

Univerzita Karlova v Praze
Pedagogická fakulta

NÁBOŽENSTVÍ JAKO VÝZVA MULTIKULTURNÍ VÝCHOVY
Reflexe filosofických východisek problematiky vztahu s cizím, a přesto bližním

Mgr. Klára Pirklová

Katedra občanské výchovy a filosofie
Vedoucí práce: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.
Studijní program: Filosofie

Praha 2014

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma *Náboženství jako výzva multikulturní výchovy* vypracovala pod vedením školitele samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato disertační práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Zárybech dne 10. 4. 2014

.....

Ráda bych touto cestou vyjádřila poděkování Naděždě Pelcové, své školitelce, za vše, čím přispěla této práci. Za její hluboký filosofický vhled do výchovných skutečností, za trpělivost, s níž přistupuje ke svým studentům i osobní zapálení pro svou práci.

Vedle toho bych chtěla poděkovat svým nejbližším, zejména pak svému muži, za nekonečnou podporu, jíž se mi při psaní této práci dostalo. Děkuji!

NÁZEV: Náboženství jako výzva multikulturní výchovy

AUTOR: Klára Pirklová

KATEDRA: Katedra občanské výchovy a filosofie

ŠKOLITEL: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

ABSTRAKT:

Předkládaná dizertační práce *Náboženství jako výzva multikulturní výchovy* se věnuje tématu multikulturní výchovy, k němuž ovšem nepřistupuje z pozice sociálních věd, jak bývá běžné, nýbrž filosoficky. Naše tázání tak nevychází z předdefinovaných pojmů, nýbrž se je teprve snaží vyhmátávat. Z metodologického hlediska tedy volíme fenomenologicko-hermeneutický přístup. Přitom nás nezajímá tolik společenské hledisko multikulturality jako její osobní (intersubjektivní) rozměr, tedy setkávání tváří v tvář s druhým člověkem. Charakterem našich otázek - otázek po základech lidských vztahů, zejména pak těch výchovných - navazujeme na tradici filosofie výchovy. Zabýváme se postupně pojetím intersubjektivnosti u E. Husserla, B. Waldenfelse, E. Lévinase, M. Bubera, J. Patočky ad. a snažíme se tak vymezit základní podmínky dialogu s druhým-cizincem. Dialogu, který by byl oboustranně obohacující, avšak současně nebyl dialogem plochým. Ač se tématu věnujeme v teoretické rovině, pomocí řady příkladů se jej po celou dobu snažíme zasazovat zpět do činné praxe výchovy. Náboženstvím pak rozumíme odvahu vskutku se pustit do dialogu, namísto pouhého teoretizování o něm. Odvahu nechat se problematizovat, i když se tím pouštíme do rizika. Právě v tom totiž spatřujeme největší výzvu pro výchovu v multikulturní společnosti.

KLÍČOVÁ SLOVA: intersubjektivita, cizinec, multikulturalita, dialog

TITLE: Religion as Challenge for Multicultural Education

AUTHOR: Klára Pirklová

DEPARTMENT: Department of Social Sciences and Philosophy

SUPERVISOR: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

ABSTRACT:

In our thesis, we deal with the topic of multicultural education. We do not opt for the social sciences perspective, though, but choose philosophical angle, instead. Methodologically, we base on the phenomenological-hermeneutical approach. It means that we do not base our questioning on predefined terms but only aim to search for them. Our questions yet focus on face-to-face relationship with the other-foreigner. We especially deal with intersubjectivity concepts of E. Husserl, B. Waldenfels, E. Lévinas, M. Buber and J. Patočka. We try to define basic conditions of mutually rewarding dialog which at the same time would not be flat but kept its depths. Although our approach is theoretical, we try to enroot our results back into practice all the way though by giving variety of practical examples. By "religion" we then mean the effort of really giving oneself into dialog instead of just theorizing about it. The courage to let oneself really disturbed by the other, even though there is a risk of losing something important. Right here - in the dialog as undergoing crisis - we see the challenge for education in multicultural society.

KEYWORDS: intersubjectivity, foreigner, multiculturality, dialog

OBSAH

Úvod.....	1
I. Rešerše.....	5
Multikulturní výchova jako problém pedagogický	5
Multikulturní výchova jako problém filosofický.....	9
K pojmu náboženství v kontextu této práce.....	14
II. Já a ty (fenomenologická východiska vztahu s druhým).....	17
Subjektivita.....	17
Korporeita.....	23
Moralita.....	25
Empatie.....	32
Pathos.....	39
III. Setkání (fenomenologická východiska dialogu).....	45
Actio / passio subjektu.....	45
Oslovení.....	49
Responze.....	52
Dialog jako setkání.....	55
Reciprocita / asymetrie.....	59
Odpovídání a odpovědnost.....	62
Dialog jako „setkání u společné věci“	69
IV. Cizinec (fenomenologicko-personalistická východiska dialogu s cizincem).....	73
Schopnost obrácení.....	73
V pohybu obratu.....	78
Všední malá obracení.....	83
Cizinec jako riziko.....	88
Dialog jako přijetí rizika.....	93
Mezi kulturami.....	101
Závěr.....	107
Bibliografie.....	111

Věnováno cestujícím bruselského metra

Motto: Bože, oč ten svět naroste druhými lidmi!

Karel Čapek

Úvod

Téma této práce bylo zformulováno během půlroční stáže v Bruselu jako reakce na osobní krizi, kterou tu autorka prožila. Krizi vyvolanou každodenním setkáváním s neuvěřitelným mixem přistěhovalců z celého světa. Muslimky v burkách obklopené svými „poevropštěnými“ dětmi, „typičtí teroristé“ v bílých volných halenách a kalhotách, vážení turečtí sikhové v turbanech, pestrobarevní Indové, buddhisté v mnišských hábitech, Afričanky s dětmi uvázanými na zádech, přistěhovalci gangsterského vzhledu i velmi zbožně vyhlížející, euroúředníci i zahraniční studenti ze všech koutů světa. To je typický výjev z bruselského metra. Každý den jsou jeho cestující konfrontováni touto pluralitou vzhledů, za nimiž se skrývají rozličné kultury, víry a postoje ke světu. Na denní bázi jsou jeho cestující znepokojováni, a to jednak obavami vyplývajícími z předsudků vůči určitému vzhledu, typu oblečení či symbolu, jednak tou neskutečnou rozličností, která podráždí nohy všemu, co se může zdát zažité, jisté, dobré a pravdivé.

V reakci na prožité znepokojení pak vyvstávaly otázky: Je člověk schopen se s takovou pluralitou rozumně vyrovnat? Jak bychom obstáli my v Čechách? Je vůbec možné dítě výchovou připravit na podobný budoucí vývoj? Je k tomu uzpůsobena „multikulturní výchova“¹, jak je dnes na českých školách koncipována?

Po prostudování oficiálních kurikulárních dokumentů, pedagogických příruček

1 Spojení „multikulturní výchova“ je oficiálním označením průřezového výukového tématu, jak je koncipováno v oficiálních českých kurikulárních dokumentech - Rámcových vzdělávacích programech. V ČR je z tohoto důvodu stále termínem nejužívanější (vedle termínů „interkulturní výchova“ či „interkulturní vzdělávání“), proto se k němu kloníme i v naší práci.

i didaktických materiálů dostupných na českém trhu se ukázalo se, že naše multikulturní výchova nejen že připravena není², ale že si ani není schopna klást relevantní otázky, jež by vedly dále než k naplňování politických strategií a vizí multikulturalismu.

Autorka této práce se proto rozhodla vydat cestou tázání, jenž překračuje pozice antropologické, politologické, psychologické, ale i pedagogické, z jejichž hlediska bývá problematika multikulturality³ nahlížena nejčastěji. Rozhodla se koncipovat své tázání jako tázání po základech vztahovosti vůbec. Rozhodla se tímto způsobem vyhmátávat filosofickou půdu, z níž teprve mohou vyrůst další otázky relevantní pro promyšlení vztahu k cizincům a výchovy s touto problematikou spojenou. Ať už si je ve výsledku položí pozorný čtenář či se stanou základem pro další odborné zkoumání v této oblasti.

V naší práci se tak nesoustředíme na skupinovou identitu cizinců, na střetání kultur, na společenský problém imigrace. Ačkoli si uvědomujeme politickou závažnost problematiky multikulturality, vědomě jí tu obcházíme. Naším prvotním zájmem se oproti tomu stává vztah jednoho člověka k druhému v rovině osobního setkání. Zajímá nás vztah učitele k žákovi, žáka ke spolužákovi, zákazníka k cizímu trhovci, šéfa k zahraničnímu dělníkovi, imigračního úředníka k žadateli o azyl, cestujícího metrem ke spolucestujícím. Tedy vztah ve zcela osobní rovině, kdy nám druhý stojí tváří v tvář a my nemůžeme jinak než na něj reagovat. Vztah, který není nikým a ničím zprostředkován, moment znepokojení, skutečné výzvy, nároku na skutečně osobitou, nikoli univerzální, odpověď. Zajímá nás přitom primárně zkušenost, jíž zažíváme při setkání s „cizincem“.

2 Důvody k tomuto tvrzení uvádíme v kapitole Rešerše.

3 „Multikulturalitou“ se míní reálný stav existence různých kultur, etnik, ras apod. V odborných kruzích se souběžně používá též výraz „multiethnicita“ či deskriptivních spojení jako „multikulturní společnost“ či „multikulturní situace.“ „Multikulturalismus“ je oproti tomu politickou ideou, strategií, jak s multikulturalitou naložit. (Srov. Průcha 2006: 239)

Tedy člověkem, který je cizí v rovině kulturní (míněno v nejširším slova smyslu), avšak současně bližní v rovině lidské. Předkládaná disertační práce je tak koncipována především jako tázání po základech dialogu s druhým, který je cizí, jeho podmíněk, možností a mezí. Dialogu, který by představoval obohacení pro obě strany, avšak současně nebyl dialogem plochým, povrchním, odehrávajícím se v rovině "já chci - ty máš".

Z metodologického hlediska volíme fenomenologicko-hermeneutický přístup. To znamená, že v našem tázání nevycházíme z předem vytyčených pojmů, nýbrž že se jeho prostřednictvím snažíme tyto pojmy, odhalující a objasňující podstatnější fenomény zvolené problematiky, teprve hledat. Charakterem svých otázek - otázek po povaze člověka a jeho vztahů, zejména pak těch výchovných - navazujeme na tradice filosofie výchovy⁴.

Cílem naší práce je snaha poskytnout určitý směr uvažování o problému druhých-cizinců, a to v kontextu doby, v níž se objevuje. Poskytnout zejména pedagogům a studentům pedagogiky filosofický náhled na setkání s druhým, který se kulturně vymyká našemu chápání a z toho důvodu nás znepokojuje a problematizuje. Náhled, který by poukazoval

4 Jaroslava Pešková charakterizuje filosofii výchovy takto: „Filosofie výchovy se nad samozřejmostí a každodenností procesu výchovy (ve smyslu Bildung i Erziehung) s údivem táže, co že to výchova je, a problematizuje všechny dosavadní „samozřejmé“ definice, jakož i výzkumy na nich založené. V tom je její smysl a význam. [...] Nezasahuje do pedagogiky, ale zkoumá základní antropologické konstanty. [...] Čím dále více se objevuje jako důležité téma jinakost individuů a nutnosti setkání u společné věci, téma dialogu a komunikace. To se promítá i do filosofie výchovy, do komunikativní pedagogiky a do řešení problémů mezilidských vztahů, především antinomie individuality a odpovědnosti za druhého jako antropologické konstanty každého z nás.“ (Pešková, J. *Filosofie výchovy – filosofické hledání předpokladů výchovného působení*. In Paideia. Roč. 2004, č.1. ISSN 1214-8725)

na fenomény, jež nejsou běžně dávány do souvislosti s multikulturní výchovou, ovšem podstatně s ní souvisejí. Naše práce neposkytuje žádné pedagogické návody, jak na to, avšak může být důležitým doplněním již existujících učebnic a didaktických materiálů. S tímto cílem je psána.

I. Rešerše

Multikulturní výchova jako problém pedagogický

V naší práci se tedy věnujeme tématu multikulturní výchovy⁵ čili tématu výchovného úsilí, které vzniklo jako odpověď na stále komplikovanější situaci globalizovaného světa. Abychom pochopili, v čem tkví úskalí současné multikulturní výchovy, nejprve na ni pohlédneme jako na problém pedagogický.

Jako záležitost školní výchovy a vzdělávání se začala multikulturní výchova rozvíjet v 60. letech minulého století v USA a nedlouho poté i v zemích západní Evropy. V Evropě (na rozdíl od USA⁶) se rozvíjela zejména v souvislosti s problémy spojenými s narůstajícím počtem imigrantů ze zemí třetího světa, a tedy potřebou eliminovat negativní předsudky majoritní populace vůči minoritám. V tomto duchu doputovala i do České republiky. Obdobně jako jinde v Evropě bylo i u nás promyšlení multikulturní výchovy od jejích prvopočátků výrazně ovlivněno ideou „politiky uznání“, jak ji načrtl kanadský politický filosof Charles Taylor ve svém eseji *The Politics of Recognition* z r.1992. Jeho práce se u nás dostala do povědomí zejména prostřednictvím překladů

5 V odborných debatách se v souvislosti s tímto výchovným úsilím paralelně objevují termíny „multicultural education“ (zejména v anglosaských zemích), „intercultural education“ (v Německu a Polsku) i „interethnic/multiethnic/multiracial education“ (zejména v USA). V češtině se objevují termíny „multikulturní výchova“, „interkulturní výchova“, ale také „interkulturní vzdělávání“, nicméně, jak bylo řečeno, nejužívanějším je právě první zmíněné. (Srov. Průcha 2000: 41-42)

6 V USA se jednalo zejména o problém nerovnosti přístupu ke vzdělání mezi bílými Američany, Afroameričany, Hispánci a Indiány. V důsledku toho se vzednul vědecký zájem o příčinu těchto nerovností a začaly se rozvíjely snahy o řešení, např. v podobě kulturně uzpůsobených osnov. Multikulturní výchova se v této situaci tedy rozvíjela především jako vzdělávací program, který má zabezpečit žákům etnických a jiných minorit takové prostředí k učení a takové vzdělávací obsahy, které jsou přizpůsobeny jejich jazykovým, kulturním, ale i náboženským specifikám.

a komentářů Marka Hrubce⁷ a publikacím Pavla Barši⁸

Taylor ve své knize polemizuje s představou izolovaného lidského individua. Identitu jednotlivce nechápe jako izolovanou, nýbrž vždy jako odvislou od specifické kolektivní kultury, s níž se tento jedinec identifikuje. Vyslovuje pak požadavek na uznání této konkrétní identity, která je specifická ve své zvláštnosti. V souvislosti s multikulturalitou vyzývá k zachování kulturní integrity menšin oproti uplatňování univerzalistických principů na identitu jedince. Pluralitu a diverzitu chápe jako hodnoty o sobě, jež je třeba ve své vlastní společnosti oceňovat, nikoli se je snažit potlačovat.⁹

Multikulturní výchova, která je v České republice od r. 2004 zavedena jako součást oficiálních kurikulárních dokumentů, je tak v souladu s tímto pojetím nastavena jako „proces, jehož prostřednictvím si jednotlivci mají utvářet způsoby svého pozitivního vnímání a hodnocení kulturních systémů odlišných od jejich vlastní kultury a na tomto základě mají regulovat své chování k příslušníkům jiných kultur.“¹⁰ V Rámcových vzdělávacích programech čteme, že „majoritní většina“ se prostřednictvím multikulturní výchovy má seznamovat se specifiky ostatních národností žijících na území společného státu, „menšinové etnikum“ má zase poznávat kulturu majoritní společnosti. Vzájemně se pak tyto skupiny mají učit jedna druhou respektovat a společně spolupracovat.¹¹

7 Viz např. Gutmann, A. *Zkoumání politiky uznání: multikulturalismus*. Přel. A. Bakešová, M. Hrubec, J. Velek. Praha: Epoque, 2004. ISBN 80-86328-64-3.

8 Viz např. Barša, P. *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: Centrum pro studium demokracie, 1999. ISBN 80-85959-47-X.

9 Srov. Hirt, T. *Multikulturalismus: uzavřená kapitola nebo aktuální politická vize?* [online]. [cit. 2014-04-10] Dostupné z: <http://multikulti.sk/dok/Multikulturalizmus-uzavrena-kapitola-nebo-aktualni-politicka-vize.doc>

10 Průcha 2000: 44

11 „Multikulturní výchova zprostředkovává poznání vlastního kulturního zakotvení a porozumění odlišným

Ač se v posledním desetiletí vůči tomuto klasickému, pluralitnímu pojetí multikulturalismu vzedmula velká vlna kritiky, jak ukazuje T. Hirt, tento model multikulturalismu ve smyslu požadavku na uznání kolektivní identity minorit, v povědomí většiny (i odborné veřejnosti) stále dominuje¹². A jak ukazuje D. Moree, multikulturní výchova je na jeho základě stále realizována.¹³ Kritika přitom zaznívá nejen z řad politologů a antropologů¹⁴, ale rovněž z řad pedagogů. Kritické hodnocení je přitom směřováno k samotným jeho předpokladům. Tedy že kultura je nesena určitou skupinou a identita jednotlivce se odvíjí od této kulturní identity: „Dochází tak k vytváření dojmu, že například všichni Vietnamci mají určité charakteristiky, které jsou neměnné. Skutečnost, že zkušenost a chování vietnamského dítěte narozeného v Čechách budou pravděpodobně jiné než dítěte, které žilo celý život ve Vietnamu, je v tomto směru potlačena.“¹⁵

kulturám. Rozvíjí smysl pro spravedlnost, solidaritu a toleranci, vede k chápání a respektování neustále se zvyšující sociokulturní rozmanitosti. U menšinového etnika rozvíjí jeho kulturní specifika a současně poznávání kultury celé společnosti, majoritní většinu seznamuje se základními specifiky ostatních národností žijících ve společném státě, u obou skupin pak pomáhá nacházet styčné body vzájemného respektování, společné aktivity a spolupráce.” (RVP ZV, s.107)

12 „Když se v akademickém, politickém či mediálním kontextu objevuje výraz 'multikulturalismus' bez přívlastku, referuje zpravidla právě k pluralistické verzi [...]“ (Hirt, T. *Multikulturalismus: uzavřená kapitola nebo aktuální politická vize?* [online]. [cit. 2014-04-10] Dostupné z: <http://multikulti.sk/dok/Multikulturalizmus-uzavrena-kapitola-nebo-aktualni-politicka-vize.doc>)

13 Moree et al.: 25

14 A v návaznosti na to také z řad představitelů vysoce postavených politiků států západní Evropy. Např. v dokumentech Evropské unie se začalo hovořit o „interkulturalismu“, namísto „multikulturalismu“, o „dialogu mezi kulturami“, namísto jejich „koexistování vedle sebe“.

