojtečka; Tady*. Příbram: Pistorius & Olšanská, 2009, s. 56.

Ruce se mu třesou.

Cítí, že každá věta
je tady vystavena zkoušce tmy.
Věty si musí samy vědět rady
beze světla a barev.

Nebezpečí
se v jeho verších skrývá pro hvězdy,
červánky, duhu, oblaky, neony, měsíc,
pro rybu dosud pod vodou tak stříbrnou
i pro jestřába tiše na nebi utkvělého.

Čte – už je pozdě nečíst –
o chlapci v žluté bundě na zelené louce,
o červených střechách v údolí, které lze spočítat,
o pohyblivých číslech na tričkách hráčů,
o nahé neznámé v pootevřených dveřích.

Chtěl by pomlčet – i když to není možné –
o všech těch světcích na stropě katedrály,
o gestu loučení v okénku vagonu,
o sklíčku mikroskopu, paprsku v prstenu,
o plátnech kin a zrcadlech a albu s tvářemi.

Zdvořilost nevidomých je však veliká,
velká je i jejich shovívavost a šlechtnost.
Naslouchají, usmívají se a tleskají.

Kterýsi z nich dokonce přistupuje blíž
s knihou obrácenou nohama vzhůru
a prosí o podpis, který sám neuvidí.

V setkání s jinakostí (v přechodu mezi předčítajícím básníkem a nevidomými) prožíváme zkušenost svého otřesu, nikoliv své obměny. Básník s nevidomými, jimž čte básně, nevytváří harmonické univerzum. Třesoucí se básníkovy ruce a hlas stojí v protikladu k zdvořilosti nevidomého, který žádá o podpis, který nikdy neuvidí. Před nevidomým by chtěl básník pomlčet o sobě a celém viditelném světě, ale už je pozdě nečíst, jinakost už tu je a trčí napříč tak zdařile básníkem konstituovaným světem. Proč je to těžké číst básně nevidomým? Básník je přistižen v okamžiku, kdy zjišťuje, že jeho svět není ten jediný. Netušil, že je tak těžké setkat se s tajemstvím tmy, které nelze z vnějšku odkrýt. Nevidomí to o básníkovi vědí, a proto jsou zdvořilí a shovívaví.

Abychom se k jinakosti přiblížili, musíme vkročit přímo do ní. Jana Moravcová v knize *Zaměřená nepřítomnost* načrtává fenomenologii světa nevidomého. Její analýzy konkrétních žitých zkušeností z perspektivy nevidomého člověka odhalují, že svět nevidomého není stejným (byť deficientním) světem, který zakouší člověk, který vidí. Svět nevidomého nemá pouze chybění, ale má i přebytek. Nevidomý v jistém smyslu vidí víc než vidoucí. Ilustrujme to následujícím příkladem: „Sedím vedle své matky v restauraci, u stolu za našimi zády hlasitě se hádající dvojice, po jejímž odchodu se ptám: ‚Všimla sis prudkých rozmáchlých gest té slečny?‘ Matka: ‚Ne, dokud jsem neprocházela kolem a nepodívala se na ně. A jak ty o nich víš?‘ Odpovídám: ‚Ta rozvrzaná židle, na které seděla, se hýbala v souladu s její řečí; div, že se nepřevrhla...‘“¹⁷¹ Druhý je nevidomým konstituován jinak, než jak tomu bylo u Husserla. Nikoliv objevením se těla ve vizuálním poli, ale „jedinečnost druhého, jeho nezaměnitelnost jako ‚této konkrétní osoby‘ může vzejít např. z hlasu, vůně či způsobu chůze *stejně nepříznakově* (zvýraznil T.T.) jako z obličeje. (...) Protože mi tělesná jedinečnost konkrétních lidí vyvěrá z jiných zdrojů (např. hlas a způsob řeči patří k těm nejdůležitějším stejně jako způsob chůze či vůně – členy své rodiny bezpečně poznám čichem), nechávám nezřídka obličej, postavu či oblečení nedourčené.“¹⁷² Na konci této konstituce je poněkud jiný svět: „Proto např. (právem své zkušenosti) považuji za krásné lidi ty, jimž byste vy, pokud berete v potaz ‚jen‘ to, čím zpravidla bývá upoután váš první pohled, tedy postavu, obličej, oblečení atd., krásu nikdy nepřihlí.“¹⁷³ Svět člověka, který má zrak, a toho, jenž je nevidomý, má jistě i mnoho *společného* a Moravcová popisuje a zkoumá, jak nevidomí ustavují neviděný svět jako viditelný. Nejde tu ale o nějaké sjednocení nebo splynutí, jinakost nevidomého se nerozplývá v diktatuře viditelnosti, ale prostě si *po svém*, jinak, existuje. „Snahu o kompenzaci pohledu tedy nemotivuje přání, aby se mi svět jevil *stejně* (zvýraznil T.T.), jako se jeví vám, ale aby se mi jevil v maximální možné míře a rozmanitosti; živí ji potřeba čerpat co největší množství informací o světě z vlastní zkušenosti a touha vykonávat i takové činnosti, při nichž se nevidomost zdá být velkou překážkou.“¹⁷⁴

Možná, že se nám věci smějí, když vidí, že se na ně pouze díváme. V přebytku, kterého nevidomý dosahuje (rozvíjením ostatních smyslů), se odhaluje naše vlastní

¹⁷¹ MORAVCOVÁ, Jana. *Zaměřená nepřítomnost*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016, s. 40.

¹⁷² Tamtéž, s. 41, 54-55.

¹⁷³ Tamtéž, s. 53-54.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 53.

deficience ve vnímání světa. Zdvořilost nevidomých v básni Wisławy Szymborské pramení možná právě odtud. Nevidomí to, o čem básník mluví, již *svým způsobem* viděli. „Za příklad vezměme situaci, kdy s vidoucím kamarádem sjíždíme na kánoji řeku; odrážející se zvuky mi umožňují vnímat šířku koryta, mění se výšku břehů, plujeme-li kolem skal, lesa, otevřenou krajinou, pod mostem či blíží-li se jez; zvuk větru, šumění stromů, zpěv ptáků, hlasy lidí na březích i nejrůznější vůně a pachy – to vše i mnoho dalších jevů tvaruje prostor v pohybu a plní ho obsahem.“¹⁷⁵ Není tento způsob vnímání v něčem mnohem blíže věcem samým? Dalším zdrojem poznání o viditelném světě pro nevidomé mohou být sny. Ve svých snech často vidím, říká Moravcová. Vždy zde ale bude jistá propast mezi světem vidoucího a nevidomého, jedno nelze vyvozovat z druhého, jako snad nějakou variaci nebo obměnu. „Nevím a nikdy vědět nebudu, zda bych poznala obličej svých blízkých, kterých se často dotýkám, kdybych je směla vidět, zda bych byla s to identifikovat svůj rodný dům, kdybych ho spatřila z dálky mezi jinými domy, a ještě méně vím, zda mé představy o barvách, hvězdách, duze – o všem *pouze* viditelném – mají něco společného s tím, jak vy tyto věci vidíte, zda ve svých snech, v nichž často vidím, vidím tak jako vy. (...) Žiji svůj život v přítomnosti nevykořenitelného tajemství.“¹⁷⁶

Abychom však byli vůči Husserlovi spravedliví, dodejme, že v *Idejích II* se naznačuje i jakési alternativní pojetí konstituce druhého, založené nikoliv na vizuální zkušenosti, ale na zkušenosti akustické. To by mohlo přispět i k porozumění tomu, jak nevidomý konstituuje svět. Husserl v jedné krátké poznámce pod čarou mluví o „zásadní roli *zvukového projevení* (Verlautbarung) ve vlastním, samostatně vytvořeném hlase, který patří k vlastním, původně daným kinestetickým hlasovým svalům“. A pokračuje: „To schází též v původním nárysu teorie vcítění, kterou bychom museli teprve rozvinout. Podle mých pozorování se zdá, že u dítěte vlastní hlas a pak analogicky hlas slyšený slouží jako přemostění pro objektivaci Já, příp. pro utváření onoho ‚alter‘, dříve než dítě získá či může získat smyslovou analogii svého vizuálního těla a těla ‚druhého‘, a obzvlášť než je schopné přiznat druhému dotekové tělo a tělo ztělesňující vůli.“¹⁷⁷

Na konstituování světa nevidomým se nemůže podílet jeho vlastní vizuální zkušenost, přesto k této konstituci úspěšně dochází. „Možnost představy světa u toho, kdo

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 57-58.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 59.

¹⁷⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 98, pozn. 2.

je od narození slepý, empiricky prokazuje, že vše se může odehrávat v mimovizuální oblasti.¹⁷⁸ Je zajímavé, že se Husserl paradoxně odkazuje na zkušenost nevidomého, když formuluje zásadní roli hmatu pro konstituci našeho těla, lhostejno, zda jde o tělo vidoucího člověka nebo tělo nevidomého. „Tělo se jako takové může původně konstituovat jen v dotekové sféře a ve všem, co se lokalizuje hmatovými počitky.“¹⁷⁹ (K tomu viz zejména § 36. a § 37. *Idejí II.*) Podstatnou roli při této konstituci těla v dotekové sféře hraje fenomén dvojitého počitku, například když se jednou rukou dotýkáme druhé. Každá část těla (ruka) má své počitky, obě ruce jsou si navzájem vnější, i když jsou součástí jednoho těla. V tomto proplétání mezi dotýkanou a dotýkající se rukou, kterému terminologicky odpovídají pojmy počivů a počitků, se rodí „objektivita“ těla; „tentýž hmatový počitek na jedné straně pojímaný jako známka ‚vnějšího‘ objektu a na druhé straně pojímaný jako počitek těla jakožto objektu“¹⁸⁰ Privilegovanost hmatové oblasti pro konstituci těla spočívá právě v tom, že v jiných smyslových oblastech (např. vizuální sféra, slyšení) fenomén dvojitého počitku absentuje.

O situaci nevidomého jsme začali hovořit v souvislosti s motivem harmonie u Husserla. Chtěli jsme tím poukázat na existenci trhlin v této harmonii, kterých se nelze jednoduše zbavit tím, že veškerou anomalitu vysvětlíme jako obměnu normality. Svět nevidomého je *jiný* a může, jak doufá Moravcová, „něčím nezvyklým či dosud netušeným obohatit váš pohled na svět“.¹⁸¹ Vztít vážně fenomény *nezvyklosti a netušeného*. To je přesně to, co nám v husserlovském harmonickém univerzu chybělo. Nejsou to nakonec právě tyto fenomény, které jsou hluboko spjaty s druhým?

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 141.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 144.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 142. Toto místo u Husserla interpretuje Katarzyna Slowiková: „Se specifikou počivů souvisí také objev, jehož význam pro pochopení konstituce obecně nelze přecenit: fenomén tzv. dvojitého počitku (Doppelempfindung). Ten vzniká, když se jednou částí svého těla dotknu druhé: to, co jedna část těla zakouší jako počitek známky druhé jako objektu, je pro tuto druhou část těla počivem, v němž je spoludána ona sama jako dotýkající tu první, a naopak to, co je pro první počivem, je pro druhou počitek známky první jako objektu. Unikátnost dvojitého počitku vyvstane, očistíme-li fenomén počivu od nánosu věcného pojetí těla: v jeho struktuře jsou dotýkané a dotýkající sloučeny, aniž by se směšovaly, zůstávají vůči sobě vnější. Tato struktura tak nabízí možnost založit rozlišení ‚subjekt-objekt‘ ve zkušenosti ‚mého‘ těla. SLOWIKOVÁ, Katarzyna. [Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii, II: Fenomenologická zkoumání o konstituci]. *Reflexe*, 2006, č. 31, s. 119.

¹⁸¹ MORAVCOVÁ, Jana. *Zaměřená nepřítomnost*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016, s. 62.

Prozkoumejme jinou trhlinu, která narušuje ustavování „harmonického společenství“. Husserlova intence směřuje k tomu odhalit, jak se konstituuje náš objektivní (intersubjektivní) svět. Jsou však zkušenosti, které mohou přinášet radikální proměnu tohoto světa, a to takovou, že svět přestane být tímž světem pro všechny. Tuto proměnu přináší světy emocí, snů a šílenství. Vyjdeme ze Sartrových fenomenologických analýz ve stati *Nástin teorie emocí* a náš problém budeme průběžně ilustrovat zejména na filmu Romana Polanského *Repulsion* z roku 1965 (do češtiny je překládán s názvy *Ošklivost* nebo *Hnus*).

Chování Carol (Catherine Deneuve), hlavní postavy zmiňovaného filmu, nemusíme dlouze analyzovat, abychom pochopili, čím nás uchvacuje, postačí, když si vzpomeneme, co si v Sartrově povídce *Místnost* pomyslel Darbédac o své dceři Evě, která se před jeho očima stávala „nenormální“: „Vytýkám jí, že žije mimo lidskou sféru.“¹⁸² Prostor mimo lidskou sféru, v němž žije i Carol, je tím, co poutá náš zájem. Nabízí se zde k prozkoumání fenomén nezvyklého a netušeného. Konfrontuje nás náhle s jednáním a vnímáním světa, pro které neplatí zákony světa lidské praxe, vyznačující se mimo jiné logickým zacházením s prostředky vzhledem k racionálním cílům. Tyto zákony, podle kterých žijeme, nás učí, že je příhodné docházet do zaměstnání, že je rozumné platit nájem, a že v určitých situacích je vhodné, aby se dostala ke slovu sexualita a manifestovala se políbením milovaného protějšku. Nic z toho v Carolině světě neplatí. Její svět se řídí zcela jinými zákony a má pouze jednoho zákonodárce. Co je to za zákony, podle nichž je organizován svět, který se nám očima Carol ukazuje? Je vůbec na místě hovořit o „zákonech“ či „organizaci“, když to první, co nás při pohledu na její počínání napadne, je „nahodilost“ a „neorganizovanost“? Abychom odhalili svéráznou zákonitost světa, který se zdá nahodilý, neorganizovaný a nenormální, je třeba opustit pozici nezaujatých pozorovatelů a nezapomínat na naše vlastní emocionální prožitky. Již úvodní scéna filmu, kdy v kosmetickém salónu drží nepřítomně ruku své klientky místo toho, aby ji zkrášlovala manikúrou, naznačuje, že se Carol nachází kdesi v proměněném světě „mimo realitu“. Svět, který nám svou nepřítomností v našem společném světě Carol ohlašuje, můžeme v návaznosti na Sartra označit jako svět *magický*. Magický svět se nám nerozevívá pouze její lhostejností k „realitě“, ale jak ve filmu postupně vidíme i smutkem, strachem či hrůzou ze sexuality – zkrátka různými emocemi. Emoci můžeme definovat spolu se Sartrem jako „náhlý pád vědomí do magična“.¹⁸³ Ve filmu

¹⁸² SARTRE, Jean-Paul. *Zed'*. Praha: Odeon, 1992. s. 35.

¹⁸³ SARTRE, Jean-Paul. *Nástin teorie emocí*. In: SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 99.

Ošklivost sledujeme podoby a průběh tohoto padání, které se postupně zrychluje. Dochází k houstnutí magického světa, jenž se tak stává světem šílenství.

Emoce je zvláštní vědomí světa. Vědomí v emoci neuchopuje ve své intencionalitě nezměněný svět, nepřidává k objektivním vlastnostem věcí nějakou další, emocionální vrstvu, v níž by se stejné věci ukazovaly kromě jiného ještě například jako děsivé, ale je samotnou proměnou intersubjektivně (objektivně) založeného světa. Věci v emocionálním prožitku vystupují ze svých intersubjektivních významů, opouštějí hranice, v nichž je racionálně uchopujeme, a mohou se tak ukazovat jako emocionálně, magicky proměněné. Jaký je v emoci vztah vědomí ke světu? Sartre v souvislosti se zkoumáním podstaty emoce hovoří o přechodu od racionálního pojmání světa k uchopení světa jako magického. V racionálním světě každá věc vystupuje jako prostředek, který je zároveň jejím smyslem (židle je k sezení, tužka k psaní apod.). Věci jsou vymezeny svojí užitečností. Pokud se věc k ničemu nehodí, je ne-smyslná. Obdobně se v případě, že je prostředek použit k tomu, k čemu neslouží (např. scéna, kdy židle „slouží“ k tomu, aby z ní byly odstraněny sluneční paprsky), prohýbají věci pod přívaly iracionality.

Co se stane se světem, když přestane být „uspořádaným komplexem prostředků“?¹⁸⁴ Promění se v magický svět. V magickém světě věci nevystupují jako prostředky sloužící k něčemu, ale jako jsoucna bezprostředně nabytá emocionalitou (věci nás děsí, nahánějí nám strach). Propojí-li se magická situace (např. rozpadající se zeď v místnost, kde se Carol právě nachází, aniž by se „ve skutečnosti“ se stěnou cokoliv událo) s emoci (zděšení z této magické situace, ve které se Carol octla), vzniká přesvědčení, že tato situace je naprosto skutečná (Carol na ni proto reaguje útekem do svého pokoje). Tak se rodí magický svět. Lze tedy říci, a film *Ošklivost* to ukazuje, že „emoce není uchopením emotivního předmětu v nezměněném světě, nýbrž se projevuje *radikální změnou světa* (zvýraznil T.T.), protože odpovídá celkové modifikaci vědomí a jeho vztahů ke světu“.¹⁸⁵ Má-li být emoce pádem vědomí do magična, jak ji Sartre definuje, musí být odstraněna struktura racionálního světa. Aby mohly „kroky na chodbě“ Carol děsit, nemůže současně myslet v kategoriích „zdravého rozumu“, nesmí postřehnout, že by případný útočník musel nejdříve násilím překonat zavřené dveře bytu, poté neomylně směřovat svůj pohyb k jejímu pokoji, a následně vědět, jak se do něj dostat apod. Aby mohl strach Carol zcela ovládnout, musí být všechny tyto reálné překážky a

¹⁸⁴ Tamtéž.

¹⁸⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 435.

zábrany *naráz* odstraněny. Magický svět je živěn z jejího přesvědčení, že je skutečný, čímž se skutečným i stává. Její vědomí „prožívá nový vzhled světa tak, že je o něm přesvědčeno, a právě proto je lapeno svým vlastním přesvědčením, stejně jako se to děje ve snu a hysterii. Vědomí emoce je vědomí zajaté. (...) Je zajaté samo díky sobě v tom smyslu, že neovládá přesvědčení, kterým se snaží žít, a neovládá je právě proto, že jím žije, že je naplno zaujato tím, aby jím žilo. (...) Když tedy vědomí žije magickým světem, do něhož je vrženo, má tendenci uchovat tento svět, jehož zajatcem se činí.“¹⁸⁶ Tého dynamice magického světa odpovídá povaha magična, které Sartre vymezuje jako iracionální syntézu spontaneity a pasivity.

Ústup racionálního světa ve prospěch světa magického je symbolizován odjezdem sestry Helen (Yvonne Furneaux) a jejího přítele (Ian Hendry) na dovolenou; Carol zůstává v bytě sama. Její život v magickém světě je propojením dvou ohledů. Na jedné straně není schopna racionálně zacházet s věcmi jako prostředky (např. žehlí, aniž by byla žehlička zapojena v zásuvce, není schopna chodit do práce, nechává na talíři rozkládající se maso) a na straně druhé se dostavuje emocionální prožívání světa a věcí v něm (např. ze strachu se zamyká v pokoji, věci ji pozorují, útočí na ni světlo, přepadají ji sexuální děsy).

Carol utíká do svého pokoje. Ochrání ji? Sotva. Sám je magický. Děsivé stíny u stropu, viděné a slyšené kroky na chodbě, které se snaží vstoupit do pokoje, postava na okamžik spatřená v zrcadle – to je magičnost místnosti. Útěk tak spíše posiluje magický svět, než aby byl jeho opouštěním, protože jeho realizací si Carol potvrzuje magickou skutečnost situace, ze které utíká. Útočiště, které mělo být ochranou před magičností předmětů, se stává centrem magického světa. A protože je to její vlastní představa, musela by utéct sama před sebou, aby našla bezpečí. Carolin svět se nápadně podobá Evině světu z povídky *Místnost*, jejíž vědomí rovněž padá do magična, když se rozhodne sdílet pokoj i vnímání světa se svým „nemocným“ mužem: „Přepadla ji úzkost: pokaždé, když odešla z té místnosti, zmocnilo se jí zděšení, že se tam musí vrátit. A přece věděla dobře, že by jinde nemohla žít: měla tu místnost ráda. (...) Normální lidé si ještě myslí, že k nim patřím. Ale nemohla bych s nimi být ani hodinu. Potřebuju žít tady, na druhé straně téhle zdi. Ale tady se zas o mě nestojí.“¹⁸⁷

¹⁸⁶ SARTRE, Jean-Paul. Nástin teorie emocí. In: SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 93.

¹⁸⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Zed'*. Praha: Odeon, 1992. s. 36-37.

Obdobnou proměnu světa zachycuje Sartrovův román *Nevolnost*. Antoine Roquentin, hlavní postava příběhu, objevuje v závratí, v níž se mu na věcech dává pocítit sama existence, rovněž zcela nový svět. Roquentinovo opouštění racionálního pojetí světa jej vede až k zvláštnímu setkání s bytím: „Předměty by se neměly dotýkat, vždyť přece nežijí. Lidé jich používají, kladou je na místo, žijí uprostřed nich: jsou užitečné, nic víc. Ale mne se dotýkají, a to je nesnesitelné. Mám strach přijít s nimi do styku, docela jako by to byla živá zvířata. (...) Věci se osvobodily od svých jmen. (...) Slova zmizela a s nimi i význam věcí, způsob jejich užívání, slabé znaky, které lidé načrtli na jejich povrch. (...) A pak se existence náhle odhalila. Ztratila neškodný vzhled abstraktní kategorie: bylo to vlastní těsto věcí (...); zůstaly jen monstrózní, měkké a neuspořádané hmoty – holé ve své děsivé, obscénní nahotě. (...) Všechny předměty, jež mě obklopovaly, byly z téže hmoty jako já, z jakéhosi ošklivého utrpení.“¹⁸⁸ Carol rovněž magickým zrakem pozoruje předměty (konvici, židli, svoji ruku) jako kdyby se osvobodily od svého smyslu a jen tak si před ní existovaly. A nejen před ní, ale i s ní, třeba když její ruka prostupuje zdí a zeď vstřebává její ruku; jako kdyby už nebylo možné rozlišit jsoucno a bytí.

A co když do magického světa vstoupí jiný člověk, nápadník Colin (John Fraser) nebo bytný (Patrick Wymark)? Bytný si jde pro peníze, které mu náleží. Klepe na dveře. Současně však buší na brány magického světa. Bude otevřeno. Bytný si žádostivým pohledem Carol prohlíží, netuší však, že je v témže okamžiku očarován v magický předmět, který je třeba připravit o jeho sexuální děsivost. Stejně tak, když se dobude do bytu Colin, nenapadne ho, že předmět, který drží Carol v ruce, jej má zbavit jeho děsivosti, která mu byla přičarována, aniž by o tom věděl. Vražda je zde jen jinou formou útěku, hledáním útočiště, můžeme ji interpretovat jako „magické chování snažící se zaříkáváním sprovodit ze světa děsivé předměty“. Magické chování, které je spjato s emocí, vysvětluje Sartre na pozadí zhroucení normálního a adaptovaného jednání.¹⁸⁹ V situaci, která se nám jeví tak, že nelze tento obvyklý způsob jednání realizovat, nastupuje emoce, která *proměňuje* svět. „Když se předznačené cesty (intersubjektivně ustavené, pozn. T.T.) ukáží jako příliš obtížné nebo když žádnou cestu nevidíme, nemůžeme již setrvat ve světě tak naléhavém a obtížném. Pokusíme se tedy změnit svět. (...) Protože jsem se nedokázal vyhnout nebezpečí normálními

¹⁸⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Nevolnost*. Praha: Odeon, 1993, str. 17, 131, 180.

¹⁸⁹ „V normálním a adaptovaném jednání se předměty, které ‚mají být uskutečněny‘, jeví tak, že mají být uskutečněny zcela jistými postupy.“ SARTRE, Jean-Paul. *Nástin teorie emocí*. In: SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 82.

postupy a s pomocí deterministických sřetězení, jsem je prostě popřel. (...) Naléhavost nebezpečí sloužila jako motiv pro nicotní intenci, která přivolala magický způsob chování.“¹⁹⁰ Emocionálně vyhocené, „ne-normální“ chování, tak není (jako u Husserla) obměnou normálního chování ve stejném světě, ale je změnou světa, který tak získává určitou svébytnost, přetřává se jeho odvozenost od intersubjektivně sdíleného světa. Porozumět druhému v takto proměněném světě nelze jednoduše tak, že variujeme své vlastní stavy. Tento pocit nemožnosti konstituovat společný, „harmonický“ svět s druhým můžeme zakusit „v malém“ například tehdy, když nám druhý vypráví obsah svého snu.

Analyzovali jsme dvě zkušenosti (druhý jako nevidomý a druhý jako „šílený“), dvě trhliny narušující konstituci harmonického společenství, pro které neplatí, že druhý je pouze můj analogon. Jinakost druhého přesahuje to, co je mé; cizí může být moje jen za tu cenu, že ztratí to, čím je. Tyto trhliny nejsou nějaké krajní a nepodstatné podoby jinakosti druhého, jakési kuriozity, které není třeba brát vážně, ale poukazují na zásadní distanci, který mezi mnou a druhým vždy existuje. Druhý, to je pro mne syntéza závratné blízkosti a odstupu, nekonečné dálky. Husserl dobře popsal onen rozměr *blízkosti*, podobnosti mne a druhého, poněkud však ignoruje onen rozměr jinakosti, radikální odlišnost druhého, která u něj nikdy není tak radikální, aby nakonec nebyla pouze jistou variací blízkosti a stejnosti. Zdá se, že musíme mnohem více zohlednit právě onu dimenzi *jinakosti* a *cizosti* druhého, která se nikdy nerozplyne ani v sebevětší blízkosti a harmonii. Pokusme se o to v následující části této práce.

¹⁹⁰ SARTRE, Jean-Paul. Nástin teorie emocí. In: SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 82, 85. Vědomí emoce se samozřejmě manifestuje i tělesně: „Tělo v emoci pod vedením vědomí mění vztahy ke světu, aby svět změnil své kvality.“ Tamtéž, s. 84. Podobný vztah ke světu jako v emoci se ustavuje např. ve spánku či snu: „Jsou věci, které vědomí v jistém smyslu nemůže snést a pokouší se je uchopit jinak, totiž tak, že usne či se přiblíží vědomí spánku, snu či hysterie.“ Tamtéž, s. 92.

5. Cizí, divné oči

Máme tu setkání s druhým, ale to není můj modifikát, to je někdo jiný, cizí, jak to zachycuje báseň Josefa Straky:¹⁹¹

Wilhelmshagen

Něco nezachytitelného
ubývání lidí, přesun někam
dále už jen vše prý v kolonkách Důstojné
a Civilizované
cizí, divné oči, které se na vás dívají
v podchodech U-Bahnu
střídání vlaků, až teprve kolem sedmé večer
cesta k temnému kostelu
ve Wilhelmshagenu
nejsem nikde, cosi se ztrácí,
iluze, které už nemají žádné další opodstatnění
návrat hlubokými lesy
v metru odrbaní punkeři ještě snad z dob
Die Toten Hosen nebo Bad Seeds
Berlín poloviny osmdesátých let zde
kontrastuje s afektovanou kráskou celou
v černém, která viditelně naznačuje, že tady
není, nechce být
vlak cuká a ona jen vydává potiché zvuky,
kterými doprovází hudbu puštěnou
do sluchátek
ostatní v kupé se snad ještě chystají do města
nebo jedou jen vyřídit poslední nákupy či
zajít do baru v Karlshorstu
jeden z punkerů pak slečně nabízí pivo, ta ho
odmítá, chvíli se na sebe upjatě dívají
souprava pak míří k dalším
přestupním stanicím

Druhý, to jsou také cizí, divné oči, a upjatý pohled nezdařeného setkání. Strakova poetika je cenná tím, že ohledává a zkoumá prostory, spíše jakési mimo-prostory, za hranicemi ustavujícího se „harmonického“ řádu. Protikladem harmonického společenství je exil. Setkat se s druhým v exilu znamená potkat druhého jako cizince, jako jiného. Exil je

¹⁹¹ STRAKA, Josef. *Malé exily*. Praha: Cherm, 2014, s. 19-20.

absencí domova a v protikladu k místu, k domovu a domovině, je pro něj příznačný neustálý pohyb přemístování, změna, nečekanost. V tomto pohybu, který není předem naplánovaným přesunem z jednoho místa do druhého, ale nejistotou a nepředvídatelností cesty, je setkání s druhým vždy nejisté, má v sobě mlhavost a skrytou děsivost, ale i podtón touhy po druhém. Téměř už se z druhého stává bližní, málem dojde k polibku, v tom stejném okamžiku je však poutník v exilu přemístěn, vystřelen na jinou, mimoběžnou trasu, setkání není ničím završeno, i když k němu došlo. Jednotný a společný svět je v situaci exilu roztržštěn, sbíráme pak jenom střepy a úlomky sebe samých, ale v těchto útržcích nacházíme snad zvláštní útěchu, jistotu nejisté cesty mlhavou krajinou, z níž tu a tam může vystoupit tvář druhého. Když se sama cesta a exil stanou svérázným domovem, nejsme nikdy úplně u sebe doma, setkání s druhým bude vždy zvláštní, vždy bude i tak trochu míjením.

Jakou podobu na sebe bere setkání s druhým, když k němu dojde v exilu, mimořádně, mimo harmonii domova? Vstupme za tímto účelem do Strakovy poezie a podívejme se, jak potkáváme mlhavou tvář druhého. *Kostel v mlze*¹⁹² popisuje zrod exulanta na troskách dětství a domova. Exil začíná jako opouštění důvěrně známých míst. „Kostel v mém rodném městě, kolem kterého právě / procházím, není pro samou mlhu naprosto vidět. Zmizel / v ní, stejně jako všechno v této chvíli.“ Na vše jako by sedal povlak vyhnanství, „pokoj je přerazený v půli“, „místo roků jen krátery“, „připadal jsem si jako cizinec, který do onoho města zajel poprvé“. Exulant se zrodil z šedivého tlachavého města, v němž „tam někde uvnitř se připijí na ponuru zašedlost“, a za zavřenými dveřmi osamělého domu, v němž „jediný pohyb, který jsem mohl v pokoji učinit, bylo posunování ostrých tužek po bílých plochách“. Místo nás vyvrhlo mimo sebe; „město, do něhož se opravdu nedá nikdy vstoupit / jsme uzavřeni nahoře v těch pokojích / od všeho odděleni neviditelnou clonou“. Druzí, kteří by snad měli být blízcí, podobní jako já, se nedívají nikam, jsou bez tváře, „lidé vycházeli z kostela po mši / nebylo jim ale vidět do tváře“, pro exulanta nejsou blízcí, jsou to jen neurčití obyvatelé „vyžívající se v přenášení tašek sem a tam“. Exulant v „harmonickém“ světě jeho obyvatel, kteří si připíjejí a chodí na mši, zjišťuje: „město, o kterém nic nevíš / kde jsi ani neměl být / už tolik let“, „co jiného pak zbývalo než zavřít to malé okno v podkroví / a říci si pro sebe to slovo: nechci“. Zrození exulanta je pocíťováno jako „vytěsnění na okraj“, jako propadání do šachet samoty a osamělosti; je vržen mimo prostor i čas, v jakýsi mezičas a

¹⁹² STRAKA, Josef. *Kostel v mlze*. Praha: Cherm, 2008. Úryvky a citace v následujícím rozboru se vztahují k této knize.

mimoprostor, „ani nevím jak měsíce a roky ubíhají / jen se ptám kalendáře, když otáčím jeho listy“. Bezčasí prostorů je prožíváno jako vlastní cizost. Exulant se vydává hledat exil, který nejde najít ve sterilních pokojích, „po odjezdu stěhovacích vozů / dotýkat se rukama omítek / a nepřát si už další návrat“.