15 Moree et al.: 25

V České republice se tématu přehodnocování základních vzorců multikulturní výchovy věnují antropologové Tomáš Hirt a jeho kolega Marek Jakoubek¹⁶ či pedagožky Dana Moree¹⁷ a Petra Morvayová¹⁸. Inspirováni pracemi amerického antropologa Thomase H. Eriksena¹⁹ a kanadského politického filosofa Willa Kymlicky²⁰ usilují promýšlet multikulturní výchovu na základě nikoli identity skupinové, nýbrž na základě identity osobní. Tedy identity ve smyslu protnutí různých faktorů jako je pohlaví, sociální prostředí, etnická a národní příslušnost, náboženská víra apod. V praktické rovině chce být tento přístup založen zejména na osobních příbězích, zkušenostech jednotlivců se životem v multikulturní společnosti, setkáních s pamětníky apod. Sami učitelé multikulturní výchovy z tohoto hlediska také nejsou chápáni pouze jako příslušníci nějaké skupiny, nýbrž jsou osobnostmi s vlastním sebechopením, ale rovněž s předsudky. Zdůrazňováno je proto nejen poznávání druhého-cizince, ale též poznání sebe sama jako toho, kdo tomuto cizinci musí vykročit vstříc.

Poslední řečené, tedy zdůrazňování poznávání sebe samých, se zdá být v našich podmínkách obzvlášť důležité. Celý problém teorie, jak byl popsán výše, by totiž ještě nemusel být takovým problémem. Jak známo, pedagogická praxe často naráží na ostré hrany teorie, a pak bývá na osobnosti učitele, jak se s danou problematikou na základě

16 Hirt, T. – Jakoubek, M. *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: antropologická perspektiva*. Plzeň: 2004, Aleš Čeněk. ISBN 80-86898-22-9.

17 Moree, D. a kol. *Než začneme s multikulturní výchovou: od skupinových konceptů k osobnostnímu přístupu*. Praha: Člověk v tísni, 2008. ISBN 978-80-86961-61-3.

18 Morvayová, P. *Multikulturní výchova jako (filosofický) problém*. Disertační práce. Praha, 2008. Vedoucí práce Naděžda Pelcová.

19 Eriksen, T.H. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-925-2.

20 Kimlycka, W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press, 2000. ISBN 0198290918.

vlastní zkušenosti a osobních kvalit vypořádá. Nicméně, soudě dle pedagogických příruček a didaktických materiálů pro učitele či z pera samotných učitelů se zdá, že čeští pedagogové skutečně nevědí, co si s daným tématem počít. Vlastní zkušenost v kulturně rozmanité společnosti zřejmě není natolik dlouhá a bohatá. Uvědomělá reflexe vlastních předsudků vůči cizincům zase dlouho nebyla nikým vyžadována. Výsledkem pak je, že se učitelé multikulturní výchovy soustředí spíše na popis vnějších charakteristik cizinců a nepodstatných detailů, jež ovšem ve skutečnosti pouze zakrývají celou hloubku a náročnost problematiky, o níž tu ve skutečnosti jde.

Multikulturní výchova jako problém filosofický

My v naší práci vycházíme z poněkud jiných zdrojů. Tážeme se po dané problematice filosoficky. Náš přístup je, jak již bylo uvedeno, fenomenologicko-hermeneutický. To znamená, že se snažíme postihnout základní fenomény, které se podstatně týkají problematiky vztahu k člověku kulturně odlišnému, ač na první pohled nemusejí být zjevné. Během našeho hledání se přitom ukazuje, že celý problém multikulturality je podstatně komplexnější, než jak jej nahlízejí antropologie, politologie či pedagogika. Vyvstává tu celá řada témat, která v těchto oborech nejsou dostatečně reflektována, nebo nejsou brána na vědomí téměř vůbec²¹.

21 Jako je např. otázka nelhostejnosti – odpovědnosti, která se nezmocňuje, ale ani nenechává druhého úplně být. Tedy odpovědnosti nikoli v duchu paternalismu, nýbrž v duchu respektování intimity druhého, jeho individuality i osobních kompetencí. O potřebě být takto nelhostejný v praxi sociální práce hovoří norští autoři Henriksen a Vetlesen, když ve své studii *Blízke a vzdálené* promýšlejí etický princip odpovědnosti Emmanuela Lévinase z hlediska praxe. Vykládají jej jako schopnost být nelhostejný k těm stránkám lidského života, které potřebují podpořit, a respektující k těm, za něž dovede druhý převzít odpovědnost sám. Poukazují na to, že ač málo reflektován, v praxi sociální práce se jedná o jeden z nejdůležitějších principů. Viz Henriksen J.O. - Vetlesen, A-J. *Blízke a vzdálené: etické teorie a principy práce s lidmi*. Boskovice: Albert, 2000. ISBN 80-85834-85-5. Obdobný motiv odpovědnosti

V našem tázání vycházíme od základních fenomenologických východisek vztahu s druhým, jak je postihl Edmund Husserl. Z jeho prací lze zmínit zejména pátou kapitolu *Karteziánských meditací*, v níž se Husserl táže po základních poznávacích možnostech fenomenologicky redukovaného čistého „Já“ (transcendentálního ego) vzhledem k druhým čistým „Já“. Načrtne tak několik zásadních pojmů, které pak jeho nástupci, jež se rovněž zabývají vztahem k druhému-cizímu, buď přejímají či je ve svých konceptech konfrontují. Jedná se o pojmy aprezentace (*Appräsentz*) a párování (*Paarung*), z nichž pak Husserl vyslovuje svůj koncept vcítění (*Einfühlung*). Problematice vcítění se Husserl obšírněji věnuje rovněž ve svých Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II, kde tuto problematiku rozvíjí nikoli pouze z hlediska transcendentálního ego, nýbrž z hlediska komplexnější sebevztahné subjektivity „Já sám“ (*das Selbst*). Jeho pojem *Einfühlung* přejímá a ve své dizertační práci nazvané *Zur Problem der Einfühlung* se mu věnuje Husserlova žačka Edith Stein. U Steinové lze krom Husserla pozorovat také vliv Husserlova současníka Maxe Schelera. Pod vlivem jeho práce o duchovní rovině člověka Stein uvažuje o vcítění nikoli pouze v rovině poznávajícího racionálního subjektu, nýbrž z hlediska člověka jako komplexnější, Schelerovou terminologií řečeno, duchovní bytosti. K tomuto tématu, tedy fenomenologickému přechodu od člověka jakožto poznávající subjektivity ke komplexní lidské bytosti schopné sebepřesahu se budeme věnovat zevrubněji v třetí části naší práce.

V první části práce (nazvané *Já a ty*) se zejména věnujeme problematice intencionální v asymetrických vztazích pomáhajících profesí pak lze nalézt i ve studii *The Ethical Demand* dánského filosofa K.E.Løgstrupa. Jeho "etický požadavek" spočívá v tom nezneužívat své mocenské převahy, nýbrž ji využít tak, abych pomohl druhému znovunabyt svobody a nezávislosti. Løgstrup, K.E. *The Ethical Demand*. Notre Dame, IA: University of Notre Dame Press, 1997. ISBN 02-68009-34-1.

uchopitelnosti, resp. neuchopitelnosti druhého. Na jedné straně tu máme Husserlovo pojetí, které je vystavěno na zmíněných pojmech *Appräsentz*, *Paarung* a *Einführung*. To je stanovisko, které předpokládá, že druhý se nám dává pouze tak, jak jsme schopni jej my nazřít, ne jinak. Na druhé straně se však u Husserlových žáků a pokračovatelů rozvíjí pohled, který intencionalitu překračuje. V první kapitole se snažíme vystihnout výtěžek tohoto plodného fenomenologického dialogu.

Z tohoto hlediska věnujeme pozornost knize *Viditelné a neviditelné* Maurice Merleau-Pontyho. Co Husserl již naznačuje ve svém pojmu *Paarung*, tedy že vlastní a cizí vyvstávají v původní nerozlišenosti, resp. že existuje jisté napětí mezi aktivní a pasivní rolí subjektu, to Merleau-Ponty vyjadřuje explicitněji ve svém pojmu *chiasmus* (křížení), a to jako napětí mezi pre-reflexivitou „já“ a nekontrolovatelným impulsem, který přichází zvenčí, navzdory lidským intencím. Pre-reflexivita „já“ je přitom založena v lidské tělesnosti, kterou má člověk pod kontrolou jen z části. Na tuto tezi Merleau-Pontyho navazuje současný bochumský fenomenolog Bernhardt Waldenfels, který dovádí celý problém intencionální neuchopitelnosti ještě dál. Ve svých textech, jež u nás vyšly pod názvem *Znepokojivá zkušenost cizího* či ve své knize *Grundmotive einer Phenomenologie des Fremden* rozvíjí v opozici k husserlovské empatii pojem *pathos*. Subjekt je podle něho v takovém postavení vůči fenoménu, že jej nikdy nemůže pouze intencionálně uchopit, nýbrž vždy je jím nejprve znepokojen a až následně na toto znepokojení odpovídá. Z tohoto důvodu chce Waldenfels uvažovat o fenomenologii nikoli z hlediska intence subjektu, nýbrž z hlediska responze subjektu. Fenomenologie se v jeho pojetí stává responzivní fenomenologií.

Tím pro nás nejzajímavějším z řady Husserlových žáků, který se věnuje otázkám intencionální (ne)uchopitelnosti, je Emmanuel Lévinas. Lévinasovo úsilí se zaměřuje

výhradně na vztah s druhým člověkem, a to zcela originálně. Ač svou filosofii nazývá metafyzikou a ač je řazen mezi židovské filosofy dialogu, Lévinas uskutečňuje zásadní fenomenologickou redukci a ač stále zůstává věřícím Židem, i k tématům jeho srdci blízkým přistupuje fenomenologicky. Tím, co nás vyvádí z možnosti intencionálně uchopit, je u něho Tvář. Tvář je pro něj specifickým druhem jsoucna, které jako jediné vy-vádí k bytí. Tomuto tématu se věnuje ve své *Totalitě a nekonečno*. Tvář je tu charakterizována jako zásadní etický požadavek, výzva k odpovědnosti. V práci *Být pro druhého* je pak odpovědnost nazvána nelhostejností (*la nonindifférence*) a jako to, co obnovuje subjektivitu. Subjekt, který nemůže uchopit druhého, ale naopak pod nárokem druhého musí projít proměnou je v knize *Etika a nekonečno* označen jako mládí.

V první části naší práce tedy rozpracováváme tyto základní fenomenologické motivy, z nichž pak nadále čerpáme pro fenomenologické vymezení možností dialogu s druhým, jemuž se věnujeme v druhé části práce (nazvané *Setkání*). Tématy této druhé části naší práce jsou oslovení a odpověď, odpovídání a odpovědnost, recipocita a asymetrie, dialog z hlediska etického i epistemologického. Východiskem jsou nám přitom nejen zmíněné fenomenologické práce, ale rovněž přístup k dialogu, jenž zaujímá Martin Buber. Čerpáme zejména z jeho prací *Já a Ty* a *Problém člověka*, v nichž nastiňuje své pojetí dialogu jako zároveň události a zároveň nejvyšší potenciality člověka. Současně je pro nás zajímavá jeho filosofie výchovy, již nastiňuje v knize *Reden über Erziehung* a kterou rovněž koncipuje dialogicky. Podle Bubera se dialog uskutečňuje jako vůle a milost, tedy jako dávání a přijímání. Z jeho hlediska se tedy jedná o akt reciproční. Nabízím svět druhému a současně jej od něho přijímám.

Lévinas naproti tomu uchopuje vztah jako zásadně asymetrický, jak to ukazuje ve svém spise *Existence a ten, kdo existuje*. Druhý není tím, kdo by mne jednoduše a v poklidu

vyučoval (a já jeho). Druhý je naopak tím, který mne zásadně problematizuje. Táhne mne nahoru, ven z jeskyně, mé vůli navzdory. U Lévinase je ovšem důležité, že to nedělá silou, jako násilí, nýbrž svou potřebností. Vyjití z jeskyně se děje jako nelhostejnost vůči tomuto druhému. Odpovídám svou odpovědností.

Na jednu stranu tu tedy uchopujeme dialog z hlediska etického. Na druhou stranu se však ukazuje nezbytné přistoupit k němu rovněž z hlediska epistemologického. Dialog tedy vykládáme rovněž jako podstatnou možnost poznávání nadindividuálních věcí. Vycházíme zde z Gadamerova pojetí předporozumění a předsudku, jak se této problematice věnuje ve svém spise *Pravda a metoda*. Necháváme se rovněž inspirovat texty Jaroslavy Peškové uveřejněné pod názvem *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*, v nichž Pešková akcentuje nutnost poznávání ve vztahu, dialog jako „setkávání u společné věci“.

Ve třetí části naší práce (nazvané *Cizinec*) věnujeme pozornost konceptům sebepřesahu jako podstatné lidské možnosti. Obracíme se tak k pracím Maxe Schelera *Místo člověka v kosmu* a *Ordo amoris*, v nichž zejména sledujeme Schelerův výklad lidské schopnosti překračovat dané. Ze stejného důvodu se věnujeme textům Jana Patočky *Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*²², v němž je tématizována schopnost překračovat dané, a *Negativní platonismus*, kde je tato schopnost spojována s krizí, zásadním existenciálním rizikem. Všimáme si pak zejména děje tohoto obratu - pohybu vyčkávání, rozhodování se. Poté se opět vracíme k Lévinasovi a jeho Tváři jakožto jsoucnu, které podle něho jako jediné dovede subjektivitu vyvést z intencionální uchopivosti k neintencionální úctě vůči bytí. Tvář je z tohoto hlediska výzvou

²² Patočka, J. *Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech* In Fenomenologické spisy II. Praha: Oikoimeneh, 2010. ISBN 978-80-7298-420-6.

k podstoupení rizika sebeztracení a současně příležitostí k obnovení, k mládí subjektu. Vedle toho je však skutečně jsouncem, naší každodenní realitou, a tedy příležitostí ke každodenním malým obracím.

Prostřednictvím práce Julie Kristevy *Etrangers à nous-mêmes* se snažíme rozlišit mezi tím, který je zkrátka druhý, a tím, kdo je cizí. Cizím se ukazuje být ten, kdo se vykazuje přebytkem smyslu, vymknutím se z řádu, odchylkou v logu. Kristeva k dané problematice přistupuje sémioticky. Dochází k názoru, že v tomto smyslu je „cizinec“ především přítomen v nás samých jakožto souhrn vlastních znepokojivých pocitů. Označení někoho za „cizince“ pak znamená, že jsme si do něj tyto pocity naprojektovali, „cizinec“ je jejich signifikantem. Ve skutečnosti pak ale cizincem může být nejen kulturně odlišný člověk, nýbrž každý bližní, který tyto pocity z jakéhokoli důvodu vyvolává. Cizinec je zkrátka ten, kdo mne z jakýchkoli příčin (kulturních, sociálních, generačních i zcela neznámých) uvádí do krize.

Na základě tohoto našeho tázání po fenoménech souvisejících se vztahem k druhému, který je cizí, vyslovujeme tezi, že dialog s druhým-cizincem je vždy krizí a my, chceme-li z něj vyjít obnovení, noví, mladí, musíme na tuto krizi, na toto uvalené riziko přistoupit.

K pojmu náboženství v kontextu této práce

V úvodu jsme podotkli, že se snažíme pohlížet na problematiku vztahu k druhému-cizinci v kontextu doby, v níž se objevuje. Jak poukazuje Kristeva, poprvé v dějinách se dnes člověk nachází v situaci, kdy na jednu stranu žije pohromadě s různě odlišnými lidmi a je tedy neustále konfrontován různými pohledy na svět, ovšem současně se nemůže opřít o žádný větší etický systém, který by přesahoval specifika

tomuto člověku vlastní.²³ Dnešní člověk tedy ani nemůže jinak než hledat na vlastní pěst, tázat se, prošlapávat si vlastní cestu k dobrému, správnému a pravdivému. Nicméně, v takovém osobním hledání tkví současně nebezpečí, a to že toto osobní a soukromé, ač se snaží obejít dogmatické myšlenkové systémy či ideologie, začne dříve či později inklinovat k monologu, k „totalitě“.

Jak se snaží ukázat Lévinas ve své *Totalitě a nekonečnu*, tato soukromá „totalita“ dokáže být prolomena teprve a pouze v silné a proměňujícím setkání s druhým člověkem. A to setkání takovém, v němž sebe necháme vskutku zproblematizovat. Setkání, jemuž se skutečně vydám. Teprve zde, v dialogu jako krizi, se rodí možnost a naděje vykročit do skutečné exteriority. Jolana Poláková ve své studii *Perspektiva naděje: hledání transcendence v postmoderní době* označuje tyto Lévinasovy myšlenkové kroky „za relativně nejplnější postmoderní výraz filosoficky precizního porozumění Boží svobodě“²⁴. Používáme-li pak pojem náboženství v titulu naší práce, chceme tím vyslovit právě tuto výzvu k dialogickému vykročení do exteriority, jenž přesahuje postmoderní akty relativizování, přivlastňování a uchopování.

Náboženstvím v kontextu této práce tedy není myšleno náboženství v úzkém slova smyslu jako ohraničené vymezení transcendence, v němž je již nějakým způsobem ovládnuto to, co bylo cizí, co je již nějakým způsobem poznáno, přivlastněno a roztríděno²⁵. Není jím myšleno náboženství jako vymezení se vůči tomu, co je pro druhého zažité, jisté, dobré a pravdivé. Je jím naopak náboženství v tom nejširším slova smyslu jako podstatná otevřenost vůči transcendenci, jako otevřenost vůči možnosti být „v přesahu a s přesahem“. Jako otevřenost vůči tomu, že „vše může být i jinak“. Zajímá nás přitom

23 Srov. Kristeva: 195

24 Poláková 1995 (2): 8

25 Srov. Svobodová: 109

právě onen moment obratu, kdy se *otevřenost proměňuje ve vztah*. Zajímá nás tento *moment údivu*, v němž dlí počátek osobního vztahu k (použijeme-li Lévinasův termín) Nekonečnu. Moment, který vyvádí z příliš jistého, příliš dobrého a příliš pravdivého. Moment znejistění, výzvy, konfrontace, jenž má potencialitu být počátkem nejen filosofického tázání, ale i náboženské úcty. O náboženství tedy v naší práci uvažujeme z hlediska lidské možnosti a schopnosti být vyváděn z vlastních monologických uchopení, pravd a dober k dialogické úctě vůči transcendenci samé.

Aby však toto bylo vyjádřeno správně, oproti původnímu záměru jsme se rozhodli začít nikoli od náboženství samotného, nýbrž začít právě od dialogického vztahu s druhým-cizincem. Zdánlivě tu tedy o náboženství nereferujeme, až ke konci naší práce²⁶, nicméně po celou dobu jej máme na mysli. A to právě jako otevřenost vůči druhému, jako akt přistoupení na krizi, do níž mě druhý svou cizostí uvrhá, akt „obratu“ jemu tváří v tvář. Současně pak tuto otevřenost vnímáme jako odpověď na požadavek doby, jako zásadní postmoderní ctnost a v tomto smyslu také jako výzvu pro výchovu v multikulturní společnosti.

26 Viz kapitola Všední malá obracení.

II. Já a ty (fenomenologická východiska vztahu s druhým)

Motto: „Dívej se, dívej se dobře, abys konečně věděl, co všechno bys mohl být; dáš-li pozor, uvidíš v každém kus sebe sama, a pak v něm s úžasem poznáš svého pravého bližního. ... Ať jsi kdokoliv, jsi mé nesčíslné já; jsi to špatné nebo to dobré, co je také ve mně; i kdybych tě nenáviděl, nezapomenu nikdy, jak jsi mně strašně blízký. ... Čím víc lidí poznám v jejich životě, tím víc se naplní můj vlastní. A budu vším, čím jsem mohl být, a to, co bylo jen možné, bude skutečnost. Budu tím víc, čím míň bude toho já, jež mě omezuje. Vždyť to já bylo jako zlodějská lampička, – nebylo nic než to, co bylo v jeho okruhu. Ale nyní jsi ty a ty a ty, je vás tolik, je nás tolik, jako na pouti; bože, oč ten svět naroste druhými lidmi! Člověk by neřekl, že to je taková rozloha, taková sláva! A to je ten pravý obyčejný život, ten nejobyčejnější život, ne ten, který je můj, ale ten, který je náš, nesmírný život nás všech.“

Karel Čapek²⁷

Subjektivita

Stojíme před úkolem postihnout jádro lidských vztahů pomocí otázek, jež si pokládá filosofická fenomenologie. Začneme tím, že odhlédneme od všech hotových konstruktů člověka, jak je předkládají společenské vědy i filosofie. Stejným způsobem ostatně započal své tázání i Edmund Husserl (1859-1938). Tak, že nejprve provedl radikální epoché všech mínění, teorií, předsudků i poznání o člověku, aby identifikoval sféru čistého „Já“ a poté začal sledovat, jakým způsobem se na půdě tohoto čistého „Já“, transcendentálního ego, fenomenálně zjevuje vše ostatní. Metodologicky je podle něj tento

27 ČAPEK, Karel. *Hordubal, Povětroň, Obyčejný život*. Praha: Československý spisovatel, 1975, s. 330.

krok nevyhnutelný, neboť jen tak můžeme zjistit, jak se svět „dělá“ pro nás způsobem, jakým sami jsme. Jinou možnost podle Husserla ani nemáme, neboť jsme zasazeni ve svém „Já“, ze kterého se nemůžeme jednoduše přesadit. Svět se nám tak může vždy jen nějak jevit. Ve fenomenologii pak jde právě o to objasnit povahu tohoto jevení.

Uzávorkujeme tedy mínění o sobě jakožto člověku, tj. provedeme fenomenologickou redukci. Současně s tím však musíme odhlédnout od existence světa o sobě, tj. současně musíme provést radikální transcendentální redukci. Husserl není první v dějinách, kdo se snaží odhlédnout od existence světa, aby poznal jeho pravou povahu. Již Descartes se se svou metodou radikální pochybnosti pokoušel o podobné. Chybou Descartese však podle Husserla byla nedostatečná charakteristika onoho „Já“ v jeho celistvosti. Descartes se soustředil na ego cogito, myslící já, mysl. Tělo mu zbylo pouze jako rozprostrané těleso mezi ostatními tělesy, těleso bez zvláštního personálního statutu. Husserl naproti tomu od počátku svých analýz bere tělo zcela vážně. Nepředstavuje pro něho jen věc, nějaké těleso, které pouze žije mezi ostatními věcmi. Naopak chápe lidskou situaci jako zásadně tělesnou. Dává mu zvláštní subjektivní status. To prostřednictvím těla se teprve vztahujeme k věcem tohoto světa, druhým lidem i k sobě samým.²⁸ Teprve skrze počítkové pole našeho těla se nám svět nějak jeví. Teprve prostřednictvím tělesnosti svého těla jsme podle Husserla plně zasazeni ve světě.

Husserl přitom rozlišuje mezi tělem jako fyzickým objektem s jeho fyzikálními, chemickými a fyziologickými projevy (něm. *Körper*) a tělesností, jež právě chápe jako důležitý konstituent lidského bytí ve světě (něm. *Leib*). Rozdělení na tělo fyzické (*Körper*) a pocitující (*Leib*) je nicméně vždy pouze formální záležitost. Je zřejmé, že člověk, který z nějakého důvodu přišel o zrak (tedy má defekt na těle fyzickém), nepocituje stejným

28 Patočka 1995: 53

způsobem jako člověk, který má zrak v pořádku. Tělesnost je tak ve skutečnosti *možností* těla fyzického.

Tělesnost (Leib) tedy doslova utváří to, jak pociťuji, jak vnímám, jak se svět „dělá“ pro mne, a to prostřednictvím počitkového pole mého fyzického těla (Körper), které je jediným fyzickým objektem, jenž můžu bezprostředně ovládat: „kinesteticky hmatám rukama, kinesteticky vidím očima [...], přičemž tyto kinesteze orgánů probíhají ve formě 'já dělám' a podléhají mému 'mohu'. V činném vnímání zakouším (nebo mohu zakoušet) veškerou přírodu“²⁹. Podle Husserlovy žačky Edith Steinové (1891-1943) se však uvědomění vlastní tělesnosti, jež stojí v základu komplexního pociťování, naplno uskuteční teprve ve zkušenosti vlastního těla mezi druhými těly. Teprve mezi druhými lidmi si plně uvědomuji sebe sama.³⁰ Ve skutečnosti je to tedy tak, že „Já“ nezakouší primárně sebe, nýbrž prostřednictvím svého těla zakouší primárně užitkové věci a druhé lidi a teprve zpětně se vztahuje sám k sobě. Skrze užívání věcí a komunikaci s druhými se tedy teprve konstituuje zkušenost o sobě samém, v Husserlově terminologii se toto vědomí sebe sama označuje jako das Selbst („Já sám“): „Zkušenost o sobě samém, sebeapercepce, se neustále rozšiřuje. 'Sebepoznávání' je totéž, co vývoj sebeapercepce, konstituce onoho „Já sám“, a to se odehrává v jednotě s vývojem subjektu samotného.“³¹

Zde je třeba vysvětlit, co Husserl míní pod pojmem sebeapercepce, resp. apercpece, neboť to je pojem důležitý i pro fenomenologický výklad empatie, jímž se budeme zabývat později. Zjednodušeně řečeno, apercpece je vnímáním našeho vnímání. To, co bezprostředně vnímám, co bezprostředně tělesně zakouším, ke mně přichází jako bezprostřední danost. Primordiální sféra, jež vyrůstá na půdě mého transcendentální ego,

29 Husserl 1993: 94

30 Srov. Stein 1989: 63

31 Husserl 2006: 231

je sférou, v níž se uskutečňuje zkušenost právě tady a teď, nemám od ní ani minimální odstup. Teprve skrze apercepci, vnímání vnímání, se zpracovává to, co prožíváme jako původně přítomné. Teprve apercepce tedy jakoby zařazuje mé vnímání do širší struktury toho, co již bylo dříve vnímáno a současně i motivuje to, na co se zaměří mé vnímání v budoucnosti. Apercepce tak souvisí s vnitřní časovou strukturou „Já“. Vzpomínky, očekávání i fantazie jsou akty, které už nepatří do primordiální sféry bezprostředního vnímání.³² Nesou v sobě zkušenost primordiální sféry, ovšem s odstupem, apercipovanou. Apercipovaná zkušenost již ztratila svou aktualitu. Nicméně to neznámá, že rovněž ztratila svou kvalitu, naopak. Uveďme si příklad. Přiletím do cizí země a hned na letišti zažívám velmi tísnivé pocity. Nerozumím nápisům na cedulích, všichni kolem mě hovoří cizím jazykem, jinak se oblékají, jinak vypadají. Připadám si tu velmi cizí. Aktuální moment, který prožívám bezprostředně, tělesně, primordiálně je velmi silný. Teprve stane-li se momentem neaktuálním, nabude podoby jisté zkušenosti. Z oné prvotní zmatené emocionalita zůstane pouze jádro. Co je však oním jádrem, to záleží na nastavení člověka, jeho předchozích zkušenostech, jeho životním naladěním atd.

Fenomény k nám tedy podle Husserla přicházejí pouze tak, jak jim to naše situovanost dovolí. Husserl tuto provázanost fenoménů a vědomí, tedy toho, co se jeví a na jakém pozadí se to jeví, nazývá *noeticko-noematickou strukturou*. Vykládá je jako dvě sféry zásadně propojené v jednu. Noeze je pozadím, na němž se věci jeví. Noema je obsahem toho, co se jeví. Noema jakoby prochází tímto pozadím jevení. Noeze ovšem propouští pouze to, co jsem si schopni uvědomit. Noeze je výtěžkem toho, jakým naše vědomí zpracovává tělesné vnímání zakoušené v původní přítomnosti, jakým způsobem jej apercipuje. Noeze tak nemá jednoduchou strukturu, je to struktura naopak velmi komplexní. Skládá se z minulých zkušeností, jež se kryjí s ještě dřívějšími zkušenostmi,

32 Stein: 69

aby vytvořily určitý mustr, určitý vzor pro to, jaké noematické obsahy jsme schopni vnímat a pro jaké zkušenosti jsme nadále otevřeni.³³ Vezměme si příklad dítěte, které vyrůstá v prostředí, v němž se mísí různé národnosti, kultury a rasy (např. právě v Bruselu). Takové dítě bude mít za sebou velkou variabilitu zkušeností s cizinci. Mezi nimi budou zkušenosti hodnotově neutrální, dobré i zlé. Tyto zkušenosti se budou různě překrývat, vůči sobě vymezovat, obrušovat. Tímto způsobem se tak utvoří jistá zkušenostní struktura, jež tomuto člověku v dospělosti umožní dobře vyhodnocovat multikulturní situace. Dotyčný bude jaksi vědět, jak na to (na rozdíl od někoho, kdo celý život žije jen "mezi svými"), neboť tak to bude mít přednastaveno ve svých noezích.

Hovoříme tu o apercepci a noeticko-noematická struktura, což nás přivádí k vůbec nejdůležitějšímu pojmu husserlovské fenomenologie, k pojmu intencionality. Slovo intencionalita je odvozeno z latinského *intentio*; záměr, zaměření, napětí. Pojem byl znám již ve středověku, ale pro fenomenologii je zásadní. Fenomenologie totiž, jak bylo ostatně ukázáno výše, vychází z předpokladu, že lidské vědomí je vždy již nějak orientováno, zaměřeno. K věcem se vztahujeme jen tím způsobem, jakým sami jsme, „jak se vynacházíme“, jak jsou přednastaveny naše noeze.

Intencionalita je přitom zčásti uvědomovaný a zčásti neuvědomělý akt, a to právě z toho důvodu, že naše noeze mají velmi komplexní a komplikovanou strukturu. Strukturu, která zahrnuje nejen naši zkušenost, jež se neustále vyvíjí a děje, ale současně i zkušenost generační, dějinnou a v nejširším slova smyslu kulturní. K tomu Husserl: „Každý člověk rozumí nejdřív v jádře a se zahaleným horizontem svému konkrétnímu prostředí, respektive své kultuře, právě jako příslušník společenství, jež toto prostředí historicky

33 Srov. Hogenová, A. *K problematice intencionality*. [online]. [cit. 2014-04-09]. Dostupné z: <http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova3.htm>

utváří. [...] Zde já a má kultura jsme primordijní proti každé cizí kultuře. Ta je mně a mým kulturním spolupříslušníkům přístupná pouze v jakémsi druhu zkušenosti o tom, co je cizí, v jakémsi vcítění do cizího kulturního lidství a jeho kultury [...]“³⁴. K příslušníkům jiných kultur, ač si to třeba ani neuvědomujeme, se tedy podle něj nutně vztahujeme orientovaně, intencionálně, a to z pozic svých vlastních kulturně vtisknutých významností, které nemůžeme překročit. „V noezích se zakládá rozvrh světa, jiné noeze má Indián, jiné má Středoevropan. ... Z noezí nelze vystoupit jako z vlaku!“³⁵ dodává Hogenová.

Jak uvidíme později, kulturní rozdíly jsou pro Husserla z hlediska vcítění do „cizince“ problematické, nicméně nejsou nemožné. Na základě předchozích zkušeností i jejich korekcí totiž můžeme empaticky porozumět i jevům, které na vlastní kůži sami nezažíváme. Můžeme se vcítit i do člověka neslyšícího nebo do člověka, který mluví jiným jazykem a svět tak prožívá v trochu jiném řádu. V těchto případech bude ale empatické porozumění složitější. Bude vyžadovat více pozornosti, více myšlenkové práce, vědomou kultivaci vlastních noezí: „Od toho, co je nejobecněji srozumitelné, musí si teprve otvírat přístup k tomu, aby podle druhých rozuměl stále větším vrstvám přítomnosti a odtud i historické minulosti, která mu pak zase pomáhá otevřít si širší přítomnosti.“³⁶ Neuvědomované motivace, jež pronikají do způsobu, jímž se k věcem zaměřujeme, do naší intencionality, tedy podle Husserla lze kultivovat. Nicméně, kultivování vlastních noezí jde vždy ruku v ruce s kultivováním zkušenosti o sobě samém, sebepercepce, seberepozuměním, a v tom smyslu to není nikdy úplně jednoduchá záležitost.

34 Husserl 1993: 128-129

35 Hogenová, A. *K problematice intencionality*. [online]. [cit. 2014-04-09]. Dostupné z: <http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova3.htm>

36 Husserl 1993: 128

Naznačili jsem tu tedy několik základních bodů fenomenologickému přístupu k problematice subjektivity a vztahu s druhým člověkem. V následující části se budeme věnovat kritickým poznámkám Husserlova pojetí poznávajícího subjektu z pera jeho žáků.