Od teď ho bude provázet jen neustálý pohyb, změna, přesouvání, „po půlnoci pak už jen tupé pozorování věcí narychlo / donesených z předchozího bytu“. Exil neumožňuje spojit se v jeden celek s druhými, spočinout v jeho vcelku poklidné harmonii, tu a tam zvlněné laskavým konfliktem a vstřícnou nenávisí (exulant stojí mimo místo, „kde se jednotlivé postavy pohybují jako na šachovnici / jako na bojišti, kdo s koho / a přesto k žádnému útoku nebo jen náznaku / nějaké akce nikdy nedochází“). Naopak: „Můj život je rozkouskovan na jednotlivé dny, nemá spojitost. Nemůžu myslet v celcích. Do nekonečna jsou mi přisouzeny části, rozcupeniny, osamělé věty. Probouzím se do dnů, o nichž nevím naprosto nic.“ Bloudění jako domov mimo domov. Zbloudilé setkání s druhým má pak podobu „přeškrtnané blízkosti“. O jednom takovém přeškrtnutém setkání mluví v *Kostelu v mlze* báseň *Dva večery v horečnatém městě*. Člověk na útěku před stejností, exulant, je všude v cizině a pro každého cizincem. Závan blízkosti: „ze strany pak najednou na mne začala promlouvat žena / jejíž existence mne celý večer omračovala“, „v půl páté ráno ji líbám na tvář“. Přeškrtnutí blízkosti: „ale možná, připouštím, že to, co mi vyprávěla / nebylo vlastně určeno mně osobně / ale cizinci, který seděl vedle ní a ona si ho jen / vybrala v davu lidí“.

Pasáže *Kostela v mlze*, v nichž se exulant „setkává“ s lidmi města, z něhož je vyhnán a sám sebe vyhání, nabízejí možnost interpretovat exil jako pohyb z neautentického způsobu bytí v každodennosti, jak ho popisuje Martin Heidegger. V *Bytí a čase* je každodenní bytí charakterizováno skrze fenomény „řečí“ (§ 35.), zvědavosti (§ 36.) a dvojznačnosti (§ 37.). Zvědavosti je vlastní těkavost, kterou si zvědavost zajišťuje rozptýlením. „Zvědavost nechce vidět proto, aby viděnému rozuměla (...), nýbrž pouze proto, aby viděla. Pídí se po novém jen proto, aby je pro další novinku opustila.“¹⁹³ „Řečí“ jsou tlacháním, projevují se jako šíření a omílání řečeného, které ztratilo vazbu na to, o čem je řeč. Ztráta vztahu k věci je podmínkou rozšiřování řečí o věcech a tyto řeči nabývají autoritativního charakteru. „Řečí“ představují možnost všemu rozumět, aniž bychom si předtím věc osvojili. Chrání nás před nebezpečím, že bychom při takovém osvojování ztroskotali.“¹⁹⁴ Exil je naopak přijmutím

¹⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 205.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 202.

možností ztroskotání, je ztroskotáním samotným, je „ryzím způsobem ztroskotání“, řečeno s Heideggerem. Šíření „řečí“ a zvědavost jsou spojeny s dvojznačností, která znamená, že „už nelze rozhodnout, co je a co není odemčeno v pravém rozumění“.¹⁹⁵ Dvojznačnost vzbuzuje zdání, že všemu rozumíme a o všem mluvíme pravým způsobem, i když tomu tak není, neboť za nás mluví „řeči“.

Exulant v *Kostelu v mlze* prožívá setkání s každodenním bytím například tehdy, když večerí v jídelní hale jakéhosi hotelu, zvažuje, zda ho láká společnost druhých, snad by chtěl sedět u jejich stolu, ale sedí jinde, sám, a ostatní hosté tipují, kým je, vedou zvědavé řeči. Vzdoruje ztroskotání, aby nakonec ztroskotal: „můj dokonale padnoucí šedý oblek mne vrací do jejich společnosti, společnosti realitních agentů a různých dealerů se vším možným, oblek mne vrací do jejich představ o mém povolání, tipují, takže asi příliš nevybočuji, ještě že tak, tento večer chci být aspoň trochu s nimi, aspoň v jedné místnosti“.

Cestě exilu odpovídá i proměna prostorů, ze sterilního, unaveného a stále stejně vydýchaného města se přesouváme na měnící se periferie, okraje, odbočky a nezpevněné cesty, z „jabloneckého bytu“ se přemisťujeme, alespoň na čas, do hotelového pokoje. Druzí cestou sice postupně mizí, ale s nimi i jejich tlachavost, „nepřipojil jsem se k úsměvům a ševelení jejich rozhovorů a mířím do pater, zanechat za sebou den, týdny, měsíce svého života...“. Vlastně „jen něco stále opouštíš“. Opouštění se dostává až na samu hranu toho, co jde opustit. Příznačně je to právě v básni *Vlastní pokoj*, kde není nic vlastního, „pokoj je najednou nehmotný“, „dívám se pak na malou dřevěnou rohož v koupelně / jak na něco mile cizorodého / co mi vlastně ale vůbec nepatří“. V opouštění toho stejného vstupujeme do jiné, cizí země, jejíž jazyk neovládáme, „zatarasím si cestu ke slovům“. Člověk se musí stát cizincem, aby alespoň beze slov stanul tváří v tvář jinému, aby v mlčenlivém zatarasení vyměnil zachumlanost lidí do svých kabátů za pomalé přibližování se k „jejímu bílému nahému tělu“. Přibližování, které se kdykoliv může zvrhnout v míjení; „vlaky, nyní rozumíme míjení“, „zanikání věcí je v tu chvíli jediné, co ti přináleží“. Exulant je vždy již jednou nohou na cestě, neustále jednou rukou sahá na kliku dveří, i když by chtěl možná ještě zůstat. Jeho příchod je momentem odchodu. V *Šeru prosincového odpoledne* se přechodný domov nachází pohozený na ulici, „v odlehlých cizostech vzdáleného města“. Až nepříjemná závratnost cesty exulanta, který byl vystřelen mimo vyšlapané trasy, po nichž chodí druzí, kontrastuje s absencí pohybu těch druhých, kteří stojí ve společném světě, jemuž

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 206.

rozumí, „nikomu nic neříkají, jen tu a tam utrousí pár konverzačních / frází, které je však zmáhají o to víc“. Údělem exilu je unikat stejnosti, bránit se vnucujícímu souladu s druhým. To za tu cenu, že „domovy jsou roztrženy“ a dny roztroušeny, aniž by skládaly celek, „dny nemohou držet pohromadě / musí zůstat takto osamoceny / ve svém trčení“. Na cestě exilu není žádná směrovka potvrzující, že jdeme správným směrem, není tu žádná autorita druhých, která by mohla tuto správnost ustavit a konstatovat. „Všechno je tak vratké / pochybuji o vlastních krocích“, a tak sama cesta může být pociťována jako nehybné přešlapování a mlčení. Mlhavost této cesty kontrastuje s „modrou turistickou stezkou vedoucí do nejbližší vesnice“, osamělost jiného stojí proti viditelné stejnosti.

Když se na rozcestí místo po turistické stezce vedoucí ke stejnému vydáme mlhavou cestou exilu, s druhým se už vždy setkáme jen jako s *jiným*, ne-stejným. Možná ale právě v tomto mlhavém a záhadném setkání se k druhému vskutku přiblížíme. Takové setkání v mlze s druhým by pak bylo jedním z malých exilů, jak zní název jedné Strakovy knihy, jakýmsi azylem v jinakosti. S druhým jako jiným se setkáváme tehdy, když jsme mimo domov, když zakoušíme: „Wir sind alle Ausländer,“ jak se píše ve Strakově básni *Neukoelln* ze sbírky *Malé exily*.

Pokud jsme *Kostel v mlze* heslovitě charakterizovali jako popis zrodu exulanta, *Malé exily*¹⁹⁶ již sledují cestu a putování exulanta cizí zemí: „Přemýšlím, jaké je to zažívat poslední rok / v cizí zemi / chiméra? / nepodařené cesty do měst končících / na -in a -ol? / nebo do některých jiných“, „dvě země, kde nejsi domácím a nejsi vlastně / ani v jedné z nich“. Každodennost cizoty je jiná než ona heideggerovská každodennost. Pro všední den exilu naopak platí: „Zase se přistihnout, že nikam nepatřit.“ Místo všeobecně sdílených řečí, které se říkají, mluví ten, kdo je v exilu, v infinitivech, v trčících neurčitcích. Je cizincem bez domova, nachází se na „periferii za všemi myslitelnými periferiemi“. Odtud je k druhému příliš daleko a setkání s ním má podobu „děsivé mimochodnosti“ či „nehostinné přichylnosti“ (např. v básni *Ostkreuz*: „na Heerstrasse zas jinak nepřítomná dívka / odněkud zdá se prchající, nenabízející pocit / čehosi určitého / jen vzdalující se její pohupování do tobě / neznámého rytmu“) nebo k němu vůbec nedochází („štěrková cesta / na kohosi se čeká / setkání se zdá se odkládá / odjezd nočního vlaku / v poloprázdném kupé už na nic nenavazovat / těsně před domem ještě někam zajít / nemožnost nikdy nikam dorazit“).

¹⁹⁶ STRAKA, Josef. *Malé exily*. Praha: Cherm, 2014. Úryvky a citace v následujícím rozboru se vztahují k této knize.

V závěrečném textu *Exil* se tento svět exilu shrnuje: „Třeba se už jen a jen vzdalujeme“, „je to někdy těžké být tím domácím v cizí zemi / a ani exil už není východiskem / a tak žijeme v jakýchsi mezistavech / neustále někam nakročení, neustále zůstávající / v jemných předivech rozhovorů, pro které jsme / schopni snad čehokoliv“. Touha po druhém zůstává, i když všichni druzí zmizí.

Zatím poslední vydaná Strakova kniha, básnická próza *Cizí země*,¹⁹⁷ ukazuje, že k tomu, abychom se stali vyhnanci, nemusíme překročit státní hranici, její hlavní plochy fragmentárně a mihotavě reflektují polistopadovou zkušenost a pocity zklamání a smutku ze společenského vývoje. *Cizí země* vytváří svérázný „obraz doby“. Jako kdyby se poutník po útěku z domova (*Kostel v mlze*) a cestování cizí, neznámou krajinou (*Malé exily*) vrátil „domů“, aby zjistil, že exilu, cizosti a jinakosti se nejde zbavit tak, že zůstaneme na jednom místě, i v nové době existují periferie a cesty, kterými doba a druzí nekráčí, i rodná země může být pocíťována jako cizí. Místo unaveného a umrtveného „jabloneckého bytu“ z *Kostela v mlze* zde máme vyčerpanou, unavenou a ukradenu zemi.¹⁹⁸ Přesto, je tu pořád touha po druhém, kterou nelze uspokojit a zničit tak, jako dochází svého naplnění a zrušení

¹⁹⁷ STRAKA, Josef. *Cizí země*. Praha: Cherm, 2018.

¹⁹⁸ V *Cizí zemi* máme možnost postupně sledovat některé momenty této „krádeže“, proměny rodné země v cizí. Celkovou atmosféru tohoto odcizení vystihuje následující epizoda. Vypravěč se jako mladý doktorand účastní výzkumu pracovních podmínek v „jedné velké továrně asi 60 kilometrů severně od Prahy“. Zajímá se o „jinakost, pomalost v ekonomice“, chce se na ekonomiku „podívat z druhé strany, jaké má důsledky, jak dopadá na konkrétního člověka, jak se s tím vším ten člověk vyrovná, co hledá, jaký je jeho život uprostřed ekonomických sil“. „Personalisté, kteří nás objednali“ však požadují, aby výzkumný tým z univerzity pouze „pozoroval a analyzoval různé systémy pracovní směny, tak, aby vyhovovaly“. Dochází k napětí a roztržce mezi zadavateli a výzkumníky, „my jsme na jejich vkus příliš debatovali s lidmi, příliš jsme se jich vyptávali, i když to nebylo v dotazníku, jaký smysl to všechno má, na jejich rodinný život a jak by si vše nejlépe představovali“. Výzkum končí tak, že „z naší závěrečné zprávy bylo vybráno jen několik pasáží a čísel, které se jim hodily“, a tak „ten pocit, že jsme měli dát jakousi vědeckou záštitu systému – výkonnostně předimenzovaných pracovních směn, v nás zůstal“. Na některých místech je text naopak přímočarý a explicitní. Například jako v této pasáži: „V zákulisí někde už i Aleš Myšák, tvůrce zpronevěř, zatím se o něm ale neví. Jen tam sedí, učí se. Ale už tam je. Už se zase našel. Už nestojí u kandelábrů a nenabízí divnou měnu. Je tam. Osvětluje, dolévá vodu. Dělá vše potřebné.“ Nebo při popisu pomalu a nesměle se rodícího rozčarování z „nových poměrů“: „Bylo krásné, jak vše bylo najednou povoleno. Někým. Nějaká nová strana, příjemnější, líbeznější, opět nějak nadřazená. Bylo hezké se ve městě, jako je Jablonec, ukazovat v jejích barvách. Celé město se tak nějak zahalilo do líbezné modré. A z finančního úřadu vlál prapor s logem strany. Ten nejsvobodnější, k tomu hrála ta píseň, že modrá je...“ Toto rozčarování přetrvává do dneška, ba se prohlubuje: „V té chorobě si pak nějak zálibně libujeme, možná už nás ta choroba přerostla a dál už o ní ani nechceme vědět. Jsme zas jaksi šťastni, v bezstarostnosti, protože raději říkáme ANO, je to ostatně pozitivnější a pohodlnější než to nespolečenské ukřičené ne.“ STRAKA, Josef. *Cizí země*. Praha: Cherm, 2018.

potřeba. Touha v sobě bude mít vždy i něco z míjení a nedosažitelnosti. „Hledáme blízkost, toužíme po ní, ve společnosti, té velké, která se nám již hodně odcizila.“¹⁹⁹ Samotné setkání s blízkostí v sobě má i odstup, co je stejné, už není blízké, blízkost vyžaduje odstup jinakost. Takovéto setkání s odstupem v blízkosti je popsáno i v *Cizí zemi*: „Někde, a kdoví kde jinde, se potkáváš s jinou ženou. (...) Říkala též, že je vše sestaveno z kostek, jež ladí barevně, ale nehodí se k sobě, nezapadají do sebe, protože skoro každá z nich byla vyrobena v naprosto jiném čase. Díváme se na sebe a chceme si čas, naše tikající hodiny, nějak srovnat, ale nedaří se.“²⁰⁰

¹⁹⁹ STRAKA, Josef. *Cizí země*. Praha: Cherm, 2018, s. 99.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 172-173.

6. Druhý jako mystérium

Skončili jsme u zvláštního setkání. Vypravěč se setkává s druhým, s jinou ženou, která je mystériem, jehož jinakost se nedaří podřídít splynutí. Přesto, že se na sebe z blízka dívají, hledí si do tváře, míjejí se, jejich setkání jako kdyby pro každého probíhalo „v naprosto jiném čase“. O jinakosti druhého jako mystériu hovoří Emmanuel Lévinas ve spisu *Čas a jiné*. Slovo mystérium je voleno tak, aby poukazovalo na transcendentní jinakosti druhého, kterou chce respektovat a kterou nelze zrušit, harmonicky se s ní srovnat. Mystérium není ani extází, ani věděním. Tímto rozlišením nás chce Lévinas upozornit na to, abychom se vyhnuli dvěma krajnostem při tematizaci jinakosti a transcendence druhého. Extáze je pohroužením se stejného, vlastního, do jiného, do druhého; věděním je naopak podřícení jiného stejnému, témuž, tomu, co je mé. Extáze i poznání ústí v zánik jinakosti druhého, neboť obojí představuje zvláštní podobu splynutí. Druhého nelze poznat, poznání ruší jinakost tím, že ji rozpouští v pojmu o druhém, druhý je však víc než jakýkoliv pojem. Druhý je ale současně jiný, v distanci, jeho jinakost znamená nezrušitelnost separace mezi mnou a druhým. Poznání vřazuje druhého do totality, jak Lévinas označuje celek jsoucího, a nerespektuje, že druhý je právě jiný vůči této mnou poznatelné a přivlastnitelné totalitě (např. skrze práci, vlastnictví, poznání). Extáze zase naopak sugeruje nemožnou představu splynutí s druhým mimo totalitu v nekonečnu. Mystérium jinakosti druhého spočívá v tom, že vyžaduje samotu, distanci, jejíž je prolomením, je blízkostí. „Jiný je blízko, ale v této blízkosti je zcela zachována distance. Blízkost a zároveň dualita tvoří patos ‚tváří v tvář‘.“²⁰¹ Setkání s druhým v *Cizí zemi* to zachycuje: kostky, které k sobě barevně ladí vyjadřují blízkost druhého, avšak jejich nesouměrnost, to, že do sebe nezapadají, poukazuje na onu distanci a separaci. Setkání končí na tramvajové zastávce „s jakousi starou kabelou nepoužitých věcí, nástrojů a kostek“.²⁰² Právě to je ale setkání s jinakostí druhého: „To, co se prezentuje jako neúspěch komunikace v lásce, ustavuje právě pozitivitu vztahu; tato nepřítomnost jiného je právě jeho přítomnost jakožto jiného.“²⁰³

Druhý se ohlašuje jako událost jinakosti, jako mystérium. Jak tomu rozumět? Setkání s druhým není jediným mystériem radikální jinakosti. Ve fenoménu smrti se rovněž

²⁰¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 162-163.

²⁰² STRAKA, Josef. *Cizí země*. Praha: Cherm, 2018, s. 174.

²⁰³ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 163

setkáváme s absolutní jinakostí, kterou si nelze žádným způsobem přivlastnit. Naše vlastní smrt „ohlašuje událost, nad níž subjekt nemá vládu, událost, vzhledem k níž subjekt už není subjekt“.²⁰⁴ Stejně, totalita, je prolomeno něčím, co přichází odjinud, z budoucnosti. Neuchopitelnost a nepochopitelnost smrti a budoucnosti má „mysteriózní nadvládu nad já“, řečeno s Lévinasem. Podobně je to s druhým, a tak lze říci: „Budoucnost je to, co není uchopeno, co na nás padá a zmocňuje se nás. Budoucnost je jiné. Vztah k budoucnosti je sám vztah k jinému“.²⁰⁵ Časová transcendence je Lévinasovi analogií pro vzdálenost vzhledem k jinakosti druhého.²⁰⁶ Druhý tak není redukován na pouhou přítomnost a spolu-přítomnost, jinakost druhého naopak vyjadřují pojmy ne-koincidence a dia-chronie času. Vztah k času je vztahem k tomu, co si nelze přizpůsobit a včlenit do totality stejného. Absencí času je samota, v níž absentuje druhý, který by ji svou jinakostí narušil. Budoucnost času, jinakost druhého, nejsou ale pouhou ne-koincidencí, absolutní separací, ale i vztahem očekávání a touhy. Druhý je distance, která je rovněž blízkostí, je touhou. Druhý je smrt, po které toužíme.

Tím, že v *Času a jiném* z roku 1947 Lévinas vede analogii mezi jinakostí smrti a jinakostí druhého, nám připomene podobný motiv z Merleau-Pontyho *Fenomenologie vnímání*, knihy vydané o dva roky dříve. Svou smrt nemohu uchopit svým myšlením, nemohu z ní učinit předmět myšlení, neboť je právě transcendencí vůči mému životu a myšlení. Avšak v tomto vědomí, že mne něco přesahuje se smrti přibližuji, jsem i blízko smrti; „takže jakkoli nemyslím na svou smrt, žiji v atmosféře smrti obecně, existuje jakási podstata smrti, která je vždy na horizontu mých myšlenek“.²⁰⁷ A podobně blízko i daleko je vůči mne druhý ve své jinakosti a transcendenci. „Podobně jako je pro mne okamžik mé smrti nepřístupnou budoucností, jsem si jist, že nikdy neprožiji to, jak je druhý přítomen vůči sobě samému. A přece pro mne každý druhý člověk existuje jakožto nepopíratelný styl či prostředí koexistence. Můj život má společenskou atmosféru, podobně jako má příchut' smrti.“²⁰⁸ Vidíme, že Lévinas stejně jako Merleau-Ponty spojuje neprolomitelnou jinakost druhého s jinakostí budoucnosti mé smrti. Rozdílnost by naopak spočívala v tom, že Lévinas

²⁰⁴ Tamtéž, s. 105.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 117.

²⁰⁶ „Lévinas vidí v času paradox vztahu k nekonečnu absolutně jiného a nachází v něm model vzdálenosti, která je zároveň blízkostí.“ DASTUR, Françoise. *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*. Praha: Filosofický ústav ČSAV, 1992, s. 5.

²⁰⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 440.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 440.

se snaží druhého vytrhnout z „prostředí koexistence“, které ve jménu stejnosti a podobnosti narušuje transcendenci jiného, a tak ho převádí na pouhé alter ego, řečeno husserlovsky. Podobně jako smrt, i druhý uniká z každé přítomnosti, přichází naopak jako nečekanost a neuchopitelnost budoucnosti, s níž nejde koexistovat.

Pokračujme ještě chvíli v souběžné četbě *Fenomenologie vnímání* a Lévinasova spisu *Čas a jiné*, v odstínění od Merleau-Pontyho filosofie se nám snad lépe podaří porozumět radikalitě Lévinasova přístupu k druhému. „Mezi přítomností a smrtí, mezi já a jinakostí mystéria zeje propast“,²⁰⁹ píše Lévinas. Tuto propast, distanci, separaci, nelze pohlit a vstřebat žádným společným lidským světem, jako tomu bylo u Husserla. Merleau-Ponty v tomto smyslu stojí po Husserlově boku. O zkušenosti druhého máme ponětí pouze skrze ni, tato zkušenost mi dává druhého, říká Merleau-Ponty. Naopak Lévinasovo mystérium, kterým je druhý i smrt, jakoby pozastavuje moji zkušenost, celou ji transformuje, vysvobozuje ze zajetí zkušenosti jakožto pouhého poznávání.

Lévinasův druhý by byl tím, koho by Merleau-Ponty ze svého společného lidského světa vyhnal jakožto nemyslitelného. Ukažme si to na rozboru několika pasáží z *Fenomenologie vnímání*. Merleau-Ponty vychází z toho, že jakmile existují ve světě, je zde již přítomná společná půda sociality, která mě spojuje s druhým dříve, než přede mnou konkrétní druzí vyvstanou. Merleau-Ponty se existenci této společné půdy snaží dokázat a popsat např. analýzou gest (která jsou bezprostředně srozumitelná), předosobního chování, které mne ztotožňuje s druhým (např. sdílené reakce na vnímání určité barvy), rozbořem dětského světa („Dítě žije ve světě, o němž je přesvědčeno, že je rovnou přístupný pro všechny, kdo je obklopují.“), spolupřítomností druhých v kulturních předmětech apod. Již samo mé vnímání je podle Merleau-Pontyho dokladem koexistence s druhými. „Tento svět může setrvávat ve stavu, kdy je nerozdělen mezi mé a jeho vnímání. (...) Druhý není uzavřen v mé perspektivě, z níž pohlížím na svět, a není v ní uzavřen právě proto, že tato perspektiva sama nemá pevně určené meze, že spontánně přechází do perspektivy druhého a že jsou společně shrnuty v jednom jediném světě, na němž máme všichni jakožto anonymní subjekty vnímání podíl.“²¹⁰ Příkladem „spontánního přecházení do perspektivy druhého“ je dialog

²⁰⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 135.

²¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 426-427. Srov. též ČAPEK, Jakub. „Když socialitu poznáváme a vynášíme o ní soudy, je již dávno zde.“ *Fenomenologická filozofie a sociologie*. In: MLYNÁŘ, Jakub a kol. *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2017, s. 119-121.

s druhým. Z této společné půdy světa, kterou sdílíme s druhým, teprve povstávají všechny další sociální fenomény jako např. boj, osamělost, cizost jiného, (ne)komunikace aj. U Merleau-Pontyho jsem původně s druhým spleten ve společném světě, „rušíme rozdíly mezi Já a Ty ve zkušenosti, kterou činí mnozí, do samého středu subjektivitu vnášíme neosobní rozměr, smazáváme individualitu perspektiv“.²¹¹ Tomuto původnímu společnému světu nejde uniknout, respektive vše, co se mu vymyká, je interpretováno jako jeho potvrzení (např. nekomunikace je způsob, jak komunikujeme; nesnesitelný sartrův pohled, který na mne doléhá, je nesnesitelný právě proto, že nahrazuje očekávanou původní sdílenost světa apod.). Transcendence druhého se má u Merleau-Pontyho tendenci rozplývat a vsakovat v jakousi univerzální koexistenci. Lévinasův druhý je naopak někým, kdo tuto koexistenci narušuje. Narušuje ji stejným způsobem jako má budoucí smrt ruší přítomnou možnost ji poznat. U Merleau-Pontyho nalézáme jistou obdobu toho, s čím jsme se již setkali u Husserla (samozřejmě pokud odhlédneme od rozdílů, kterým je např. odlišné chápání intencionality u obou myslitelů). Svět je harmonickou totalitou.

O motivu harmonie v souvislosti s Merleau-Pontyho pojetím druhého hovoří v kritické shrnující poznámce Barbaras: „Vztah mezi druhým a mnou byl nakonec uchopen v takové rovině, na níž má tendenci absorbovat členy, kterých se týká: nepopsali jsme *setkání* mezi druhým a mnou, pouze jsme ozřejmili čistou koexistenci, indiferentní ‚lidé obecně‘, v němž spolu nekomunikujeme, protože ani jeden z nás nemá jméno. Merleau-Ponty (...) zdůrazňuje zkušenost harmonie spíše než zkušenost objektivace nebo konfliktu; ale zdá se, že tímto směrem zachází příliš daleko, když rozpouští harmonii v obecnosti, v níž se už nikdo s nikým neskýtá, protože nikdo už nerozpoznává sebe sama.“²¹²

Kým by byl Lévinasův druhý, kdyby vstoupil do merleau-pontyovského společného světa koexistujících anonymních subjektů? Napovědět nám může sám Merleau-Ponty, když hovoří o *neznámém* a o *solipsistovi*. První situace je popsána následovně: „Když mám co činit s neznámým, který ještě neřekl ani slovo, mohu se domnívat, že žije v *jiném světě* (zvýraznil T.T.) a mé činy a slova nejsou hodny vystupovat v tomto světě. Leč hned jak řekne jedno slovo, či jen svým pohybem naznačí netrpělivost, okamžitě mne přestává transcendovat: takový je tedy jeho hlas, to jsou tedy jeho myšlenky, to je tedy oblast, o níž jsem si myslel, že je pro mne nepřístupná. Každá existence může definitivně transcendovat

²¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 429-430.

²¹² BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998, s. 32.

ostatní, jen pokud zůstane nečinnou existencí, usazenou ve své přirozené odlišnosti.“²¹³ Událost jinakosti, kterou je setkání s druhým, zůstává ve své přirozené odlišnosti, neříká ani slovo, je mlčenlivostí tváře druhého. Jinakost druhého u Lévinase je oním neznámým, který nepromluvil, ale přesto nám něco říká, říká to, že náš svět není jediný, stejně jako to říká budoucnost smrti, která vždy přináší něco nového. A tak mne druhý nikdy nepřestává transcendovat. Smrt i druhý jsou nečinně usazeni ve své odlišnosti, distanci, ale přesto s nimi „mám co činit“.

Druhý příklad je tento: „Solipsismus by v přísném slova smyslu platil jen o někom, komu by se podařilo potichu konstatovat svou existenci, aniž by čímkoli byl a cokoli konal. Ale to není možné, neboť existovat znamená být ke světu.“²¹⁴ Snad úplně stejně by bylo možné charakterizovat Lévinasovu deskripci ženství jako příkladu absolutní jinakosti, která se skrývá ve své cudnosti. Cudnost rovněž potichu konstatuje svou existenci, aniž by cokoli konala. „Ženství existuje tak, že se skrývá, a fakt, že se skrývá, je právě cudnost. (...) Transcendence ženství spočívá v tom, že se uchyluje jinam – pohyb je protikladný pohybu vědomí (...) a nevidím jinou možnost, než že jej nazývám mysteriem.“²¹⁵

Lévinas se snaží ukázat nejenom to, že druhý není pouhé alter ego, ale i to, že druhého nelze pochopit ani díky nějakému třetímu členu, v němž bychom byli s druhým spojeni v tom, co nám předchází. U Merleau-Pontyho by tímto „třetím členem“ byla neosobnost anonymních subjektivit v témže světě, nebo snad přesněji řečeno, nemá smysl hovořit o jednotlivých, osamocených členech (já, ty), neboť jsme původně propleteni ve společném světě. Proti tomuto důrazu na společný svět bude Lévinas klást, jak ještě uvidíme, akcent na motiv samoty a osamělosti subjektu. Zatím můžeme alespoň předběžně shrnout: „Vztah k jinému není idylickým a harmonickým vztahem jednoty ani sympatií, jíž se dokážeme vmyslit do jeho situace, takže mu přiznáme, jakkoli stojí mimo nás, že se nám podobá; vztah k jinému je vztahem k Mysteriu.“²¹⁶ Tím nemá být řečeno, že druzí lidé nejsou součástí našeho světa, že s nimi nic nesdílíme, jde o to, že druhému, k němuž podstatně patří jinakost, nelze rozumět pouze z toho, co s ním sdílíme. Pokud k druhému přistupujeme jako k alter ego znamená to, řečeno s Lévinasem, že ho oslovujeme v běžném životě, kdy „jeden je pro druhého tím, čím je druhý pro něho“. Pokud odhlédneme od jinakosti mysteria druhého,

²¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 435-436.

²¹⁴ Tamtéž, s. 436.

²¹⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 145-147.

²¹⁶ Tamtéž, s. 115.

bude mezi mnou a druhým panovat pouhá reciprocita, nikoliv vztah asymetrie, který absolutní jinakost (smrt, budoucnost, druhý) vnáší do světa. Ve vztahu reciprocity, kterým se vyznačuje společný sdílený svět, je druhý „poznán skrze sympatii, jako druhé já, jako alter ego“.²¹⁷ Lévinasovi jde o to ukázat, že tímto recipročním vztahem se nevyčerpává bytnost druhého, což však neznamená, že by moment symetričnosti popíral.²¹⁸ V rámci tohoto společného světa a společenského života, kdy ke druhému přistupujeme jako ke stejnému, se vztah k jinakosti ukazuje jako nereciproční. Nenalézám, co jsem očekával, jiné se vzpírá mým intencím, vyvádí je z míry, což na jazykové rovině vyjadřují třeba formulace typu „to fall in love“ nebo „jsem z tebe celá bez sebe“. Druhý nás zbavuje sebe samých, samoty, aniž by to však vedlo k nějakému harmonickému splynutí s druhým nebo k ustavování jednoty. Zbavuje nás sebe svou cudností, svou nahou tváří, což je paradox, mysterium. Druhý se neohlašuje jako moc, násilí a jiná svoboda. To bychom druhého chápali stále pouze v dimenzi alter ega: jen jako jinou moc a jinou svoboda, které stojí proti mé moci a mé svobodě. Jinakost druhého se ohlašuje jako nahota, bezbrannost a cudnost, čímž prolamuje můj egoistický svět separovaného ega, aniž by bylo zrušením mé subjektivity.

Napětí mezi reciprocitou a asymetrií, mezi stejností a jinakostí druhého, odpovídají i terminologická rozlišení, která Lévinas používá. Na reciprocitu jsou vázány pojmy samota, světlo (např. poznání), práce, egoismus, moc a vlastnění, aktivita, interiorita, totalita aj. Naopak na vztah asymetrie poukazují pojmy smrt, ženství, budoucnost, neviditelnost, nekonečno, exteriorita, absolutní jinakost, otcovství, plodnost, tvář, *erós*, pasivita, nahota, cudnost aj. Proto nese Lévinasovo dílo název *Totalita a nekonečno*.

Vladislav Vančura v *Obrazech z dějin národa českého* popisuje Anežku Přemyslovnu. Ve způsobu, jakým to činí, můžeme spatřit ono napětí mezi blízkostí a jinakostí druhého, mezi symetrií, která je prolamována asymetrií. Viditelnost je prostupována neviditelným, do společného světa vniká mysterium, událost jinakosti.

„Vlasy měla hnědé, drobounce kadeřavé, nos jemný, hrdý, dobře utvářený, pleť hebkou a zářivou. – To je všechno málo! To nic nepraví, neboť za krásou, kterou lze viděti a kterou lze vyjevití slovy, se skrývala moc a krása utajená, tak jako v meči se skrývá síla

²¹⁷ Tamtéž, s. 137.

²¹⁸ Úvahy o symetričnosti můžeme u Lévinase nalézt v kontextu jeho tematizace spravedlnosti v rámci společnosti (např. úloha soudce). Viz např. CHALIER, Catherine. *O filosofii Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1993, s. 35.

ran a sláva vítězství. – Krátce: věci těžko postižitelné, jakési štěstí, jakási střída šťastného žalu a opět radosti, jakési dýchání, jímž lidské srdce vzlétá, jakýsi pád a zdvih, jakási hlubina a výše, jakási sirost jednoty, jež v bouřném vlnění proniká lidský cit, ty věci nevýslovné činily Anežku krásnější než dokonalost těla.“²¹⁹

K tomu, abychom se přiblížili jinakosti druhého, nám může napomoci pokus o fenomenologii *erótu* a rozkoše. Erotický vztah Lévinas chápe jako prototyp vztahu k jinému. Jak jsme nakonec viděli i ve Vančurově popisu, má v sobě vztah k „nevýslovným věcem“, k nepoznatelnému, a tím uniká viditelnosti a světlu poznání. *Erós* je modus bytí, který uniká světlu, řekne Lévinas. „Patos lásky spočívá v nepřekonatelné dualitě bytí. Je to vztah k tomu, co navždy uniká.“²²⁰ Ale právě toto vždy unikající činí Anežku krásnější než viditelná dokonalost jejího těla.

Erós nastoluje ne-reciproční, asymetrický vztah k jinému. Tato asymetrie pramení již z toho, že *erós* nestvořila naše iniciativa a aktivita, ale jinakost jiného nad námi jakoby přebírá iniciativu, která se ohlašuje jako skrývání, nikoliv jako moc a násilí. *Erós* není ani zápas, ani splynutí, ani poznání, je to mysterium, o němž Lévinas zdůrazňuje, že nesmí být chápáno v nějakém romantizujícím nebo esoterním významu, ale jako vyjádření situace, že v *erótu* je jiný blízko, ale v této blízkosti je zcela zachována jeho distance. Lévinas v této souvislosti hovoří o intencionalitě rozkoše, kterou staví proti husserlovské intencionalitě transcendentálního vědomí. V rozkoši nejde o korelaci noesis a noema. Pro intencionalitu rozkoše naopak platí: „Laskání je modem bytí subjektu, kdy subjekt v dotyku s jiným jde za hranice tohoto dotyku. (...) Toho, co laskáme, se vlastně nedotýkáme. Když laskáme, nevyhledáváme tím hebkost nebo teplo ruky, která je při kontaktu nabídnuta. Esenci pohlazení ustavuje touha pohládit právě proto, že hlazení neví, co hledá.“²²¹

Chceme se přiblížit k jinakosti druhému skrze zkušenost rozkoše, v níž se ustavuje vztah k druhému, jenž není vztahem přivlastňování. „Kdybychom jiného mohli vlastnit, uchopit a poznat, nebyl by tím jiným. Vlastnit, znát, uchopit jsou synonyma moci.“²²² Nacházíme se v opačné situaci, než kterou popisuje Aristofanův mýtus o androgynech v Platónově dialogu *Symposion*. Jak známo, mýtus hovoří o dávných dobách, v nichž žili na

²¹⁹ VANČURA, Vladislav. *Obrazy z dějin národa českého*. Praha: Levné knihy KMa, 2004, s. 83.

²²⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 143.

²²¹ Tamtéž, s. 149.

²²² Tamtéž, s. 151.

zemi androgynové, zvláštní bytosti mající mužské i ženské pohlaví. „Byli hrozní svou mohutností a silou a zpupnou mysl měli, i odvážili se učiniti útok na bohy.“²²³ Zeus se rozhodl je za jejich zpupnost potrestat tím, že je začal rozkrajovat na dvě poloviny. Rozbití této původní jednoty vede k tomu, že každý hledá svoji druhou polovinu, s níž by opět splynul. „Jest tedy již od tak dávné doby lidem vrozená láska, spojovatelka staré přirozenosti, která se snaží učiniti jedno ze dvou a lidskou přirozenost uzdraviti. (...) Tedy touha a snaha po celku se jmenuje láska. (...) Jako původce toho bychom právem velebili Eróta; ten i v přítomné době nám nejvíce prospívá, veda nás k tomu, co jest nám vlastní, i pro budoucnost nám podává největší naděje, že budeme-li prokazovati úctu bohům, uvede nás v naši dávnou přirozenost, vyléčí nás, a tak nás učiní blaženými a šťastnými.“²²⁴

Intencionalita rozkoše a touhy po druhém neústí v toto splynutím v jeden celek, v němž mizí jednotliví členové. Toto splývání je přivlastňováním a násilím, v němž chce jeden druhého navzájem vlastnit. Lévinasova touha míří opačným směrem než touha Aristofanova. Zatímco jednotlivé poloviny vydělené z původního androgyna se chtějí ve své touze po druhém vrátit do stavu původní jednotné přirozenosti, u Lévinase je touha po druhém spjata s jinakostí budoucnosti, nikoliv návrat k tomu stejnému, ale vykročení z totality. Druhý je možností tohoto vykročení, Lévinas chápe *erós* jako vztah k samotné dimenzi jinakosti. Tento pohyb je protikladný pohybu poznávajícího vědomí. Stát se opět androgynem by znamenalo stát se završeným samotářem, který poznal jen to, co už znal. V Aristofanově mýtu jde vlastně o zvláštní podobu incestu, v němž chce rozpůlený androgyn obcovat sám se sebou.

Subjektivita v *erótu* nemizí, nerozpouští se v něm, zakouší zvláštní stav ambiguity. Tato ambiguita, dvojznačnost, spočívá v tom, že v *erótu* jsme situováni (aspekt pasivity) na hranici imanence a absolutní jinakosti. Oproti tomu v Aristofanově mýtu je jinakost jedné polovičky, která hledá (aspekt aktivity) svoji druhou polovinu, pouze relativní jinakostí, neboť bude nakonec pohlcena a splyne v jeden celek. Formulováno jinou terminologií, *erós* je hranicí mezi potřebou (kterou lze uspokojit) a touhou (která se prohlubuje s tím, jak se naplňuje), je místem této hranice, nejsme tu ani domácí, ale ani cizí. Nebo ještě jinak, láska je slast z transcendentního, jak říká Lévinas. „Původnost erotiky, která je v tomto smyslu *dvojznačností* par excellence, záleží v tom, že Druhý má možnost jevit se jako objekt potřeby,

²²³ PLATÓN. *Symposion*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 33 (190b).

²²⁴ Tamtéž, s. 35-37 (191d-193d).

a přitom podržovat svou jinakost, (...) záleží v této současnosti potřeby a touhy, žádosti a transcendence, v doteku toho, co lze vyznat, s tím, co vyznat nelze.“²²⁵

Pokud je možné Husserlovu intencionalitu charakterizovat metaforou světla a vidění (paprsky intencionalit svítí na intendované předměty jako noematické koreláty transcendentálního vědomí), pak v *erótu*, řečeno s Lévinasem, je třeba spíše hovořit o intencionalitě bez vidění, o zkušenosti bez pojmu. Tomuto paradoxu se chce přiblížit právě fenomenologie rozkoše. Laskání má v sobě moment smyslovosti, avšak míří mimo tuto pouhou smyslovost. „Není to intencionalita odhalování, nýbrž zkoumání: cesta k neviditelnému. (...) To, co hledá laskání, není situováno v horizontu a světle uchopitelného. (...) V laskání, které je po smyslové stránce ještě smyslovým vztahem, se již tělo svléká ze své formy a dává se jako erotická nahota. V tělesnosti něhy opouští tělo statut jsoucna.“²²⁶ V rozkoši dochází ke zvláštnímu opouštění společného světa, sociální. Intimita, mimo-společenská rozkoše, není ale ani splynutím a vznikem jediného vědomí. Je bezprostředním intersubjektivním vztahem, je intersubjektivně strukturována. Bezprostřednost tohoto intimního vztahu k jinakosti druhého spočívá v tom, že tento vztah nelze vysvětlit pomocí něčeho, co by stálo mimo něj (např. společná půda lidského světa, druh sociálního vztahu, řeč – neboť intersubjektivní vztah v rozkoši je „intimní společností, společností bez řeči“).

V tomto smyslu má pravdu Sartre, když hovoří o samotě milenců a pohledu třetího, který toto „intimní společenství“ ruší. Tento „třetí“ zde pro nás reprezentuje vše, co leží mimo intersubjektivní vztah intimacy, vše, co narušuje bezprostřednost vztahu tváří v tvář. „Stačí, aby se na oba milující upřel *pohled* třetího člověka, a každý z milenců hned zakusí zpředmětnění nejen sebe sama, ale i druhého. Tím okamžikem pro mne druhý ztrácí charakter absolutní transcendence (...). (...) To je pravý důvod, proč milenci vyhledávají samotu. Objeví-li se třetí, znamená to, nechť je to kdokoli, destrukci jejich lásky.“²²⁷ Lévinasova filosofie je takovým způsobem filosofování, které chce za každou cenu zachovat absolutní transcendenci druhého. Proto hovoří o nespolečenskosti rozkoše či ambiguitě lásky a mluví v paradoxech, které místy až pohoršují.

²²⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 227.

²²⁶ Tamtéž, 230.

²²⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 420.

I Sartre v *Bytí a nicotě* nabízí pokus o fenomenologii touhy a rozkoše, zůstává však uvězněn v dialektice subjektu – objektu, nenabízí vykročení z mezí vztahu k druhému jako souboji dvou svobod (své variaci na hegelovskou dialektiku pána a raba). Svoboda druhého mi vždy uniká, nelze ji polapit, a o tuto nemožnost se třísť i má vlastní subjektivita, která je sesazena na objekt. Tato výchozí zkušenost (iniciovaná zkušeností na mne doléhajícího pohledu druhého) mne u Sartra motivuje k tomu, abych zaujímal různé strategie a postoje vůči druhému, v nichž usiluji o to získat zpět svoji svobodu a podmanit si svobodu druhého (v tomto kontextu Sartre postupně analyzuje lásku, řeč, masochismus, lhostejnost, touhu, nenávist a sadismus). Zaměříme se alespoň stručně na touhu. Sartre pojednává touhu v dimenzích vlastnictví a přivlastňování, zároveň však tematizuje onu jinakost, která nás v souvislosti s druhým zajímá.

Touhu po druhém chápe Sartre jako touhu po transcendentním předmětu, který láká i znepokojuje svou transcendencí, proto se touha vyznačuje zvláštním nepokojem a neklidem, který ji odlišuje například od žádosti hladu. Touha je způsob, jak si druhého přivlastnit. Jak přesně? Touha je snahou učinit z druhého pouhou tělesnost, které by bylo možné se zmocnit a spolu s přivlastněním tělesnosti by došlo i k přivlastnění (svobody) druhého. „Při touze činím ze sebe bytost z masa a kostí v přítomnosti druhého, abych si přivlastnil druhého jako bytost z masa a kostí.“²²⁸ Toto činění ze sebe i z druhého tělesnost se děje jakožto laskání. Vědomí touhy se odehrává jako laskání („laskání vyjadřuje touhu stejně, jako řeč vyjadřuje myšlenku“). Vědomí touhy proměňuje svět (podobným způsobem, jakým je proměněn svět ve vědomí emoce, jak jsme o tom mluvili výše). Laskání v touze konstituuje tělesnost druhého tím, že tělo vymaňuje z jeho zasazenosti do světa jako světa prostředků a možností. Tělo v touze přestává být pocíťováno jako prostředek sloužící k dosažení nějakého cíle, ale stává se prožitkem tělesnosti samotné. V touze je druhý fakticitou své tělesnosti, v touze chci, aby se i sama transcendence (svoboda druhého) proměnila v tuto tělesnost, a tím mi umožnila se jí – skrze laskání – zmocnit. „Jde o to, (...) aby bytí druhého pro sebe vystoupilo na povrch jeho těla, jeho tělo prostoupilo, takže až se budu dotýkat jeho těla, dotknu se konečně svobodné subjektivity druhého. (...) Je jisté, že chci *vlastnit* tělo druhého: chci ho ale vlastnit tak, jak ono samo je ‚ve vlastnictví‘ toho vědomí, které se s ním ztotožnilo.“²²⁹ Takovýmto způsobem ale vlastnit druhého není

²²⁸ Tamtéž, s. 433.

²²⁹ Tamtéž, s. 438.

možné, proto je touha nakonec neuskutečnitelný ideál. Chtěl jsem získat transcendenci druhého, ale dostal jsem druhého jako předmět. Sartrovská subjektivita zde vlastně touží po tom samém, po čem „rozkrojený“ androgyn, který v Aristofanově mýtu hledá svoji druhou polovinu, aby ji pohltil. Nebo řečeno Lévinasovou terminologií, touha u Sartra je způsob, jak zajistit, aby druhý byl zcela součástí oblasti interiority a ekonomie, aby neopouštěl oblast stejného.

Srovnajme Sartrovu a Lévinasovou deskripci touhy po druhém. Druhý je jiný, transcendentní, „absolutně jiné je Druhý“,²³⁰ řekne Lévinas. U Sartra rovněž toužím po druhém proto, že je jiný, že je jinou lidskou bytostí, současně s ním ale sdílím určitou situaci ve světě, která nás činí stejnými (stojíme proti sobě jako dvě svobody). Touha míří k transcendenci druhého, u Sartra proto, aby si ji marně pokusila přivlastnit (skrže fakticitu tělesnosti), u Lévinase se naopak touha nechává touto jinakostí vést, „bytost, jež se prosazuje, svým výrazem neomezuje mou svobodu, nýbrž rozvíjí ji tím, že podněcuje mou dobrotu“.²³¹ Setkání s jinakostí druhého se u obou filosofů ohlašuje jako neklid a rozechvění. Lévinasovská touha je rozechvěna tím, že je vyváděna z míry něčím, co uniká intencionalitě světla, sartrovská touha naopak zůstává stále v rámci materiálna a smyslovosti, „touha je vědomím, jež se činí tělem proto, aby se zmocnilo těla druhého“.²³² Nepokoj touhy ohlašuje laskání. U Sartra, jak jsme již ukázali, je laskání způsobem, jak zrodit čistou tělesnost druhého v její fakticitě, u Lévinase naopak laskání tělesnost překračuje, laskání transcenduje smyslové a materiální, dotýká se neviditelného, zakouší, že jinakost druhého má povahu transcendentna vrývajícího se do smyslovosti. „Laskání se nesnaží ovládnout nějakou nepřátelskou svobodu, učinit z ní svůj předmět.“²³³

Touha je odsouzena k nezdaru u Sartra i Lévinase, ale u každého z odlišného důvodu. U Sartra proto, že se nelze skrže tělesnost zmocnit svobody druhého, o což ale touha usiluje. U Lévinase touha nemůže nikdy pohltil nekonečnou jinakost druhého, k níž skrže smyslovost a tělesnost míří, tato nemožnost si druhého přivlastnit je však pociťována jako osvobozující zkušenost. Zopakujme: „V laskání, které je po smyslové stránce ještě smyslovým vztahem, se již tělo svléká ze své formy a dává se jako erotická nahota.

²³⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 24.

²³¹ Tamtéž, s. 176.

²³² SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 433.

²³³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 230.

V tělesnosti něhy opouští tělo statut jsoucna. (...) Laskání nesměruje ani k osobě, ani k věci. Ztrácí se v bytosti, jež se rozplývá jako v neosobním snu bez vůle, dokonce i bez odporu.“²³⁴

Vztah já k druhému v touze vytváří zvláštní podobu intersubjektivitu, intersubjektivitu jakoby očištěnou od objektivně (intersubjektivně) konstituovaného společného světa. Lévinas mluví o intimním společenství, Sartre o společenství touhy. Společenství touhy se uskutečňuje tehdy, když jsme já i druhý proměněni v samu tělesnost. „V každém pohlcení cítím svou vlastní tělesnost a skrze svou tělesnost i tělesnost druhého, mám vědomí toho, že toto tělo, které cítím a které si svým tělem přisvojuji, je tělo cítěné druhým.“²³⁵ I v tomto popisu společenství touhy můžeme opět vidět neustále se opakující Sartrův motiv *přisvojení si* druhého. Lévinasovo intimní společenství „izoluje milující se tak, jako by byli sami na světě“, ale vyjádřeno pozitivně, je to „společné jednání cítícího a cítěného, (...) jiný není jen cítěný, nýbrž v cítěném se stvrzuje cítící, jako by já a jinému byl substanciálně společný jeden a týž cit“.²³⁶ Ono „společné“ však neruší nepřekonatelnou separaci v rámci tohoto intimního společenství. O zachování této distance uvnitř blízkosti mluví Lévinas i jako o mysteriu, o němž jsem hovořili výše (mysterium bylo popsáno odstíněním od vztahu poznání a vztahu extáze). V Sartrově společenství touhy se naopak mluví o osobité extázi, „dovršuje se jí obvykle stav úplného pohlcení vědomí tělem“.²³⁷ Extáze však končí nezdarem, možnost podmanit si druhého mizí stejně rychle jako odeznívá slast. Mysterium ale nemizí jako extáze, zachovává odstup v blízkosti, je slastí z transcendentního, nikoliv slastí z tělesnosti. A tak se zdá, že intimní společenství může být – narozdíl od sartrovského společenství touhy – věčné.

²³⁴ Tamtéž, s. 230-231.

²³⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 440.

²³⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 236.

²³⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 441.

7. Tvář druhého

Snažíme se přibližovat k druhému a zjišťujeme, že stojíme před záhadou. Slova jako záhada a mystérium by na první pohled mohla působit dojmem nějakého úkroku stranou, úniku, který nám umožní říkat o druhém cokoliv, aniž bychom přitom museli být přesní: vždyť druhý, to je záhada! Naše intence je ale přesně opačná, snaha o věrnost zkušenosti s druhým a snaha o přesnost deskripce tohoto prožitku nás propojila s Lévinasovým pojmem mystérium, který v souvislosti s jinakostí druhého používá v *Čase a jiném*, aby vyjádřil neredukovatelnost druhého na poznání a vědění. K druhému míří nikoliv intencionalita představování, ale intencionalita touhy, která nachází svůj výraz i ve fenomenologii *erótu*, kterou jsme sledovali v přechozí kapitole.

Abychom mohli pokračovat v pokusu přiblížit se k jinakosti druhého, musíme si spolu s Lévinasem ujasnit povahu tohoto přibližování. Lévinas (v *Totalitě a nekonečnu*) vychází z Husserlova pojmu intencionality, ale snaží se narušit a rozšířit jeho původní význam situovaný do pojetí fenomenologie jako deskriptivní nauky o podstatách čistých prožitků (srov. § 75. *Ideje I*). „Vše, co lze na redukovaných prožitcích v čisté intuici eideticky uchopit, ať již jako reálnou součást nebo intencionální korelát, je jí (tj. fenomenologii, pozn. T.T.) vlastní a je to pro ni velkým zdrojem absolutních poznatků“,²³⁸ píše Husserl. Proti tomu Lévinas říká: „Jedna ze základních tezí této knihy spočívá v tom, že struktura noesis–noema není prvotní strukturou intencionality. (...) Intencionalita, kde myšlení zůstává *adekvací* k předmětu, nevymezuje vědomí v jeho základní rovině. (...) Vtělení vědomí lze pochopit jen tehdy, když přesah za hranicemi adekvace, jímž *ideatum* přesahuje ideu – to jest idea nekonečna –, pohne vědomím. (...) Vědomí tedy nespočívá v napodobování bytí představami, ve vyzvedání do plného světla, kde se tato adekvace hledá, nýbrž v překračování této hry světla – této fenomenologie – a v uskutečňování *událostí*, jejichž poslední význam (...) není jen *odhalováním*.“²³⁹ Lévinas rozšiřuje Husserlovo pojetí intencionality v tom smyslu, že proti husserlovské intencionalitě jako adekvaci (noesis–noema) staví intencionalitu ne-adekvátní, intencionalitu transcendence, v níž to, co se mi dává, nelze konstituovat jako předmět (intencionální objekt). „Myslet

²³⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 146.

²³⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 262, 14-15.

nekonečno, transcendenci, Cizince, tedy neznamená myslet předmět. (...) Vzdálenost transcendence neodpovídá vzdálenosti, jež ve všech našich představách odděluje akt myslí od jeho předmětu, neboť vzdálenost, v níž se předmět drží, nevylučuje – a ve skutečnosti právě znamená – *vlastnictví* předmětu, tzn. potlačení jeho bytí. ‚Intencionalita‘ transcendence je jedinečná svého druhu.“²⁴⁰ O této zvláštní intencionalitě lze mluvit tehdy, když se setkáme s tváří druhého člověka. „Způsob, jak se představuje Jiný a překračuje *ideu Jiného ve mně*, nazýváme tváří. (...) Tvář Druhého v každém okamžiku boří a přesahuje plastický obraz, který mi zanechala, ideu podle mé míry a na míru svého *ideata* – ideu adekvátní.“²⁴¹

Tato Lévinasova tematizace intencionality je situována do metafyzického rámce Stejného a Jiného. Lévinas, zjednodušeně řečeno, celé dosavadní západní filosofické tradici, ontologii, vyčítá, že redukuje jiné, cizí, na stejné, vlastní, a vytváří tím totalitu, celek všeho jsoucna, v němž je možné setkat se pouze s jinakostí relativní, nikoliv jinakostí absolutní (nekonečno, transcendence vůči totalitě, stejnému). Převádění relativní jinakosti ve stejné se děje jako poznávání, řídicí se ideálem adekvace myšlení a myšleného. Lévinasovi jde o to myslet absolutní jinakost prolamující tuto totalitu Stejného, čímž se otevírá prostor pro etiku.

V kontextu Lévinasovy diskuse s Husserlem by výsledkem vpádu (absolutní) jinakosti do stejného byla transformace transcendentálního subjektu v subjekt etický. Rudolf Bernet to ve své studii *Levinas's critique of Husserl* formuluje takto: „What Levinas is aiming for is a transformation of the egological transcendental subject into an ethical subject, one which is characterized not by its spontaneous, free power, but by a responsibility *for* the other which comes *from* the other.“²⁴² (Lévinasovi jde o proměnu egologického subjektu v etický subjekt, který již není charakterizován svojí spontaneitou, nezávislou silou, ale odpovědností *za* druhého, která přichází *od* druhého.) Druhý přerušuje a narušuje egoistickou kontinuitu mého života. Etická odpovědnost za druhého a před druhým je výsledkem zasažení blízkostí a současně zranitelností tváře druhého. O vztahu druhého k egoismu života u Lévinase Bernet říká: „Only the appearance of another man or woman can change anything about this existence coiled up within itself. (...) The other who enters

²⁴⁰ Tamtéž, s. 34.

²⁴¹ Tamtéž, s. 35-36.

²⁴² BERNET, Rudolf. *Levinas's critique of Husserl*. In: CRITCHLEY, Simon, ed. a BERNASCONI, Robert, ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 90.

my life (...) delivers me from the weight of my own solitude“²⁴³ (Pouze objevení se druhého, muže či ženy, může něco změnit na uzavřenosti mé existence do sebe samé. Druhý, který vstupuje do mého života, mne osvobozuje od tíhy mé samoty.) Atmosféru tohoto setkání ve zkratce vyjadřuje Neil Young v textu písně *Weight Of The World*: „I was alone / for all of my life / Until you came my way / I dropped / the weight of the world.“

Aby se člověk mohl s absolutní jinakostí setkat, musí k tomu být nějak disponován. Výrazem této „připravenosti“ na jinakosti je podle Lévinase (metafyzická) touha v nás. Touhu Lévinas odlišuje od potřeby. Touhu, na rozdíl od potřeby, nelze nikdy naplnit, vyplnit a zrušit. „Touha je ‚intencionální akt‘, který to, k čemu směřuje, nikdy nemůže mít dáno před sebou jakoby v tělesné přítomnosti či jakkoli jinak jako danost. Touha po Jiném, metafyzická touha, tedy prolamuje meze husserlovské intencionality a jeho fenomenologie. Je to touha po *neviditelném*. Protože to, co je možno vidět, je vždy *obsaženo* v horizontu viditelného, a tedy principálně nemůže být absolutně Jiné.“²⁴⁴ Lévinas sám svůj postup označuje jako „snahu o radikální (metafyzickou) exterioritu“, která je vedena zjištěním, že „žádná transcendentující intence nemá strukturu noesis – noema“.²⁴⁵ Tato radikalizace Husserlovy fenomenologie má umožnit vpád jinakosti jako jinakosti do mého světa, cizosti, kterou už nelze pohltit žádným egem. Současně tím však nedochází k „rozplynutí“ mojí subjektivity, ta je nadále základem a východiskem: „Tato kniha se tedy představuje jako jistá obrana subjektivity,“ píše o *Totalitě a nekonečnu* Lévinas. A tuto subjektivitu zachycuje „jako něco, co je založeno v ideji nekonečna“.²⁴⁶

Idea nekonečna je Lévinasovi dalším metafyzickým „prostředkem“, kterým chce zabezpečit onen vpád cizosti/jinakosti do mého egoistického světa (např. spolu s radikalizací Husserlova pojmu intencionality), a tím vzdorovat totalizujícímu charakteru myšlení, které se projevuje v ontologické tradici. Idea nekonečna však u Lévinase není Descartovou idejí nekonečna, která je výsledkem ontologického myšlení, není to pojem, který by byl až výsledkem reflexe. „Idea nekonečna je způsobem bytí – *děním nekonečna z nekonečna*. Nekonečno tu není předem, aby se zjevilo *až pak*. Nekonečno se děje v té nepravděpodobné skutečnosti, kde oddělená bytost, zafixovaná ve své identitě, Stejný, Já, nicméně v sobě

²⁴³ Tamtéž, s. 94.

²⁴⁴ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 154.

²⁴⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 16.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 13.

obsahuje něco, k jehož obsáhnutí či přijetí nestačí, že je identitou.“²⁴⁷ Dění nekonečna lze odhalit v subjektivní zkušenosti jakožto fenomén druhého.

Fenomén tváře je děním nekonečna, které prolamuje egoismus separovaného já, aniž by rušilo subjektivitu, konečnost. Je zřejmé, že druhý u Lévinase již není oním husserlovským alter egem, neboť už neplatí, jako u Husserla, že „všecko, co pro mne je, může čerpat svůj smysl bytí výlučně ze mne sama, ze sféry mého vědomí“.²⁴⁸ Pomocí dění nekonečna, které se manifestuje ve zkušenosti s druhým jako prolomení klasické struktury intencionality, lze prožít jinakost jakožto jinakost, jako exterioritu.

Deskripce touhy po Jiném je jeden směr úvah, kterými Lévinas narušuje Husserlovo pojetí intencionality jako zpředměňujícího aktu, tuto intencionalitu nazývá také jako intencionalitu představování nebo teoretickou intencionalitu. Druhou cestou rozšiřující Husserlovo pojetí je zkoumání intencionality slasti, „intencionalitu slasti lze popsat protikladem k intencionalitě představování“.²⁴⁹ Lévinas tak rozšiřuje pojem intencionality na oblast smyslové slasti a touhy po Jiném. V prožitku slasti neplatí, že „předmět vědomí, jenž je od vědomí odlišný, je jakoby výtvořem vědomí jakožto ‚smysl‘, jež mu toto vědomí propůjčuje, tedy jako výsledek nějaké *Sinngebung*“.²⁵⁰ Lévinasova fenomenologie slasti, tělesného žití ze světa, ukazuje, že smyslové prožívání předchází intencionalitě představování (např. dýcháme, aniž bychom měli představu dýchání).

Lévinasův metafyzický náhled na povahu oddělenosti Stejného a Jiného se promítá do předpokladu ohledně místa druhého člověka v jeho filosofii. Pokud je druhý místem radikální jinakosti, která prolamuje Stejně, musím být od druhého bytostně separován, abych se mohl s touto absolutní jinakostí setkat a toužit po ní. Pokud by druhý nebyl absolutně jiný, byl by pouhou relativní jinakostí v rámci Stejného a bylo by možné ho pohltnout. Karel Novotný to shrnuje takto: „Východiskem Lévinasovy filosofie v *Totalitě a nekonečnu* je oddělení lidských bytostí. Lidská bytost nepřestává nikdy být oddělena od druhých, to je její podstatný rys, jehož konstituci Lévinas sleduje. Aby mohla být lidská bytost podstatným způsobem vymezena vztahem k Jinému, musí být v sobě, setrvávat ve Stejném. Oddělení

²⁴⁷ Tamtéž, s. 14.

²⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 143.

²⁴⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 109.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 105.

jednotlivé bytosti, její uzavřenost v psychismu, ve vztazích uvnitř Stejného, je podmínkou možnosti pro to, aby bylo pro ně Jiné jakožto Jiné.²⁵¹

Oddělenost má povahu slasti z vlastního žití, ze vztahu k tomu, z čeho žijeme (intencionalita slasti). Slast, která je ponořením do živlu, jenž je prostorem pro slast (voda v řece je živel, polknutí vody žíznivým hrdlem je slast), zakládá oddělenost tím, že slast je pouze *mojí* slastí. Jsem tedy separován tím, že pociťuji egoistické štěstí z uspokojení slasti; a chtěl bych v tom pokračovat, chtěl bych být šťastný i nadále. „Egoistická bytost se zachvívá tepem slasti. Slast odděluje, zaplétajíc do obsahů, z nichž žije. Oddělení se děje jako pozitivní dílo tohoto zaplétání.“²⁵² Toto oddělení, to jsem já, vždyť „ve štěstí slasti se odehrává individuace, auto-personifikace, substancializace a nezávislost já (...); slast je samo vyvstání bytosti, která *se rodí*, která rozrušuje klidnou věčnost své zárodečné či děložní existence, aby se uzavřela do osoby, jež jakožto žijící ze světa žije u sebe doma“.²⁵³ Jde tu o zvláštní intencionalitu, o to, jak oddělená bytost, která je zde východiskem, prožívá onu oddělenost, která je před vědomím (před reflexí), které by svou intencionalitu realizovalo jakožto představování. A prožívá ji, jak už jsme řekli, jako bezprostřední slast z žití (dýchání nepředpokládá představu dýchání). Jako kdyby tu šlo u Lévinase o zvláštní vychýlení Patočkova prvního pohybu existence, nikoliv „svět mimo mne se vtělil v bytost schopnou přijmout mne v jeho jménu“ (pohyb zakotvení), ale spíše: živly mimo mne se vtělily ve slast schopnou přijmout mne mým jménem. Lévinas, jak jsme řekli, rozlišuje intencionalitu slasti a intencionalitu představování, aby zachoval dimenzi exteriority slasti, neboť intencionalita představování podle Lévinase exterioritu ruší tím, že vše podřizuje interioritě vědomí, které konstituuje své předměty jako koreláty svých aktů. Živel, zdroj slasti, nemá formu, není to věc, ani představa věci, je neohraničený, ruší horizonty, do jejichž rámce by ho intencionalita představování chtěla situovat. „Kormidelník, užívající moře a větru, vládne těmto živlům, avšak nepřeměňuje je proto ve věci. (...) Živel nemá formy, v nichž by byl obsažen. Je to obsah bez formy. (...) Živel se rozvíjí ve svém vlastním rozměru – v hloubce. (...) Hloubka živlu jej však jakoby protahuje až do ztracena v zemi a nebi.“²⁵⁴ Přiměřeně myslet živel by znamenalo myslet ho ve vztahu k nekonečnu, od kterého nás živel odděluje, ale které

²⁵¹ NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jeví*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 236.

²⁵² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 128.

²⁵³ Tamtéž. K popisu individuace viz též LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 2009.