Korporeita

Jak jsme se pokusili vyložit výše, Husserl přiznal tělesnosti zvláštní subjektivní status, což do té doby v dějinách filosofie nemělo obdoby. Díky Husserlovi dokonce můžeme hovořit o jakémsi obratu k tělesnosti, který je signifikantní pro celé 20. století. Nicméně, fenomenologie po Husserlovi rozvinula pojem tělesnosti a také poněkud posunula jeho význam. Pokud totiž pro Husserla bylo stále velmi významné čisté vědomí a tělesnost spíše zakládala možnosti tohoto vědomí, pak u řady jeho žáků je tělesnost skutečně tím prvotním, co samo o sobě zakládá vztah ke světu. Jedním z těch nejvýraznějších je Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

Merleau-Pontyho přivedlo k přehodnocení významu tělesnosti jednak jeho fenomenologické zkoumání lidského vnímání a jednat studium vývojové psychologie. Výsledky dětské psychologie, které dokládají neschopnost novorozeňat odlišit své tělo od těla matky, jsou mu dokladem toho, že tělesnost má větší význam než coby pouhý případek subjektivity. Tělo pro něj tedy není jako u Husserla něčím, co sice má subjektivní status, ale stále je postaveno do opozice k okolnímu světu. Tělo v jeho pojetí není jednoduše subjektem v tom smyslu, že by bylo vyhraněno vůči objektům. Naopak, je v jakémsi důvěrném spřážení se světem. Tělo a svět jsou vloženy jedno do druhého a navzájem se bytostně proplétají. Svět je dán přímo ve mně, nebo jak říká Merleau-Ponty,

„jsme svět, který se myslí“.³⁷

Merleau-Ponty toto splétání těla se světem označuje pojmem *chiasmus*³⁸. Jen na pozadí takto uchopené tělesnosti se podle něj může svět začít jevit ve své opravdovosti. Co tedy Husserl pouze naznačuje ve svém pojmu párování (Paarung), tedy že vlastní a cizí, „já“ a „ne-já“ vyvstávají vždy v původní nerozlišenosti³⁹, to Merleau-Ponty dovádí do důsledků v rovině vlastní tělo-svět: od svého těla nemám absolutně žádný odstup, jsem jím prereflexivně a zcela zásadně formován. „Já“ u Merleau-Pontyho tedy splývá s tělem, „já“ je touto původní tělesností. Pokud tedy v souvislosti s Husserlem hovoříme o subjektivitě, jež se poznává a sebeidentifikuje, u Merleau-Pontyho lze hovořit o subjektivitě, jež se současně poznává a současně si ve své nerozlišenosti se světem stále uniká.

Pokud je ovšem subjekt takto nevyhraněný, pak ani vztah k druhému neprobíhá jako něco ode mě k druhému, nýbrž jako něco, co započíná již v rovině mého vlastního těla. Druhého tak tělesně vnímám jako určité rozšíření možností mého vlastního těla. Vztah k druhým lidem se u Merleau-Pontyho tedy nerealizuje jako intersubjektivita jako je to u Husserla, nýbrž jako *interkorporeita*, jako mezi-tělesnost. Jeho otázka tedy ani nemůže znít, jak dospíváme ze své centrální pozice k druhým lidem, ale zcela naopak. Tedy jak se vydělujeme z této původní nerozlišenosti mé tělo-svět.

Merleau-Ponty bývá kritizován za jistou jednostrannost, s jakou v rovině vztahu já-druhý stírá rozdíly a jedinečnost tohoto druhého. Tuto výtku musíme vzít vážně, ovšem ne proto, abychom Merleau-Pontyho filosofii pro naše téma zavrhlí, ale abychom jí byli schopni

37 Merleau-Ponty 1998: 132

38 Původně se jedná o označení řeckého písmene „X“ („chi“). Vyjadřuje křížení, splétání.

39 Viz kapitola Empatie.

správně porozumět. Merleau-Ponty totiž neusiluje o to podat základ nějaké antropologie či etiky, ač se to tak může jevit. Merleau-Pontymu jde v první řadě o to vystihnout prvotní a prereflexivní zkušenost člověka jako tělesné bytosti, z níž se pak *teprve rodí* vztah ke světu a k druhým lidem. Jeho filosofii lze asi nejlépe porozumět pod prizmatem jeho vlastních slov o základech filosofického tázání jako takového: „jakmile filosofie prohlašuje samu sebe za reflexi či koincidenci, takže již předem vynáší určitý soud o tom, co má teprve nalézt, pak musí všude začít znovu od začátku, musí odložit nástroje, které si vytvořila reflexe i intuice, a přenést se tam, kde obojí ještě není rozlišeno, do zkušeností, které ještě nebyly 'zpracovány' a které nám ještě nerozlišeně dávají všechno najednou, 'subjekt' i 'objekt', existenci i esenci tak, aby toto vše filosofie mohla nově definovat.“⁴⁰

Moralita⁴¹

V prvních dvou kapitolách jsme se věnovali subjektivitě, která je původcem a úběžníkem všech intencionálních aktů, jež se jí týkají. Subjektivitě, jež se sama se sebou skrze své akty neustále identifikuje. V kapitole o tělesnosti jsme se pokusili načrtnout jiný způsob nazírání na subjekt – subjekt jakožto chiasmus, jako křížení, jako pohyb od sebe k druhému a zase zpět. U Merleau-Pontyho je ovšem pouze naznačeno to, oč půjde Emmanuelu Lévinasovi (1906-1995), tedy vymezit se radikálně vůči sebeidentifikujícímu subjektu a zaměřit se na subjektivitu etickou. O tom pohovoříme v této kapitole.

Abychom plně pochopili Lévinasovo stanovisko radikální kritiky egologie, musíme jej

40 Merleau-Ponty 1998: 127

41 Název kapitoly neodkazuje k žánru středověkého morálně laděného dramatu, nýbrž k lidské schopnosti morálně správného pocíťování a ladění v situaci, v níž se aktuálně nachází bez ohledu na obecně daná pravidla, zákony, přikázání apod.

chápat nejen jako představitele židovské filosofie dialogu, jímž je nejčastěji označován, ale také jako fenomenologicky orientovaného filosofa. Lévinas, Husserlův žák⁴², stejně jako Husserl provede nejprve radikální fenomenologickou a transcendentální redukci, tzn. uzavorkuje objektivní existenci člověka, světa a vedle toho také existenci Boha, ačkoli je věřícím židem⁴³. V druhém kroku se pak táže po zkušenosti tohoto redukovaného „já“. A právě v tomto bodě Lévinas objevuje výrazné napětí mezi tou rovinou - nazývá jí rovinou Stejného, v níž se „já“ neustále ztotožňuje se sebou samým, „stále znovu nachází svou totožnost napříč vším, co se mu přihází“⁴⁴. A na druhé straně rovinou, kterou označuje jako rovinu Jiného, v níž se „já“ stává doslova rukojmím za druhého, fr. *sujet*. Zkusme vysvětlit, co chce Lévinas rozlišením těchto dvou rovin jáství ukázat.

V rovině Stejného je „já“ jakoby neustálým pohybem směrem k sobě. Ať se jedná o souhlas či nesouhlas s tím, co se subjektivně „já“ nabízí v průběhu života, o libost či nelibost, stále je to kroužení ve sféře Stejného. V této své sebeidentifikaci nachází „já“ domov, zde se „koupe v živlu“, žije „de bonne suppe“. Podle Lévinase, ač musíme někdy bojovat, ač zažíváme životní úzkosti, vždy jsme ve svém „já“ nějak víc doma než ne. “Být

42 Lévinas, mj. první francouzský překladatel Husserlových *Karteziánských meditací*, ve svém raném díle věnovaném fenomenologii intuice došel k obdobným závěrům jako jeho učitel: bytí se na úrovni transcendentálního vědomí ukazuje jako noésis a podléhá principům konkrétního noema. Teprve později, v letech 1935-36 se začne vůči Husserlovi výrazněji vymezovat: “omezení Husserlovi metody tkví v tom, že neklade noematizování žádné meze” (Srov. Casper: 61)

43 Oproti ostatním filosofům dialogu - Franzi Rosenzweigovi či Martinu Buberovi – lze u Lévinase vyzdvihnout právě tento jeho originální počáteční přístup. Ovšem, jak ukazují mnozí autoři, Lévinas se ve svém díle pohybuje na velmi ostré hraně mezi filosofií, resp. svou fenomenologií, a židovskou vírou, k níž jeho filosofie ve výsledku inklinuje. Viz např. Pechar, J. *Lévinasův vztah k fenomenologii*. In *Filosofia*, roč. 63, 2008, č. 6, s.520-528. ISSN 0046-385 X.

44 Lévinas 1997 (1): 22

sebou, a-theistou, u sebe doma, separovaný, šťastný, stvořený – to vše jsou synonyma.”⁴⁵ Lévinas tak chápe lidskou existenci jako slast, nikoli jako úzkost v tom smyslu, jak o tom hovoří Heidegger.⁴⁶ Slast, jež pramení z toho, že hlad lze zahnat dobrým jídlem, únavu spánkem, osamění společenskými styky. Interiorita je však podle Lévinase zároveň místem, v němž se z těchto důvodů ustanovuje totalita. Totalita jako jediný možný způsob existence, jediný možný řád, jediné možné uchopení Pravdy⁴⁷. Totalita ovšem nikoli jako souhrn fenoménů, jako „sčítání“⁴⁸, nýbrž totalita, která současně má své odůvodnění, svůj vlastní konkrétní smysl.⁴⁹ Ego je v tomto smyslu tím, co v duchu tradice fenomenologie sice jako jediné může svědčit o světě, ale zároveň a právě proto podle Lévinase směřuje k totalitě. Sebeidentifikující subjektivita je totalitou.

Uzavřenost subjektu však ani Lévinas nechápe jako deficientní modus bytí jakoby snad Husserlovo *das Selbst* bylo něco, co se musí zcela odmítnout. Uzavřenost je podle Lévinase nezbytná. „Já“ musí z něčeho žít, být někde doma, nemůže být zcela vystaveno jinakosti a cizotě (jako tomu bývá při duševních onemocněních). Subjekt je totalita uzavřená sama v sobě, avšak podle Lévinase o této své nespravedlnosti již nějak ví

45 Ibid., s. 129

46 „Je zvláštní, že Heidegger nebere v úvahu vztah slasti. Náčiní zcela zamaskovalo užívání a dosahování cíle zastřelo uspokojení. *Dasein* u Heideggera nemá nikdy hlad.“ (Lévinas 1997 (1) : 116)

47 Slovo „Pravda“ nadepisujeme velkým počátečním písmenem, protože malé by mohlo zavádět čtenáře k chybnému úsudku, že Lévinas snad svědčí pro pluralitu pravd. Tak tomu samozřejmě není. Lévinas svou filosofii sám označuje jako metafyziku. V tomto místě hovoříme o jeho uchopení interiority, tedy vnitřního životě člověka, resp. o ustanovování „pravdy“ ve vnitřním pocíťování. Zde už pluralita existuje a existovat musí. Na tom je vystavěna celá Lévinasova „metafyzika“, již shrnuje v Totalitě a nekonečnu, knize s podtitulem „esej o exterioritě“.

48 „A všechno, o co jsem se pokoušel, bylo najít poměr, který by nebyl sčítáním,“ uvedl Lévinas v rozhovoru s Christophem von Wolzogenem, v Paříži r.1985. Viz Lévinas 1997 (4): 39

49 Srov. Lévinas 1997 (4): 38

a touží jí překonat.⁵⁰ Do modu otevřenosti ovšem z uvedených příčin nemůže nikdy vyjít sama ze sebe. Otevřenost je ve skutečnosti odpovědí subjektu na výzvu, která je před něj postavena někým jiným než je on sám, a to v podobě *Tváře* druhého člověka.

Etický požadavek *Tváře* je v Lévinasově filosofii bezpochyby tím nejprovokativnějším ze všech jeho motivů. Abychom jej správně pochopili, musíme k němu přistoupit opět z hlediska fenomenologického. „*Tvář* přikazuje 'nezabiješ',“ čteme. Jak rozumět tomu, že nám *Tvář* něco „přikazuje“? Tak, že *Tvář* pochopíme jako fenomén, jako způsob, jímž se nám druhý dává. Podstatná je tu právě ona tělesnost. Obdobně jako v případě Husserlovy prezentace, i zde je zkušenost s druhým možná právě skrze jeho tělesné projevy. Z tohoto důvodu také Lévinas odmítá, že by stejnou moc měl text, který někdo kdysi napsal a já jej nyní čtu, nebo obraz, na který pohlížím. Ani reprodukováný hlas či mediovaný rozhovor není skutečným setkáním s *Tváří*. To je možné pouze teď a tady, tělesně. Právě tělesnost stojí v základu pociťování příkazu „nezabiješ“. Tento příkaz pociťuji, když přede mě druhý předstoupí, a je to pociťování primordiální sféry, tedy pociťování originálně tělesné.

Lévinas se však v jednom ohledu zásadně vymyká tradiční husserlovské fenomenologii. Jeho *Tvář* totiž není něco, co mohu pociťovat intencionálně. Naopak *Tvář* je jediný fenomén, který se zcela vymyká intencionalitě. Jak jsme ukázali výše, intencionalita je způsob nahlížení fenoménů na základě vlastních možností, v souladu s vlastními noezemi, s tím, jak sami jsme. Podle Husserla z našich noezí nelze nijak vystoupit, ani přistupují-li před druhého. Lévinas ovšem prolamuje tuto hranici intencionality. Vymezuje se zásadně proti tomu, že se druhý dá tematizovat. Intencionalita se tak u Lévinase stává spíše než uchopením jistou formou pozornosti ke *tváři* druhého, pohostinností. *Tvář* je podle něj

50 Lévinas 1997 (1): 180

světlem transcendence, jež přichází z vnějšku, z exteriority. Vpadá do mé uzavřenosti a vyzývá ji k otevřenosti. Subjekt se pak pod nárokem této výzvy stává hostitelem nebo dokonce pod-daným (sujet). Ne „mám druhého“, nýbrž „sloužím druhému“. Jedná se tu o jakousi etickou inverzi intencionality.

Lévinas dokonce nazývá tento vstup Tváře do interiority subjektu „prvním učením“. Tvář druhého bytostně vyučuje prostě tím, že je. Vyučuje ne jako Sókratés tak, že by pomáhala dialekticky pravdě na svět, ale prostřednictvím etické výzvy, jež vzniká prostým pohledem. Její výzva spočívá v tom, že se v nezprostředkovaném pohledu tváří v tvář druhý ukazuje skutečně jako druhý, tedy nikoli jako nějaký konstrukt mého rozumu. Druhý se doslova zjevuje. Oproti věcem, jejichž vyjevování podle Lévinase vždy podléhá aktivitě rozumu a hrancím intencionality, se Tvář zjevuje právě jako bezprostřední přítomnost. Zatímco věci jsou jakoby položeny přede mě, abych je prostřednictvím svých otázek a důvtipu postupně odhaloval (*dévoilement*), Tvář se prosazuje svou vlastní silou. Silou, již se vždy znovu brání snaze subjektu přivlastnit si ji, vysvětlit a tím ji „zabít“. Lévinas používá metaforu „zabití“, protože zabít znamená vzdát se všech možností, které se mohou skrze tohoto druhého uskutečnit: „Zabít neznamena ovládnout, nýbrž zničit, absolutně se vzdát pochopení.“⁵¹ Epifanie⁵² Tváře se ovšem přirozeně staví proti své totalizaci, brání se uchopení, odmítá být obsahem něčího vědomí. Příkaz „nezabiješ“ tak v Lévinasově smyslu znamená: nevzdáš se možností, v nichž v tobě druhý může podnítit tvou dobrotu.⁵³

Abychom správně pochopili tuto radikalitu výzvy Tváře, je třeba pochopit, že Tvář

51 Lévinas 1997 (1): 40

52 Původně z řeckého *epifaneia* ve významu objevení, zjevení, zevnějšek, povrch i sláva. Srov. Prach, V. Řecko-český slovník. Praha: Scriptum, 1993. ISBN 80-85528-22-3.

53 Srov. Ibid., s. 174

u Lévinase není redukována na obličej, ani na těleso lidského těla. Setkání s Tváří je vždy setkáním s lidskou osobou, a to v její neskrytosti. Lévinas říká, že Tvář druhého člověka je vždy zcela nahá, tj. nic nezakrývá. Jinými slovy, člověk se ve své Tváři před druhým zračí přesně tak, jak je. Aby Lévinas vyjádřil, co má skutečně na mysli touto nahotou Tváře, rozvíjí vlastní specifickou teorii řeči. Rozlišuje mezi Říkáním (*diré*⁵⁴) a Řečeným (*le dit*). Říkání vyjadřuje způsob, jak se nám dává Tvář sama ve svém výrazu, její nasebe-odkazování, auto-signifikace. Řečené je vedle toho nositelem konkrétních informací a konkrétního vědění. Říkání je v tomto smyslu výraz Tváře, zatímco Řečené je rozmluva, kterou s druhým člověkem vedeme. Jakkoli se tyto pojmy mohou zdát být v korelaci, podle J. Bierhanzla ve skutečnosti v korelaci nejsou. Říkání totiž u Lévinase není pozadím, jež pouze doplňuje Řečené, jak tomu běžně rozumí sémiotika. Říkání není pouhou pragmatickou funkcí řeči, která doplňuje její sémantickou a syntaktickou rovinu. „Tvář je to, co mluví dřív, než mluví Řeč, je to výraz ještě než přijdou slova.“⁵⁵ Svědectví tváře tak předchází slovům. Říkání je podle Lévinase doslova událostí vytrženou z místa i z dějin. Je to „znak dávaný od jednoho k druhému – před ustanovením veškerého systému znaků, veškerého společného plánu formovaného kulturou a místy – znak dávaný ne-místem ne-místu [...]“⁵⁶. Tedy nejen slova, ale dokonce ani kultura nemůže předcházet Říkání. Ani dějiny nepředcházejí Říkání. Tvář je tak podle Lévinase zásadně akulturní i ahistorická. Říkání, resp. výraz Tváře, přichází z naprosté exteriority. Podle Lévinase tak

54 Lévinasův výraz “diré” bývá častěji překládán jako “řeč”, Jan Bierhanzl ale navrhuje vhodnější překlad “říkání”. Zejména proto, aby jej odlišil od lingvistických a sémiotických pojetí řeči. Srov. Bierhanzl, Jan. *Řeč jako etika podle Lévinase*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2008. 69 s. Vedoucí práce Miroslav Petříček.

55 Lévinas 1997 (4): 17

56 Emmanuel Levinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, s. 231-232. Citováno dle Bierhanzl, J. *Řeč jako etika podle Lévinase*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2008, s. 20.

není větší výzvy než druhý člověk, který se mi postaví tváří v tvář v bezprostřední přítomnosti. Jak vidíme, v tomto bodě se Lévinas naprosto rozchází s Husserlem.