²⁵⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 113.

zároveň „jakoby ucpává“.²⁵⁵ Štěstí života ve slasti z živlu spočívá v tom, že tomuto žití chybí reflexe, je čistou odděleností pro sebe; „slast (...) se děje jakožto možnost být v nevědomí o tom, že hlad pokračuje až do starosti o zachování“.²⁵⁶ Slast ze života, smyslovost (způsob slasti), není heideggerovskou starostí, není to žádné *Dasein*, kterému jde o jeho bytí. Kým je tedy já slasti? „Ve slasti jsem absolutně pro sebe. Jsem egoista bez poukazu k druhému – jsem sám v osamění, nevinně egoistický a jediný. Nikoli proti druhým (...) – nýbrž jsem zcela hluchý pro druhého, mimo každou komunikaci i mimo odmítání komunikovat – jsem bez uší jako hladový žaludek.“²⁵⁷

Tomuto typu oddělenosti odpovídá i rozměr naší každodennosti. Neustále se mi něco nabízí, všelijak se mi něco dává, vnucuje, tvaruje mne to v tom, co chci a jak to chci. V životě každodennosti určované slastí, která se promítá do věcí (věc odkazuje ke slasti jako ke svému smyslu), platí, že jsem spokojen s tímto životem, neboť on sám není formován ničím jiným než touto slastí. V každodennosti platí: „Jsem spokojen s tímto koutem světa, s tímto universem svého každodenního chování, s tímto městem, s touto čtvrtí či s touto ulicí, v níž se pohybuji, spokojuji se s tvářností, kterou mi ukazují, a nehledám jejich základ v nějakém širším systému. To ony zakládají mne. Vycházím jim v ústrety, aniž bych je myslel. Těším se z tohoto světa věcí jako čistých živlů, jako kvalit bez nositele, bez substance.“²⁵⁸ Smyslové přitakání každodennosti skrze slast, ona „spokojenost“ s životem že a jak je, předchází fenoménu práce či tomu, že bych tuto každodennost myslel, neboť zde chybí reflexivní odstup od mé oddělenosti. Slastné prožívání světa tak tvoří jakousi základní, před-vědomou vrstvu oddělenosti, interioritu, která je postupně rozšiřována o to, co tvoří další vrstvy mého bytí ve světě (např. řeč, práce, vlastnictví, poznávání), pokud k ní přistupuje objektivující vědomí. Smyslový rozměr existence, slast, neustále doprovází moji celou existenci, např. když myslím, mohu pociťovat slastnou rozkoš z myšlení, která však není intencionálním předmětem myšlení. V momentu zanoření oddělenosti do smyslovosti, slasti, není rozdíl mezi animálním a lidským, onen předěl mezi animálním a lidským vidí Lévinas na straně člověka v jeho „neklidu, jenž může rozrušovat slast“, jinak řečeno v časovosti, kdy dimenze budoucnosti odhaluje nezajištěnost slasti, slast z živlu se dává jako dar či náhoda, nikoliv jako vlastnictví, majetek a věc, které jsou s to budoucnost zajistit.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 114.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 115.

²⁵⁷ Tamtéž, s. 116.

²⁵⁸ Tamtéž, s. 118n.

Tento „neklid“ slastného života v živlu je základem fenoménu práce – jejím jediným cílem je podle Lévinase rušit neklid budoucnosti a zajišťovat návrat do slasti. Tam, kde se tento návrat nezdaří, nastává „situace proletáře“.²⁵⁹ Prvotní vztah ke světu je slastí, slastí z živlu, živel však není předmět, je to „kvalita bez substance“, ústí do nicoty (*il y a*), tak se (u člověka, nikoliv u zvířete) rodí nejistota ohledně kontinuity této slasti v budoucnosti, zde počíná vztahování se ke světu skrze představování, práci, vlastnění apod. „Tato nejistota – jež je jakoby lem nicoty kolem niterného života (...) – se v okamžiku slasti prožívá jako starost o zítřek.“²⁶⁰ Tento posun od slastného žití k starosti o budoucnost vyjadřují termíny požívající já a egoistické (totalizující) já. Miroslav Petříček o jejich vzájemném vztahu píše: „Předstupněm mého egoistického já je v Lévinasově pojetí já pouze *požívající*, avšak i v elementárním požitku se již může zrodit cosi jako *starost*, totiž starost o budoucnost (...). Proto se egoistické já, tedy já nikoliv jen požívající, nýbrž já totalizující (osvojující si svět), rozchází se svou původní existencí, staví si *dům* a začíná svět *obývat*.“²⁶¹

Jaký je smysl oddělenosti? Viděli jsme, že egoismus je „původní způsob bytí, v němž se děje oddělení“.²⁶² Egoismus, který se rodí ze slasti a ve slasti, nalézá svůj tvar ve dvou podobách existence: animální existenci a ekonomické existenci (*oikos* – *dům*), kdy ta ekonomická se vztahuje ke slasti skrze časovost (budoucnost), a je tak prací a přivlastňováním. Slast a existence z ní žijící tak tvoří totalitu uspokojení, vše je včleněno do tohoto horizontu uspokojených či neuspokojených potřeb, celý život se odbývá v rámci završené či absentující slasti a rozkoše. Jak však o této totalitě slasti a potřeb víme? Jak to, že se ukazuje? Odlišnost mezi zvířetem a člověkem není pouze v tom, že časovost „ruší“ bezstarostnost slasti, ale v tom, že „člověk (...) jakožto odlišný od zvířete je s to poznávat rozdíl mezi bytím a fenoménem“, a tak, když se setká s tváří druhého, „může poznat svou fenomenalitu, chybění ve své plnosti, chybění, které nelze převést na potřeby a které nelze vyplnit, protože je mimo protiklad plnosti a prázdna“.²⁶³ Uzamčenost v totalitě uspokojování se egoistickému já ukáže, když se „v“ této totalitě setká s tím, co se nepoddává jejím podmínkám, když se setká s tím, co je nepřevoditelné na uspokojování potřeb a na vlastnictví, když se setká s druhým člověkem. Zasaženost tváří druhého činí z ekonomické

²⁵⁹ Tamtéž, s. 127.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 131.

²⁶¹ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 158.

²⁶² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 154.

²⁶³ Tamtéž, s. 159.

a animální existence jev, který je prožitkem Stejného; svět doposud neomezený mou možnostmi slasti, představivostí a potřebami se náhle smrškl do jediného bodu, k němuž vše poukazuje: oddělené já; pociťuji svoji oddělenost jakožto oddělenost a současně s tím zjišťuje, že toužím po Jiném. Toužím, když jsem zasažen tváří druhého, ba co více: v tajemném úleku zjišťuji, že jsem po ni vždy toužil, byl jsem „zapomenutím transcendence“, zapomenutím, které je jen jiným výrazem mé původní oddělenosti ve světě.

S tváří druhého se setkávám ve světě, lze hovořit o její fenomenalitě, která má povahu „transcendentna vrývajícího se do smyslovosti“,²⁶⁴ a toto transcendentno zakouším jako ne-adekvátnost intencionality mého vědomí, která spočívá v tom, že žádná představa, pojem, myšlenka, fantazie ani anticipace nejsou s to pojmut podívanou, která se mi dává, zjevuje. To, čím mě tato podívaná přesahuje, není afektivita lásky, příslib rozkoše a slasti, ale touha po nekonečnu, nemyslitelnou. Slast a transcendence se však v lásce mohou navzájem proplétat a rodí se tak to, čemu Lévinas říká ambiguita lásky (o níž jsme hovořili výše), kdy má láska podobu „slasti z transcendentního“, neboť „druhý má možnost jevit se jako objekt potřeby, a přitom podržovat svou jinakost“.²⁶⁵ Tvář druhého není negací já (jako např. pohled u Sartra), je prolomením egoismu mého myšlení, které se vztahuje ke světu tak, že ho poznává. Vztahovat se k tváří otevírá možnost rozmluvy jako jiného typu vztahu, vztahu založeném na otevřenosti. Zjevení tváře si žádá mou odpověď. Rozmluvou je už i tiché mlčení nad údivem z toho, že se na mne obrací druhý sám o sobě, ve své bezprostřednosti čili nahotě. Nahota neznamená jen zranitelnost tváře (druhého člověka, toho lze zabít), ale i to, že druhý je vysvlečen ze všech před-porozumění a neutrálních (prostředkujících) pojmů, do kterých jsem ho polapil ještě dříve, než jsem se s ním setkal, a tím si toto setkání s druhým znemožnil (např. druhý jako člen stejné/jiné society; druhý jako sociální role; druhý jako ten, komu jde v jeho existenci o tuto existenci; druhý jako výrobní síla; druhý jako myslící substance; druhý jako spotřebitel apod.). Druhý mne – ve fenoménu tváře – ať chci, nebo ne, staví před má před-porozumění a odhaluje je tak jakožto *má* přesvědčení a *mé* pojmy, *mé* myšlení, nikoliv jako objektivní „vlastnosti“ druhého. Prožitek tváře je tak současně fenomenalizací mé oddělenosti, myšlení odděluje, asimiluje, pohlcuje, redukuje, převádí na své, a tedy na stejné. A já to, když se setkám s exterioritou, která se tomu vymyká, najednou vše vidím. Tvář není negace já, je to spíše něžné vyvlastnění já něčím, po čem toužím: nekonečnem.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 169.

²⁶⁵ Tamtéž, s. 227.

Zkušenost s fenoménem tváře lze popsat tak, že se v ní to smyslové propojuje s tím, co veškerou smyslovost radikálně překračuje. V textu *Filosofie a idea nekonečna* z roku 1957 Lévinas píše: „Zkušenost, idea nekonečna, se děje ve vztahu k Druhému. Idea nekonečna je sociální vztah.“²⁶⁶ To jsou zvláštní formulace. Jak mohu mít zkušenost s nekonečnem? Cožpak mi může být opravdu fenomenálně dáno? Lévinas říká: „Zkušenost je hodna svého jména, jen když nás přivádí za hranici toho, co zůstává naší přirozeností. Pravá zkušenost by nás dokonce měla vést za hranici Přírody, která nás obklopuje, která nežárí na úžasná tajemství, jež uchovává, a která se spřažená s lidmi sklání před jejich důvody a vynálezy.“²⁶⁷ Zkušenost se nevyčerpává tím, co lze zpředmětnit, neboť „tvář je čistá zkušenost, zkušenost bez pojmu; koncepce, podle které se data našich smyslů připojují k Já, končí – před Druhým – zklamáním pojmů, rezignací, která charakterizuje všechny naše pokusy uchopit tuto skutečnost“.²⁶⁸ „Zkušenost bez pojmu“ je inverzí intencionality. Karel Novotný popisuje zkušenost inverze intencionality u Lévinase takto: „Způsob, kterým mě oslovuje tvář druhého člověka, je tedy nepochybně odlišný od předmětného jevu, jenž je korelátem intencionality představování. Ale je odlišný i od nepředmětné fenomenality smyslové slasti. Tvář druhého neoslovuje egoismus, který se projevuje a ustavuje v každém okamžiku jako potřeba slasti. Oslovuje subjekt touhy, který se přijetím tohoto oslovení rodí. (...) Jde o pasivitu, zasaženost, která není jen distančně intelektuální, ale afektivní, smyslová. Vztah k Jinému skrze tvář má rovněž charakter prožitku, v němž se ovšem spojuje smyslový fenomén, prožitek se specifickou intencionalitou touhy.“²⁶⁹ Prožitek zkušenosti s druhým člověkem tak přináší do života další proměnu: z požívajícího a egoistického já se rodí etický subjekt, která je povolán k odpovědnosti za druhého. „K specifické fenomenalitě a intencionalitě etického vztahu patří to, že se ve výrazu tváře ke mně přímo dovolává druhý, jiná lidská bytost, přímo ve svém bytí, nezprostředkovaném žádnými obrazy.“²⁷⁰

Pokus myslet fenomenalitu tváře druhého bude muset obsahovat přinejmenším oba její momenty: smyslovou danost tváře na straně jedné (tvář se jeví) a současně obrácení toku intencionality (tvář vstupuje do zjevu z nekonečna, transcendence, kam se ve stejný okamžik zase vrací; tvář nelze vidět; „otevřít samotnou dimenzi nekonečna“). Ve tváři druhého se

²⁶⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 190.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 183.

²⁶⁸ Tamtéž, s. 195.

²⁶⁹ NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jevů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 245.

²⁷⁰ Tamtéž, s. 243.

nekonečno prosazuje na úkor fenomenality. Jak však toto prosazování, vystávání nekonečna myslet? Opravdu mohu říci, že vidím nekonečno? Jakým způsobem mi může být dáno? Co vlastně vidím, vidím-li druhého? Ve *Stopě Jiného* z roku 1963 Lévinas píše: „Vědomí je tváří zpochybněno. Toto zpochybnění není totéž jako uvědomit si toto zpochybnění. Absolutně jiné nereflektujeme ve vědomí. Odpírá se mu takovým způsobem, že samo toto odpírání se nemění v obsah vědomí. Navštívení spočívá v otřesení samotného egoismu Já. Tvář vyvádí z míry intencionalitu, která ji nazírá.“²⁷¹ Co je to tedy přesně za zkušenost, když jsme druhým vyvedeni z míry? V čem toto vyvedení z míry spočívá? Ve stejném textu Lévinas hovoří o tom, že „tvář vstupuje do našeho světa z absolutně cizí sféry“. O tomto vstupování tváře vím skrze prožitek odpovědnosti, který s sebou vstup tváře, epifanie Druhého, přináší. „Tvář se mi vnucuje, aniž bych mohl být hluchý vůči jejímu volání, ani je zapomenout – tím myslím, aniž bych mohl přestat být hnán k odpovědnosti za její bídu. Vědomí ztrácí výsadní postavení.“²⁷² Toto vnucování tváře má podobu naléhavosti, nelze před ním uhnout, i tehdy, když před druhým uhýbáme, uznáváme právě tímto uhýbáním zasaženost druhým. Skrze fenomén, tvář druhého, k nám mluví záhada, fenomén (smyslovost tváře) ustupuje a zůstává zde sama záhada, nekonečno.

V příznačně nazvané stati *Záhada a fenomén* Lévinas píše: „Záhada, intervence smyslu, který narušuje fenomén, ale který je už už nachystán zmizet jako nežádoucí vetřelec, pokud jsme nenastražili uši k těmto vzdalujícím se krokům, je transcendencí samou, blízkostí Jiného jako Jiného.“²⁷³ Mohli bychom tu hovořit o překročení či opuštění fenomenologie Lévinasem, protože transcendence se v pravém slova smyslu nejeví, i když vyžaduje spjatost s tělesností, kterou narušuje, ruší. (U Lévinase „smyslovost dává víc, než se vejde do syntéz vědomí ustavujících identitu předmětné zkušenosti“.²⁷⁴) Toto překračování či opuštění fenomenologie vychází najevo při konfrontaci Lévinase s Husserlem. U Lévinase jde o „prožitek nadbytku smyslu na úrovni předcházející jakémukoli jevení“, zatímco u Husserla je to „smyslový názor, který má vyplňovat mínění prostřednictvím ideality, která je pro Husserla vždy nadbytkem smyslu vůči smyslu aktuálně danému prostřednictvím názoru, tedy smyslových počitků“.²⁷⁵ Tímto nadbytkem smyslu

²⁷¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 213.

²⁷² Tamtéž, s. 212-213.

²⁷³ Tamtéž, s. 232.

²⁷⁴ NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jevů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 257.

²⁷⁵ Tamtéž.

jsme vyvedeni z míry: „V přítomnosti bližního se tedy dotýkáme nepřítomnosti, díky níž blízkost není prostou koexistencí a klidem, ale samotným ne-klidem, znepokojením“,²⁷⁶ čteme v *Řeči a blízkosti*.

Nastíněnou povahu fenomenality tváře u Lévinase můžeme s Karlem Novotným shrnout následovně: „Zatímco představování je u svých předmětů po způsobu transcendence v imanenci, řečeno s Husserlem, a zatímco smyslové já slastně prožívající a přijímající exterioritu živlů zůstává v sobě, doma, uvězněno ve své slasti, je to teprve ona neodpuštělná tíha bytí druhého člověka, která mě vyvlastňuje z imanence, vytrhuje z mé spokojené separace a dává mi realizovat metafyzický vztah k transcendenci v nejsilnějším slova smyslu.“²⁷⁷

Možná je to právě i tato tíha bytí, kterou prožívá Tomáš při setkání s Terezou v Kunderově románu. Setkání s Terezou je vyvlastněním z imanence Tomášovy lehkosti bytí, které je lehké proto, že v něm absentuje odpovědnost za druhého. Tereza, která oproti Tomášovi představuje tíhu bytí, je vpádem do Tomášovy spokojené separace; ohlašuje se jako láska. „Nepřipomínala mu nikoho z jeho předchozího života. Nebyla to ani milenka ani manželka. (...) Napadlo ho, že Tereza je dítě, které někdo položil do ošatky vytřené smolou a poslal po vodě. Není přece možno nechat plout košík s dítětem po rozbourané řece!“²⁷⁸ Tomáš však současně představuje sílu egoismu a poukazuje na neochotu nechat se vyvlastnit něžnou a zranitelnou tvář druhého, ukazuje na sílu totalizující separace a jako postava je někým, kdo balancuje na hraně imanence a transcendence. Říká-li Milan Kundera o literárních postavách, že jsou to experimentální „já“, která jsou nástrojem zkoumání některého tématu lidské existence,²⁷⁹ pak by se nabízelo interpretovat postavu Tomáše jako takové experimentální „já“, které se setkává s transcendencí a v tomto setkávání selhává.

Pokusme se v závěrečné části této kapitoly o shrnující vyzdvižení některých podstatných momentů Lévinasova pojetí tváře. Nejprve v dialogu se studií Bernharda Waldenfelse *Levinas and the face of the other*. Druhý se ohlašuje jako znepokojující narušení řádu. Tvář druhého je naléhavostí bez zprostředkování. Tato naléhavost tváře spočívá v její zranitelnosti. „We cannot close our face as we close our eyes, we can only protect it by

²⁷⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 250.

²⁷⁷ NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jevů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 244.

²⁷⁸ KUNDERA, Milan. *Nesnesitelná lehkost bytí*. Brno: Atlantis, 2015, s. 15-16, 19.

²⁷⁹ Srov. KUNDERA, Milan. *Slova, pojmy, situace*. Brno: Atlantis, 2014, s. 32.

visible or invisible masks."²⁸⁰ (Nemůžeme zavřít svou tvář tak, jako zavíráme oči, můžeme ji pouze chránit viditelnými nebo neviditelnými maskami.) Pokud vezmeme vážně tuto dávající se zranitelnost tváře, zrodí se její druhý, hlubší význam. Tvář tak přestává být pouhou přítomností druhé osoby, kterou můžeme vidět (tomuto běžnému významu tváře odpovídá např. francouzské *visage* nebo německé slovo *das Gesicht*), ale zjevením se tváře se otevírá etický nárok, který vidět není. Lévinasova etika má kořeny ve fenomenologii těla, říká Waldenfels. Zůstaneme-li u metafory stromu, můžeme dodat, že koruny Lévinasovy etiky tuto fenomenologii těla již opouštějí. Lévinasova etika nevychází z nějakého obecného mravního zákona, který v sobě jako rozumové bytosti nosíme, jako je tomu u Kanta,²⁸¹ ale rodí se v konkrétním kontaktu s druhým ve smyslovém světě. „Člověk, který by neměl tělo, ale jen intelekt, by nebyl schopen kontaktu, v němž se dává transcendence.“²⁸² Tato transcendence je setkáním s radikální jinakostí, sama tvář je touto jinakostí. Waldenfels píše: „The otherness does not lie behind the surface of somebody we see, hear, touch and violate. It is just his or her otherness. It is the other as such and not some aspect of him or her that is condensed in the face.“²⁸³ (Jinakost neleží za povrchem toho, co vidíme, slyšíme, čeho se dotýkáme nebo čemu činíme násilí. Toto samo je jinakostí druhé osoby. Je to druhý jako takový, nikoliv nějaký aspekt druhého, který je soustředěn do tváře.) Tvář je místem určitého vyvlastnění vlastního. O tváři tak nelze mluvit pozitivně, neboť překračuje oblast stejného. O tváři není možné mluvit, lze jí pouze odpovídat, volá k odpovědnosti. Waldenfels však poukazuje na to, že pojem odpovědnosti je u Lévinase paradoxně příliš úzký. Přesto, že obsahuje moji nekonečnou odpovědnost za druhého, nevztahuje se na ostatní živé. „We wonder why animals and plants should be omitted.“²⁸⁴ (Je s podivem, proč by měly být opomenuty zvířata a rostliny.) Na jednom místě k tomu Lévinas říká: „Tvář se liší od zvířecího obličejce, v němž bytí nedospělo ještě ve své živočišné stupiditě k sobě

²⁸⁰ WALDENFELS, Bernhard. Levinas and the face of the other. In: CRITCHLEY, Simon, ed. a BERNASCONI, Robert, ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 64.

²⁸¹ Srov. KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH, 2014.

²⁸² NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jevů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 368.

²⁸³ WALDENFELS, Bernhard. Levinas and the face of the other. In: CRITCHLEY, Simon, ed. a BERNASCONI, Robert, ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 65.

²⁸⁴ Tamtéž, s. 68.

samému.²⁸⁵ Proč by však absence schopnosti dospět ke svému bytí měla implikovat absenci etické výzvy ze strany fenoménu zvířecího obličej? Zdůvodnit to lze jedině odkazem na nějaký metafyzický předpoklad/předsudek o radikální diferenci mezi lidským a zvířecím, z povahy fenoménů samotných (tvář, zvířecí obličej) to však nevyplývá. „The Cartesian dualism seems to throw its shadow on this philosophy of the face.“²⁸⁶ (Zdá se, že karteziánský dualismus vrhá svůj stín na tuto filosofii tváře.) Tato nesouměřitelnost lidské tváře s čímkoliv jiným, byť by se mělo jednat o zvířecí obličej, může být, jak se ukazuje, velmi problematická, současně je však takto radikální pojetí tváře v něčem osvobozující. Jinakost druhého vylučuje každý pokus o její klasifikaci, čímž nás vysvobozuje z totality Stejného (řeceno Lévinasovou terminologií), v níž nejsou žádné tváře, ale všude jsou pouze masky. Kulturní, symbolické a sociální role maskují tvář druhého, která je nahá. „Life and work are nothing more than masks.“²⁸⁷ (Život a práce nejsou ničím jiným než maskami.)

Tvář, která je jinakostí, se tak u Lévinase ukazuje být něčím, co leží za hranicemi fenoménu. („U Lévinase se vstupování Jiného do stejného děje na úkor fenoménu, mimo jeho princip.“²⁸⁸) O tváři druhého člověka Lévinas hovoří i jako o stopě Jiného: „Tvář září ve stopě Jiného.“²⁸⁹ Tato stopa není znakem v ustaveném řádu světa, kdy každá věc poukazuje na jinou (např. „detektiv zkoumá jako znak vše, co značí na místě činu záměrné či nezáměrné dílo zločince“), ale je naopak narušením řádu světa. Tato autentická stopa není znakem něčeho jiného, ale je jakýmsi obtiskem toho, kdo zanechal své stopy, když chtěl po sobě své stopy smazat. „Ten, kdo zanechal stopy, když mazal své stopy, nechtěl stopami, které zanechal, nic říci ani nic vykonat. Nenapravitelným způsobem narušil řád.“²⁹⁰ Jiný se zdržuje v této stopě, v tomto obtisku, který nás zneklidňuje. Pokud do tohoto obtisku vstoupíme, přijmeme etický nárok, který na nás klade, staneme se obrazem Božím. „Být k obrazu Božímu (...) znamená nacházet se v jeho stopě.“²⁹¹ V *Totalitě a nekonečnu* je to

²⁸⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 191.

²⁸⁶ WALDENFELS, Bernhard. Levinas and the face of the other. In: CRITCHLEY, Simon, ed. a BERNASCONI, Robert, ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 68.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 66.

²⁸⁸ NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jeví*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 371.

²⁸⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 220.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 218.

²⁹¹ Tamtéž, s. 220.

formulováno takto: „Druhý není vtělením Boha, nýbrž svou tváří, v níž je odtělesněn, je manifestací oné výše, v níž se zjevuje Bůh.“²⁹²

Karel Čapek v povídce *Šlápěj* ze sbírky drobných próz *Boží muka* popisuje podobnou zvláštní zkušenost při setkání s osamocenou stopou ve sněhu.

„Vidíte tam tu šlápěj?‘ řekl zasněžený muž a ukazoval nějakou stopu asi šest metrů od kraje silnice, kde oba stáli.

„Vidím; je to lidská šlápěj.‘

„Ano, ale jak se tam dostala?‘ Někdo tudy šel, chtěl říci Boura, ale zarazil se; šlápěj byla jediná uprostřed pole, a před ní ani za ní nebylo stopy kročejů; byla zcela jasná a ostrá na bílé ploše, ale byla osamocená, nic nevedlo k ní ani od ní.“

Oba poutníci, kteří se u stopy setkávají, následně vytvářejí všemožné hypotézy a teorie, jimiž se snaží osamocenost šlápěje „přirozeně“ vysvětlit. Tento pokus končí nezdarem v absurdních závěrech, které z racionálních hypotéz plynou. Neuchopitelnost šlápěje je nakonec vede k tomu, aby jí rozuměli jako zázraku. I s tím jsou však nespokojeni, vždyť taková bezvýznamná stopa, to není ani pořádný a velký zázrak, jako kdyby někdo ve sněhu vzkřísil mrtvou dívku. Navíc, až sníh roztaje, šlápěj zmizí. Stopa, která je svým mizením, přináší pouze znepokojení a neklid.

„Snad bych nevěřil ani tomu vzkříšení. Ale i já chci být spasen a čekám na zázrak, – – že něco přijde a obrátí můj život. Ta šlápěj mne neobrátil a nespasí a z ničeho mne nevyvede; jenom mne trápí, utkvěla mi tady a nemohu se jí zbavit. A já jí nevěřím: zázrak by mne uspokojil, ale ta šlápěj je první krok do nejistoty. Bylo by lépe, kdybych ji byl neviděl.“

Poutník přistupuje ke stopě jako ke znaku něčeho jiného, hledá nějaký zázrak, k němuž by stopa odkazovala, ale ona sama je tím zázrakem. Možná, že takových zázračných stop je víc a nejsou pouze ve sněhu.

„Snad se nějaké božstvo ubírá svou cestou; jde bez inkoherece a postupně; snad jeho cesta je jakési vůdcovství, kterého se máme chopit. Bylo by nám možno krok za krokem jít ve stopách božstva. Snad by to byla cesta spásy. To všechno je možné – – A je to strašné, mít docela určitě jeden krok této cesty před sebou a nemoci ji dále sledovat.“²⁹³

Tento pocit nemožnosti sledovat cestu dále máme mnohdy i při četbě Lévinase. Při opakovaném čtení Lévinase se znovu a znovu vnucuje otázka, kterou klade i sám Lévinas:

²⁹² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 63.

²⁹³ ČAPEK, Karel. *Boží muka; Trapné povídky*. Praha: Československý spisovatel, 1981, s. 11-16.

„Je třeba, abychom se ve zprvu nemyslitelném styku s transcendentí a jinakostí vzdali filosofie?“²⁹⁴ Pokusme se na ni odpovědět v dialogu s Jacquesem Derridou. Derridova studie *Násilí a metafyzika* z roku 1967 nese podtitul *Esej o myšlení Emmanuela Lévinase*. Zaměříme se především na kapitolu *O transcendentálním násilí*, v níž Derrida srovnává Husserlovo a Lévinasovo pojetí druhého.

V první části studie, k níž se vyjádříme v tomto odstavci, Derrida v sympatizujícím duchu představuje hlavní rysy Lévinasovy filosofie, která je narušením logocentrického filosofického diskurzu (Derrida v této souvislosti hovoří o násilí světla). Druhý je tím, o něhož se tento logocentrismus tříští, před tváří druhého se *logos* ukazuje být nekompetentním. Představuje-li *logos* světlo, pak druhý musí být neviditelný. „Druhý jako nekonečně jiný je neviditelný, protože vidění otevírá jen iluzorní a relativní exterioritu teorie a potřeby. (...) Neexistuje tedy pojmovost vystihující setkání. (...) Je nutno myslet takto v protikladu k evidenci. (...) Je třeba, aby kategorie chyběly, nemáme-li se s druhým minout; ale aby druhý nebyl minut, je třeba, aby se prezentoval jakožto nepřítomnost a zjevoval se jakožto ne-fenomenalita. (...) Právě směřovat vstříc tomuto nemyslitelnému-nemožnému-nevyslovitelnému, za hranice Bytí a Logu (tradice) nás možná vyzývá Lévinas. Avšak tato výzva *nemůže být ani myšlena, ani vyslovena*.“²⁹⁵ Touto poznámkou z poslední citované věty přecházíme ke kritice Lévinasova přístupu. Derrida poukazuje na to, že tím, že Lévinas ztotožňuje diskurz s násilím, diskurzem pohrdá, a znemožňuje si o druhém mluvit. Nebo poněkud přesněji bychom mohli říci, že u Lévinase pod úrovní diskurzu jakožto násilí leží zakrytá „hlubší podstata řeči“ (jakási řeč mimo diskurz, promluva „za hranicí systému“), která „záleží v nezvratnosti vztahu mezi Já a Jiným, ve vládě Mistra, která je totéž co jeho postavení Jiného, jenž je vně. Řeč se totiž může mluvit jen tehdy, je-li mluvčí počátkem svého mluvení, tedy setrvává-li za hranicí systému, není-li *na stejné rovině* jako já.“²⁹⁶ V této hlubší podstatě řeči, v odpovědi na výzvu Jiného, se rodí spravedlnost a ne-násilná promluva. Proti tomu Derrida namítá, že každá promluva je „prapůvodně násilnická“ a navrhuje: „Jestliže světlo je elementem násilí, je třeba bojovat proti světlu jistým jiným světlem, abychom se vyhnuli násilí nejhoršímu, násilí mlčení a noci, jež diskursu předcházejí

²⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 208.

²⁹⁵ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002, s. 38-71.

²⁹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 85.

nebo ho potlačují.²⁹⁷ Filosofie podle Derridy nemůže uniknout světlu, protože je *dějinnou*, je situována do Lévinasovy oblasti *ekonomie*. „Řeč může vždy jen směřovat k spravedlnosti tak, že uznává a praktikuje válku v sobě samé.“²⁹⁸ V tomto smyslu Derrida říká, že ne-násilí je *telos* (nikoliv bytnost) diskurzu, řeči. *Telos* je ne-diskurzem. V řeči, která je vždy nějakým násilím, není podle Derridy možné uchovat absolutní separaci druhého. „Filosof (člověk) musí mluvit a psát v této válce světla, v níž je, jak ví, vždy už angažován, a o níž ví, že by jí mohl uniknout jen popřením diskursu, to znamená tím, že by riskoval násilí nejhorší.“²⁹⁹

Derridova kritika Lévinase pokračuje komparací Lévinase s Husserlem. Derrida se ve zmíněné studii nejprve zaměřuje na to, co mají oba myslitelé společného. Lévinas od Husserla přebírá pojem intencionality, ale rozšiřuje jeho obsah i na to, co přesahuje hranice noeticko-noematické struktury. Lévinas chápe intencionalitu jako touhu a metafyzickou transcendenci k druhému, říká Derrida. (Můžeme dodat, že kromě toho Lévinas hovoří i o intencionalitě slasti, mířící k exterioritě žvlů, jak jsme ukázali výše.) Husserlovská intencionalita ruší alteritu druhého v pojmu adekvace, říká o Lévinasově interpretaci Husserla Derrida. Derrida proti tomu odkazuje např. na § 3. *Idejí I*, v němž Husserl hovoří o neadekvátnosti nazření podstaty. Husserl zde říká: „Nazření, které *dává* podstatu a které *ji dává eventuálně originárním způsobem*, může být *adekvátní*; takové nazření můžeme snadno získat např. v případě podstaty ‚tón‘. Může být ale také více či méně nedokonalé, ‚neadekvátní‘. (...) Ať již je individuální názor jakéhokoli druhu, ať již je adekvátní nebo ne, může se proměnit ve zření podstaty, a toto zření, které je odpovídajícím způsobem adekvátní nebo neadekvátní, má charakter *dávajícího* aktu.“³⁰⁰ A tak se Derrida ptá Lévinase: „Není intencionalita respektem samým? Věčnou neredukovatelností jiného na totéž, ovšem jiného, jež se *objevuje jako* jiné vůči témuž. Neboť bez tohoto fenoménu jiného jakožto jiného by nebyl žádný respekt možný. Fenomén respektu předpokládá respekt k fenomenalitě. A etika předpokládá fenomenologii. V tomto smyslu je fenomenologie respekt sám, rozvoj respektu samotného jako dospívání k řeči.“³⁰¹ U Lévinase se však, jak jsme viděli, hovoří o ne-fenomenalitě tváře. Aby mohl Lévinas hovořit o transcendenci, nekonečnu atd., musí mít o těchto pojmech nějakou evidenci, musí jim již předem nějak rozumět, jinak by o nich nemohl

²⁹⁷ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002, s. 75-76.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 75.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 76.