Lévinasovo učení o Tváři, tedy přesunutí významu ze subjektivity na primát druhého, v sobě ale nenesou pouze etickou dimenzi, nýbrž současně také dimenzi ontologickou. A to nikoli až v nějakém druhotném významu, ale naopak hned v tom prvotním. Etika je v Lévinasově pojetí v zásadním propojení s ontologií. To Tvář mě uvádí do smysluplného světa a ukazuje mi jeho skutečnou povahu. To primát druhého mi odhaluje základní pravdu o člověku v metafyzicko-náboženských dimenzích. Propojení etiky a ontologie má ovšem u Lévinase mnohem dalekosáhlejší rozměr. *Nekonečno* u něj totiž není něčím, co by bylo odtrženo od běžného života, jaký člověk denně vede. Nekonečno je naopak možné pouze v tomto každodenním světě, nikoli v myšlenkových výšinách, nikoli ve filosofických úvahách. Do metafyzických dimenzí podle Lévinase může naopak vstoupit pouze ten, který musí dennodenně obstarávat svůj život. Spíme, jíme, pracujeme, vyděláváme peníze, vychovávám, jsme zdraví, někdy onemocníme a v každém momentě spějeme ke svému konci. Význam Tváře spočívá v tom, že není něčím jednorázovým, co způsobí obrat naší existence jednou provždy. Její význam naopak spočívá v tom, že způsobuje obrat každý den znovu, skrze každodenní malá setkání s druhými, skrze praxi všedního života.

Jak jsme se snažili ukázat, Tvář u Lévinase má větší moc než intencionalita. V tom tkví její svrchovaná etická výzva. A zde je také položena Lévinasova výzva fenomenologii. „Já“ se v akutním momentu takové svrchované výzvy stává rukojmím za druhého, který se sám k sobě, jak byl, již nikdy zcela nevrátí, nikdy již nebude tím, kým dřív: „Pohyb v návratu k sobě se vychyluje 'pohnutím útroby' rozervávané subjektivity.“⁵⁷ Teprve

57 Lévinas 2009: 104

subjektivita jako rukojmí, jako pohostinnost druhému se odklání od totality egoismu a přichyluje se k Nekonečnu, jež je podle Lévinase tím pravým bytím a pramenem lidského morálního cítění.⁵⁸

Empatie⁵⁹

Vraťme se ovšem ještě k Husserlovi a jeho pojetí vztahu s druhým. Jak jsme již uvedli, Husserl promýšlí problematiku intersubjektivitu přísně v souladu s fenomenologickým požadavkem epoché. Po uzávorkování mu zůstává transcendentální ego, které je mu základem nejen pro porozumění věcem, ale rovněž pro porozumění druhým lidem, jež se uskutečňuje prostřednictvím aktů vcítění (Einfühlung). Transcendentální ego, jak jsme viděli již v předchozí kapitole, není pouhé vědomí nezávislé na těle. Naopak, je velmi úzce propojeno s tělesným pociťováním. Zkušenost druhého, jak ukazují Husserl i Stein, započíná tím, že zakouším své vlastní tělo mezi těly druhých lidí. Tělo druhého člověka se tu stává jakoby pokračováním vlastního těla. Vcítění se pak realizuje jako analogické zpřítomňování prožitku vlastní tělesné sféry (ve smyslu primordiální

58 „Dá se takový rozjímavý, dosvědčující popis, který bere vážně svoji smrtelnost a dějinnost, dá se takový popis prosazujícího se nekonečného smyslu rukojemství za druhého, dá se taková moudrost lásky ještě nazývat filosofií? Otázce bychom se mohli vyhnout, řekneme-li, že to záleží na tom, co rozumíme filosofií. Ale má-li moudrost něco společného s věděním a je-li věděním vposledku pochopeno jako odpovědnost za lidství, bude třeba odpovědět 'ano'.“ (Casper: 71)

59 V této kapitole budeme referovat o klasických fenomenologických východiscích problematiky druhého člověka, resp. intencionálním aktu vcítění do druhého. Pro něj Husserl používá termín „Einfühlung“, do angličtiny se překládá jako „empathy“, do češtiny se častěji překládá jako „vcítění“. Název „Empatie“ v hlavičce této kapitoly používáme proto, abychom naznačili napětí mezi pojetím problému druhého člověka v klasické, husserlovské fenomenologii a ve fenomenologii, již později označíme jako responzivní a o níž budeme referovat v následující kapitole, nazvané Pathos.

zkušenosti), která však již ztratila svou aktualitu. Děje se analogicky⁶⁰, nepřímo. Jinak řečeno, zatímco sebe sama a věci tohoto světa mohou zakoušet vždy originálně, jaksí v původní přítomnosti (Urpräsenz). Zakoušení druhého člověka, jež má svou vlastní subjektivitu⁶¹, svůj vlastní složitý systém noezí, mi může být dáno pouze nepřímo (Appräsenz). Na tomto základním předpokladu, jak ukážeme v této kapitole, rozvíjí Husserl svůj pojem vcítění.

Již výše bylo naznačeno, že u Husserla je vědomí živým proudem zkušeností, *tokem cogitationes*. Má složitou časovou strukturu, v níž od sebe nelze oddělit zkušenosti minulé (*retence*), přítomné, ani představy a očekávání do budoucna (*protence*). Struktura originálně daného lidského vědomí je natolik komplexní, že je pro druhého neproniknutelná. Nikdo druhý tak nemůže zcela vstoupit do našeho toku *cogitationes*.

60 K termínu „analogie“: Před tím než došlo díky Husserlovi ke zvýznamnění tělesnosti, byl problém intersubjektivit řešen výhradně na úrovni druhých myslí. V návaznosti na to, co již předznamenal R. Descartes, byl druhý totiž nahlížen výhradně jako druhý subjekt, pro nějž je zejména charakteristické, že - stejně jako já - myslí. Problematika intersubjektivit se tak omezovala na otázku – jak je mně jakožto myslícímu subjektu dána zkušenost druhého myslícího vědomí. Klasickým východiskem, jež neztratilo svou aktualitu do konce 19. století, byla tzv. teorie analogického úsudku. Ta vychází z předpokladu, že existuje vztah mezi vnitřní zkušeností druhého člověka a jeho tělesnými projevy, a to následovně: Vím, co vnitřně zakouším a dovedu si svou vnitřní zkušenost propojit s projevy vlastního těla. Na vnitřní prožitek druhého pak usuzuji na základě vlastní zkušenosti. Analogický úsudek je založen na podobnosti mé a jeho struktury zakoušení a obdobné struktury projevů mého a jeho těla. (Srov. Stein 1989: 26) Rovněž u Husserla a Steinové lze v souvislosti s empatií hovořit o analogii. Druhého mohou zakoušet nikoli přímo, nýbrž pouze aprezentovaně. Aprezentace má přitom zcela jinou povahu než analogický úsudek. Analogický úsudek si lze představit jako čtení z textu a jeho následnou interpretaci. Aprezentace je oproti tomu čtením z textu, kdy sice čtu jeho vnější podobu, ale přitom nezůstávám na povrchu slov a vět, ale rovnou se nořím do jeho významů a rovnou jej, bezprostředně, nechávám přijít k řeči. Chceme tento rozdíl naznačit, abychom poukázali na originalitu fenomenologického pojetí empatie.

61 Srov. Husserl 2006: 154-155

Přesto ale druhému dokážeme nějak porozumět. Východisko spatřuje Husserl v *nepřímém zpřítomnění*, pro nějž používá termín *aprezentace* (či *analogická apercepce*). Druhým pojmem důležitým pro fenomenologický výklad vcítění je pojem *párující asociace*. Oba se nyní pokusíme vysvětlit.

Již jsme hovořili o tom, že fenomenologie začíná tím, že redukuje „já“ na čisté „Já“, na transcendentální ego. Vše ostatní se teprve jeví na půdě tohoto našeho „transcendentálně redukovaného čistého vědomého života“⁶². Co je čistému „Já“ dáno v původní přítomnosti, originálně, jakoby v první linii, to Husserl označuje primordiální sférou, z níž vyrůstá bytostně zkušenostní *sféra vlastního*. Protikladem sféry vlastního je pak *sféra cizího*. To je sféra, v níž se uskutečňuje zkušenost s druhými lidmi skrze vcítění. Husserl tento druh zkušenosti nazývá bezprostřední nepřímé zpřítomnění (*unmittelbare Appräsenz*)⁶³. Z metodologického hlediska se jedná o oddělené sféry, jež jsou každá utvářena trochu jiným způsobem. Do sféry vlastního spadá má zkušenost s přírodou, světem kulturním, mými vlastními výtvoři, důsledky vlastního jednání apod. Spadají sem současně i mé (apercipované) vzpomínky, plány a fantazie. To, co je konstituováno jako vlastní, je tak konstituentem mé vlastní podstaty. Sféra vlastního mi dává jistotu, že skutečně jsem. Oblast toho, co je mi vlastní, je oblastí „toho, čím já jsem v sobě samém v plné konkrétnosti nebo, také jak říkáme, ve své monádě,“⁶⁴ čteme u Husserla.

Nicméně, je důležité sféru vlastního a cizího chápat současně jako neoddělitelné. Když se druhý dostane do pole mého vnímání, vždy s vnímáním tohoto druhého vystupuje také vnímání sebe. Vnímání druhého je vždy neoddělitelné od vnímání sebe sama. Pokud tedy

62 Husserl 1993: 88

63 Husserl 2006: 158

64 Husserl 1993: 101

to, co tvoří sféru vlastního, je ego, pak sféra cizího je v tomto smyslu alter egem. Ego, to jsem „já sám, konstituovaný uvnitř toho, co mi primordiálně náleží, a to v jedinečnosti jako psychofyzická jednota (jako primordiální člověk), jako personální já, bezprostředně vládnuocí v mém těle, bezprostředně také zasahující svým působením do primordiálního okolí“⁶⁵. Když se pak druhý dostane do okruhu mého vnímání, pak jej v první řadě chápu jako prodloužení mého vlastního těla⁶⁶, jako své alter ego. Na jednu stranu si teprve mezi těly druhých lidí plně uvědomuji své vlastní tělo, a tedy i sebe sama. Na druhou stranu si teprve na základě uvědomění sebe sama uvědomuji druhé. Husserl toto společné vyvstávání vlastního a cizího označuje termínem *párující asociace* či *párování*⁶⁷.

Před očima se nám tu tedy rýsují základní principy vcítění. Na jednu stranu je tu tedy prezentace jako bezprostřední nepřímé zpřítomnění a na druhou stranu párování jako vyvstávání vlastního současně s cizím. Co z toho vyplývá pro fenomenologický výklad vcítění? Především se ukazuje, že vcítění, jak jej vykládá Husserl, je aktem, v němž se mi druhý dává nikoli tak, jak ve skutečnosti je, ale vždy pouze tak, jak je pro mne. Jinak řečeno, druhý s vlastním vnitřním prožíváním, tedy s tím, co jej dělá, kým ve skutečnosti je, je nám nepřístupný. Proniknout plně intimitou druhého podle Husserla zkrátka nepatří k lidským možnostem. A navíc ani není možné, aby to bylo jinak, neboť kdyby „to, co jinému je vlastní, bylo přímým způsobem přístupné, bylo by pouze momentem mé vlastní podstaty a konečně on sám a já bychom byli jedno a totéž.“⁶⁸ V Husserlově pojetí je tak vcítění vždy intencionálním aktem se vším, co z toho vyplývá. Vycházím od sebe a k druhému se vždy nějak vztahuji. Čtu v jeho tělesných projevech a ty si nějak

65 Ibid., s.106

66 Neboť „v této přírodě a světě je mé tělo jediným hmotným tělem, jež je a může být původně konstituováno jako tělo“. (Srov. Husserl 1993: 106)

67 Ibid., s.107

68 Ibid., s.106

vykládám. Rozumím mu pouze ze své vlastní perspektivy – z místa, na němž se ve svém životě právě nalézám. Cizí tak vystupuje jako modifikace sféry mé vlastní bytostné zkušenosti se světem. Nicméně se tu nejedná, jak by se mohlo zdát, o jakýsi jednoduchý, jednostranný výklad druhého, což je naznačeno právě v pojmu párování. Patočka pak tuto nemožnost jednostranného zahrnutí všeho pod vlastní označuje slovem *dvoj-situace*: “ustavičně vidím sebe jako druhého, tak, jak mě vidí druhý člověk [...] Vidím a jsem viděn. Integruji toto zrcadlení do sebe.”⁶⁹ Jinými slovy, zrcadlím se v druhém a zrcadlím i toto zrcadlení.

Vcítění v Husserlově pojetí je tedy intencionálním aktem, v němž hrají hlavní roli výtěžky vlastních životních zkušeností - moje noeze. Ty tvoří jakýsi filtr pro to, jak druhému v konkrétních situacích rozumím. Filtr, který něco propustí, něco ne; něco nechá jít tak, jak je; něco pokříví. Uveďme si příklad. Sleduji-li člověka, s nímž sdílím obdobnou dějinnou zkušenost, jak truchlí nad rakví Václava Havla, umím se docela dobře vcítit do jeho pocitů. Z jeho tělesných projevů rozeznávám smutek, ale dokážu pochopit i ty jeho jiskry v očích. Dokážu se do něj vcítit docela dobře, neboť mé tělo na danou situaci reaguje podobně. Můj filtr je tu tedy poměrně propustný. Problematictější jsou situace, kdy se v těle druhého zračí něco, co ze své vlastní zkušenosti neznám. Jsem-li konfrontován s cizincem, v jehož tělesných projevech se odráží jiná kulturní zkušenost – např. „cizokrajný“ vzhled, cizí řeč, cizí gesta – může být můj filtr prakticky nepropustný. Moje schopnost rozumět se tu bude teprve budovat, a to na základě vrstvení a krytí nabývajících zkušeností s druhým-cizincem, jejich korekcí a korelací se zkušeností vlastní.

Vcítění se však, jak bylo řečeno, na druhou stranu zároveň realizuje jako párování –

69 Patočka 1995: 41

vyvstávání vlastního současně s cizím – k němuž dochází vždy znovu, když druhý vstupuje do mého pole vnímání. To, co je mi vlastní, se tímto způsobem vždy znovu problematizuje či potvrzuje: „[...] každé úspěšné porozumívající proniknutí do někoho jiného působí tak, že otvírá nové asociace a nové možnosti porozumění, a obráceně zase, protože každá párující asociace je vzájemná, odhaluje vlastní duševní život v podobnostech a jinakostech a činí jej novými důrazy přístupným pro nové asociace.“⁷⁰ Jinými slovy, zkušenost nabývaná prostřednictvím aprezentace (*Appräsenz*) ve sféře cizího prochází neustálou korekturou zkušeností přímo zpřítomňovaných (*Urpräsenz*) ve sféře vlastního. Současně však i vlastní prožívání prochází prostřednictvím vcítění neustálou korekturou. Vcítění tak podle Husserla probíhá mimo jiné právě jako kultivace vlastních noezí.

Abychom správně pochopili Husserlův příspěvek k tématu vcítění, musíme zdůraznit následující. Husserl ve svém pojetí přistupuje k empatii jako k možnosti lidského poznání, a to možnosti dosti podstatné. Empatii chápe jako významný intencionální akt, jehož prostřednictvím nepoznáváme pouze druhého jako druhého, ale současně tímto způsobem provádíme korekce vlastního chápání objektivního světa⁷¹. Zabývá-li se Husserl empatií, nesoustřeďuje se na metody jejího zdokonalování jako mnozí významní psychologové 19. století, nýbrž ho zajímají principy, na nichž je empatie právě jako takto podstatná možnost lidského poznání založena. Soustřeďuje se na její fundamenty, jimiž jsou analogická apercepce a párování. Z tohoto hlediska se jedná o významný příspěvek, kterým Husserl vysoko překonal různé, spíše intuitivní snahy o uchopení empatie z pera jeho současníků psychologů.⁷² Avšak už tu nezaznívá to, co zdůrazňoval například

70 Husserl 1993: 115

71 K tomu více viz Husserl 1993: 125

72 Snahy o uchopení základních principů vcítění lze pozorovat se vznikem psychologie jako vědy, a to zejména v Německu, u Wilhelma Diltheye, Theodora Lipse (později ovlivněn Husserlem), Sigmunda

Wilhelm Dilthey (1833-1911), tedy že empatii jako jednu z lidských schopností je možné nejen zdokonalovat, ale že jejím prostřednictvím lze i někomu pomoci. Chceme-li správně pochopit vcítění z hlediska praxe, a to zejména z hlediska praxe pedagogické, musíme se tak na něj podívat ještě z jiného než husserlovského úhlu pohledu.