³⁰⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 24-25.

³⁰¹ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002, s. 81.

mluvit. V tomto smyslu Derrida říká, že fenomenologie etiky předpokládá sféru transcendentální fenomenologie jako oblasti „předchůdných“ evidencí.

V otázce druhého Derrida obhajuje Husserla proti Lévinasovi a snaží se ukázat, že Husserl svým pojetím druhého jako alter ega respektuje alteritu druhého. Tato „obhajoba“ má několik kroků. Derrida například poukazuje na to, že Lévinas posouvá význam Husserlova pojmu konstituce, která neznamena žádná vytváření, vynalézání nebo konstruování (smyslu) druhého vědomím. Husserlovská konstituce nestojí v protikladu k Lévinasovu (ale třeba i Sartrovu) pojmu setkání, kterým chtějí pojem konstituce nahradit. Husserl chce popsat, jak se mi druhý prezentuje jakožto druhý ve své jinakosti. Husserlova analogická aprezentace je podle Derridy respektem k druhému, neboť je výrazem toho, že druhý mi nikdy nebude dát originálním („asimilujícím“) způsobem, nikdy nebude týmž jako já. Tento respekt k druhému podle Derridy vychází z dvojího pojetí alterity u Husserla (o němž jsme již hovořili, když jsme u Husserla rozlišili aprezentaci s možností ověření a aprezentaci alter ega). U věci jejich jinakost a transcendence spočívá v tom, že překračují originálnost mých vjemů, dávají se v nástinech. U druhého člověka je tato jinakost radikální, neboť mi nikdy nemůže být v originále dána jeho subjektivita. (Tomuto rozlišení by u Lévinase odpovídal rozdíl mezi relativní jinakostí Stejného a absolutní jinakostí Jiného.) „Cizí člověk je nekonečně jiný, protože mi na základě esenciální nutnosti žádné obohacení profilů nemůže dát subjektivní podobu jeho prožitků *z jeho strany*, tak jak je prožívá on.“³⁰² V tomto bodu jsou si Lévinas a Husserl velmi blízcí, konstatuje Derrida.

Ve způsobu, kterým o jinakosti druhého oba filosofové mluví, se do popředí opět vrací problém hranic a možností filosofické řeči. Lévinas si podle Derridy znemožňuje o druhém mluvit. „Když tomuto nekonečně jinému *jako takovému* (jevícímu se jako takové) přiznává statut intencionální modifikace ega obecně, Husserl si zajišťuje *právo mluvit* o nekonečně jiném jako takovém, vydává počet z původu a legitimacy svého jazyka. Popisuje systém fenomenality ne-fenomenality. Lévinas *de facto* mluví o druhém jako nekonečně jiném, ale když odmítá rozpoznat v něm intencionální modifikaci ega – což by pro něj bylo totalitárním a násilným aktem –, připravuje se o samotný základ a o možnost své vlastní řeči. Co mu dává právo říci ‚nekonečně jiný‘, jestliže se tento nekonečně jiný nejeví jako takový v oné oblasti, kterou označuje jako totéž a která je neutrální rovinou transcendentální deskripce? (...) Kdyby druhý nebyl rozpoznán jako ego, jeho veškerá alterita by se

³⁰² Tamtéž, s. 87.

zhroutila.“³⁰³ V návaznosti na tento výklad hovoří Derrida o vztahu k druhému jako o „transcendentální symetrii dvou empirických asymetrií“. Asymetrie nemůže stát v základu vztahu k druhému, neboť by poté nebylo možné druhého jakožto druhého rozpoznat. Spolu s Barbarasem by bylo možné namítnout, že u Lévinase je druhý „nakonec spíš Bůh než druhý“.³⁰⁴ Podobnou námitku formuluje i Waldenfels.³⁰⁵ Aby se druhý nestal Bohem, ale zůstal člověkem, musí být v základu stejný jako já; Derrida to formuluje tak, že „druhý je absolutně jiný, jen když je určitým egem, to znamená jistým způsobem tímž jako já“.³⁰⁶ O tomto přístupu k druhému dokonce říká, že je to „nejpacifičtější gesto“, které existuje.

Derridova obhajoba Husserla je obhajobou násilí řeči filosofického diskurzu, i v této řeči jsou však možná pacifistická gesta, která se ale vždy odehrávají na bojišti *logu*, do něhož vstupujeme v každé promluvě. Lévinas se oproti tomu snaží promlouvat mimo toto bojiště a násilí světla a je otázkou, zda této promluvě může být rozuměno v rámci filosofického diskurzu. Možná, že tam, kam nemůže filosofický diskurz, proniká poezie, jak o tom mluví Gottfried Benn³⁰⁷ nebo třeba současná česká básnířka Jitka N. Srbová, která v rozhovoru ve *Tvaru* říká, že „poezie je filosofie, která se utrhla ze řetězu“.³⁰⁸

Nastíněná kritika Lévinase nás upozornila na to, abychom se vrátili k druhému jako k fenoménu, místo toho, abychom k němu přistupovali s metafyzickým předpokladem, v němž jiné musí být absolutně jiné. „Lévinas přistupuje ke zkušenosti na pozadí abstraktního předpokladu, podle něhož musí Jiné absolutně přesahovat Totéž. (...) Druhý je

³⁰³ Tamtéž, s. 87-88.

³⁰⁴ BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998, s. 43.

³⁰⁵ „We are confronted with the problem of how to distinguish between God's face and that of the human other. 'The dimension of the divine opens forth from the human face', Levinas writes. It is obvious what Levinas has in mind: the way to God passes through the face of the other. But this is no answer to the question of how to distinguish the invisibility of God from the invisibility of the human face.“ WALDENFELS, Bernhard. Levinas and the face of the other. In: CRITCHLEY, Simon, ed. a BERNASCONI, Robert, ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 68.

³⁰⁶ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002, s. 91.

³⁰⁷ „... jako kdyby chtěli dnešní filosofové v zásadě básnit. Cítí, že jsou v okamžiku s diskursivním systematickým myšlením na konci, že vědomí v okamžiku snese jen to, co je myšleno ve zlomcích, že pojednání o pravdě čítající 500 stran je, ačkoliv pár vět je trefných, vyváženo třístrofou básní – toto tiché zemětřesení filosofové cítí, avšak jejich vztah ke slovu je narušený anebo nebyl nikdy živý, a proto se stali filosofové, i když by v zásadě chtěli básnit – všechno by chtělo básnit.“ BENN, Gottfried, JÜNGER, Ernst. *Briefwechsel 1949–1956*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006, s. 108. Úryvek přeložil Aleš Novák.

³⁰⁸ MARTÍNKOVÁ-RACKOVÁ, Simona. Poezie je filosofie, která se utrhla ze řetězu: rozhovor s Jitkou N. Srbovou. *Tvar*, 2016, roč. 27, č. 21, s. 4.

fenomémem transcendeuce a nikoliv transcendeuce vůči fenomenálnímu.“³⁰⁹ Tento metafyzický předpoklad nás, jak ukazuje Derrida, zbavuje možnosti o druhém mluvit; nechceme-li se utrhnout ze řetězu. Zkusme proto znovu promyslet zkušenost druhého. Zkušenost, která nechce rezignovat ani na radikální jinakost druhého, ani na jeho fenomenalitu.

³⁰⁹ BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998, s. 43.

8. Druhý jako saturovaný fenomén a „teologický obrat“ ve francouzské fenomenologii

Je fenomenologie, která není posedlá *epoché*, ještě fenomenologií?³¹⁰ Zdá se, že aby mohla fenomenologie dospět téměř až k Bohu, jak jsme to viděli u Lévinase, musí se vzdát přisnosti Husserlovy fenomenologie, vycházející mimo jiné z *epoché* a fenomenologických redukcí. Dějiny pohusserlovské fenomenologie lze ve zkratce charakterizovat jako takové navazování na Husserla, které má podobu opouštění husserlovské fenomenologie, z níž sice „vychází“, ale současně ji v různé míře modifikuje. Dominique Janicaud hovoří o „rozpínání fenomenologie zevnitř“, které rezignuje na Husserlovu ambici vytvořit fenomenologii jako přísnou vědu a první filosofii a zároveň toto pohusserlovské myšlení (často inspirované Heideggerem) odmítá hovořit o transcendentální subjektivitě. Ne vždy je však toto „opouštění“ Husserla doprovázeno úvahami o povaze a statusu fenomenologie. A tak je přesnější hovořit spíše o inspiraci Husserlem než o návaznosti na jeho metodu. V tomto labyrintu pohusserlovské fenomenologie je snadné se ztratit a zabloudit. Obnova věd či eidetická variace a nazírání podstat u Husserla jsou poměrně jasné, jakkoli obtížné, cíle. Pokud francouzská pohusserlovská fenomenologie tyto cíle odmítne, co místo nich zůstane? Odpovědí, v duchu čtivé a provokativní eseje Dominiqua Janicauda *Teologický obrat ve francouzské fenomenologii* z roku 1991, může být: setkání s Bohem. Na příkladu Lévinase se Janicaud snaží ukázat, že ve francouzské fenomenologii počínaje Lévinasem dochází k tomu, co označuje jako teologický obrat ve fenomenologii. Formuluje to třeba takto: „Fenomenologie se tu stala rukojmím teologie, která odmítá vyřknout své jméno. (...) U Levinase je vztah ke zkušenosti podřízen znovunastolení metafyzické – a teologické – dimenze.“³¹¹ Nebo třeba na straně 61 čteme, že u Lévinase se „fenomenologie užívá jako odrazového můstku k hledání Boží transcendence“.³¹² Setkání s Bohem by nemuselo být špatné, ale lze ještě hovořit o fenomenologii (byť by měla být pouhým „odrazovým můstkem“)? Z perspektivy Husserlovy fenomenologie je odpověď jasná. Vždyť v § 58. *Idejí I* se hovoří o vyřazení transcendence boha, která podléhá fenomenologické redukci. To, co

³¹⁰ „Není fenomenologie bez epoché,“ píše Patočka. Viz PATOČKA, Jan. Epoché a redukce. In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 451.

³¹¹ JANICAUD, Dominique. *Na rozhraních fenomenologie*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019, s. 35n.

³¹² Tamtéž, s. 61.

je přijatelné pro náboženské vědomí, je nemyslitelné pro fenomenologické vědomí. „Božské“ bytí by bylo „*absolutnem' ve zcela jiném smyslu než absolutno vědomí*, stejně jako by na druhé straně bylo *transcendentnem ve zcela jiném smyslu než transcendentno ve smyslu světa*.“ A proto: „Má zůstat vyřazeno z výzkumného pole.“³¹³

Vraťme se ještě k Janicaudově eseji a tezi o teologickém obratu ve francouzské fenomenologii. Lévinasovu filosofii Janicaud charakterizuje pojmem aplomb. „Lévinasův filosofický aplomb spočívá v kategorickém vyhlášení primátu ideje nekonečna, jež ihned vyvlastňuje já či bytí a zbavuje je *stejnosti*.“³¹⁴ Toto „vyvlastnění“ já se děje jakožto metafyzická (nikoliv fenomenologická) touha. Lévinasovo psaní Janicaud charakterizuje jako „metafyzicko-teologickou montáž“, v níže je vše „dáno a vydobyto předem“. Fenomenologický popis je využit či zneužit pro instalování této montáže do „hlubin zkušenosti“. Čtenář Lévinase je tak podle Janicauda stavěn do pozice „ber, nebo nech být“ – což je formule vhodná spíše pro víru. Lévinasův jazyk nabývá povahy „svatých slov a majestátních dogmat“ a čtenář je v pozici katechumena. Lévinasova „inspirace“ fenomenologií má podle Janicauda jinou povahu než využití a modifikace Husserlovy fenomenologie v rámci Sartrovy nebo Merleau-Pontyho filosofie. Sartre i Merleau-Ponty jsou podle Janicaudovy interpretace věrni Husserlovi v tom smyslu, že „podstatu intencionality je nutno hledat pomocí fenomenologické redukce ve fenomenální imanenci; pokud existuje intencionální transcendence, je nutno ji uchopit tak, jak se dává ve světě; pozastavení přirozeného postoje nemůže podnitit útěk do jiného světa nebo znovunastolení absolutního idealismu, nýbrž musí vést k prohloubení transcendentálního odstupu (a obratu vstříc) zkušenosti“.³¹⁵ Destrukci fenomenologie v *Totalitě a nekonečnu* dokladuje dle Janicauda „fenomenologie Eróta“, která je rozporná tím, že chce být výpovědí o exterioritě („jiném světě“), která se manifestuje ve smyslovém vnímání. „Jak je vůbec možné exterioritu vypovědět nebo o ní psát, jestliže se nachází mimo tvář? (...) Proč si hrát na fenomenologii, když se přitom fixluje?“³¹⁶ Janicaudovy útočné a přiznaně ironizující rozbory konstatují, že z formálního hlediska Lévinasova filosofie „ústí do slepé uličky

³¹³ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 119. K otázce suspendování Boha viz též HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 20.

³¹⁴ JANICAUD, Dominique. *Na rozhraních fenomenologie*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019, s. 17-18.

³¹⁵ Tamtéž, s. 28.

³¹⁶ Tamtéž, s. 33-34.

logomachie“. Tuto skutečnost podle něj zastihuje i recepce Lévinasova díla: „Jakmile si určité dílo vydobude uznání, uzamkne se do jakési totality (jaká ironie u Levinase!) a ta se následně komparuje s jinými ‚velkými‘ myšlenkami.“³¹⁷

V Janicaudově kritice bychom mohli dále pokračovat, ale zdá se, že i ona sama ústí do jisté slepé uličky, neboť Lévinasovi vyčítá nerespektování pojmů, které sama nevynezuje. Uveďme příklady. „Vztah ke zkušenosti je podřízen znovunastolení metafyzické – a teologické – dimenze,“ říká o Lévinasovi Janicaud. Co přesně však myslí zkušeností? Připomeňme Lévinasova slova, s nimiž jsme se již setkali, v nichž říká: „Zkušenost je hodna svého jména, jen když nás přivádí za hranici toho, co zůstává naší přirozeností. Pravá zkušenost by nás dokonce měla vést za hranici Přírody, která nás obklopuje (...).“ O jaké zkušenosti je tedy přesně řeč? Lévinas se zaklíná fenomenologií, dozvídáme se, a „fenomenologie vnímavá vůči zkušenosti“ se tomu musí „plným právem vzepřít“. Co přesně je však podle Janicauda fenomenologie se nedozvíme (neboť, jak zdůrazňuje, odmítá i ortodoxní lpění na Husserlovi). Jsme na tom jako v té povídce od Karla Čapka, Janicaud evidentně odmítá prohlásit šlépěj za zázrak, činíme tím podle něj násilí na zkušenosti (copak je zázrak vidět?), Lévinas by asi naopak podotkl, že setkání s osamocenou šlépějí je sama zkušenost zázraku. Lpět na zázraku je přinejmenším stejný dogmatismus jako jej odmítat. Spokojme se raději s tím, že odpověď ponecháme otevřenou. V této hádce mezi „metafyzikem“ a „fenomenologem“ by mohla věc sama totiž zmizet docela z našeho zájmu. O druhém člověku však našťastí platí to, co říká Husserl o podstatách: „Evidentní danosti jsou trpělivé, nechávají teorie, aby o nich říkaly vše možné, ale zůstávají tím, čím jsou.“³¹⁸ A tak úderné věty určené Lévinasovi typu: „Mají tyto řádky jakýkoli fenomenologický smysl, podložený něčím jiným než metafyzickými definicemi a volbami?“³¹⁹ jsou nakonec méně produktivní, než by se na první pohled mohlo zdát.

Zdá se, že v *Teologickém obratu* Janicaud ztotožňuje fenomenologii se Sartrem a Merleau-Pontym. Například o Sartrovi píše: „Nepopiratelné je, že Sartre chtěl postavit před oči *podstatu* lásky a že se to pokusil učinit fenomenologicky. (...) Sartrův projekt zůstává fenomenologický. (...) Vyvržení otázky Boha mimo oblast fenomenologické legitimacy by

³¹⁷ Tamtéž, s. 36.

³¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 53.

³¹⁹ JANICAUD, Dominique. *Na rozhraních fenomenologie*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019, s. 39.

pak de facto vedlo ke znovunastolení ateistické fenomenologie Sartrova stříhu.³²⁰ Status Sartrova filosofického projektu je však spíše otevřenou otázkou než ilustrací toho, co je fenomenologie. Bylo by například možné hovořit o hegelovské inspiraci dialektikou pána a raba a jejím „metafyzickým ovlivňování“ fenomenologických popisů.³²¹ I mnohým Sartrovým pasážím věnovaným druhému a podstatě lásky v *Bytí a nicotě* bychom spolu s Janicaudem mohli položit otázku, zda mají „jakýkoli fenomenologický smysl“; o to lépe, když fenomenologii nebudeme přesně definovat.

Janicaudův pokus o atentát na Lévinasovu filosofii může sloužit jako doplnění Derridovy eseje *Násilí a metafyzika*, na kterou se ostatně Janicaud rovněž odvolává. Je znovu vyzdvižena *epoché* jako úsilí o bezpředsudečnou artikulaci toho, co je dáno. Atentát je završen pěkným, byť poněkud mlhavým konstatováním: „Setrváme-li před jeho metafyzickým vzletem v údivu a nebudeme ono Jiné (...) považovat za samozřejmost, snad – je-li pravda, že netrpělivá snaha dospět mimo tento svět může vést k přehlížení odporu věcí a bytostí – zůstaneme alespoň trochu fenomenology (...).“³²²

V teologickém obratu ve fenomenologii započatém Lévinasem pokračovali podle Janicauda filosofové jako Jean-Luc Marion (např. *L'Idole et la distance, Réduction et donation*), Jean-Louis Chrétien (*La Voix nue: phénoménologie de la promesse*) či Michel Henry (*Phénoménologie matérielle*), kteří představují „ostrý úhyb k teologii“. Janicaudova esej *Teologický obrat* končí poukazem, že smyslem její kritiky bylo vyzdvihnout nepřeklenutelný rozdíl mezi fenomenologií a teologií a vést k znovupromyšlení specifičnosti a autonomie fenomenologie, kterou vymezuje dvěma hranicemi. Autonomie fenomenologie spočívá jednak v tom, že je filosofií konečnosti, která se zřiká metafyziky, a jež zkoumá „zkušenost v jejích fenomenálních mezích“; a jednak je metodologicky obrácena k „trpělivému hledání invariantů a ke komplexitě bytí ve světě“. Nakonec uvádí dva výroky, které mohou sloužit jako vůdčí hesla pro oblast fenomenologie a teologie. Pro teologii platí Lutherův výrok: „Víra znamená být jat věcmi, které nevidíme.“ Fenomenologii jsou určena

³²⁰ Tamtéž, s. 37, 90.

³²¹ O Sartrově „ontologickém optimismu“ při tematizaci druhého hovoří např. Alfred Schütz. Viz SCHÜTZ, Alfred. Sartre's theory of the alter ego. In: MORAN, Dermot, ed. a EMBREE, Lester E., ed. *Phenomenology: critical concepts in philosophy*. London: Routledge, 2004, sv. 5, s. 309-327. O Sartrově předsudku spočívajícím v neschopnosti překročit subjekt-objektové vztahy k vazbám původnějším hovoří Antonín Mokrejš. Viz MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivit*. Praha: Svoboda, 1969, s. 219-220.

³²² JANICAUD, Dominique. *Na rozhraních fenomenologie*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019, s. 42.

slova Goethova: „Jen nehledat nic za fenomény: ony samy jsou naukou.“³²³

Teologický obrat nachází své pokračování o sedm let později v eseji *Otevřená fenomenologie* z roku 1998, jejímž hlavním tématem je hledání ideální podoby fenomenologie. Toto hledání probíhá jako kritika (zejména Marionovy filosofie) a jako dialog s hermeneutikou a ústí v program minimalistické fenomenologie (či fenomenologického minimalismu), jak své pojetí fenomenologie Janicaud nazývá. Marionovu filosofii charakterizuje naopak jako maximalistické pojetí fenomenologie, které je „maximalistické“ tím, že se chce „ujmout úkolů první filosofie“.

Co přesně je minimalistická fenomenologie není z podaného nástinu snadné říci. Negativním vymezením by bylo to, že není ani teologií, ani první filosofií, zastaví se před „nejzazšími metafyzickými otázkami“. Je si vědoma svých limitů, jak byly formulovány v *Teologickém obratu*, je „vstřícná k fenomenalitě“, je neutrální v tom smyslu, že se oprostila od doxických předsudků a „umožňuje popis určitého typu fenoménů díky tomu, že v nich hledá charakteristické invarianty“,³²⁴ nachází se v distanci od objektivismu věd (vědeckosti) i vrcholně spekulativní metafyziky a chce být protiváhou k „přepjaté ideologičnosti“ v myšlení („jež je pro Francii vcelku typická“ – můžeme dodat, že nejen pro Francii). Minimalistická fenomenologie je ateistická. Janicaud rozlišuje dva pojmy ateismu. Současný dogmatický ateismus vystihuje definice ateismu v Lalandově filosofickém slovníku, ateismus je „nauka, jejímž obsahem je popírání Boží existence“,³²⁵ proti tomu Janicaud vymezuje druhý význam tohoto slova jakožto označení pro toho, kdo je *atheos*, kdo nemá Boha. V tomto druhém významu byl ateistou například Sókrates, který je v Platónově *Obraně Sókrata*³²⁶ obviněn z toho, že nevěří v bohy obce, že je *atheos*. Minimalistická fenomenologie se hlásí k tomuto druhému významu, který má blízko k pojmu „neteologická filosofie“ Mikela Dufrennea, jehož jádrem je konstatování, že „v naší smyslové zkušenosti není Bůh přítomen“.³²⁷ V tomto kontextu vymezuje Janicaud program své minimalistické fenomenologie, který formuluje například takto: „chce tvořit jednu fázi výzkumu v eventuálně rozsáhlejším projektu, kdy pomocí metodických deskripcí testuje

³²³ Tamtéž, s. 93.

³²⁴ Tamtéž, s. 178.

³²⁵ Tamtéž, s. 116.

³²⁶ PLATÓN. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 54 (26c).

³²⁷ JANICAUD, Dominique. *Na rozhraních fenomenologie*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019, s. 116.

určitou pracovní hypotézu“.³²⁸ Jak jde však dohromady vytváření hypotéz s *epoché*, vysvětleno není. Jsme pouze varováni před nebezpečím rozplynutí fenomenologie v deskriptivním empirismu, kterému je třeba se bránit rozlišením „popisů literárního typu“, které jsou vedeny inspirací a náhodně nalezenými formulacemi, a „popisem regulovaným morfologickým ideálem“, který je veden „zkoumáním určité pregnantní a významonosné formy“, která může mít i „matematickou strukturu“. Poněkud překvapivě je uveden příklad chemie, „kde fenomenologická fáze dodává výčet charakteristik materiálního vzhledu určitého tělesa“³²⁹ Otázka, jak je možné kombinovat objekt vědy s fenomenologickým popisem, který je vůči vědě čímsi původnějším, vysvětlena není.

Ukazuje se, že minimalistická fenomenologie je především určitý styl psaní, který přistupuje k fenoménům tak, že „shromáždí křehká znamení jejich vyvstávání a pokusí se jejich skryty, úniky a singularity nezardousit metodickým hledáním invariantů“,³³⁰ říká Janicaud a následně odkazuje na Benнову báseň *Slovo*. Minimalistický fenomenologický styl se „zkušenosti dotazuje na její často nezachycené smyslové a jazykové formace ve stavu zrodu, překryté jak každodenní banalitou, tak konceptuální transparentí“.³³¹ Kritika „teologického obratu“ jako kdyby Janicauda dovedla nakonec do náruče umění. Jak jinak rozumět jeho řečnické otázce, zda se obrozená fenomenologická práce nebude muset stát uměním?

Jak vidno, minimalistická fenomenologie není jednou metodou, ale jsou to spíše různé cesty, styly a rozmanité způsoby (někdy poněkud kostrbatě formulované), jak popsat zkušenost, kterou se světem činíme. Vyznění Janicaudovy eseje (či spíše manifestu?) *Otevřená fenomenologie* je rozporuplné. Podstata toho, co přesně je minimalistická fenomenologie nám tak trochu protéká mezi prsty, ale současně je sympatický důraz na otevřenost a pluralitu fenomenologického stylu (který ho například propojuje s uměním) a zpochybňování „dosažených pravd“, fenomenologii nelze uzavřít do jednoho mustru. Kritika ideologičnosti ve filosofii je vždy osvěžující a nikdy jí není dost. Možná jsou to však závěry, které lze interpretovat přímo z Husserla, kdy *epoché* jakožto akt naší svobody, je zároveň aktem osobní odpovědnosti za fenomenologické deskripce, které fenomenolog formuluje. Otevřenost fenomenologie v závěru eseje Janicaud popisuje takto: „Pokud je

³²⁸ Tamtéž, s. 179.

³²⁹ Tamtéž.

³³⁰ Tamtéž, s. 188.

³³¹ Tamtéž, s. 190.

fenomenologie spíše praxí než ideálem, spíše inspirací než učením, a pokud se tato inspirace odívá hojnou, snad i nevyčerpatelnou pluralitou, pak není pravda, že by existovalo jediné možné fenomenologično.³³² Pokud jsou tato sympatická slova pravdivá, je to spíše důvod pro to, abychom pod heslem „teologický obrat“ nikoho z fenomenologie a priori nevyháněli.

Vraťme se od úvah o povaze fenomenologie k druhému člověku. Nakonec to bude stejně druhý, který nám bude předepisovat způsob, jak o něm psát a jak se ho pokoušet myslet. Fenomén, zkušenost, určuje, co je fenomenologie, nikoliv naopak. Tak by šlo heslovitě shrnout filosofii Jeana-Luca Mariona, který jako představitel druhé generace francouzských fenomenologů přichází s radikalizací fenomenologie, jejímž cílem je především tematizace zkušenosti s náboženskými fenomény. Představme stručně a v základních obrysech jeho přístup s ohledem na problém druhého. Marion navazuje na myšlení Lévinase, k němuž se hlásí: „Je samozřejmé, že za geniální nové rozvinutí fenomenologie, jež jí konečně umožnilo přistoupit k druhému jako k saturovanému fenoménu, vděčíme E. Lévinasovi.“³³³ Oba myslitelé se však liší v tom, co považují za fenomén a fenomenalitu. „Fenomén je pro Mariona to, co se jeví skrze a ze sebe sama“. Jiné vstupuje do stejného ve fenoménu, on je tím, co dává jiné, kdežto u Lévinase takové vstupování se děje na úkor fenoménu, mimo jeho princip.“³³⁴

Jean-Luc Marion rozvíjí úvahy o druhém v kontextu své teorie tzv. saturovaných fenoménů, která je výrazem jeho radikalizované fenomenologie založené na dávání. O co jde? Vývoj Marionova myšlení je takový, že se zprvu zdá, že Marion, jehož filosofický zájem se netýká pouze pole fenomenologie, začíná tam, kde Lévinas končí (u „náboženství“), aby dospěl k tomu, že saturovaný fenomén bude považovat za vzor fenomenality. A tak je jeho studie *Saturovaný fenomén* z roku 1992, kde tento pojem poprvé uvádí, zasazena ještě spíše do kontextu fenomenologie náboženství, zatímco pasáže věnované saturovanému fenoménu v *Etant donné* (první vydání: 1997) jsou součástí otázky, co je fenomén. Marion ve svých úvahách o tom, co je fenomén, vychází z Husserla a Heideggera. Pokud je fenomén to, co se ukazuje samo od sebe a o sobě (*Bytí a čas*, § 7.); pak je dle Mariona třeba radikalizovat fenomenologickou redukci, neboť ta (tak, jak je vypracována u Husserla) fenomény v jejich možnosti jevení omezuje. Marionova

³³² Tamtéž, s. 195.

³³³ MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 300, pozn. pod čarou.

³³⁴ NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jeví*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 371.

fenomenologie se řídí principem „čím více redukce, tím víc dávání“, jehož cílem je, aby se ukázal fenomén sám ve svém jevení. Této nové fenomenologické metodě jde o následující: o „obrat od vykazování ve vědomí k sebe-ukazování, k samo-dávání; vzít ve vztahu k fenoménu vlastní iniciativu zpět a přenechat ji jemu; (...) ustoupit od prokazování evidence založené v subjektu jako jeho konstitutivní výkon; (...) Husserlovo intencionální pojetí jevení představuje omezení fenomenality; (...) není to vědomí, co dává prostřednictvím aprehenzí smysl, ale fenomén sám.“³³⁵ Nejde tu o nějakou mystickou fenomenologii bez já, což by bylo absurdní, ale o otázku: „Co by se ve skutečnosti stalo s fenomenalitou, kdyby docházelo k absolutně nepodmíněnému (bez omezení ze strany horizontu) a absolutně neredukovatelnému (na nějaké konstituující *Já*) názorovému dávání?“³³⁶ Proč nás to zajímá je zřejmé: Nedává se mi takto i druhý člověk?

Kontextem naší úvahy je otázka, jak myslet zkušenost s tím, co lze označit jako hraniční fenomény, které překračují běžnou podobu mé zkušenosti (kterou máme například s předměty), ale přesto k mému životu bytostně patří (např. setkání s duševně nemocným, s cizím, s historickou událostí, spánek a mnohé jiné). Jak píše Jaroslava Vydrová v článku *Hraničné fenomény*: „Všetky tieto fenomény sú nejakým spôsobom dané a zároveň prekračujú alebo nedosahujú bežný spôsob javenia, dávania.“³³⁷ Marion hraniční fenomény chápe jako fenomény saturované, přičemž to, že jsou „hraniční“ neznamena, že nejsou běžnou součástí našeho života a naší zkušenosti („hraniční“ jsou v tom smyslu, že nás vedou k otázce po hranicích fenomenality). V eseji *Hranice fenomenality* k tomu Marion říká: „To, čo robí prijatie saturovaných fenoménov neľahkým, nevyplýva z ťažkosti ich zakúšania (veď kto už nezakúsil udalosť, svoje vlastné telo, idoly a hovoriacu tvár druhého?), ale naopak z nadbytku nazerania, ktoré tu znefunkčňuje pojem, jeho obmedzenie a konečnú racionalitu.“³³⁸ Jak myslet fenomenalitu toho, co se nepoznává jako předmět? Tyto otázky vedou Mariona k tomu, aby uvažoval o tom, co je to fenomén a fenomenality.

Možnost jevení byla podle Mariona doposud ve filosofii omezována stanovováním podmínek možnosti jevení. U Kanta podmínky možnosti jevení nevyplývají z fenomenality samé, ale z apriorních podmínek zkušenosti; již předem je rozhodnuto o tom, s čím se mohu

³³⁵ NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jevů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 209n.

³³⁶ MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. *Filozofia*, 2007, roč. 62, č. 5, s. 384.

³³⁷ VYDROVÁ, Jaroslava. Hraničné fenomény In: MURÁNSKY, Martin et al. *Náboženstvo a nihilizmus*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2010, s. 167.