Dilthey chápe empatii nikoli pouze jako možnost lidského poznání, ale současně i jako schopnost, jíž lze cíleně a záměrně pěstovat. Empatie v tomto smyslu má pak podle něj zvláštní postavení zejména ve výchovných vztazích, jimiž se intenzivně zabýval. Učitel zde totiž nese za žáka odpovědnost, je jeho úkolem *umět* se do žáka vcítit v situacích, které to vyžadují. Vezměme si jako příklad situaci, kdy jinak neproblémový žák začne z ničeho nic zlobit, tj. nespolupracuje, vědomě porušuje pravidla, je nesoustředěný a roztěkaný. Aby učitel rozklíčoval danou situaci, musí být na jeho straně v první řadě touha ji rozklíčovat, musí se chtít naladit na druhého a tím mu pomoci. Učitel tedy volí různé způsoby. Pokouší se na věci dívat očima svého žáka, spoluprožívat je s ním, může zkusit napodobovat jeho gesta a pohyby. Dilthey doslova říká, že vcítění se realizuje jako snaha se do druhého „přesadit“.⁷³ Nicméně, aby se nejednalo o pouze jednostrannou záležitost, která může snadno sklouznout k tomu, že se druhý stane pouhou kopií svých vlastních vnitřních „prožitků“ (*Erlebnis*), je třeba otevřenosti i na druhé straně. Tedy nestačí pouze touha se vcítit, ale současně musím být schopen druhého přesvědčit, že to s ním myslím dobře. Že chci proniknout do jeho nitra, ne abych s ním manipuloval, jej ovládal či ho zesměšňoval, ale že mu chci skutečně pomoci. Součástí schopnosti vcítit se

Freuda, Alfreda Adlera ad. A to v souvislosti s psychodiagnostikou a psychoterapií, v případě Diltheye v souvislosti s pedagogikou. Jejich zkoumání se proto soustřeďovala zejména na metodiku vcítění - jak se vcítit do druhého, abychom mu mohli pomoci. Za největší slabinu těchto psychologizujících snah lze však považovat právě onu soustředěnost na „provedení“ vcítění, namísto zkoumání principů, na nichž je vcítění skutečně založeno. Právě v tomto ohledu jejich snahy Husserl vysoce překračuje.

73 Srov. Pelcová 2004: 96

musí tedy být současně schopnost navodit atmosféru vzájemné důvěry, v níž se mi druhý dokáže natolik otevřít, abych mu skutečně byl schopen pomoci. Na druhou stranu však musím respektovat hranici, za kterou už mne pustit nechce.⁷⁴

Empatie takto uchopena je schopností poznat druhého tak, jak to pro něj samotného třeba ani není možné⁷⁵. Možností pomoci tam, kde si sám pomoci nedokáže. Ovšem musí být doprovázena ochotou vydat se druhému na jeho cestě vstříc a současně ochotou respektovat hranice jeho intimity, nevlamovat se tam, kde už mě mít nechce. Ve vcítění chápaném jako schopnost, jež může být zdokonalována, tak musí současně přijít ke slovu respekt a úcta k druhému. V opačném případě by se totiž empatie skutečně mohla zvrhnout v jednoduchý výklad druhého, který nemá nic co do činění s husserlovským posouváním hranic vlastních noezí.

Pathos

Současný německý fenomenolog Bernhardt Waldenfels (*1934) ve svém konceptu fenomenologie cizího staví proti Husserlovi pojmu vcítění, empatie⁷⁶, termín *pathos*. Pathos je původně řecké slovo pro trpění a utrpení. V klasické řecké literatuře se slovo pathos vyskytuje hojně ve spojení *pathei mathos*, kdy mathos je ve staré řečtině slovem pro poznání. Pathei mathos je pak jakési příslovečné spojení⁷⁷, které se překládá česky jako „utrpením k poznání“ či „učení skrze utrpení“, německy „lernen aus Leiden“,

74 Srov. Pelcová 2004: 92

75 Srov. Pelcová 2004: 91

76 Z řeckého *en* (ve významu *v, do*) + *pathós* (ve významu *cítit, zakoušet, nacházet se, ale také trpět*). Srov. Prach, V. *Řecko-český slovník*. Praha: Scriptum, 1993. ISBN 80-85528-22-3.

77 Ve stylu, nikoli však smyslu, „sliby chyby“.

anglicky “learning through suffering”. Zjednodušeně řečeno jedná se o starořecký koncept, který zpracovává utrpení ve prospěch trpícího. Prostřednictvím utrpení dochází trpící hlubšího poznání. Prostřednictvím utrpení trpící zraje jako dobré víno.⁷⁸ Waldenfels se odkazuje na toto staré antické učení, význam pojmu pathos však posunuje do fenomenologické roviny setkávání vlastního s cizím.

Pokud tedy Husserlova empatie stojí na předpokladu, že cizí lze chápat jen natolik, nakolik jsem na to aktuálně připraven, tedy že jej lze vnímat zásadně v hranicích naší intencionality. Pathos u Waldenfelse je něco, co celý akt intencionality překračuje. Je událostí, nečekanou a neznámou, kterou nemám ve své moci. Je návalem zvenčí, znepokojivým impulsem, na nějž musím (nemohu jinak) odpovědět pohybem uvnitř sféry vlastního. Waldenfels ovšem nemá na mysli pouze událost, v níž se mi zjevuje druhý člověk, jako je to u Lévinase. Nejen druzí lidé, ale svět jevů jako takový se podle něj vymyká hranicím naší intencionality. Cizí v jeho pojetí tedy není jen jedním z mnoha fenoménů, nýbrž je fenoménem inherentním všem skutečnostem, jak se člověku jeví. Je hyperfenoménem. Jeho koncept cizího tedy v tomto smyslu nelze chápat pouze jako protitah Husserlova pojmu *Einfühlung*, nýbrž jako vymezení se vůči celkovému pojetí intencionální fenomenologie. Chce jím ukázat, že fenomén nikdy nelze mít zcela pod kontrolou, jak se mi věci jeví. Že událost jevení se nikdy neděje zcela v mezích

78 Uvádí se, že nejlépe je koncept *pathei mathos* vysvětlen v kontextu Aischylovy tragédie *Agamemnón*. V antických dramatech se opakovaně objevuje nekompromisní zákon odplaty a koloběhu msty. V tragédii *Agamemnón* je však do děje tragických událostí vsunuta oslavná píseň na Dia, která tento koloběh msty a odplaty jakoby rušila: “On postavil smrtelníky na cestu k rozumnosti tím, že stanovil, aby platilo “utrpením k poznání”.” (verš 180) a dále: „Spravedlnost však přiklání poznání trpícím.“ (verš 250) Ačkoli se děj i po této písni ubírá směrem pro *Agamemnóna* špatným, vykládají se slova písne jako odraz významného momentu v antickém myšlení: Utrpení není zbytečné, skrze utrpení lze dojít poznání, ne ho jen rozmnožovat a předávat dál. Viz Aischylos. *Agamemnón*. Přel. Vladimír Šrámek. Praha: Toužimský a Moravec, 1946.

intencionality. Vždy ji nějak přesahuje. Subjektu pak nezbyvá než se s tímto přebytkem smyslu poprat.

Cizí je tak „neviditelné ve viditelném, nemyslitelné v myslitelném“⁷⁹. Vždy je tu přítomno jakožto přebytek smyslu, který nemohu nikdy zcela podřadit pod rozlišovací mřížku toho, co je mi vlastní, čemu bytostně rozumím, co mi dává smysl. Dávání smyslu, smyslodajství, jež Husserl označuje slovem Sinngebung⁸⁰, Waldenfels vědomě popírá. Cizí je mu něčím, co vzbuzuje smysl, aniž je samo smysluplné, co se vymyká naší kontrole. Pathos je pak „trpěním“ pod tímto přebytkem smyslu, je „trpěním“, které učí a proměňuje: nechápu, tak se musím odmlčet, jít do sebe, prolomit hranice řádu svého myšlení.

Abychom plně porozuměli Waldenfelsovu stanovisku, je potřeba zahrnout jeho myšlení do souvislostí, z nichž se vynořuje. Waldenfels se nechává významně ovlivnit odkazem Merleau-Pontyho tělesné, pre-reflexivní zkušenosti, o níž jsme pojednali výše⁸¹. Stejně jako Merleau-Ponty chápe i Waldenfels lidskou zkušenost v první řadě jako tělesnou a v tomto smyslu také pre-reflexivní. K její reflexi dochází teprve dodatečně. To ovšem znamená, že člověk ve svém těle není nikdy zcela pánem, a tím pádem ani není zcela pánem nad tím, co se mu přihází, co vnímá, jak se mu co jeví. To je základní východisko Merleau-Pontyho filosofie. Subjektivitu pak chápe Waldenfels rovněž ne tak v souladu s Husserlem jako s Merleau-Pontym. Tedy ve smyslu tělesného bytí ve světě, provázanosti (chiasmu) těla se světem a současně i provázanosti vlastního s cizím. „Od začátku jsem ve hře, ale ne jako zodpovědný autor či iniciátor. Používám slovo

79 Waldenfels 2006: 73

80 Srov. Lévinas 1997 (1): 37

81 Viz kapitola Korporeita.

patient⁸² v doslovném slova smyslu, abych vyzdvihl tento pasivní před-status tak zvaného subjektu.“⁸³ Cizí je něco, co ke mně přichází shora, neboť překračuje mé vlastní představy, očekávání či přání, „překonává [...] nás ještě před tím než jsme schopni jeho pozici odhadnout.“⁸⁴ Cizí přichází skrze nárok (Anspruch), jako oslovení (Anrede), které pociťujeme v různé míře. Někdy je jako bolestné bodnutí, jindy jako více či méně důrazný signál, že se „tady něco děje“. Pro Waldenfelse má ovšem vždy povahu znepokojení. Hovoří o něm jako o znepokojivé zkušenosti cizího. Přirovnává jej přitom k údivu (*thauma*), který stojí jak na dějinném počátku filosofie, tak na počátku každého osobního filosofického tázání, vždy nanovo.

Waldenfels uvažuje o těchto východiscích s ohledem na problematiku intencionality a Sinngebung, dávání smyslu. Z tohoto důvodu je pro něj důležité téma pozornosti a zpozornění (*Aufmerken*). Již ve zpozornění se totiž děje něco důležitého, probíhá zde první reflexe toho, co zakouším. Zpozornění je podle něj první odpovědí pre-reflexivní zkušenosti, jež ač je zakoušena na vlastní kůži, nikdy není v pravém slova smyslu vždy jen *má vlastní*. Jev se totiž, jak ukazuje Waldenfels, nedává prostě tak, že by se přede mnou jen něco odehrávalo. Nejprve si toho musím všimnout. Pozornost má z tohoto důvodu dvojí rys. Je v ní obsažen jak prvek aktivity vědomí, tak složka pasivní. Waldenfels uvádí, že ve středověku a ještě i u Descartese jsou proti sobě postaveny dva pojmy. *Attention*, jež v sobě nese aktivní prvek napětí pozornosti (*tensio*), a *admiration*, otřes či úžas, který subjekt nemá ve své moci, tedy je vůči němu založen pasivně. Obojí mělo v poznávacím procesu své místo a svou váhu. Teprve v novověku se přesunuje těžiště na aktivitu poznávacího subjektu.⁸⁵ Waldenfels přitom usiluje právě o to navrátit

82 Z řeckého *trpící*.

83 Waldenfels 2006: 73

84 Ibid., s.90

85 Waldenfels 2006: 93

význam i oné pasivitě poznávání, a to fenomenologicky, prostřednictvím svého pojmu pathos: „Že se učíme z utrpení, je stará moudrost. [...] Utrpení znamená, že se nám děje něco, co nás vytrhne z důvěrně známého. Právě z toho vyplývá napětí pozornosti (tensio), jímž je pozornost (attentio) prostoupena.“⁸⁶ Poznávání je tak u Waldenfelse chápáno jako událost, z níž nelze vytrhnout jeho neuvědomovanou rovinu. Ani dávání smyslu (Sinngabung) tu pak není podřazeno pod intencionální aktivitu subjektu. Smysl se naopak teprve musí zrodit z pathosu, který si vynucuje naší odpověď. Utrpením k poznání.

Pojem pathos tak Waldenfels zvolil poměrně důmyslně. Ve svém původním významu „utrpení“ totiž odkazuje ke křehkosti a zranitelnosti člověka, jež je tělesně ukotven ve světě. Tedy k rovině existenciální. Waldenfels jej ovšem vykládá současně epistemologicky, tedy ve smyslu poznávání a nabývání zkušeností se světem. Waldenfels tyto dvě roviny vykládá jako vzájemně neoddělitelné. Utrpení, které je inherentní naší existenci, v tom smyslu, jak o tom hovoří Merleau-Ponty, je současně odvrácenou stranou naší vnímavosti. Existence a zkušenost tu jdou ruku v ruce. Utrpení je současně „zdrojem“ života i zkušenosti se světem. Je to něco, co k žití, jež je provázáno s poznáváním, bytostně patří. Jako problematičtější se pak Waldenfeslovi zdá přílišné potlačování utrpení v životě a ve světě. V současném světě je podle něj utrpení až „příliš zvládnuté“⁸⁷. Až tak, že současně ztrácí svou vyživovací schopnost. Naproti tomu je třeba s utrpením zacházet diferencovaně. Za každou cenu je nepotlačovat, ani nezesilovat, nýbrž rozlišovat mezi utrpením snesitelným a již nesnesitelným, život stupňujícím a život umenšujícím. Neboť utrpení jako pathos je podle Waldenfelse zdrojem a silou, z nichž doslova tryská každý lidský život, každá kultura ducha, každá myšlenka i životní postoj ve své jedinečnosti.⁸⁸

86 Waldenfels 2006: 102-103

87 Waldenfels 1998: 144

88 Ibid., s.148

Vrátíme-li k tématu této práce, tedy do roviny osobního setkání s druhým člověkem, poskytuje nám Waldenfels velice zajímavá východiska pro další uvažování. Obdobně jako ostatními fenomény, jsem podle něj i druhým člověkem zasažen pre-reflexivně, a to skrze svou tělesnost, jíž mám ve své moci pouze v omezené míře. Nelze tak spoléhat pouze na „zázrak rozumu“, nýbrž je třeba vzít v úvahu i „zázrak druhého“⁸⁹. To, co ke mně přichází od druhé lidské bytosti si totiž nikdy nemohu zcela zdůvodnit. Přepadá mě, jsem jí do určité míry vystaven pasivně. Trpím pod tím, co je mi cizí, co ještě nemá smysl, ale zavaluje mne natolik úžasem, natolik se mnou otrásá, že si toho nemohu nevšimnout. Teprve v odpovědi na tento uvalený nárok se rodí smysl, teprve v reflexi se nesmyslné stává smysluplným, teprve v responzi přechází cizí do sféry vlastního. Současně je však responze naší reakcí před druhým. Prostřednictvím odpovídání tedy druhého nejen poznáváme, ale rovněž s ním navazujeme vztah. Více o takto uskutečňované interakci pojednáme v následující části naší práce.

89 Waldenfels 2006: 30

III. Setkání (fenomenologická východiska dialogu)

Motto: „V existenci pro druhého existuji jinak, než existuji-li pro sebe.“

Emmanuel Lévinas⁹⁰

Actio / passio subjektu

V našem dosavadním výkladu jsme se pokusili vymezit několik základních pojmů pro hlubší vhled do problematiky vztahu s druhým. Naším cílem bylo nahlédnout, jaké aspekty vstupují do hry na úrovni osobního setkání. Ukázalo se, že „já“ se začíná orientovat ve světě, resp. bere jej za svůj, teprve skrze druhé lidi. Ukázalo se, že to, co je „já“ vlastní vyvstává vždy nějak s tím, co je cizí. Tedy že druhý je tím, kdo má spolupodíl na tom, kým jsem. Ovšem zároveň je tím, kdo mě zásadním způsobem problematizuje. To se nejradikálněji ukazuje u Lévinase, který ač vycházející z husserlovských východisek, odmítá subjektivitu jako vždy se sebou se identifikující. Naproti tomu zdůrazňuje její pasivní charakter, který je založen eticky. Ovšem nikoli pouze u Lévinase se setkáváme s určitým napětím mezi aktivním a pasivním charakterem subjektu.

Toto napětí jsem vyzorovali již u Husserla, kde je vyjádřeno v pojmu *párování*, u Merleau-Pontyho v termínu *chiasmus*, u Waldenfelse ve slově *pathos*, u Lévinase pak v pojmu *Tvář*. Zopakujme, že párování se v Husserlově fenomenologii objevuje v souvislosti se společným a neoddělitelným vyvstáváním toho, co se mi dává v originále (*Urpräsenz*) a co zakouším pouze v nepřímém zpřítomnění (*Appräsenz*). Tato dvojí

90 Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oykoiemenh, 1997, s. 233.

zkušenost prochází podle Husserla neustálou vzájemnou korekcí. Prostřednictvím vcítění (Einfühlung) se tímto způsobem posouvají hranice mých noezí, kultivuje se můj způsob vnímání, otevírají se cesty pro přesnější porozumění nejen druhému, ale i fenoménům, které k nám jeho prostřednictvím přicházejí. To se ovšem ani u Husserla neděje vždy jako v klidu a míru, jako něco, co mám pod svou absolutní kontrolou. I Husserl tedy vnímá určité napětí mezi aktivním a pasivním charakterem subjektu, nicméně nepřekračuje přitom hranice intencionality, základního principu své fenomenologie. Merleau-Ponty a Waldenfels toto napětí identifikují již explicitněji, a to jako napětí mezi pre-reflexivitou „já“ a nekontrolovatelným impulsem, který přichází zvenčí navzdory lidským intencím. Pre-reflexivita „já“ je založena v lidské tělesnosti, kterou mám pod kontrolou jen z části. Jak říká Waldenfels: „nikdy nejsem zcela pánem ve svém domě“⁹¹. Z toho pak vyplývá určitá pasivita „já“ vůči přichozím fenoménům. Merleau-Pontyho chiasmus, tedy křížení naznačuje nemožnost oddělit, co přichází ze mně a co zvenčí. Ve Waldenfelsově pojmu pathos je jasně, explicitně vyjádřeno trpění pod nadbytkem smyslu.