³³⁸ MARION, Jean-Luc. Hranice fenomenality. In: MURÁNSKY, Martin et al. *Náboženstvo a nihilizmus*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2010, s. 124.

setkat. Kantova transcendentální estetika a transcendentální analytika stanovují, co je viditelné a myslitelné; apriorní formy názoru (prostor a čas) a čisté rozvažovací pojmy (kategorie) mi zjednávají přístup do světa jevů a uspořádávají ho. Jevení fenoménu je zde omezeno podmínkou možnosti tohoto jevení, „názor a pojem předem určují možnost jevení pro jakýkoliv fenomén, (...) možný je každý fenomén, který je v souladu s konečností poznávací mohutnosti a jejími podmínkami, (...) možnost jevení v rámci metafyzického režimu nikdy nenáleží k tomu, co se jeví, a fenomenalita nikdy nenáleží fenoménu“.³³⁹

U Husserla se přístup k fenoménům řídí principem všech principů: „Každý originárně dávající názor je zdrojem oprávnění pro poznání a vše, co se nám v ‚intuici‘ originárně nabízí (takřikajíc ve své tělesné skutečnosti), je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž jen v mezích, v nichž se to dává.“³⁴⁰ Marionova analýza principu všech principů se zaměřuje na tři jeho aspekty. První rys říká, že fenomén dává sebe sama skrze názor, že nabízí sebe a ze sebe, vyvléká se z formálních podmínek jevení, jak jsme je např. viděli u Kanta. Omezení fenoménu jsou však formulována hned vzápětí, neboť se stanovuje, že se fenomén dává „v mezích“, v nějakém horizontu, to je druhý rys principu všech principů, který je podle Mariona v rozporu s rysem prvním. Pokud se „mimo horizont nemůže uskutečnit žádné intencionální mínění předmětu, významu ani podstaty“,³⁴¹ znamená to, že „horizont se předem zmocňuje neznámého, dosud nezakoušeného a nepozorovaného tím, že je vždy má za kompatibilní, komposibilní a homogenní s již zakoušeným, již pozorovaným a skrze názor již interiorizovaným“.³⁴² Třetí rys principu všech principů a jeho další omezení spočívá v tom, že „názor dává to, co se jeví, pouze tak, že to dává nám“.³⁴³ Transcendentální já fenomenologické redukce je „soudcem“ toho, co se jeví, a tedy se na toto Já podle Mariona fenomén redukuje. „To, co dávání dává, nemá jakožto dané možnost a především ani potřebu ospravedlňovat se před tribunálem Já: dávání totiž přísně vzato předchází jakékoliv jiné instanci (včetně Já, a především jemu); (...) Já se musí vzdát veškerého nároku na syntézu předmětu či na souzení o fenomenalitě. V režimu dávání Já o fenoménu nerozhoduje, nýbrž přijímá jej, či spíše: z pána a vlastníka fenoménu se stává

³³⁹ MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. *Filozofia*, 2007, roč. 62, č. 5, s. 380.

³⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 56.

³⁴¹ MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. *Filozofia*, 2007, roč. 62, č. 5, s. 382.

³⁴² MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 274.

³⁴³ MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. *Filozofia*, 2007, roč. 62, č. 5, s. 383.

jeho příjemce.“³⁴⁴

Saturovaný fenomén je výsledkem dekonstrukce principu všech principů, je to takový fenomén, která je nepodmíněný (bez vymezení horizontu) a neredukovatelný (bez konstituujícího Já). Marion proti omezené možnosti fenomenality staví fenomenalitu absolutně možnou, neomezenou ideálem adekvace mezi intencí a názorem, významem a jeho vyplnění, mezi noesí a noematem, kdy se nic, co je za hranicí této adekvace, která je ideálem i pravdou, nejeví. Náзор je v klasické fenomenologii podle Mariona pojímán jako chudý, „intencionální předmět vždy přesahuje své názorové dávání“³⁴⁵ a musí být doplněn prezentací (tak je tomu nikoliv pouze při vnímání druhého člověka, jak se o tom píše třeba v *Karteziánských meditacích*, ale i u běžných jsoucích, kdy žádná řada nástinů nesaturuje intencionální předmět). Chápat fenomény chudé na názor jako vzor pro fenomenalitu vůbec (Husserl, Kant) je podle Mariona výsledkem „metafyzického rozhodnutí“, které pravdu definuje jako adekvaci (*Kritika čistého rozumu*, A58/B82), evidenci, tím však dopředu určuje, s čím se setká, a vzorem pravdy jako adekvace se stávají „matematické fenomény“, protože jsou „nejevidentnější“. Tímto rozhodnutím jsou však z fenomenality vyřazeny fenomény, které ho nerespektují, kdy naopak názorové dávání přesahuje míněný předmět, jako v případě saturovaných fenoménů.

Jak myslet saturovaný fenomén, v němž názor přesahuje pojem? Jak myslet „zkušenost bez pojmu“, kterou mám tehdy, když se setkám s druhým? U Kanta jsme viděli, jak situuje možnou zkušenost do jejích hranic (skrze kategorie rozvažování). Máme-li být podle Mariona schopni nějak myslet saturované fenomény, je třeba se těmito omezujícími hranicemi vymknout. „Abychom do fenomenologie uvedli pojem saturovaný fenomén, popsali jsme ho právě z hlediska kvantity jako míněním nezaměřitelný (nepředvídatelný), z hlediska kvality jako neunesitelný, z hlediska relace jako nepodmíněný (oproštěný od jakéhokoliv horizontu) a v posledku z hlediska modalit jako neredukovatelný na Já (nepozorovatelný). Tyto čtyři charakteristiky implikují postupné převrácení všech kategorií, do kterých Kant uspořádává principy rozvažování, a tedy fenomény, jež tyto principy určují.“³⁴⁶ Kategorie, čisté rozvažovací pojmy, u Kanta umožňují rozvažování „rozumět

³⁴⁴ MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 276.

³⁴⁵ MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. *Filozofia*, 2007, roč. 62, č. 5, s. 387.

³⁴⁶ MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 282.

něčemu z rozmanitosti v názoru, tj. myslet jeho objekt“.³⁴⁷ Podle Mariona však musí naopak dojít k vykloubení kategorií rozvažování, abychom onen „objekt“ (saturovaný fenomén, hraniční fenomén) mohli nějak myslet. Podívejme se na toto „vykloubení“ podrobněji.

Inverze kategorií podle kvantity odráží to, že saturovaný fenomén nelze mínit, neboť je nepředvídatelný a nezaměřitelný; příkladem tohoto typu saturovaného fenomén je podle Marion historická událost (např. bitva), neboť neexistuje univerzální horizont, který by mohl sjednotit jednotlivé perspektivy (např. perspektiva umírajícího vojáka, perspektiva velitele, perspektiva historika, perspektiva spisovatele, který o bitvě píše atd.), nelze ji konstituovat jako předmět. „Bitva probíhá a probíhá zcela sama, aniž by ji kdokoli v pravém smyslu vykonával či ji rozhodoval; probíhá a každý vidí, že se děje, profiluje se a posléze zaniká, zaniká tak, jako vznikla – tj. sama od sebe.“³⁴⁸ Kategorie podle kvantity obsahují kategorii jednoty, mnohosti a veškerosti, přičemž platí, že „třetí kategorie vzniká vždy ve spojení prvních dvou ve své třídě; tak není veškerost (totalita) nic jiného než mnohost chápaná jako jednota“.³⁴⁹ Historická událost však žádnou totalitu nevytváří, není součtem svých částí, součtem dílčích perspektiv (jednotou mnohosti). Historická událost jakožto saturovaný fenomén je nepředvídatelná. Konstituovat pravdu historické události není definitivně možné ani v rámci následné hermeneutiky, neboť poznání historické události se stává samo historickým, probíhá jako „součet shod a neshod mezi subjekty parciálně konstituujícími nepředmět vždy rekonstruovatelný“.³⁵⁰

Inverze kategorií podle kvality odráží to, že saturovaný fenomén je neunesitelný, nelze ho snášet, je neúnosný a oslňující. Příkladem tohoto typu saturovaného fenoménu je idol; umělecké dílo, konkrétně se Marion zaměřuje na obraz. Kvalita stanovuje stupeň reality (realita, negace, limitace), obraz je však reálnější než realita, „k jeho skutečnému vidění nestačí to, že jsme se na něj jednou podívali“.³⁵¹ Obraz mi dává víc, než mohu přijmout, nelze ho snést, on mne oslňuje, když na něj hledím, nevím si s ním rady, zažívám zkušenost neadekvátnosti mých pojmů. Jiným příkladem je vězeň z Platónovy *Ústavy*, který, poté co

³⁴⁷ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 94.

³⁴⁸ MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 295.

³⁴⁹ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 97.

³⁵⁰ MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 296.

³⁵¹ Tamtéž.

je vyvlečen z jeskyně na sluneční světlo, nic nevidí, protože je oslněn, nevidí, protože hledí na to, co je reálnější než realita jeskyně.³⁵²

Inverze kategorií podle relace odráží to, že saturovaný fenomén je nepodmíněný (oproštěný od jakéhokoliv horizontu), je absolutní (relace překračující analogii), příkladem tohoto typu saturovaného fenoménu je žité tělo. Žité tělo představuje zvláštní typ sebevztahu, sebe-afekce; jde o vztah, který nelze popsat kategoriemi relace: můj vztah k mé tělesnosti není vztahem substance a akcidentu, kauzality ani vzájemnosti; „původně se vždy předem žité tělo sebe-afikuje v sobě a skrze sebe“,³⁵³ vždy již jsem bolestí, utrpením a zamilovaností těla, mám k těmto stavům absolutní vztah, neboť se k nim vztahuji a současně jimi jsem.

Inverze kategorií podle modality odráží to, že saturovaný fenomén je neredukovatelný na já (nepozorovatelný), příkladem tohoto typu saturovaného fenoménu je ikona: tvář a pohled druhého. Kategorie modality se týkají předmětů a jejich „vztahu k myšlení vůbec“. Typy soudů podle modality (problematické, asertorické, apodiktické) se „postupně vtělují do rozvažování (jako kategorie možnosti, existence a nutnosti – pozn. T.T.) – takže o něčem soudíme napřed problematicky, pak to přijímáme asertoricky jako pravdivé, a konečně to tvrdíme jako nerozlučně spjaté s rozvažováním, tj. jako nutné a apodiktické –, můžeme říkat, že tyto tři funkce modality představují právě tolik momentů myšlení vůbec“.³⁵⁴ Tyto kategorie však selhávají, když jsem konfrontován s tváří druhého, neboť ta není předmětem: „Saturovaný fenomén odmítá nechat na sebe pohlížet jako na předmět právě proto, že se jeví s mnohačetným a nepopsatelným přesahem, který vyrazuje všechnu snahu o konstituci.“³⁵⁵ Pohled tváře vlastně není vidět, neboť přesahují svoji manifestaci (oči, nos, obličej atd.). „Pohled, který na mně druhý nechává spočívat a jež na mne nechává dolehnout, tak nedovoluje, abych jej pozoroval, ba ani viděl – tento neviditelný pohled se dává jen k tomu, abych jej snášel. Druhý na mne doléhá: tíží můj pohled jako závaží, břemeno. A stejně tak je tomu s tváří.“³⁵⁶ Skrze tvář druhý jedná, říká Marion a odkazuje na

³⁵² Srov. PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2014, Kniha sedmá.

³⁵³ MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 298.

³⁵⁴ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 91.

³⁵⁵ MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. *Filozofia*, 2007, roč. 62, č. 5, s. 398n.

³⁵⁶ MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 300.

Lévinase. Já je svědek³⁵⁷ této podívané, která na mne doléhá, nikoliv ten, kdo ji konstituuje; jsem svědkem toho, jak „tvář rozvíjí svou neviditelnost na určitém dílu živého těla“.³⁵⁸ U ikony, fenoménu tváře druhého, „saturace fenoménu spočívá především v tichém a případně chudém převrácení jeho proudu spíše než v jeho případném přebytku: a takto dosahuje anamorfóza svého nejznamenitějšího stupně“.³⁵⁹ Lze to vyjádřit pouze paradoxně, pohled druhého je saturovaný tím, že jej nemohu vidět, „tento fenomén je usídlen právě v černé prázdnotě dvou panenek, v jediném a maličkém prostoru, kde na celém povrchu těla druhého člověka není při přímém pohledu k vidění nic (dokonce ani barva duhovky, jež panenky obklopuje)“,³⁶⁰ pohled druhého se tak stává neviditelným, nepřivlastnitelným, doléhá na mne svou neviditelnou tíhou; obdobně je tomu s tváří druhého.

Ikona jako saturovaný fenomén je podle Mariona oproti ostatním saturovaným fenoménům jedinečná a privilegovaná tím, že „v sobě shrnuje speciální charaktery tří předchozích typů saturovaných fenoménů“.³⁶¹ S ohledem na naše téma si proto můžeme konečně položit otázku, kdo je to *druhý člověk*?

1. Stejně jako historickou událost nelze ani druhého konstituovat objektivně, „jeho příchod nemá stanovitelný konec“, druhý je nepředvídatelný, nevyzpytatelný; žádný horizont, souhrn horizontů ani pojmů mu neučiní za dost.

2. Stejně jako ikona je i druhý oslňující a neúnosný, „vyžaduje, aby byl viděn znovu a znovu“; tak se rodí touha po druhém, v níž vytrvale bažím po tom, být oslněn (láska), lze dodat, že neúnosnost oslnění může vyvolat i snahu se druhého zbavit (nenávisť).

3. Druhý afikuje já skoro stejně naléhavě jako mě zasahuje má vlastní žitá tělesnost, „tak původně, že toto *Já* ztrácí svou funkci transcendentálního pólu; a svou původností se tato afekce dokonce tangenciálně přibližuje sebeafekci“; zasaženost druhým je absolutní, neodvoditelná od žádného jiného vztahu.

³⁵⁷ Svědek je u Mariona „já, tak jak se přijímám ze samotného dávání nepozorovatelného fenoménu, já pokud se dozvídám o sobě samém z toho, co mi pohled druhého mlčky říká“. MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 300.

³⁵⁸ MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 300.

³⁵⁹ Tamtéž, s. 299.n

³⁶⁰ Tamtéž, s. 300.

³⁶¹ Tamtéž, s. 301.

4. Druhý, kterého nelze objektivizovat, který mne k neúnosnosti oslňuje a afikuje téměř až k sebeafekci, se nakonec ukazuje jako ten, kdo je neviditelný a nepozorovatelný, „tvář, kterou miluji, se stává neviditelnou nejen proto, že mne oslňuje, ale zejména proto, že u ní již nechci ani nemohu hledět na nic jiného než na její neviditelný pohled, doléhající na ten můj“.³⁶²

Jaký druh poznání o druhém jsme vlastně získali? Marion ho vymezuje pojmem *negativní jistota* (v protikladu ke karteziánské jistotě), kdy neurčitost sehrává roli pozitivního určení toho, co se má poznat. V eseji *Hranice fenomenality* k tomu Marion píše: „Poznanie druhého sa nesmie vlastne nikdy dožadovať istoty, pretože druhý v sebe zahŕňa neurčitosť svojej slobody, bez čoho by viac nedokázal naplniť úlohu môjho *iného* druhého. (...) Istota je niekedy *prekážkou* pre skutočné poznanie niektorých fenoménov. (...) Otázky, ktoré sú *nevyhnutne* bez odpovedí, nesmieme (a navyše nemôžeme) zakaždým vylúčiť z hry ako zle položené otázky.“³⁶³ Tento typ otázek se týká poznání druhého, sebe sama či Boha.

Teorie saturovaných fenoménů, v níž hraje, jak jsme právě viděli, důležitou roli *druhý*, slouží Marionovi k tomu, aby konstatoval, že saturované fenomény jsou paradigmatickým fenoménem fenomenality, v žitém světě máme co do činění především s nimi, nikoliv s fenomény klasické fenomenologie, které Marion označuje jako fenomény chudé, neboť intence v nich přesahuje názor. Na druhou stranu se však odhaluje, že i klasická filosofie umí myslet saturované fenomény, byť je tak neoznačuje. Marion uvádí několik příkladů, které zde pouze uvedeme, místo toho, abychom je podrobněji analyzovali. U Descarta nese rysy saturovaného fenoménu idea nekonečna (toho využívá při tematizaci druhého i Lévinas), což se potvrdí, když ji budeme konfrontovat s kategoriemi rozvažování. U Kanta najdeme poukaz k saturovanému fenoménu v jeho estetické ideji, potažmo u vznešena, u Husserla podle Mariona odpovídá charakteristikám saturovaného fenoménu vnitřní vědomí času.³⁶⁴

³⁶² MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. *Filozofia*, 2007, roč. 62, č. 5, s. 402.

³⁶³ MARION, Jean-Luc. Hranice fenomenality. In: MURÁNSKY, Martin et al. *Náboženstvo a nihilizmus*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2010, s. 125.

³⁶⁴ Krátce pouze ke Kantovi: ideje jsou podle Kanta představy vztažené k předmětu, které se nikdy nemohou stát jeho poznáním. Tyto ideje mohou být buď rozumové nebo estetické; u rozumové ideje pojem přesahuje názor, u estetické ideje názor přesahuje pojem. „Estetická idea se nemůže stát poznáním, protože je názorem (obrazotvorností), pro který nemůže být nikdy adekvátně nalezen pojem. Rozumová idea se nikdy nemůže stát poznáním, protože obsahuje pojem (nadsmyslna), kterému nemůže být nikdy přiměřeně dán názor.“ KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975, s. 150.

Předchozí kapitolu jsme zakončili poukazem k potřebě nového promyšlení zkušenosti s druhým, které by neopouštělo tento svět a zároveň uniklo pasti „zestejnění“ druhého. Filosofie Jeana-Luca Mariona, kterou jsme v této kapitole sledovali, představuje originální odpověď na tuto výzvu. Zatímco Lévinas přiznává překročení fenomenologie a hovoří o ne-fenomenalitě tváře, Marion redefinuje a rozšiřuje pojem fenoménu, fenomenality a zkušenosti, aby mohl hovořit o „stejně“ zkušenosti v rámci fenomenologie. Řekli jsme, že druhý je ve své jinakosti hraničním fenoménem naší zkušenosti.³⁶⁵ Co přesně to ale znamená? Pokusme se tuto zkušenost zpřesnit ještě jednou výpravou za druhým.

³⁶⁵ „Výpočet fenoménov, ktoré sa vymykajú bežnému, ‚normálnemu‘, očekávanému prístupu – nech už tieto slová vyznievajú akokoľvek nejasne –, je rozmanitý a otvorený. S odkazom na Husserla a pri rozšírení jeho uvažovania o ďalšie fenomenologické analýzy možno takto vidieť napríklad dieťa, divocha, neznámeho, cudzieho, duševne chorého, zviera, automat (ako uvádzajú Natalie Deprezová a Bernhard Waldenfels), ale môže to byť aj podvedomé, spánok, narodenie, smrť, časovosť, iné svety, živočíšne a rastlinné svety, zem, Boh (u Anthonyho J. Steinbocka) či udalosť, ikona, idol, moje živé telo, a súhrnne zjavenie, ktoré smerujú k negatívnym istotám (u Jean-Luca Mariona).“ VYDROVÁ, Jaroslava. Hraničné fenomény In: MURÁNSKY, Martin et al. *Náboženstvo a nihilizmus*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2010, s. 167.

9. Druhý a responzivní fenomenologie

Bernhard Waldenfels zakončuje svoji přednášku z roku 2010 „Response and Trust: Some Aspects of Responsive Ethics“ na Stony Brook University v New Yorku slovy, která můžeme parafrázovat takto: Kdykoliv někdo říká „my“, mluvím já, nebo mluvíš ty, nebo mluví někdo jiný, nikdy nemluví „my“. Každé „my“, ať již ho reprezentuje rodina, lidé, církve, třída nebo společnost, je rozbitým „my“ (*broken we*), přechází do tyranie netolerující odchylky a disidenty. To, co je cizí a neznámé, není něčím, čeho bychom se měli zbavit, ale je spíše podnětem, který je schopen nás probudit z normalizačního spánku (*sleep of normalization*).³⁶⁶

Každé setkání s druhým člověkem je probuzením z normalizačního spánku. Heslem či výrazem normalizačního myšlení jsou naopak slova, která ve známém dílu *Studna* z normalizačního televizního seriálu *Třicet případů majora Zemana* říká podplukovník Žitný majoru Zemanovi: „Tahle země už jednou potřebuje klid.“ Ta věta formuluje program normalizace, přesto nám dnes zní možná až příliš povědomě. Aby byl klid na práci, nebo řečeno slovy jednoho populárního zpěváka, abychom mohli hodně zpívat a méně mluvit, je třeba odstranit vše, co normalizační spánek narušuje. V dílu *Studna* představuje nepodařený pokus o narušení klidu na práci filosof Brůna („byl jenom takovej divnej“), který například rozšiřuje po vsi *Dva tisíce slov* a během výslechu dokonce zapochybuje o správnosti kolektivizace. Zbavit se toho, co nás vyrušuje a co je „divné“, lze tak, že to eliminujeme: „Odvez ho zpátky do ústavu,“ uzavírá major Zeman úspěšné vyšetřování.³⁶⁷

Místo odvážení druhého do ústavu se pokusme spíše popsat zkušenost se znepokojivým cizím, kterým druhý člověk vždy v určité míře je. To je téma, kterému se věnuje současný německý fenomenolog Bernhard Waldenfels. Vyzdvihneme ty aspekty jeho fenomenologie cizího a responzivní fenomenologie, které nám pomohou porozumět zkušenosti s druhým člověkem, a doplní a obohatí tak předchozí výklady. Nejde nám v této práci o nějakou syntézu, z níž by nakonec pravda o druhém vypadla jako nějaká formulka či zaklínadlo, všechny námi diskutované přístupy k druhému (především Husserl, Lévinas,

³⁶⁶ WALDENFELS, Bernhard. Response and Trust: Some Aspects of Responsive Ethics [online], *Youtube.com*. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=t6iOsQ_ho94 [cit. 2020-04-28].

³⁶⁷ K normalizačním myšlením v kontextu epizody *Studna* viz TLAPA, Tomáš. Thalés z Milétu a normalizace. *Tvar*, 2019, roč. 30, č. 10, s. 13.

Marion a Waldenfels, ale i odkazy na poezii a prózu) chápeme jako navzájem se obohacující, usměrňující, rozšiřující apod.; to, co je spojuje, je vazba na téma druhého, které zde promýšlíme.

Zkušenost s druhým můžeme popisovat jako převážně harmonickou a nekonfliktní (tak jsme to viděli u Husserla či Merleau-Pontyho), nebo se můžeme zaměřit na znepokojivé aspekty zkušenosti s druhým. Tato *znepokojivá zkušenost cizího*, jak zní název jedné Waldenfelsovy knihy, může být interpretována různými způsoby. Například u Sartra jako výraz konfliktu, který je podstatou intersubjektivit. U Lévinase znepokojení z druhého, které zneklidňuje svou zranitelností, podivně splývá s touhou po nekonečnu a otevírá prostor etice.³⁶⁸ Waldenfels nechápe cizí jako nějaké speciální téma, kdy z oblasti vlastního, známého a stejného můžeme přejít k tomu, co je této zkušenosti vnější, a zabývat se tak cizím, jiným, znepokojivým, abychom ho následně, až cizí poznáme a pochopíme, začlenili do oblasti známého (zde můžeme vidět inspiraci Lévinasem). Cizí je něčím, co je přímo uvnitř mé vlastní zkušenosti, co mohu pociťovat i sám na sobě (např. cizost mé minulosti, mého narození, mého spánku, mé budoucí smrti, cizost mého těla v nemoci apod.). Kdyby cizí bylo absolutně jiné, radikálně odděleno od oblasti důvěrného, nebylo by možné s ním mít žádnou zkušenost. Waldenfels se snaží popsat právě onen rozměr cizího uvnitř mé zkušenosti, cizího, které mi uniká, ale přesto jsem s ním v kontaktu (zde můžeme naopak vidět rozdíl oproti Lévinasovi, pro něhož druhý je absolutně jiný).

K popisu setkání s cizím volí Waldenfels pojem práh (die Schwelle). K setkání s druhým dochází na prahu. Práh spojuje tím, že odděluje, nepřipouští žádného zprostředkovatele, který by se mohl usadit zároveň na obou stranách prahu.³⁶⁹ Prahy nejsou hraniční linie, ale spíš hraniční zóny, „v níž se zdržujeme, na nichž váháme, jichž se lekáme nebo které překračujeme“.³⁷⁰ To, co je na druhé straně prahu, nepatří k možnostem mé

³⁶⁸ Ondřej Švec popisuje znepokojivou zkušenost cizího u Lévinase takto: „Přítomnost druhého jako cizího není *znepokojivá* ani tak proto, že bych ho měl v první řadě podezírat z nekalých úmyslů, nýbrž proto, že zpochybňuje mou málokdy dotazovanou jistotu o nekalosti mých vlastních intencí.“ ŠVEC, Ondřej. Vidět či vyslyšet druhého. Sartre a Lévinas tváří v tvář radikální jinakosti. In: SIKORA, Ondřej a SIROVÁTKA, Jakub (vyd.). *Lévinas v konfrontaci*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 147-148.

³⁶⁹ Srov. WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018, s. 185. K pojmu práh srov. též OSPÁLKOVÁ, Taťána. Waldenfelsovo cizí a Lévinasův Jiný. In: KRUŽÍK, Josef, ed. a NOVOTNÝ, Karel, ed. *Emmanuel Lévinas - filosofie a výchova*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2006, s. 260.

³⁷⁰ WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 40.

svobody, je tím, co je mimo-řádne. Zkušenost s těmito hraničními zónami, s prahovými zkušenostmi, je přítomná v naší každodennosti. Waldenfels uvádí například následující fenomény: loučení a shledání, usnutí a probuzení, onemocnění a uzdravení. V rámci lidského života se zkušenosti prahů ohlašují jako životní zlomy: např. dospívání, vstup do povolání, láska, náboženská či politická konverze, očekávání smrti. Mohou mít ale povahu i přírodních či dějinných událostí: např. válka, revoluce, přírodní katastrofa. Prahové zkušenosti mohou být dokonce tak silné, že se „svět a vlastní já stanou cizí“,³⁷¹ například v případě emigrace či exilu. (Tuto prahovou zkušenost jsme podrobněji sledovali v 5. kapitole). Člověk je hraniční bytí, bytostí na prahu a v hraničních zónách, člověk není „pevně určeným zvířetem“, ale „cokoliv, co na nás doléhá zpoza horizontů a prahů naší zkušenosti, se nás týká“.³⁷² Na tomto prahu dochází k proplétání a překrývání vlastního a cizího, starého a nového, jednoho řádu a řádu jiného, aniž by se jedno redukovalo na druhé. V lévinasovském duchu Waldenfels říká: „Co přesahuje hranice našeho řádu je uchopitelné pouze *jako tento přebytek*, který přesahuje naše síly, *jako toto ,více‘*, které se vymyká našemu uchopení.“³⁷³ Toto vymykání je znepokojující, a proto motivuje různé strategie, jak cizí zvládnout a zbavit se jeho znepokojivosti. Znepokojivost zkušenosti cizího pramení podle Waldenfelse z toho, že na nás, ať chceme nebo ne, cizí vznáší nároky a žádá si odpověď. Sama potřeba cizí nějak zvládnout a eliminovat ho je již formou odpovědi cizímu.

Privlastnění a vyvlastnění jsou podle Waldenfelse dvě „přemrštěné reakce“, jak zvládnout cizí a nárok, který na nás vznáší. „Zvládnutí cizosti tím, že si ji privlastníme, je potud charakteristické pro západní racionalitu, pokud je racionalizací na cestě k ‚ovládnutí světa‘.“³⁷⁴ Samy tyto strategie zvládnání cizího předpokládají oddělení vlastního (sféru vlastního) a cizího a světa fyzického a sociálního. Oddělení vlastního a cizího se manifestuje například v Descartově chápání substance a odpovídá mu zvládnání cizího formou *egocentrismu* („primát leží u sebevědomí a sebeprožívání“). Cizí je zvládnuto tak, že je chápáno jako obměna mne samotného. To, co je cizí (např. dítě, divoch, blázen), je pojato jako nedokonalá varianta (vlastního) lidství vůbec. Příkladem je pojetí druhého jako alter ega: „Cizí je zvládnuto tak, že je poměřováno na vlastním jako dubleta (*alter ego*), jako

³⁷¹ Tamtéž, s. 41.

³⁷² Tamtéž, s. 44.

³⁷³ Tamtéž, s. 36.

³⁷⁴ Tamtéž, s. 68.

obměna, jako prezentace (...). Metody vcítění se a přenášení se (Sich-hinein-versetzen) do cizího prožívání předpokládají karteziánské oddělení vnitřku a vnějšku.³⁷⁵

Druhou odpovědí na zvládnutí a zrušení cizího v rámci strategie přivlastnění je podle Waldenfelse *logocentrismus*. „Zde se cizí zvládá shrnutím všeho srozumitelného v jediném logu. (...) Jiná možnost spočívá v tom, že se vše vlastní a cizí integruje do totálního, všeobjímajícího prostoru myšlení.“³⁷⁶ V logocentrismu se uplatňuje monopol rozumu, kterému nic neunikne. Příkladem je způsob vysvětlování jiných a cizích forem lidství. Klasické figury jinakosti jsou vysvětlovány, jak ukázal Merleau-Ponty, jako deficientní podoby rozumu. (Dítě a divoch jsou před-stupněm rozumu, duševně nemocný je chybnou formou rozumu apod.) Znepokojivá zkušenost dítěte, divocha a nemocného, která si nárokuje naši odpověď, je zvládnuta tak, že se tyto formy života vysvětlí jako nedokonalé podoby dospělého, civilizovaného a zdravého člověka. Logocentrismus a egocentrismus se navzájem podporují a doplňují a jejich spojení se projevuje v *etnocentrismu*, „který vede v případě západní tradice k tomu, že se vlastní životní forma nejen hájí (proti tomu by nebylo co namítnout), ale hájí se bez zábran jako předvoj univerzálního rozumu“.³⁷⁷

Druhou krajní reakcí na setkání s cizím je vyvlastnění jakožto vydání cizímu. „Egocentrismus se odstraní tak, že na místo vlastního a toho, co je s ním sourodé, vstoupí cizí a cizorodé. Dítě se stane zachraňujícím dítětem, divoch dobrým divochem, nemoc svatou nemocí. Výsledkem toho je exotika a ustavování výlučných skupin.“³⁷⁸ Vyvlastnění je takovou reakcí na přivlastňování cizího (logocentrismus, egocentrismus, etnocentrismus), které chce rozpustit hranici mezi vlastním a cizím. Univerzální logos je rozbit do mnohosti logoi, přičemž každá jednotlivá řeč má své oprávnění a opodstatnění. (Nabízela by se rovněž úvaha, zda Lévinasova filosofie druhého není svérázným příkladem vyvlastnění jakožto vydání cizímu, v níž se to vlastní stává rukojmím cizího.)

V obou těchto reakcích na cizí (přivlastnění a vyvlastnění) to cizí mizí, avšak „zkušenost, která připouští něco takového, jako je zkušenost cizího, se musí jistým způsobem stát *sama sobě cizí*“.³⁷⁹ Zkušenost, která by byla s to artikulovat zkušenost s cizím, je třeba podle Waldenfelse chápat jako „vypořádání se s jinými a druhými v rámci

³⁷⁵ Tamtéž, s. 69.

³⁷⁶ Tamtéž.

³⁷⁷ Tamtéž, s. 70.

³⁷⁸ Tamtéž.

³⁷⁹ Tamtéž, s. 71.

sféry na pomezí“. „Zkušenost se v této souvislosti představuje jako spolupůsobení s cizím. (...) Na počátku nestojí ani oddělení vlastního a cizího, ani čisté splnutí, zkušenost znamená proces, v němž vzniká vlastní a cizí.“³⁸⁰ Waldenfels hovoří o jinakosti mne sama, která neumožňuje konstituovat žádnou originární vlastní oblast, „která by nám umožnila, abychom si přivlastnili sebe nebo i cizí“.³⁸¹ Nejsme svrchovanými autory svých činů a své řeči, neboť „neexistuje mluvení a jednání, které by nebylo i odpovídáním“.³⁸² A to, na co odpovídám, nepřichází ode mne, ale odjinud, například od druhého člověka. Lze zde hovořit o asymetrickém vztahu, vždy jsem se svou odpovědí opožděn za tím, co si ji nárokuje.

Waldenfelsova responzivní fenomenologie pracuje (v rámci fenomenologického myšlení) s motivy z Lévinase, Husserla i Merlau-Pontyho. Když Waldenfels hovoří o jinakosti mne samotného, konstatuje: „Když se vlastní vytváří v souhře s cizím, pak proniká jinakost i do sféry *intrasubjektivit*.“³⁸³ To je motiv, který nám připomene závěr § 52. *Karteziánských meditací*, v němž Husserl vede analogii mezi vztahem ego – alter ego a vztahem mé vzpomínky k mé minulosti. „Podobným způsobem jako moje vzpomínková minulost transcenduje mou živou přítomnost jako její modifikace, transcenduje aprezentované cizí bytí mé vlastní.“³⁸⁴ Tato trhlina cizosti uvnitř mne samotného je však má vlastní cizost, není to cizost absolutně cizí, a proto Husserl (veden nastíněným srovnáním) současně řekne, že druhý je „můj modifikát“. Takto „slabě“ pojatá jinakost druhého je radikalizována v Lévinasově myšlení jakožto absolutní jinakost druhého. Toto radikální chápání druhého Waldenfels od Lévinase nepřejímá. S jinakostí a cizostí druhého se setkávám na prahu, které je překrýváním, jež není splnutím, je spojením, které odděluje. Setkání s absolutní jinakostí by bylo nemyslitelné: „Pokud by nějaký řád byl ‚zcela jiný‘ než můj vlastní řád, pak by *mi* nebyl *ani cizí*.“³⁸⁵ Z Lévinase ale Waldenfels přebírá motiv asymetrie, která má povahu (etického) nároku a výzvy, na něž nemohu neodpovědět. Cizí nárok přichází z „výšky“, odkazuje Waldenfels na Lévinase, překračuje naše vlastní očekávání, přání a představy a zmocňuje se nás dříve, než k němu můžeme zaujmout postoj. Tak jako nás překvapuje afekt, přepadá nás i podněcování ze strany druhého. Toto

³⁸⁰ Tamtéž, s. 72.

³⁸¹ Tamtéž, s. 74.

³⁸² Tamtéž.

³⁸³ Tamtéž.

³⁸⁴ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 111.

³⁸⁵ WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 35.

neočekávané a nepředvídatelné zasažení cizím bude Waldenfels označovat jako *patos* a pojem *alopatos* bude vyhrazen pro *patos*, který vychází od druhého.³⁸⁶ Zároveň však Waldenfels tuto asymetrii a tento nárok cizího jakoby přenáší do Merleau-Pontyho společného lidského světa, v němž s druhými sdílíme obecnost svého bytí, která je tematizována skrze tělesnost a Waldenfels odkazuje na Merleau-Pontyho pojem interkorporeity. V merleau-pontyovském duchu Waldenfels říká: „Telesná a stelesnená skúsenosť nakoniec svedčí o tom, že druhého a druhých nachádzam v sebe a seba samého v nich predtým, ako sa navzájom stretieme.“³⁸⁷ S druhými sdílíme společný svět, v němž nelze oddělit vlastní a cizí, jak o tom mluví Merleau-Ponty ve *Fenomenologii vnímání* (viz též 6. kapitola této práce). Tento neosobní rozměr subjektivity můžeme vystihnout třeba následujícím Merleau-Pontyho příkladem: „Vnímám žal a hněv druhého v jeho postoji, v jeho tváři a rukou, aniž bych přitom cokoli čerpal z ‚vnitřní zkušenosti‘ utrpení či hněvu, neboť žal a hněv jsou variacemi bytí ke světu, které nejsou rozdělené mezi tělo a vědomí a které se mohou vkládat jak do chování druhého, jež je viditelné na jeho fenomenálním těle, tak do mého vlastního chování, jak se nabízí mně samotnému.“³⁸⁸

Jak vysvětlit, že po souhlasném citování Merleau-Pontyho následuje u Waldenfelse zcela bezprostředně odkaz na Lévinase a jeho radikální asymetrii, která se zdá být s Merleau-Pontyho fenomenologií v rozporu?³⁸⁹ Waldenfels parafrázuje Lévinase a říká, že když předstoupím před druhého, nestýkám se s ním na jedné a téže rovině, ale setkání s druhým probíhá spíše na šikmé ploše, na níž druhý vždy obsazuje vyšší pozici.³⁹⁰ Toto zdánlivě nepatřičné propojení Lévinase a Merleau-Pontyho v otázce druhého považujeme naopak za přiměřený popis zkušenosti s druhým, popis, který se vyhýbá dvěma krajnostem, k nimž má tematizace druhého tendenci směřovat. První tendenci můžeme označit jako směřování k harmonii, sounáležitosti a sdílení (tímto směrem se vydává například Husserlovo alter ego, Aristofanův druhý v mýtu o androgynech či Merleau-Pontyho druhý, který vystupuje jako spolupracovník, s nímž koexistují skrze jeden a týž svět³⁹¹). Opačnou tendencí je popisování

³⁸⁶ Srov. WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018, s. 148-150.

³⁸⁷ Tamtéž, s. 148.

³⁸⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 430.

³⁸⁹ Srov. WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018, s. 148-149.

³⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 148.

³⁹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 428.

druhého v kategoriích konfliktu, soupeření a nesouladu (např. Sartrovo pojetí druhého v *Bytí a nicotě*), nebo ještě radikálněji je druhý chápán jako absolutně oddělený ve své neprolomitelné jinakosti (Lévinas). O pohyb mezi těmito dvěma krajnostmi se v této práci (ve snaze po věrnosti zkušenosti s druhým) pokoušíme. Je možné podržet radikální jinakost druhého a nepřijít přitom o společný svět? Waldenfelsova responzivní fenomenologie se zdá být inspirativní odpovědí na tuto otázku. Waldenfelsovi je na Merleau-Pontym sympatická snaha neoddělovat vnitřek a vnějšek, interioritu a exterioritu, vlastní a cizí, jak na to upozorňují analýzy neosobního rozměru subjektivity. „Evidence druhého je možná díky tomu, že nejsem sám pro sebe průzračný, a díky tomu, že má subjektivita s sebou vleče své tělo.“³⁹² Tento anonymní rozměr existence Merleau-Ponty popisuje jako „společnou účast“ na jediném fenoménu. Příkladem může být situace, kdy druhý používá mně dobře známé předměty. „Tím, kdo vnímá tělo druhého, je právě mé tělo. Jako by v něm nacházelo zázračné pokračování svých vlastních intencí, dobře známý způsob, jak zacházet se světem. A protože části mého těla dohromady utvářejí systém, jsou od nynějška tělo druhého a mé tělo jedním celkem, rubem a lícem jednoho jediného fenoménu. Anonymní existence, k níž se mé tělo v každém okamžiku má jako její stopa, od nynějška přebývá v obou těchto tělech zároveň.“³⁹³ Poznámka na okraj. Bylo by zajímavé podrobněji srovnat Lévinasovu fenomenologii živlu a slasti s Merleau-Pontyho popisem neosobního rozměru subjektivity. Je otázkou, nakolik se jedná o protikladné zkušenosti. U Lévinase běží o výraz separace („Ve slasti jsem absolutně pro sebe. Jsem egoista bez poukazu k druhému – jsem sám v osamění, nevinně egoistický a jediný.“), u Merleau-Pontyho jde o zvláštní podobu koexistence s druhým, která splývá s anonymní existencí, takže zde nakonec také žádný druhý není.

„Splynutí“ s druhým v anonymní existenci je možné díky tělesnosti. Merleau-Ponty hovoří o obecnosti těla, která mi např. umožňuje spolu s druhými sdílet („neosobní“) gesta a rozumět jim. Zdůrazňování tohoto typu zkušenosti nás však může odvádět od jiných zkušeností s druhým, v nichž k žádnému „splynutí“ a harmonickému „rozpuštění“ v koexistenci nedochází. Příkladem tohoto druhého typu zkušenosti je setkání s tváří druhého, v němž žádná harmonie a symetrická koexistence možná není, neboť jsem zasažen *patosem* (řeceno s Waldenfelsem), v němž jsem pozadu za nárokem, jemuž nelze neodpovědět.

³⁹² Tamtéž, s. 426.

³⁹³ Tamtéž, s. 427.

Kromě obecnosti těla hovoří Merleau-Ponty i o obecnosti mé nezcizitelné subjektivity, která na rovině smyslového vnímání znamená nezcizitelnost, nezaměnitelnost mého perceptivního pole. Obecnost těla „je vyvážena tímto dalším typem obecnosti, totiž obecností mé nezcizitelné subjektivity. Jak bychom mohli najít někde *jinde*, ve svém perceptivním poli, podobnou přítomnost sobě vůči sobě samému?“³⁹⁴ Jakub Čapek ve studii *Idea nekonečna a zkušenost proměny* poukazuje na Lévinasovu desinterpretaci Merleau-Pontyho filosofie, které Lévinas vyčítá odlidštěnou ontologii anonymního bytí. Čapek ukazuje, že tato desinterpretace pramení mimo jiné z toho, že Lévinas opomíjí motivy oddělení a odlišnosti jedinců, které jsou v Merleau-Pontyho filosofii přítomné.³⁹⁵ Anonymní (ko)existence je výrazem obecnosti těla; přesah, odstup, oddělenost a nedostupnost druhého jsou výrazem obecnosti nezcizitelné subjektivity. Individuální zkušenost nikdy nesplyne se zkušeností druhého, neznamená to však, že bych zkušenosti druhého nemohl rozumět nebo ji pochopit. V tomto má Merleau-Ponty velmi blízko k Husserlovi. To je však zároveň moment, kdy Waldenfels vnáší do hry Lévinase, byť ho v jistém smyslu modifikuje. „Vznešenost‘ druhého, o ktorom hovoríme, charakterizuje druhého ako *aktuálneho* druhého, ktorý sa nedá oddeliť od Tu a Teraz nejakého špecifického usporiadania. Nemôžeme si ho zamieňať s *celkom* iným, ktorý je zbavený každého usporiadania, a ani so *sociálne* iným, ktorý sa teší z vyššieho statusu a je mi nadriadený na základe autority a moci.“³⁹⁶ Vidíme, že Waldenfels přebírá od Lévinase aspekt primátu druhého, který pramení z asymetričnosti situaci setkání s druhým, ale současně odmítá hovořit o druhém jako o absolutně jiném. (Srov. např. str. 24 *Totality a nekonečna*: „Absolutně jiné je Druhý.“) Druhý není absolutně jiný, není zcela separován ode mě samého, ale je aktuálně druhý (cizí, jiný), sdílíme spolu, alespoň částečně, jeden svět a jednu zkušenost, byť by to měla být zkušenost prahu a hraniční zóny. Pokud budeme o druhém hovořit jako o absolutně jiném, bude třeba postulovat metafyzickou kategorii Stejného, která předpokládá radikální oddělenost vlastního a cizího, vnitřku a vnějšku. To by však předpokládalo, že máme plně v moci sami sebe a že nemůžeme být sami sobě cizinci. Zároveň ale Waldenfels radikalizuje Husserlovo či Merleau-Pontyho pojetí alterity, které nabízí přece jen příliš „slabou“ jinakost

³⁹⁴ Tamtéž, s. 432. Zkušenost oddělení, zkušenost mé nezcizitelné subjektivity, se může manifestovat jakožto žitý solipsismus. Viz tamtéž.

³⁹⁵ Srov. ČAPEK, Jakub. *Idea nekonečna a zkušenost proměny. Lévinas a Merleau-Ponty*. In: SIKORA, Ondřej a SIROVÁTKA, Jakub (vyd.). *Lévinas v konfrontaci*. Praha: OIKOYMENH, 2019, 151-173.

³⁹⁶ WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018, s. 149.

(relativní jinakost), která nakonec až příliš zavání harmonií jakožto univerzální atmosférou či náladou intersubjektivit. Prahové zkušenosti s druhým by mohly být účinnou protilátkou k této „harmonizující“ tendenci myšlení, které občas zapomíná, že druhou stranou touhy je děs.³⁹⁷

Waldenfels je stejně jako v přechozí kapitole Marion inspirován Lévinasem, ale zároveň se oba současní filosofové snaží, každý jinými prostředky, „vrátit“ druhého do světa naší zkušenosti. Pokusme se zachytit zkušenost s druhým, inspirování Waldenfelsovou responzivní fenomenologií.

Druhý není předmět, je to hraniční fenomén mé zkušenosti, skutečnost, že není předmětem, znamená, že ho nemám ve své moci, že ho nemohu polapit. Nemohu ho poznat, neboť mu musím odpovídat. „Odpovídání (...) není jen jednou z více možností, jak se chovat vůči druhým lidem, představuje spíše ryzí podobu vztahu, v němž se setkáváme s cizím jakožto cizím.“³⁹⁸ Toto odpovídání označuje Waldenfels termínem „response“ (odpověď, odezva), odtud označení responzivní fenomenologie,³⁹⁹ a odlišuje ho od odpovědi ve smyslu „answer“, která jen vyplňuje mezeru v poznání. Odpověď ve smyslu response je takové odpovídání, které nedává to, co už má, ale to, co objevuje samotným odpovídáním. Waldenfels vychyluje klasickou Aristotelovu definici, že člověk je tvor, který má řeč, a konstatuje, že člověk je tvor, který odpovídá. Toto odpovídání druhému může dopadnout všelijak; i přeslechnutí a přehlížení může být formou odpovědi. „Mezi vlastním a cizím

³⁹⁷ Příkladem této „harmonizující“ tendence může být Merleau-Pontyho pojetí dialogu. „Při zkušenosti dialogu se mezi druhým a mnou konstituuje společná půda, mé myšlení a jeho myšlení utvářejí jedno jediné tkanivo, stav, v němž se naše diskuse nachází, se dožaduje mých slov a slov mého partnera, naše slova se začleňují do společného výkonu, přičemž ani jeden z nás není jeho tvůrcem. (...) Po dobu dialogu jsem osvobozen od sebe sama, myšlenky druhého skutečně jsou jeho myšlenkami, nevytvářím je já, jakkoli je chápu, hned jak se zrodí, či je dokonce předjímám, námitka, kterou druhý pozvedá, mne dokonce vytrhává z myšlenek, o nichž jsem ani nevěděl, že je chovám, takže zatímco já jemu propůjčuji myšlenky, on mi za to umožňuje myslet.“ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 428. Merleau-Ponty působivě popisuje zkušenost zdařilého dialogu s druhým. Co však dějiny všech krutých zkušeností, v nichž dialog s druhým selhal a žádná společná půda se nekonstituovala? Nebo jak třeba vysvětlit bytostnou nechuť a nekonečný odpor dialog s druhým vůbec vést?

³⁹⁸ WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 255.

³⁹⁹ „Cizí nárok, na nějž odpovídáme, a událost, odpovídání sama nevytvářejí korelaci, jako je tomu v případě smyslu a intence, noematu a noesis u Husserla. (...) Fenomenologie, která vychází z toho, že cizímu stále zůstáváme něco dlužní, jakkoli se mu pokoušíme být právi, se proměňuje v responsivní fenomenologii, která překračuje právě tak fenomenologii intencionality jako hermeneutiku textů.“ WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 255.

existují přechody, avšak žádný spolehlivý most, po němž bychom mohli chodit dle libosti sem a tam.“⁴⁰⁰ Pochopíme-li druhého jako alter ego, nikdy nám nebude cizí, bude to jen jiný exemplář stejného druhu. „Cizí oproti tomu povstává ze současného *zahrnutí do hranic a vyčlenění*. Cizí se nachází jinde; je oddělen prahem od toho, co je nám právě vlastní, podobně jako je oddělen spánek od bdění, zdraví od nemoci, stáří od mládí. Přitom nikdo z nás nikdy nestane na obou stranách prahu naráz.“⁴⁰¹ Formulace typu „já tě chápu“ a „já ti rozumím“ jsou tedy spíše znásilňováním zkušenosti s druhým, neboť mylně předpokládají, že mezi mnou a druhým lze přecházet tak, jako se přechází z jedné místnosti bytu do druhé. Hovoříme-li o cizosti druhého, nesmíme zapomenout, že není nějaká jedna absolutně oddělená cizota druhého (na způsob Lévinasova Jiného), ale to, co je zakoušeno jako cizí, je vždy vázáno na „zde“ a „nyní“, která se proměňují spolu s tím, jak procházíme s druhým hraniční zónou. A tato cizost druhého má i intrasubjektivní dimenzi, Waldenfels v této souvislosti odkazuje na Rimbaudovu formulaci, že „já je někdo jiný“. Jsme sami sobě hraničním setkáním, v němž simultánně hrajeme roli obyvatel dvou různých zemí. „Kdo ignoruje tuto cizost sebe sama, najde všude jen to samé a jen sebe sama bez ohledu na to, kolik zemí a moří zcestuje.“⁴⁰²

V kontextu Marionovy filosofie vystupuje druhý, jak jsme viděli, jako saturovaný fenomén, Waldenfels používá podobné označení a hovoří o hyperfenoménu. Druhý jako hyperfenomén by pak byl „takový fenomén (...), který se ukazuje jen tak, že se vymyká uchopení“.⁴⁰³ Způsob tohoto „vymykání“ připodobňuje Waldenfels k afekcím (např. k bolesti, která nás udolává). „To, co je ‚já cizí‘, není němým ne-já, a také to ještě není jiné já, nýbrž to, z čeho já vychází, když zakouší něco jako něco a sebe jako sebe sama.“⁴⁰⁴ To je motiv, který se shoduje i s Marionovou deskripcí druhého, a sice toho rozměru jinakosti druhého, kdy má setkání s druhým téměř podobu sebeafekce (viz výše). Tato zkušenost „vymykání“, které se odehrává při setkání s druhým, ale třeba i v rámci mé vlastní tělesnosti, si žádá odpověď ve smyslu „response“, čímž podle Waldenfelse překračujeme a překonáváme sféru intencionálně či pravidly konstituovaného smyslu, a je proto třeba uvažovat o jiné, a sice responzivní fenomenologii. „Toto překročení vykonáváme tím, že

⁴⁰⁰ WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 96.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 257.

⁴⁰² Tamtéž, s. 259.

⁴⁰³ Tamtéž.

⁴⁰⁴ Tamtéž, s. 261.

odpovídáme na *cizí nárok, který ani nemá smysl, ani se neřídí nějakým pravidlem*, který naopak narušuje běžné styly tvorby smyslu a pravidel a uvádí do chodu nové. (...) Cizí jako cizí vyžaduje responsivní podobu fenomenologie, která začíná mimo smysl a pravidla, tam, kde nás něco vyzývá a problematizuje naše vlastní možnosti ještě dříve, než se pustíme do pokusu nabýt otázkami vědění a dospět k pochopení.⁴⁰⁵ Waldenfels hovoří o nezrušitelnosti responsivní difference, která odděluje to, na co odpovídáme, od odpovídání samotného. V odpovědi nelze nikdy zcela pohlit to, na co odpovídáme, v jakési završené poznání a pochopení. Asymetrie, responsivní difference, spočívá v tom, že nemám první slovo (nárok, na který odpovídám, přichází odjinud a není výsledkem mé iniciativy) ani slovo poslední (žádné slovo nemůže být poslední). Cizí nárok je spojením apelu (míří na někoho) a záměru (vztahuje se na něco). Tento nárok se ohlašuje takříkajíc ve své tělesné hmatatelnosti (např. ve smyslovém dotyku s tváří druhého) a předchází všem nárokům morálním či právním. Teprve z tohoto prvotního nároku může morálka čerpat své založení. Nároku cizího nelze uniknout. „I snaha neslyšet předpokládá slyšení, odhlížení předpokládá vidění.“⁴⁰⁶ Dvoji povaze nároku odpovídají dva způsoby odpovídání, o kterých jsme se již zmínili. *Answer* je odpověď na cizí záměr vztahující se na něco, jsem vyzván, abych vyplnil určitý nedostatek v poznání (např. otázka druhého: Kolik je hodin?). *Response* je odpověď na apel, který míří na mne osobně, odpovídám samotným odpovídáním (nebo tím, že apel přehlížím a neodpovídám; „žádná odpověď je jak známo také odpovědí“). Odpovídání zde nesmí být chápáno v úzkém smysl řečových aktů, ale odpovědí je jakékoliv jednání, spiklenecký pohled či naopak odvrácení pohledu, pohyb ruky, mlčení apod. Člověk je živočich, který dává odpovědi, říká Waldenfels, nebo řečeno trochu jinak: život a zkušenost nejsou ničím jiným než odpovídáním.

Responsivita se tak ukazuje být základním rysem lidského chování, lidského bytí ve světě. Waldenfels se obecný charakter této responsivity snaží popsat vypracováním responsivní racionality či responsivní logiky (logiky odpovídání), „racionality, která pramení z odpovídání samého“. Responsivní logika má podle Waldenfelse čtyři hlavní momenty.

Prvním momentem je *singularita* cizího. V kontextu naší otázky po druhém můžeme tento aspekt interpretovat tak, že druhý je osobitou singularitou, není jednotlivým případem

⁴⁰⁵ Tamtéž, s. 262.

⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 263.

obecného. Setkání s druhým můžeme popsat tak, že „běží o singularitu události, která jako taková vystupuje tím, že se odchyluje od běžných událostí a umožňuje jiné vidění, myšlení a jednání“.⁴⁰⁷ Pouze z pohledu někoho třetího je možné konstatovat symetrii jednotlivých členů tohoto setkání a zahrnout je pod obecný pojem. Příkladem singularity události je vztah dítěte k matce, kdy dítě nevidí svou matku jako jednu ženu mezi mnoha jinými; na úrovni celé společnosti je příkladem singularity události třeba revoluce, která není svými aktéry prožívána jako jedna z revolucí mezi mnoha jinými. Každé setkání s druhým v první osobě je takovouto malou revolucí, která svým osobitým a nezaměnitelným stylem konkrétního setkání narušuje, rozrušuje či obohacuje, byť třeba nepatrně, můj dosavadní řád zkušenosti, můj život, který jsem do teď vedl.

Druhým momentem responzivity je *nevyhnutelnost* cizího nároku. Lze ho shrnout jednoduchým heslem, že nemohu nekomunikovat, neodpovídat. Když se mě druhý zeptá na cestu, ať učiním cokoliv, odpovím. „V této své radikalitě se podobá cizí nárok tradičním instancím jako je usilování o štěstí, pud sebezáchovy, kategorický imperativ a svoboda, které – pokud existují – vesměs nejsou věcí volby a vesměs se vymykají důkazu oprávnění.“⁴⁰⁸

Třetím momentem je *dodatečnost* nároku singulární události cizího. Vystihuje ho formulace, že „odpovídání se děje tady a teď, avšak začíná jinde“.⁴⁰⁹ Svoboda odpovídat nezačíná u nás, ale u jiného, což je motiv podstatný i u Lévinase: egoistické a separované já je uvězněno samo v sobě, díky druhému je jedinec vysvobozen z tohoto uvěznění v sobě, protože může odpovídat na jiné a vztahovat se k tomu, čím není.⁴¹⁰ Odpovídat znamená nemít první slovo.

Čtvrtým momentem responzivní logiky je *asymetrie*. Asymetrie znamená: „Nárok a odpověď nekonvergují směrem k čemusi společnému. (...) Pokus ustavit mezi vlastním a cizím definitivní symetrii a vzájemně je připodobnit, by se nakonec podobal pokusu uvést do rovnováhy přítomnost a minulost, bdění a spánek či život a smrt, jako by bylo možné

⁴⁰⁷ Tamtéž, s. 265.

⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 266.

⁴⁰⁹ Tamtéž.

⁴¹⁰ O této nesvobodě předcházející setkání s druhým a o dvojím významu svobody u Lévinase píše Jakub Čapek: „Individuální ‚já‘ je svobodné, pokud pod svobodou chápeme sebeurčení, což Lévinas spojuje s výrazy, jako je mužnost, hrdost či suverenita. Zároveň je však ‚já‘ nesvobodné, neboť je ‚připoutané k sobě‘, ‚musí se zabývat sebou‘, ‚nemůže se oddělit od sebe‘.“ ČAPEK, Jakub. *Idea nekonečna a zkušenost proměny. Lévinas a Merleau-Ponty*. In: SIKORA, Ondřej a SIROVÁTKA, Jakub (vyd.). *Lévinas v konfrontaci*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 161.

překračovat práh, který dělí jedno od druhého, dle libosti v obou směrech.“⁴¹¹ Symetrie mezi vlastním a cizím je možná až v hledisku třetího. Setkání s asymetričností cizího Waldenfels připodobňuje například k „nápadům, které nám přicházejí na mysl, obsesím, které nás přepadají, snům, z nichž nikdy plně neprocitneme“. Odpovídání na asymetričnost situace setkání s druhým se pohybuje mezi dvěma krajnostmi. Na jednom kraji stojí moje „poslušnost a povolnost“ druhému, na druhé straně je má „svévole a libovolnost“ vůči druhému. Odpovídání je kreativitou pohybující se mezi těmito dvěma krajnostmi, do nichž však může vyústit. Odpovídání může být rovněž zcela pohlceno stávajícím řádem, druhý se stane zapomenutou transcendencí a odpověď druhému bude pouze repetitivní a reproduktivní (bude se řídit pravidly, normami, zákony apod.), v níž nemusíme sami vynalézat odpověď, setkáváme se tak s druhým takřkajíc ve své nepřítomnosti. Oproti tomu Waldenfels odlišuje odpovídání primárně inovativní a produktivní, které je odpovídáním na netušené nároky. Setkání s druhým je v určité míře vždy setkání s netušeným nárokem. Ten sice můžeme oslyšet, ale nemůžeme ho zrušit. Setkání s druhým nás vysvobozuje z dvojího ztroskotání: „Kdo čeká na hotové odpovědi, nemá co říci, neboť vše je již řečeno. Kdo naopak mluví, aniž by odpovídal, také nemá co říci, protože nemá, co by řekl. To, co odpovídáme, vynacházíme, avšak nikoli to, nač odpovídáme a co propůjčuje našemu mluvení a jednání váhu.“⁴¹² Mluvit, aniž bychom odpovídali, je zapomenutím na druhého. Odpovídání samo je kreativní, otevřené, neukončitelné, nelze předem stanovit, jak na zkušenost s druhým odpovědět (druhý není předem ani nepřítelem, ani stopou božského), prostě je zde a nyní jakožto zkušenost s druhým. Snad by se dalo říci, druhý je tu jako znepokojivá nahota tváře, která po mne chce, abych jí odpověděl, zda ji miluji.

Zkušenost s cizím není Waldenfelsem vyhrazena exkluzivně pro zkušenost s druhým člověkem, tematizuje ji v širších a obecnějších souvislostech zkušenosti cizího, která se týká například vztahu mezi kulturami (interkulturalita), ale i vztahu mezi věcmi a člověkem. I věci si nárokují odpovídání, i jim lze odpovědět po způsobu „response“, nebo „answer“. I zvíře lze zavraždit, nejenom člověka (jak usuzuje Lévinas). Taťána Ospálková v článku *Waldenfelsovo cizí a Lévinasův Jiný* odkazuje na Waldenfelsovu knihu *Das leibliche Selbst* a píše: „Zde se Waldenfels explicitně odvolává na teorii Gestaltu (Kurt Levin, W. Köhler). Köhler mluví o nároku, který vzhází z věcí. Také věci chtějí něco říci, chtějí, abychom

⁴¹¹ WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 267.

⁴¹² Tamtéž, s. 268.

s nimi něco udělali... Vidění není tak zcela v mé moci. Také věci se na mne dívají a činí se viditelnými. Iniciativa není pouze z mé strany, nýbrž spíše, „něco jest viditelné“, něco „upoutá mou pozornost“, (...) krásné počasí láká k procházce, zábradlí ke sklouznutí.“⁴¹³ V kapitole Mlčenlivost jsme hovořili o Merleau-Pontyho deskripci způsobu naší koexistence s věcmi, které právě citovaný náhled doplňují. Opět se ukazuje, že cizí není absolutně jiné, ale je jiné a cizí uvnitř společného světa, byť může být cizí a jiné natolik, že tento společný svět jakoby opouští (v jazyce tomu odpovídají třeba formulace typu „nepoznávám se“). Absolutní blízkost obsahuje distanci, říká Sartre, platí ale i naopak, že absolutní jinakost druhého obsahuje blízkost, na kterou nemohu neodpovědět.

Waldenfels svoji responzivní fenomenologii a fenomenologii cizího doplňuje o fenomenologii pozornosti, neboť je to právě pozornost, která je jednou z nejdůležitějších vstupních bran, kterými k nám proniká cizí. „Zbystrenie pozornosti je už prvou odpoveďou na cudzie.“⁴¹⁴ Německé slovo pro pozornost (die Aufmerksamkeit) je odvozeno od slovesa aufmerken, které znamená zbystřit pozornost. Pozornost není jedním z moha fenoménů, ale klíčový fenomén, který nám specifickým způsobem otevírá zkušenost. Můžeme hovořit o pozornosti s ohledem na jednotlivé smysly.⁴¹⁵ Podobně jako to učinil u responzivity, načrtává Waldenfels i u pozornosti její základní rysy.

Prvním rysem je to, že probuzení pozornosti se ukazuje jako dění, kterého se účastníme, ale nikoliv jakožto jeho původci či zákonodárci. Vnímání začíná tím, že se nám něco vnucuje, něco nás přitahuje nebo odpuzuje. Toto dění nezahrnuje pouze vnímání, ale i myšlení, „ono to v nás myslí“, spíše než abychom „my mysleli“. Fenomén pozornosti zachycuje to, co se odehrává mezi mnou a věcmi, mezi mnou a jiným. Podoba této pozornosti „mezi“ mnou a druhým může být různá, např. napjatá pozornost, rozptýlená pozornost, denní snění, volně se vznášející pozornost. Druhým rysem pozornosti je její selektivnost. Věnovat něčemu pozornost znamená odvrátit pozornost od něčeho jiného. Lze hovořit o centru pozornosti, jejím okraji a pozadí. Waldenfels zmiňuje aparatury pozornosti (např. televizní obrazovky), které zajišťují poslouchání a dívání se z druhé ruky a které stojí v protikladu k

⁴¹³ OSPÁLKOVÁ, Taťána. Waldenfelsovo cizí a Lévinasův Jiný. In: KRUŽÍK, Josef, ed. a NOVOTNÝ, Karel, ed. *Emmanuel Lévinas - filosofie a výchova*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2006, s. 258. K apelu ze strany věcí viz též WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018, s. 163n., 172.

⁴¹⁴ WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018, s. 151.

⁴¹⁵ Srov. tamtéž, s. 154-161.

„věcem samým“. Třetí rys poukazuje na to, že existuje specifický čas a prostor zpozornění. To, co upoutá naši pozornost, na nás čekalo, a zároveň přichází z určitého místa, k němuž se přibližujeme nebo se od něj vzdalujeme. Čtvrtý rys pozornosti ukazuje její souvislost s respektem, ohledem, obavou apod. a může přerůst v dotíravost či zvědavost. Tím přecházíme k pátému rysu pozornosti, který se týká patologií pozornosti. Waldenfels v této souvislosti hovoří o nadměrné koncentrovanosti (jejímž důsledkem jsou fixní ideje) a nadměrné rozptýlenosti (která se projevuje jako únik od idejí), ale i o úzkostech z prostoru jakými jsou agorafobie či klaustrofobie. Patologie pozornosti jsou vlastně krajními reakcemi na cizí, které odpovídají strategii přivlastnění nebo vyvlastnění, jak jsme o nich hovořili výše, a jsou tak buď „pevným přimknutím k běžnému, důvěrnému a uzavřenému“, nebo „únikem k mimořádnému, exotickému, vychýlenému“. ⁴¹⁶

Setkání s cizím charakterizuje Waldenfels termínem *patos*, jako událost, která se nám přihodí, zasáhne nás, překvapí, aniž by vycházela z našich intencí a naší iniciativy. *Patos* není ani kauzalitou (objektivní proces popisovaný perspektivou třetí osoby), ani intencionalitou (subjektivním aktem, který vykonáváme).⁴¹⁷ „Pátos neznamena, že je *niečo*, čo na nás pôsobí, ale neznamena ani to, že *niečo* chápeme a interpretujeme *ako niečo*.“⁴¹⁸ *Patos* znamená trpět ve smyslu podléhání něčemu, co se nás zmocňuje a na co odpovídáme. *Patos* může mít různou formu a různou intenzitu (např. vášně, náhlé rozptýlení, překvapení). Termínem *patos* chce Waldenfels zachytit a popsat takový druh zkušenosti, v němž ještě něco není konstituováno jako něco, ale přesto jsme již nuceni na výzvu nějak odpovídat, již jsme zasaženi, aniž bychom svedli přesně popsat čím a jak. Opakem *patosu* je apatie a lhostejnost. Pochopení, interpretace a smysl přicházejí až po *patosu*. Abychom se mohli pokusit tematizovat vpády patetického do naší zkušenosti (tímto vpádem je i druhý), musíme dle Waldenfelse provést responzivní *epoché* (responzivní redukci), která je metodickým pokynem, abychom vyjádření o věcech, v nichž jim udílíme nějaký smysl, přivedli zpátky

⁴¹⁶ Srov. tamtéž, s. 170-171.