Pro Lévinase je impulsem zvenčí par excellence Tvář druhého člověka, která se doslova *brání* intencionálnímu uchopení. Lévinas na základě pojetí subjektivity nikoli jako k sobě se navracející, ale vždy jako ze sebe pouze výchozí a k sobě se navracející až skrze druhého, dokonce přehodnocuje celé východisko fenomenologie. Druhý je mu „principem fenoménu“. Je tím, co nám umožňuje odhalovat bytí věcí tak, jak bychom to sami prostřednictvím vlastního tázání, důvtipu či vynalézavost ani nedokázali. Sám v sobě jsem totiž příliš uzavřen, ve své subjektivitě jsem *příliš doma* na to, abych se mohl dostatečně otevřít ne-domáckému, přichozímu zvenčí, cizímu. Teprve druhý, který přede mě předstupuje jako nahý a neskrytý, mě teprve může zásadně vyzvat k vyjití z hranic mého „doma“. Vyzývá mně jako obnažená zranitelnost (*vulnérabilité*). Tak, že podněcuje mou

91 Waldenfels 2006: 47

dobrotu. Podle Lévinase nic nemá takovou sílu a moc jako Tvář druhého. V Lévinasově fenomenologii se tak možnosti fenomenality zásadně snoubí s etickou rovinou. Vůči druhému jsem založen pasivně právě proto, že jsem v pozitivním slova smyslu zasažen jeho křehkostí a zranitelností. Teprve v tuto chvíli jsem ochoten opustit hranice svého „domáckého“ nahlížení skutečnosti a otevřít se nahlížení jinému. Pokud tedy v Husserlově fenomenologii bylo „já“ chápáno především jako centrum, z něhož se vždy teprve vztahujeme ke všemu ostatnímu a druhý jako fenomén, který si nějak zpřítomňujeme, u Lévinase pozorujeme přesouvání tohoto důrazu. Druhý se u něj stává svrchovanou etickou výzvou. Kvůli druhému opouští „já“ hranice své subjektivity a riskuje, že se do svého „doma“ nikdy nevrátí zcela stejné, neproměněné.

Lévinase v této práci vykládáme jako důležitý příspěvek k fenomenologické filosofii, k jejímž východiskům jsme se na začátku přihlásili. Nemůžeme ale opomíjet, že Lévinas čerpá současně ještě z jiného zdroje, a to z židovské tradice⁹². Něco důležitého bychom tím totiž zatajili a současně si tak uzavřeli cesty k hlubšímu porozumění problematice setkání s druhým, o níž se nám tu jedná. Ač totiž židovská filosofie dialogu balancuje na hranici mezi vírou a filosofií, současně poskytuje významné impulsy pro promyšlení

92 Není vůbec náhoda, že klíčový představitel tzv. filosofie dialogu, F. Rosenzweig, M. Buber a E. Lévinas, byli všichni Židé. Otázka vztahu k druhému člověku má totiž ve Starém zákoně významné postavení. V židovství v podstatě vše směřuje k socialitě a praxi. Účelem četby Tóry, v níž je podle židovské víry řečeno vše, co musí být řečeno, je přenést se do roviny praktického uvědomění a pozornosti. Židovské obřady a svátky jsou zase symbolem určitého chování. Osobní modlitba je pouze napodobeninou kolektivní modlitby. V židovství je etický vztah k druhému současně chápán jako naplňování lidského údělu a současně je vnímán jako jediná pravá cesta k Bohu: "Modlitba v místnosti bez oken zůstává bez odpovědi." (Srov. Lévinas 2009: 119-120) Vztah k druhému člověku je tak záležitostí substanciální, tedy je chápán jako konstitutivní prvek lidství, jež k člověku bytostně přináleží, nikoli pouze akcidentální. A jako takový je analogický vztahu k Bohu a Boha k člověku. Toto je v židovském náboženství velmi silně pociťováno a odtud také vychází tzv. dialogická filosofie, zrodilá se v první polovině 20. století.

vztahu k druhému. Jedním z těch nejdůležitějších je právě ona pasivita subjektu, o níž hovoříme v této kapitole.

Pro filosofii dialogu je totiž typické, že „já“ nechápe jako centrum vztahu, z něhož se teprve někam směřuje, nýbrž zásadně jako participanta vztahu. Jako účastníka, který teprve skrze svou účast ve vztazích nabývá svého plného tvaru. Stává se více člověkem. Člověkem nikoli pouze ve smyslu poznávajícího subjektu, nýbrž ve smyslu komplexní lidské bytosti, která musí na své životní cestě překonat leccjaká osobní morální omezení. Ani druhý pak ale nemůže být chápán jako předmět poznání, nýbrž jako bližní, jako můj druh, jehož oslovuji a jímž jsem oslovován. Nikoli jako objekt, který lze interpretovat nebo si jej lze představovat. Druhý se tu stává bližním, jehož si nepředstavuji, nýbrž jemuž se představuji⁹³ právě já. Dialog je tu pak chápán jako nejvyšší možnost, jakou může vztah jednoho člověka s druhým nabýt.

Na následujících řádcích se chceme věnovat právě naznačené rovině osobního vztahu, jenž je veden tváří v tvář druhému a má tak potencialitu stát se dialogickým. Chceme prozkoumat základní principy a možnosti dialogu. Určit, čím se liší od monologického přístupu. Chceme přitom sledovat impulzy, které k uvažování o druhém nabízí filosofie dialogu. Nicméně, chceme tak učinit, aniž bychom současně vzali za svá i východiska a osobní (židovské) pocíťování jejích představitelů. Namísto toho je nahlédneme pod prizmatem výše načrtnutých fenomenologických východisek.

93 “Rád bych se Vám představil. Jmenuji se ... a jsem”

Oslovení

V první kapitole jsme hovořili o tom, že vztah jednoho člověka s druhým se uskutečňuje na jednu stranu prostřednictvím vcítění a na druhou stranu skrze impuls, který přichází od druhého, jenž nemáme ve své moci. V této kapitole se pokusíme promyslet a na příkladech ukázat, jak v tomto dvojím ohledu dochází k oslovení, jímž je dialog započat.

Začněme tím, že ve vcítění, jak je chápe Husserl, je jedním z nejdůležitějších faktorů čas. Nikoli čas fyzikální, tj. lineární, nýbrž čas vnitřní, jenž Husserl definuje na základě struktury časového dvorce (*Zeithof*). Tedy na základě vrstvení aktuálních prožitků, vzpomínek i očekávání do budoucna. Takto se podle Husserla formuje noetická struktura, můj filtr pro vnímání druhého. Tímto způsobem se však i kultivuje – tak, abych si druhého pouze nevykládal po svém, nýbrž jej skutečně poznával. Pro empatii, která se odehrává na pozadí časového dvorce, tedy platí, že čím déle někoho znám, tím lépe mu dovedu porozumět jaksi beze slov. Dovedu číst z jeho pohledů, gest, i těch sebe nepatrnějších. Tak to bývá v dlouhodobým manželských vztazích či stabilních školních kolektivech. Současně tu ale hrozí, že čím jsem si jistější v pocitech a mentálních pochodech druhého, tím snadněji můžu opět začít vydávat své vnitřní pochody za jeho. Druhý se mi na své cestě jaksi ztratí. Vysmekne se mi.

Ve vcítění jsou vždy mezery v porozumění. Tuto skutečnost, jak jsme viděli, uznává Husserl, Patočka i Dilthey. Max Scheler kvůli této mezerovitosti dokonce empatii zavrhuje jako klamavý princip⁹⁴. Lévinas naopak tuto mezerovitost v chápání druhého vyzdvihuje, příkládá jí tu nejvyšší hodnotu. Pro něj pohled do Tváře druhého představuje

94 Srov. Stein 1989: 87

„akutní moment přítomnosti“⁹⁵, tedy jakýsi moment přepadení, jenž náš vztah jako by vytrhával z času. Toto přepadení pak implikuje nemožnost zahrnout to jiné, co mezi mnou a druhým vyvstává, pod stejné. Vzniká tu mezera, diference, již je teprve třeba zpracovat. Obdobně i Waldenfels hovoří o nutnosti uchovat diferenci mezi tím, co je vlastní a co cizí. Dát význam tomu, co se již vymyká mému chápání.

Vcítění, které zraje v čase, a „akutní moment přítomnosti“ se ovšem, zdá se, ve výsledku zásadně doplňují. I v dobrém manželství je třeba někdy přestrukturovat řád vzájemného porozumění. Krize ve vztahu, jež vzniká z nějakého takového akutního momentu, je vždy zároveň příležitostí pro hypokeimenon, založení nového řádu, v němž se zase můžeme dostat o trochu blíž jeden k druhému, setkat se zase o něco opravdověji.

Rovněž i ve vztazích výchovných je vcítění a „akutní moment přítomnosti“ ve vzájemné součinnosti. Například ve vztahu učitel-žák. Učitel, jenž přebírá odpovědnost po stránce výchovné, se na své žáky musí zcela programově naladit. Může pozorovat jejich chování, gesta, reakce, „číst“ v nich. Vcítění mu umožňuje poznat, co na ně platí, v čem musí udělat krok stranou a ustoupit ze svých požadavků, ale i v čem jim může pomoci. Jedná-li se o žáka z odlišného sociálního či kulturního prostředí, případně žáka mentálně retardovaného, mezerovitost v chápání je značná. To je moment, kdy získává na významu onen „akutní moment přítomnosti“, z něhož vyvstává diference. Jak ukazuje Lévinase, bývá to moment krizový, neboť se v něm děje něco, co nelze mít ve své moci. Současně je to ale moment svrchovaně etický, neboť se tu otevírá možnost odpovědět nikoli pochopením, u-chopením, nýbrž převzetím odpovědnosti.

Waldenfels o takovém setkání, v němž se ocitám v zajetí pathosu, hovoří jako o říši na

95 Lévinas 1997 (1): 157

pomezí (*Zwischenreich*), v níž se rozehrává vzájemná hra oslovování a odpovídání. Necháme-li k sobě v rámci takové hry druhého skutečně promlouvat, reagujeme-li na jeho pohyby produktivními protitahy, spoluvykonáváme-li jeho pohyby, teprve pak podle Waldenfelse může dojít k přenastavení řádu vzájemného porozumění. Oboustranně obohacující vztah tak může vzniknout, pouze necháme-li přijít k řeči pathos jako trpění pod nárokem tohoto druhého: “Produktivní vzájemná rozmluva je více než používání předem utvořených formulí, vyplňování předložených formulářů a více než reprodukce nastrojeného přehrávání rolí. Takovou rozmluvu nelze zrcadlově vystavět z odstředivých aktivit a dostředivých pasivit. Neboť odpověď, kterou někdo dává, pokračuje v dotazu či přistupuje na požadavek, takže jedno slovo dá jiné. Povstávání myšlenek za vzájemné rozmluvy dává vzejít současné inter-aktio a inter-passio, v nichž se proplétá vlastní a cizí. To platí stejným způsobem o spolupráci i o souboji. Neboť i k tomu, abychom reagovali na tahy druhého, musíme *spoluvykonávat jeho pohyby*⁹⁶.“⁹⁷

Vezměme si situaci, kdy rodiče přestávají v období puberty rozumět svému dítěti, ačkoli s ním měli do té doby pěkný vztah. Dospívající prochází významnou vnitřní proměnou, kterou lze zvenčí jen těžko komplexně postihnout. Rodiče se snaží vytvářet vzájemnou atmosféru důvěry, ale spíš se jim to nedaří. Zde nastává situace, v níž přichází ke slovu mezerovitost a pathický prvek, kdy jaksi já „nemám“ druhého, ale druhý „má“ mě. Rodičům nezbývá než vynalézavě reagovat na „tahy“ svého dítěte, „spoluvykonávat jeho pohyby“, i když jim nedávají smysl. Jak ale ukazuje Waldenfels, takové odpovídání „cizímu“ nároku je nikoli bez bolesti, nikoli bez trpění. V praxi rodičovství to může znamenat, že ustoupíme z některých požadavků či nastavených pravidel, anebo také že budeme nuceni přehodnotit celkově svou roli matky či otce. A to je závažný vpád do

96 Zvýraznila K.P.

97 Waldenfels 1998: 83

vlastní integrity.

Možnost cizího nároku je tedy podle Waldenfelse skutečnou možností pouze tak, že na něj odpovídáme trpně. Avšak nikoli tak, že se zatvrdíme (nikoli pasivitou), nýbrž tak, že se z tohoto „trpění“ teprve něco nového, něco původního zrodí. Odpovídáme „tím, že dáváme, co nemáme“⁹⁸.

Responze

Na jedné straně je tu tedy oslovení či jakési uvalení nároku a na druhé straně odpověď, responze. Nárok je svou povahou vždy znepokojivý, neboť proniká do struktury toho, jak já sám jsem, jak se vynacházím a problematizuje ji. Nárok přichází jako fenomén, jež se vymyká uchopení, jež nelze zcela tématizovat. V tomto smyslu je to iracionální impuls, který se racionalizuje až zpětně, v reflexi, tj. v odpovědi na něj. Podle Waldenfelse, jak již bylo řečeno výše, je v tomto smyslu cizí nárok hyperfenomémem, je to odvrácená strana každého fenoménu. Avšak natolik důležitá, že je třeba kvůli ní přebudovat celé pojetí fenomenologie: „Cizí jako cizí vyžaduje responzivní formu fenomenologie, která začíná tím, co nás zarážejícím, děsivým či udivujícím způsobem vyzývá, činí na nás nárok a naše vlastní možnosti staví v otázku ještě před tím, než si touhu rozumět vůbec připustíme.“⁹⁹

Základem je tu rozlišení oslovení a odpovědi. Nerozlišení odpovědi od nároku by podle Waldenfelse bránilo nejen správnému porozumění, ale též skutečnému setkání. Pokud bychom odpověď od nároku nedokázali odlišit, hrozilo by, že „pohyby“ druhého

98 Waldenfels 1998: 97

99 Ibid., s.58

budeme na jedné straně bu vydávat za své vlastní, podobně jako to dělají kojenci, kteří ještě nedovedou odlišit sebe od matky, či jim přisoudíme posvátnou hodnotu jako badatel-antropolog, který byl kdysi dávno fascinován objevem „vznešeného divocha“. Nebo jejich význam na druhé straně zcela přehlédneme, jako kolonizátoři plundrující významné domorodé kultury.¹⁰⁰ Ale ke skutečnému setkání nedojde. Proto Waldenfels hovoří o nutnosti uvědomovat si responzivní diferenci, tj. uvědomovat si rozdíl mezi tím, *nač* odpovídám a *čím (jak)* odpovídám. Teprve na základě responzivní diference lze totiž rozlišit mezi přivlastněním a vyvlastněním na jedné straně a souhrou na straně druhé. Pouze pokud „spoluvykonáváme pohyby druhého“, tak na něj skutečně reagujeme.

Responzivní diference je podle Waldenfelse založena na specifické formě responzivní racionality, jejíž čtyři aspekty načrtává. Jejich specifika se pokusíme vyložit na následujících řádcích. Za první, cizí nárok (Anspruch) je třeba vždy a v každém případě nutné chápat jako singulární, tzn. jedinečný, neopakovatelný, zasazený v místě a čase, aniž by však popíral možnost být nárokem univerzálním. Taková je zkrátka povaha impulsu, který zakládá specifickou „říši na pomezí“, specifický prostor interakce. Každou situaci ve škole, na ulici, v metru, na imigračním úřadě je třeba chápat jako jedinečnou, nikoli vzorovou, nikoli stále se opakující či typickou. Jen tak je totiž možné ke každé přistupovat originálně, poctivě a vždy s novým nasazením. Za druhé, cizí nárok se objevuje nahodile, ovšem s nevyhnutelností (ne-cessitudo) vůči odpovědi. To znamená, že vždy by se daná událost mohla odehrát i jinak, ovšem pokud se to stalo takto, pak byl její nárok již „vyřčen“ a nelze na něj neodpovědět, neboť i neodpovídání je odpovědí. Ať se tedy ocitneme v jakkoli znepokojivé a nepříjemné situaci, je třeba ji přijmout za svou, neboť již jsme její součástí a každá naše reakce ji bude nějakým způsobem spoluurčovat. Za třetí, nárok a odpověď vystupují s časovým odstupem, odkladem

100 Více viz Waldenfels 1998: 65-78

(Anträglichkeit), který Waldenfels označuje rovněž slovem diastáze¹⁰¹ (*Diastasis*). Založení řádu (hypokeimenon), resp. přestrukturování stávajícího řádu je momentem, který není součástí tohoto řádu.¹⁰² Přítomnost nároku nemohu už nikdy dohnat: „Odpovídání se odehrává zde a nyní, ale začíná jinde.“¹⁰³ Jinými slovy, jak již bylo řečeno, je třeba pěstovat rezponzivní diferenci. Tedy stále si uvědomovat, co mě na dané situaci znepokojilo (tedy na co odpovídám) a jakým způsobem na toto znepokojení reaguji (tedy jak / čím odpovídám). Za čtvrté, nárok a odpověď nekonvergují ke společnému. Dokonalé symetrie nelze z podstaty věci nikdy dosáhnout, asymetrie je tu nevyhnutelná. Proto je v jistém smyslu nepostradatelné hledisko třetí strany (*der Dritte*), jež je symbolem pro normy a spravedlnost, jak vysvětlíme později¹⁰⁴.

Důležitá je tedy ona inter-akce jednoho s druhým, skutečné spoluvykonávání pohybů v „říši na pomezí“. V rozhovoru, který by probíhal pouze ve frázích, hotových odpovědích, tedy byl by předvídatelný, by nedocházelo k žádné interakci. Druhému bychom vlastně vůbec neodpovídali. Kdo by jen mluvil, aniž by odpovídal, by vlastně vedl pouhý monolog. Pouze pohybujeme-li se uvnitř říše na pomezí založené ve dvoutaktu nárok-odpověď, pak lze podle Waldenfelse hovořit o skutečné interakci. Pak je ale možné ještě rozlišovat mezi repetitivním (či reproduktivním) a inovativním (či produktivním) odpovídáním. Repetitivní odpovídání je vystavěno na aplikaci určitých pravidlech a pouze tak opakuje typické struktury rozhovoru ve smyslu „toto se hodí říci“, „to se běžně dělá“, „tak nám to říkali ve škole“, apod. Inovativní odpovídání namísto

101 Termín pro rozestup či rozdvojení, který se dnes používá nejčastěji v chemii. Původně z řeckého *diastasis* - vzdálenost, mezera, rozkol, nepřátelství. Srov. Prach, V. *Řecko-český slovník*. Praha: Scriptum, 1993. ISBN 80-85528-22-3.