⁴¹⁷ Za intencionálními akty, jejichž zdrojem je transcendentální subjektivita, se vynořují události, které se nás zmocňují, po způsobu afektu, afikování, zasáhnutí, podráždění, ba až jistého zranění, trpění. Waldenfels odkazuje k řadě slov s předložkou *an-*, která popisují událost *patosu*: *angehen* (dotknout se, dorážet), *anblicken* (zahledět se, podívat se), *anreden* (oslovit), *antun* (způsobit, ale i uhranout, učarovat). K pojmu *patos* více viz WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018, s. 76-78, 89-91, 122. Srov. též WALDENFELS, Bernhard. *The Question of the Other*. Hong Kong: Chinese University Press, 2007, s. 45, 74.

⁴¹⁸ WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018, s. 77.

k původní zkušenosti, na kterou jsou tato vyjádření odpovědí.⁴¹⁹ Například strategie přivlastnění cizího (skrže logocentrismus, egocentrismus a etnocentrismus) je odpovědí na původní znepokojivou zkušenost cizího. Responzivní redukce (uzávorkování našich odpovědí na cizí nárok) nás přibližuje k druhému samému, jejím cílem je vymanit se z takové debaty o druhém člověku, která se pohybuje pouze mezi okupací druhého a vyvlastnění druhým. Responzivní redukce odkrývá *patos* jako znepokojení, vyrušení, zasáhnutí něčím, co se nikdy nedá zhmotnit a nemá stabilní smysl.⁴²⁰ Na počátku není sympatie, antipatie či empatie vůči druhému, ale *patos* jakožto zkušenost otřesení a zpochybnění, jako mlha, z níž vystupuje tvář, jíž nemohu neodpovědět. Tato zkušenost může vést k přehodnocení všech sympatií a antipatií, které jsme si vůči druhým zkonstruovali; to, že něco otřásá mými možnostmi ještě neznamená, že to musím nenávidět (a naopak).

Jako k prototypu překvapující události, kterou je i setkání s druhým, odkazuje Waldenfels na úvod Musilova románu *Muž bez vlastností*, v němž dojde k dopravní nehodě. Využijme to jako příležitost zrekapitulovat a shrnout výše řečené. „Krásný srpnový den roku 1913“ a procházka dvou chodců („dáma a její průvodce“) po Vídni jsou náhle roztrženy událostí *patosu*: „Ti dva se teď náhle zastavili, protože před sebou uviděli sběh lidí. Už okamžik předtím něco vyskočilo z řady, byl to napříč zahýbající pohyb; něco se otočilo, sesmysklo na stranu, byl to těžký, prudce zabrzděný nákladní automobil, jak se teď ukázalo, když tu uvázl s jedním kolem zachyceným na obrubě chodníku.“ *Patos* je ona situace, kdy „něco vyskočilo z řady“, ale ještě s to nestalo „dopravní nehodou“, jak jsme zvyklí tuto událost popisovat.⁴²¹ Znepokojivá zkušenost cizího, mimo-řádná událost, vyzývá k odpovědi, kterou nelze nedat: „Na okraj chodníku uložili muže, jenž tu ležel jako mrtvý. Přišel k úrazu vlastní nepozorností, jak se všeobecně uznávalo. (...) Nikdo vlastně nechtěl nic jiného než vyplnit čas, dokud se nedostaví se sanitkou odborná a kompetentní pomoc.“ Čekání na příjezd záchranky je vyhlížením opětovného nastolení řádu (pro lékaře není dopravní nehoda mimořádná událost). Další odpovědí na nečekanost a znepokojivost této události je její vysvětlování a interpretace. Prodlévání u znepokojivého vzbuzuje váhání a

⁴¹⁹ Srov. tamtéž, s. 90-91.

⁴²⁰ Srov. tamtéž, s. 95.

⁴²¹ „Od začiatku som v hre, ale nie ako zodpovedný autor alebo agent. Používam slovo *pacient* v doslovnom zmysle, aby som vyzdvihol predchádzajúci pasívny status takzvaného subjektu. Ten sa mení na status *respondenta*, ktorý odpovedá na to, čo sa jej alebo jeho týka.“ WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018, s. 123.

„jakousi nevolnost u srdce a v žaludeční krajině“. Znepokojení a nevolnost se začne vytrácet s příchodem interpretace: „Tyhle těžké nákladní vozy, které tu užívají, mají příliš dlouhou brzdou dráhu.“ Dámě se při jeho slovech ulevilo a poděkovala mu pozorným pohledem.“ Odpovídání zde má podobu snahy zbavit se bezprostřednosti události a najít prostředníka, který zajistí odstup a návrat řádu; abych to už nemusel být já, kdo odpovídá. V tomto konkrétním případě jsou tímto prostředníkem záchraný systém, fyzikální vysvětlení brzdě dráhy, statistická data o počtu usmrcených osob automobily za rok a vlastní soucit, který se údajně projevil v oné nevolnosti u srdce. „Člověk odcházel s téměř oprávněným pocitem, že se přihodilo něco zákonného a náležitého.“⁴²²

Patos je spjat s časovou diastází, s časovým posunem, s dvojitým děním *patosu* a odezvy. Mezi nárokem a odpovědí nepanuje symetrie a dialog, *patos* předchází dodatečnosti odpovědi. Právě toto rozdělení homogenního dialogu na heterogenní označuje Waldenfels jako diastázi. *Patos* a odezva nejsou dvě po sobě následující události, ale jde o jednu zkušenost, která „je sama voči sebe presunutá“.⁴²³ Waldenfels pro to používá rovněž pojem heterochronie, kterou nelze synchronizovat. Dopravní nehoda popisovaná v ukázce z Musilova románu se nepřihodí jako něco, na co myslíme, co chápeme, co odmítáme nebo přijímáme, ale „utvárá časové místo, z *ktorého* všetko toto konáme tým, že na to odpovedáme“.⁴²⁴ Jak jsme viděli, to, co otřese uspořádáním a řádem „krásného srpnového dne“, se zařazuje do tohoto uspořádání tak, že se podrobí pojmenování, klasifikaci, interpretaci a výkladu, v nichž dochází k normalizaci události. Responzivní *epoché* nás chce vrátit před tato zprostředkování a před naše odpovídání, k věci samé, jak se rodí. Pokud je psaní zprostředkovávání, pak nelze napsat, jak se druhý rodí; marné budou i všechny manifesty o tom, jak by se v nás druhý rodit měl, k explozi je přivede tiché mlčení. Fenomenologický způsob psaní nás spolu s uměním ale může přimět k obrácení toku naší pozornosti od brzděných drah a statistických dat k tomu, kdy něco vyskočí z řady a stane nám to tváří v tvář. Při vědomí tohoto setkání je naděje, že se naše odpovídání druhému z repetitivního promění v inovativní, a že se tak probudíme z normalizačního spánku.

Waldenfelsovi by mohlo být namítnuto, že jako prototyp zkušenosti *patosu* (a potažmo zkušenosti s druhým) zvolil dosti krajní zkušenost dopravní nehody. Pokud ale

⁴²² MUSIL, Robert. *Muž bez vlastností*. Praha: Argo, 2008, s. 11-12.

⁴²³ WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018, s. 88-89.

⁴²⁴ Tamtéž, s. 89.

zkoušíme být věrni naší zkušenosti, zjišťujeme, že zkušenosti vykolejení a záhadnosti jsou v rozmanité formě a v různé (většinou menší) intenzitě přítomné i v každodenní zkušenosti, např. jako nemožnost rozpoznat, kdo je druhý člověk, kterého mám pocit, že znám, ale nemohu si přesto vzpomenout, o koho jde. „Všímaví lidé prožívají takové záhady na ulicích velice často. Řeší je kupodivu tím, že na ně zapomínají.“⁴²⁵

Uvedme ještě jiný příklad, k němuž nás inspirovalo Waldenfelsovo čtení Musila. Setkání s druhým přináší nárok, na který můžeme odpovídat například tvorbou pojmů, termínů, názvů a označení apod. Po responzivní *epoché* se vracíme před toto odpovídání. Jak by tomu bylo například v případě města označeného jako Vídeň? Jak by mohla vypadat řeč, která chce vydat počet z města, z místa, ke kterému nepřistupuje s již sestaveným pojmovým aparátem, ale nechává se unášet, podněcovat, napadat, zraňovat samotným fenoménem, samotným děním města? Třeba takto: „Jako všechna velká města sestávalo z nepravidelností, změn, předjíždění, nedržení kroku, srážek předmětů a záležitostí, bezedných bodů ticha uprostřed toho všeho, z drah a nevyšlapaných cest, z velkého rytmického tlukotu a věčného vzájemného rozladění a rozkolísání všech rytmů, a podobalo se vcelku vroucí bublině, která spočívá v nádobě utvořené z trvanlivé hmoty domů, zákonů, nařízení a historických tradic.“⁴²⁶ Lze přesněji popsat zkušenost města? Je jasné, že pokud na tuto zkušenost vytáhneme brašnu plnou pojmů (ekonomický, sociologický, demografických aj.), obrátíme ji v nic, stejně jako statistická data o vraždách znicotní jakékoliv zabítí.

Jak by se jevil svět po responzivní *epoché*, v níž zahodíme brašnu s pojmy, skvěle popisuje román Jeana Giraudoux *Zuzanka a Tichý oceán*, antiteze Defoeova *Robinsona Crusoea*.⁴²⁷ Uměleckým jazykem je tento pohyb zpět před obvyklé odpovědi a zavedené

⁴²⁵ MUSIL, Robert. *Muž bez vlastností*. Praha: Argo, 2008, s. 12.

⁴²⁶ Tamtéž, s. 11.

⁴²⁷ Postava Zuzanky směřuje k Robinsonovi následující slova: „Nikdy nezapálil svou pevnůstku v jakési touze po Bohu, nikdy si nevzpomněl na žádnou ženu: byl bez inspirace i bez pudu. (...) Neznal žádné z těch dvou nebezpečí samoty: ani sebevraždu, ani šílenství. (...) A tak jsem se každé chvíle ujímala slova, abych mu udělila nějaké rady, abych mu řekla: ‚Běž přece doleva, běž přece doprava,‘ abych mu řekla: ‚Tak posad se, odlož pušku, slunečník, hůl. Sedíš na skalním výběžku, papoušci tě obletují, piš přece nějaké verše. (...) Nedří se čtvrt roku s výrobou stolu: sedávej na zemi. Neztrácej půl roku hotovením klekátka: klekni si na zem. (...) Mysli spíše na mne, která bych mohla, abych tě napálila, otisknout svou ruku, ne nohu, do písku na tvém ostrově a zmizet. Co bys tak, hrome, řekl, té ženské ruce! Ten strom, který chceš skácet, abys mohl nasít ječmen...? Zatřes jím, je to palmovník a dá ti chléb již upečený. (...) Mám tě přesto ráda, tebe, jenž mluvíš o chutích každého ptáka na ostrově a nikdy o jeho zpěvu.“ GIRAUDOUX, Jean. *Zuzanka a Tichý oceán*.

pojmy, o který usiluje i fenomenologie, popisován třeba takto: „Šla jsem, ani to netuším, napříč ostrovem, směřujíc pudově k výběžku, který jej kdysi spojoval s pevninou, a náhle se zoufale ocitla nad přerušným břehem, protože jsem se opozdila o několik tisíc let... Ale s postupem dne ve mně narůstal život... (...) Ty hloupé vštípené předsudky, zdravý rozum a dobrý vkus spadly ze mne starobou, vysušeny tím tropickým sluncem. Takové světlo se rozlilo po světě, že všechno, čemu jsem do toho dne říkala zločin nebo poklesek nebo hanebnost, jím bylo smyto.“⁴²⁸ Kdyby se onoho světa-ostrova ujala věda, „tu kulatou skvrnu uprostřed Tichomoří by vysála jako pijavý papír“.⁴²⁹ Všimněme si motivu narůstání života. Snaha po odstraňování všech zprostředkování ústí v bezprostřednost a plnost (ba v nadbytku *patosu* i v přeplněnosti) života. Nárůst života nemůže slíbit blaženost, může být i nárůstem strachu či bolesti, ale ve své neuchopitelné explozivité přináší naději, že před námi nezůstane zakryto, co jsme žili.

Waldenfels používá pojem *patos* v návaznosti na Wilhelma Kamlahse a označuje jím to, co se nám staví do cesty a co je obsaženo v každé zkušenosti a každém jednání, „a to tím více, čím zásadnější jsou tyto zkušenosti a čím silněji nás proměňují“.⁴³⁰ S ohledem na intenzitu a formu, snesitelnost a nesnesitelnost *patosu* rozlišuje Waldenfels normální formy utrpení a umocněné formy utrpení. První označení seskupuje zkušenosti, při nichž nás něco potkává. Patří sem například úžas, děs, rozkoš, bolest, radost, smutek, naděje, obava. Umocněné formy utrpení jsou vyhrazeny pro zkušenosti, kdy nás něco přepadá a strhuje. Můžeme sem řadit šokující události, extatické stavy (šílenství, vášně, opojení), regenerační procesy (spánek a sen), násilí, nehodu, nemoc. Některé zkušenosti *patosu* život stupňují, jiné umenšují, platí však, že všechny jsou spjaty s naším životem.⁴³¹ Narůstání a stupňování života, které popisuje Giraudouxův román, není absencí utrpení a ani nekončí spočinutím

Praha: Odeon, 1969, s. 190-191. Gilles Deleuze o postavě Zuzanky a jejím vnímání světa říká: „jako by láska byla minimálním prahem jejího vnímání“. DELEUZE, Gilles. *Pusté ostrovy a jiné texty*. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 13.

⁴²⁸ GIRAUDOUX, Jean. *Zuzanka a Tichý oceán*. Praha: Odeon, 1969, s. 80, 155.

⁴²⁹ Tamtéž, s. 194.

⁴³⁰ WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 138.

⁴³¹ „Je-li utrpení ve všech svých formách spjato s naším životem, doplňuje-li se trpění a činění tak jako nadechnutí a vydechnutí a je-li eminentní zranitelnost naší existence obrácenou stranou naší vnímavosti – pak má prosté popření či snižování utrpení za následek stejně tak prosté *popření* či *snižování života*.“ WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 144.

v harmonii. Být zasažen druhým, oživnout a vrátit se k živému odpovídání, které předem neví, co odpoví. Jen tak je možné žít s druhým ve světě.

Závěr

V úvodu této práce jsme náš cíl formulovali jako pokus o bezpředsudečné setkání s druhým člověkem v naší zkušenosti. Tento cíl jsme naplnili v dialogu s fenomenologickým myšlením. Bepředsudečnost není něco, co lze získat takříkajíc mávnutím kouzelného proutku, tato práce je tak spíše momentem na cestě přibližování k druhému. S tímto vědomím je náš text příspěvkem k tzv. problému intersubjektivit, který je v soudobém fenomenologickém myšlení jedním z velmi živých odkazů Husserlovy fenomenologie.⁴³²

Pokusme se na závěr stručně obhlédnout cestu, kterou jsme v této práci ušli. Nešlo nám v ní o nic jiného než se alespoň trochu přiblížit k druhému člověku, ke zkušenosti s druhým. Tentokrát jsem zvolil cestu spíše filosofickou, na jiném místě jsem se pokusil o totéž, řekněme, básněmi v próze.⁴³³ Naše cesta byla především dialogem s určitou výsečí fenomenologického myšlení. Začali jsme u Husserla. Nejen proto, že je zakladatelem fenomenologie, ale především kvůli motivu *epoché* v jeho myšlení. *Epoché*, znovuobnovovaný pokus o otevřenost a bezpředsudečnost, nám může napomoci zbavit se pocitu nevolnosti, jak o něm mluví Václav Bělohradský. Je to skok do prázdna, v němž ztratíme svět, který je předmětem neustálého označování a destruktivní manipulace. Zůstane nám jen nešikovný jazyk, jímž budeme chtít zachytit tuto novou situaci, situaci předcházející všem teoriím, pravdám a dogmatům. V Úvodu jsme citovali tato slova: „Pocit nevolnosti je všudypřítomný, je úporný, i když není nijak silný. (...) Musí být nějaká mez, nějaká hranice, za níž už nelze věci tohoto světa využívat a konzumovat, ale jen uctívat. Kde je ta mez, nevíme, je nám jen trochu nevolno.“⁴³⁴ Nyní víme: Ta hranice, která mne odděluje od pouhého využívání světa, prochází tváří druhého. Ale protože druhý je se mnou současně spleten ve společném světě, je touto hranicí i svět sám. Procházíme životem jako hraničními zónami, které se vzpírají přivlastnění.

Pocitu nevolnosti odpovídá paradox atomicity, od něhož jsme v této práci vyšli, je to situace, v níž nevidíme žádnou mez a hranici, bránící nám v pouhém využívání a konzumování věcí tohoto světa. V prvním kroku jsme proto (jako léčbu) zkusili nahradit

⁴³² Zmiňme alespoň tvorbu současného dánského fenomenologa Dana Zahaviho (nar. 1967).

⁴³³ TLAPA, Tomáš. *Přibližování*. Ústí nad Labem: H_aluze, 2017.

⁴³⁴ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, s. 11-12.

konzumování mlčenlivostí a zamyšlením nad *epoché*. V dialogu s vybranými pasážemi Husserlova ohromného díla (především s *Idejemi II* a *Karteziánskými meditacemi*) jsme se následně pokusili proniknout do problému konstituce druhého v naší zkušenosti. Tento dialog našel své vyústění, zjednodušeně řečeno, v určité harmoničnosti husserlovského intersubjektivního světa. To jistě souvisí i s tím, že kontextem problému druhého je u Husserla zkoumání konstituce objektivního světa, objektivita předpokládá jistou harmonii a souladnost zkušeností. U Husserla harmonie „charakterizuje základní tendenci společenství a vymezuje podstatu jeho pohybu“.⁴³⁵ V následující kapitole „Trhlina harmonie“ jsme se věnovali takovým zkušenostem, které se této „harmonii“ vzpírají. Jana Moravcová nám nabídla fenomenologii svět nevidomého, svět emocí jsme představili pomocí Sartrových fenomenologických analýz. Trhlina je nejsilnější v exilu, jemuž jsme věnovali kapitolu „Cizí, divné oči“, v níž jsme pracovali se Strakovou poetikou, která nás přivedla k setkání s druhým mimo domov, mimo to známé a stejné. Snaha nějak uchopit tuto neznámou jinakost druhého, ba spíše mystérium, se proměnila v dialog s filosofií Emmanuela Lévinase, které jsme věnovali dvě kapitoly („Druhý jako mystérium“ a „Tvář druhého“). Tento dialog vyústil v určitou kritiku Lévinase, související především s metafyzickými předpoklady jeho filosofie. Jako kdyby husserlovská harmonie byla u Lévinase až příliš vychýlena na opačnou stranu, do místa, v němž druhý bude vždy absolutně jiný. Závěrečné dvě kapitoly, věnované zejména Marionovi a Waldenfelsovi, proto byly pokusem, jak popsat zkušenost jinakosti druhého, ale nepřijít přitom o společný svět.

⁴³⁵ MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivní*. Praha: Svoboda, 1969, s. 155.

Seznam literatury a použitých zdrojů

- ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: OIKOYMENH, 1999, sv. 1. ISBN 80-86005-92-5.
- AUGÉ, Marc. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999. ISBN 80-7108-154-X.
- AUGÉ, Marc. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso, 1995.
- BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-104-4.
- BARBARAS, Renaud. *Touha a odstup*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-137-4.
- BARBARAS, Renaud. *Vnímání*. Praha: Filosofia, 2002. ISBN 80-7007-153-2.
- BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004. ISBN 80-204-1195-X.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá láska*. Praha: Academia, 2013. ISBN 978-80-200-2270-7.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0966-1.
- BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1995. ISBN 80-85850-12-5.
- BENN, Gottfried, JÜNGER, Ernst. *Briefwechsel 1949–1956*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006. ISBN 978-3-608-93619-3.
- BENYOVSZKY, Ladislav a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-040-6.
- BERNET, Rudolf. Levinas's critique of Husserl. In: CRITCHLEY, Simon, ed. a BERNASCONI, Robert, ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 82-99. ISBN 0-511-02088-0.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-86429-80-9.
- BLECHA, Ivan. *Proměny fenomenologie*. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-938-2.
- ČAPEK, Jakub. Idea nekonečna a zkušenost proměny. Lévinas a Merleau-Ponty. In: SIKORA, Ondřej a SIROVÁTKA, Jakub (vyd.). *Lévinas v konfrontaci*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 151-173. ISBN 978-80-7298-268-4.
- ČAPEK, Jakub. „Když socialitu poznáváme a vynášíme o ní soudy, je již dávno zde.“ Fenomenologická filozofie a sociologie. In: MLYNÁŘ, Jakub a kol. *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2017, s. 115-123. ISBN 978-80-246-3611-5.
- ČAPEK, Karel. *Boží muka; Trapné povídky*. Praha: Československý spisovatel, 1981.
- ČERNÝ, Václav. *První a Druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta, 1992. ISBN 80-204-0337-X.
- DASTUR, Françoise. *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*. Praha: Filosofický ústav ČSAV, 1992. ISBN 80-7007-032-3.
- DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. Praha: Intu, 2007. ISBN 978-80-903355-5-4.

- DELEUZE, Gilles. *Pusté ostrovy a jiné texty*. Praha: Herrmann & synové, 2010. ISBN 978-80-87054-19-2.
- DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofía, 2002. ISBN 80-7007-166-4.
- DESANTI, Jean-Toussaint a KUBA, Oldřich, ed. *Fenomenologie a praxe*. Praha: Svoboda, 1966.
- DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-427-5.
- DIOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995. ISBN 80-901916-3-0.
- DRBOHLAV, Andrej. *Psychologie masových vrahů*. Praha: Grada, 2015. ISBN 978-80-247-5599-1.
- GIRAUDOUX, Jean. *Zuzanka a Tichý oceán*. Praha: Odeon, 1969.
- HAŠEK, Jaroslav. *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války. [První díl, V zázemí]*. Praha: Práce, 1951.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-244-8.
- HOUELLEBECQ, Michel. *Elementární částice*. Praha: Garamond, 2013. ISBN 978-80-7407-160-7.
- HOUELLEBECQ, Michel. *Rozšíření bitevního pole*, Praha: Odeon, 2012. ISBN 978-80-207-1420-6.
- HRABAL, Bohumil. *Obsluhoval jsem anglického krále*. Praha: Československý spisovatel, 1990. ISBN 80-202-0142-4.
- HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-206-6.
- HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-085-8.
- HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-129-3.
- HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968.
- HUXLEY, Aldous. *Brány vnímání*. Praha: DharmaGaia, 1996. ISBN 80-86013-18-9.
- CHALIER, Catherine. *O filosofii Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1993. ISBN 80-901625-0-9.
- JANICAUD, Dominique. *Na rozhraních fenomenologie*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019. ISBN 978-80-246-3905-5.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-035-1.
- KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-501-2.
- KUNDERA, Milan. *Nesmrtelnost*. Brno: Atlantis, 2006. ISBN 80-7108-276-7.

- KUNDERA, Milan. *Nesnesitelná lehkost bytí*. Brno: Atlantis, 2015. ISBN 978-80-7108-351-1.
- KUNDERA, Milan. *Slova, pojmy, situace*. Brno: Atlantis, 2014. ISBN 978-80-7108-344-3.
- LEM, Stanisław. *Planeta Eden*. Praha: Plus, 2018. ISBN 978-80-259-0876-1.
- LEVIN, Ira. *Rosemary má děťátko; Stepfordské paničky*. Praha: Odeon, 1989. ISBN 80-207-0084-6.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997. ISBN 80-86019-33-0.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-414-5.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. ISBN 978-80-7465-127-4.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2008. ISBN 978-80-7260-190-5.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Hypermoderní doba: od požitku k úzkosti*. Praha: Prostor, 2013. ISBN 978-80-7260-283-4.
- MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant Donné*. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 257-301. ISBN 978-80-87378-24-3.
- MARION, Jean-Luc. Hranice fenomenality. In: MURÁNSKY, Martin et al. *Náboženstvo a nihilizmus*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2010, s. 111-127. ISBN 978-80-970494-0-9.
- MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. *Filozofia*, 2007, roč. 62, č. 5, s. 378-402. ISSN 0046-385X.
- MARTÍNKOVÁ-RACKOVÁ, Simona. Poezie je filosofie, která se utrhla ze řetězu: rozhovor s Jitkou N. Srbovou. *Tvar*, 2016, roč. 27, č. 21, s. 4-5. ISSN 0862-657X.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-485-5.
- MERLEAU-PONTY, Maurice a MÉNASÉ, Stéphanie, ed. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-287-5.
- MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivní*. Praha: Svoboda, 1969.
- MOKREJŠ, Antonín. *Husserl a otázka „Co je normální?“* Praha: Triton, 2002. ISBN 80-7254-308-3.
- MORAVCOVÁ, Jana. *Zaměřená nepřítomnost*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. ISBN 978-80-7465-195-3.
- MUSIL, Robert. *Muž bez vlastností*. Praha: Argo, 2008. ISBN 978-80-257-0065-5.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-134-X.

- NIETZSCHE, Friedrich. Soumrak model čili: jak se filosofuje kladivem. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Praha: Československý spisovatel, 2009, s. 5-86. ISBN 978-80-87391-15-0.
- NOVÁK, Aleš. *Příspěvky k filosofii*. Praha: Togga, 2011. ISBN 978-80-87258-67-5.
- NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jevů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. ISBN 978-80-87378-64-9.
- OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Vyšehrad, 2018. ISBN 978-80-7601-001-7.
- OSPÁLKOVÁ, Taťána. Waldenfelsovo cizí a Lévinasův Jiný. In: KRUŽÍK, Josef, ed. a NOVOTNÝ, Karel, ed. *Emmanuel Lévinas - filosofie a výchova*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2006, s. 258-262. ISBN 80-239-8833-6.
- PATOČKA, Jan. Co je fenomenologie? In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 497-523. ISBN 978-80-7298-420-6.
- PATOČKA, Jan. Epoché a redukce. In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 442-452. ISBN 978-80-7298-420-6.
- PATOČKA, Jan. Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“. In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 238-264. ISBN 978-80-7298-420-6.
- PATOČKA, Jan. Přirozený svět a fenomenologie. In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 202-237. ISBN 978-80-7298-420-6.
- PATOČKA, Jan. Přirozený svět jako filosofický problém. In: PATOČKA, Jan, CHVATÍK, Ivan, ed. a FREI, Jan, ed. *Fenomenologické spisy. I*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 127-261. ISBN 978-80-7298-307-0.
- PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditacích svého autora po třiatřiceti letech. In: PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 265-334. ISBN 978-80-7298-420-6.
- PETERKA, Josef. *Teorie literatury pro učitele*. Jíloviště: Mercury Music & Entertainment, 2007. ISBN 978-80-239-9284-7.
- PETRUSEK, Miloslav. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. ISBN 80-86429-63-6.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997. ISBN 80-238-1741-8.
- PLATÓN. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-140-4.
- PLATÓN. *Symposion*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-139-0.
- PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-504-3.
- RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019. ISBN 978-80-246-4336-6.

- SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-250-9.
- SARTRE, Jean-Paul. Nástin teorie emocí. In: SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 53-101. ISBN 80-7298-171-4.
- SARTRE, Jean-Paul. *Nevolnost*. Praha: Odeon, 1993. ISBN 80-207-0387-X.
- SARTRE, Jean-Paul. *Zed'*. Praha: Odeon, 1992. ISBN 80-207-0345-4.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Základy pyrrhonskej skepsy*. Bratislava: Pravda, 1984.
- SCHÜTZ, Alfred. Sartre's theory of the alter ego. In: MORAN, Dermot, ed. a EMBREE, Lester E., ed. *Phenomenology: critical concepts in philosophy*. London: Routledge, 2004, sv. 5, s. 309-327. ISBN 0-415-31038-5.
- SKÁCEL, Jan. *Básně I*. Brno: Blok, 1995. ISBN 80-7029-119-2.
- Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*. Praha: Academia, 1994. ISBN 80-200-0493-9.
- SLOWIKOVÁ, Katarzyna. [Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii, II: Fenomenologická zkoumání o konstituci]. *Reflexe*, 2006, č. 31, s. 107-120. ISSN 0862-6901.
- STEIN, Edith a SONDERMANN, Maria Antonia, ed. *K problému vcítění*. Praha: Nadační fond Edity Steinové, 2013. ISBN 978-80-905351-0-7.
- STRAKA, Josef. *Cizí země*. Praha: Cherm, 2018. ISBN 978-80-86370-70-5.
- STRAKA, Josef. *Kostel v mlze*. Praha: Cherm, 2008. ISBN 978-80-86370-37-8.
- STRAKA, Josef. *Malé exily*. Praha: Cherm, 2014. ISBN 978-80-86370-57-6.
- SZYMBORSKA, Wisława. *Okamžik; Dvojtečka; Tady*. Příbram: Pistorius & Olšanská, 2009. ISBN 978-80-87053-39-3.
- ŠVEC, Ondřej. Vidět či vyslyšet druhého. Sartre a Lévinas tváří v tvář radikální jinakosti. In: SIKORA, Ondřej a SÍROVÁTKA, Jakub (vyd.). *Lévinas v konfrontaci*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 135-150. ISBN 978-80-7298-268-4.
- TLAPA, Tomáš. Druhý jako saturovaný fenomén. In: PELCOVÁ, Naděžda et al. *Stejně a jiné ve filosofické a speciálněpedagogické reflexi*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2019, s. 89-102. ISBN 978-80-7603-036-7.
- TLAPA, Tomáš. Filosofie jako návrat do lidského světa. In: HOGENOVÁ, Anna, ed. a RYBÁK, David, ed. *Potřebuje v planetární době filosofie vědu, či věda filosofii?* Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2020, s. 259-271. ISBN 978-80-7603-162-3.
- TLAPA, Tomáš. Husserl, Lévinas a Patočka: Ke kritice pojetí druhého jako alter ega. *Paideia*, 2017, roč. 14, č. 4, s. 1-12. ISSN 1214-8725.
- TLAPA, Tomáš. Polanského Hnus očima Sartrovy nevolnosti. *H_aluze*, 2010, č. 11, s. 55-58. ISSN 1803-8077.
- TLAPA, Tomáš. *Přibližování*. Ústí nad Labem: H_aluze, 2017. ISBN 978-80-87593-23-3.
- TLAPA, Tomáš. Thalés z Milétu a normalizace. *Tvar*, 2019, roč. 30, č. 10, s. 13. ISSN 0862-657X.

- URBAN, Petr. Intersubjektivita, objektivita a jazyk – husserlovská perspektiva. In: KARUL, Róbert, ed., MURÁNSKY, Martin, ed., VYDROVÁ, Jaroslava, ed. *Intersubjektivita v globálnej situácii*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2006, s. 50-55. ISBN 80-967225-7-3.
- URBAN, Petr. *Jak rozumíme druhým?* Praha: Filosofia, 2016. ISBN 978-80-7007-457-2.
- VANČURA, Vladislav. *Obrazy z dějin národa českého*. Praha: Levné knihy KMa, 2004. ISBN 80-7309-135-6.
- VYDROVÁ, Jaroslava. Hraničné fenomény In: MURÁNSKY, Martin et al. *Náboženstvo a nihilizmus*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2010, s.165-177. ISBN 978-80-970494-0-9.
- WALDENFELS, Bernhard. Levinas and the face of the other. In: CRITCHLEY, Simon, ed. a BERNASCONI, Robert, ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 63-81. ISBN 0-511-02088-0.
- WALDENFELS, Bernhard. Response and Trust: Some Aspects of Responsive Ethics [online], *Youtube.com*. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=t6iOsQ_ho94.
- WALDENFELS, Bernhard. *The Question of the Other*. Hong Kong: Chinese University Press, 2007. ISBN 978-962-996-277-7.
- WALDENFELS, Bernhard. *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka, 2018. ISBN 978-80-89875-11-5.
- WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-49-6.
- WELLS, H. G. a SVOBODA, Vladimír, ed. *Válka světů a jiné příběhy z neskutečna*. Praha: Albatros, 1988.
- ZAHAVI, Dan. Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 2001, roč. 8, č. 5-7, s. 151-167. ISSN 1355-8250.
- ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003. ISBN 978-0804745468.