102 Waldenfels 2006: 65

103 Ibid., s.65

104 Viz kapitola Odpovídání a odpovědnost.

aplikování pravidel objevuje pravidla nová, přestrukturovává řády, nebojí se říci i to, co se nehodí, co se běžně neříká nebo co druhý nechce slyšet. V takovém případě se podmínky porozumění a vzájemné interakce mění. Vzniká totiž šance porozumět si s druhým člověkem jinak, lépe. Setkat se nově a skutečněji.

Dialog jako setkání

S obdobným nárokem na originalitu, opravdovost a poctivost rozumí dialogu také Martin Buber (1878-1965): „Skutečný rozhovor (tj. ne předem domluvený v jednotlivých částech, nýbrž zcela spontánní, ve kterém každý mluví bezprostředně ke svému partnerovi, jehož nepředvídatelnou odpověď vyvolává), skutečná učební hodiny (tj. ani taková, jež se opakuje provozním způsobem, ale ani ta, jejíž výsledky zná vyučující už předem, nýbrž taková, která se odvíjí ve vzájemných překvapeních), skutečné, nikoli navyklé objetí, skutečný, nehraný boj – to podstatné v nich neprobíhá v jednom ani druhém účastníkovi, ani v neutrálním světě, obklopujícím oba dva a všechny ostatní věci, nýbrž v nejpřesnějším slova smyslu slova mezi nimi, takřka v dimenzi přístupné jen jim dvěma.“¹⁰⁵

V této kapitole chceme ukázat, že Buber rovněž chápe dialog jako událost s vlastní dynamikou, ačkoli vychází z odlišných východisek než Waldenfels. Avšak právě díky jeho odlišnému přístupu vyvstávají na světlo další okolnosti, které jsou Waldenfelsovu pojetí skryty. Bubera se tedy v této kapitole pokusíme vyložit tak, abychom zdůraznili to, co nás zajímá nejvíce – tj. dynamika a význam setkání s druhým – ale abychom současně nezatajili nic podstatného (a zároveň problematického) z jeho učení.

105 Buber 1997: 151

Začneme tím, že Buber rozlišuje mezi dvěma způsoby vztahování se ke světu, dvěma dimenzemi lidství, jak je představuje ve svém spise *Já a Ty*. První dimenzí je protipól Já-Ono, jež vymezuje vztah člověka k věcem. „Já“ je v této vztahové dvojici individualitou, subjektivitou, která se jednostranně vztahuje k předmětu svého poznávání. Něco vnímám, něco si nárokuji, na něco jsem zacílen, aktivita vychází výhradně ze mne, a to ve smyslu intencionálního vztahování.¹⁰⁶ Výsledkem tohoto vztahování je se světem nabytá zkušenost (Erfahrung), jež je pro život nezbytná. Ovšem, „ten, kdo zakouší, se neúčastní světa“¹⁰⁷, říká Buber.

Ve svém příspěvku na konferenci věnované rozvoji tvůrčích sil dítěte, konané r. 1925 v Heidelbergu, z tohoto důvodu kritizuje přehnané úsilí o rozvoj dětské individuality. Tvůrčí činnost má podle něj svou důležitost, avšak bez vzájemného setkávání s druhými, skrze které by k nám svět mohl promlouvat, spadá do stejné kategorie jako činnost destruktivní. Konstrukce či destrukce, vždy jde o jednání, kterým dítě sice „odpovídá světu, ale už se s ním opětovně nesetkává (begegnen)“¹⁰⁸. Moment setkání se skutečností samou se podle Bubera děje teprve v setkání (*Begegnung*) s druhým člověkem. Teprve když *jemu* odpovídám.

Z tohoto důvodu je pro Bubera podstatnější „Já“ ve vztahu, jež však není vztahem jednostranným, nýbrž vztahem ve vzájemném setkání. Teprve tuto druhou dimenzi lidství, již pojmenuje Já-Ty, charakterizuje jako vztah či setkání (*Begegnung*) v pravém slova smyslu. Jako dialog. Základní podmínkou takového setkání je bezprostřednost a blízkost,

106 Buber se zcela vědomě vymezuje vůči Husseleovi, který se podle něj nijak nevymaňuje z karteziánského monologismu, resp. jednostranného vztahování se k věcem a druhým lidem.

107 Buber 1995: 5

108 Buber 1964: 17

resp. společně sdílený časoprostor. Komunikace jakkoli mediovaná se podle něj nedá považovat za dialog. Jeho podmínkou naopak není, aby probíhal prostřednictvím mluvené řeči. Stejně tak dobře může být veden na úrovni gest a činů.

Dialogické setkání se podle Bubera uskutečňuje jako milost a vůle. Milost je to, co přichází od druhého jako impuls, vůle k obratu však musí vyjít ze mě. Druhý mě učí svým pohledem, ale obrat musím provést sám v sobě. „To, čím se máme zabývat, oč se máme starat, není druhá, nýbrž naše strana, není milost, nýbrž vůle. Milost se nás týká potud, pokud k ní vycházíme a prodléváme v přítomnosti; není však naším předmětem. Ty se přede mnou ocitá. Ale já vstupuji do bezprostředního vztahu. A tak vztah znamená, že jsem vyvolen a volím, je pasivitou i aktivitou zároveň.”¹⁰⁹ Setkání v Buberově pojetí je tak vzájemností, která se vykazuje aktivitou i pasivitou. Současně je vykročením do otevřenosti, nikoli přivlastnění situace, do níž s druhým vstupuji. V tomto smyslu chápe Buber dialog jako nejvyšší schopnost sebepřekročení. Jako nejvyšší možnosti otevřenosti vůči světu.

Proto také Buber (na rozdíl od Lévinase) chápe dialog jako princip, který sahá i daleko za hranice setkání s druhým člověkem. Jinými slovy, podle Bubera lze mít dialogický vztah i s materiálním světem. V tom smyslu, že naše vztahování ke světu přeroste z jednostranného zkušenostního charakteru v charakter v pravém slova smyslu vztahový. Tedy od vnímání psiho pohledu, prolétajícího motýla, květiny u cesty či přírody jako celku v odpovídání jejich výzvam: „Počínáme-li si tak, že se nám motýl nebojí sednout na ruku, pak se nám nechává poznat on sám; studujeme-li mrtvolku motýla ve vitrině, poznáváme už jen odpadky jeho bytí – jeho odpověď na vyloučení možného setkání s

109 Buber 1995: 62

ním.“¹¹⁰ Nicméně i podle Bubera je nejvýznamnějším z dialogických vztahů právě vztah k druhému člověku. Neboť vztah s druhou lidskou bytostí je teprve tím, který činí otevření dimenze „Ty“ i ve vztahu k věcem, možným.

Buber tedy na jednu stranu chápe dialog jako událost, jako výsledek přítomného okamžiku, jež vzniká v prostoru mezi (*zwischen*) dvěma lidmi. Meziprostoru, jež se vyznačuje přítomností a bezprostředností, nemá ani minulost, ani budoucnost. V tu chvíli pro mě nic jiného neexistuje, „Ty“ je čistou aktualitou, bezčasím v čase. Je-li ovšem vztah takto započat, přetrvává i ve chvíli, kdy nemám druhého na očích. Uskutečňuje se jako střídání aktuality s latencí, momentem plného ponoření do dialogu a přestávkou, v níž „aktualita nabírá dechu, a 'Ty' v ní tedy zůstává přítomno.“¹¹¹ Takto nabraný dech pak umožňuje vésti dialog i se světem materiálním. V tomto smyslu lze tedy Buberův dialog chápat současně jako možnost uvědoměle uskutečňovat svou lidskost. Jako umění být dialogickým. Žít svůj život dialogicky.

Na jednu stranu je to tedy událost, jež se odehrává teď a tady mezi mnou a tebou jako milost a vůle, na druhou stranu je to schopnost sebepřekračování, o níž je třeba pečovat, aby v aktuální a akutním momentu přítomnosti mohlo propuknout naplno. Jedno bez druhého by v Buberově pojetí nefungovalo.¹¹²

110 Poláková 2008: 46

111 Citát dále pokračuje slovy: „Neboť je svou podstatou věčným Ty.“ (Srov. Buber 1995: 79). Zde narážíme na podstatnou podmínku Buberova pojetí vztahu, která je současně z hlediska filosofického tázání jeho největší slabinou. Buberovo pojetí vztahu je totiž závislé na „věčném Ty“, které je inherentní každému vztahu Já-Ty. Není tu tedy žádné uzávorkování, žádná snaha o přístup odjinud. Buberova filosofie je plně závislá na jeho náboženské víře.

112 Dialog jakožto umění sebepřekračování a jako způsob vědomého naplňování lidství je vylíčen a na mnoha příkladech zobrazen zejména v Buberových knihách *Chasidská vyprávění* či *Cesta člověka podle chasidského učení*.

Reciprocita / asymetrie

Uvedli jsme, že dialog se započíná a uskutečňuje prostřednictvím souhry oslovení a responze. Ve filosofii dialogu lze však pozorovat hned dvojí uchopení této interakce. Buber interakci jednoho člověka s druhým chápe jako reciprocitu, vzájemnost, v níž dochází k oboustranné symetrické směně. Lévinas ji naproti tomu chápe jako asymetrii, v níž oslovující stojí vždy nad oslovovaným. V této kapitole vyložíme obojí pojetí a pokusíme se z obou vyvodit závěry relevantní pro porozumění dynamiky vztahu s druhým.

Po Buberu, jak jsem viděli, je základním rysem dialogu vzájemnost, která je založena ve střídání pasivity a aktivity, milosti a vůle. Právě a teprve díky oboustrannému vztahu, do něž dva lidé přispívají svým dílem, je podle něj umožněna proměna obou z aktérů dialogu: „Vztah je vzájemnost. Mé 'ty' na mne působí stejně jako já na ně. Naši žáci nás utvářejí, naše díla budují naši osobnost. 'Zlá' osoba se stává člověkem, který nám může zjevit mnohé, dotkne-li se jí svaté slovo. Jak nás vychovávají děti a zvířata!“¹¹³ Aktivního zmobilizování vlastní vůle jsem přitom schopen tím, že v „Ty“ rozpoznám svého bližního: „Teprve tehdy, když jednotlivec pozná druhého, ve vší jeho jinakosti, jako sebe, jako člověka, a odtud k druhému pronikne, teprve pak prolomí svou osamělost v silném a proměňujícím setkání.“¹¹⁴ Dialog poté probíhá jako střídání milosti a vůle. Jsem tím, který oslovuje i tím, kdo je oslovován. Tím, kdo ponouká druhého i je jím sám ponoukán. Vždy současně vedu jak dialog s druhým, tak tichý dialog se sebou samým. Dávám a beru, nabízím a přijímám.

113 Buber 1995: 16

114 Buber 1997: 148

Lévinas oproti tomu zdůrazňuje asymetrii. Druhý (jako Tvář) podle něj nedává jen to, na co jsme připraveni, naopak dává toho mnohem víc. Dává to, na co se nemůžeme připravit. Důvodem je povaha nároku, s nímž před nás druhý předstupuje. Vystupuje jako jiný, cizí, příchozí zvenčí (*exteriorité*). Vykazuje se, použijeme-li Waldenfelsův obrat, přebytkem smyslu. Žádá po nás nikoli snadné u-chopení, tedy zahrnutí pod totalitu, nýbrž nesnadnou odpověď. Co ovšem činí Lévinasovu asymetrii možnou, není pouze výzva k odpovědi, nýbrž současně s tím vyznívající výzva k odpovědnosti. V tomto bodě Lévinas myslitelsky výrazně překračuje Waldenfelse. Druhý po nás nežádá pouze odpověď ve smyslu responze, nýbrž naše bytostné rukojemství. Teprve jako ten, jenž mě potřebuje, jako potřebný, mě druhý může problematizovat. Teprve tehdy mu podle Lévinase vycházím vstříc a již nikdy se k sobě nenavracím zcela nezměněný: „Asymetrická intersubjektivita je místem takové transcendence, kde si subjekt sice uchovává strukturu subjektu, avšak má možnost vrátit se osudově sám k sobě.“¹¹⁵ Jinými slovy, druhý jako potřebný pro mě představuje podstatnou možnost, jak vyjít ze sebe a opětovně se k sobě navrátit, avšak obnovený, nový, mladý¹¹⁶: mé útroby se pohnuly.¹¹⁷

U Lévinase tedy stojí „Ty“ jakožto nárok Tváře vždy nad „Já“, naopak to podle něj není možné. Ani z hlediska perspektivy. Domnívat se, jak já působím na druhého, a pokusit se podle toho jednat, resp. pokusit se způsobit „pohnutí jeho útroby“, zůstává pouze v řádu domněnek a intencí. „Já“ podle Lévinase nemůže nikdy vědět, co svým jednáním způsobí. Vztah tak lze vždy chápat jen z hlediska asymetrie: „sotva si dovolím používat slovo

115 Lévinas 1997 (2): 81

116 Lévinas tuto obnovenou subjektivitu v *Etice a nekonečnu* označí jako "mládí". Viz Lévinas 2009: 105

117 Lévinas ve svém textu *Bez identity* odkazuje na biblický termín „rachamim“, který se překládá jako „milosrdenství“, má však rovněž společný základ se slovem „rechem“, termínem pro mateřské lůno. V Lévinasově výkladu se tak navracení obnovené subjektivity k sobě samé podobá milosrdenství ve smyslu pohybu mateřských útroby, početí nového života. (Srov. Lévinas 2009: 104)

'vztah'. Dávám ho vždy – když na to nezapomenu – do uvozovek, protože 'vztah' stojí na základě souboru, totality; tam jsou 'vztahy'¹¹⁸. Společenství, přátelství, bratrství lze podle Lévinase chápat teprve jako vyústění, nikoli jako výchozí bod. Výchozím bodem je nezměrná síla nároku přichozího od druhého a naše odpovídající a odpovědná odpověď. Asymetrie tkví v tom, že přichozí nárok nemohu ovlivnit, mohu si pouze zvolit, jak na něj odpovím. Přichozí nárok tak může být nelidský, zlý, krutý, může vycházet z jednání, které se mi nelíbí, které neschvaluji. To ovšem nemám ve své moci. Lidskost a dobrota musí vyjít ze mě jako odpověď na etickou výzvu Tváře. Změna může proběhnout pouze na mé straně. O tom, zda se současně odehrává proměna i uvnitř druhého, nic nevím.

Vidíme, že Lévinasův výklad egologie je velmi radikální. Zejména pak onen požadavek odpovídat i na nelidské a zlé lidsky a dobře, neboť tak to po nás žádá Tvář. Lze takovému požadavku vůbec dostát? Otázku necháváme prozatím otevřenou.

Chceme-li však vyložit rozdíl mezi Buberovou reciprocitou a Lévinasovou asymetrií, je třeba uvědomit si jednu podstatnou skutečnost. A to že Lévinas se ve svých závěrech pohybuje na jiné úrovni než Buber. Buber v celém svém díle akcentuje praxi, pokorný vztah ke svému nejbližšímu okolí, starost o věci blízké. Lévinas se oproti tomu spouští na hlubinu nejhlubších moří a do nejvyšších výšin. Svou filosofii sám označuje za metafyziku. Jde mu nikoli o výklad toho, jak se to se světem skutečně má. Jde mu o základ světa, o bytí samotné. Buberovi, zdůrazňuje-li vzájemnost ve vztahu, se jedná o praktické uskutečňování dialogu v každodenním životě. Lévinas se skrze svou asymetrii snaží naproti tomu postihnout základ vztahovosti vůbec. Nicméně i on nakonec uznává, že vztah k druhému musí nabývat podoby symetrického vztahu. Už jen proto, že dialog není nikdy čistě niternou záležitostí, ale vždy má také svou společenskou rovinu: „žádný

118 Lévinas 1997 (4): 48

lidský, ani mezilidský vztah se nemůže odbyvat vně ekonomie“¹¹⁹. Aby vyvstal skutečný význam obojího, je třeba udržet nastíněnou diferenci obou pojetí. Každý z nich má totiž co říci o vztahu s druhým a jeho dynamice.

Odpovídání a odpovědnost

V této kapitole se vrátíme k tématu odpovědnosti, jehož jsme se již letmo dotkli, a prozkoumáme je důkladněji, a to ze tří hledisek. Za prvé, (1) z hlediska vztahu odpovídání a odpovědnosti, za druhé (2) z hlediska svobody odpovídání a odpovědnosti a za třetí (3) z hlediska přijetí odpovědnosti jakožto volního aktu.

(1) Ve Waldenfelsově pojetí, jak jsem si ukázali, se dialog s druhým začíná uvalením nároku, který má znepokojivou povahu. Trpím pod nadbytkem smyslu, který plyne z mé tělesné vystavenosti do světa. Dialog se pak konstituuje jako „říše na pomezí“, resp. jako určitá hra mezi tímto znepokojivým impulsem a mou odpovědí na něj. Oslovení mě znepokojuje, a tím vyvolává odpověď, jež je aktivní reakcí na to, co mě znepokojilo. Skutečná interakce s druhým se podle Waldenfelse začíná teprve, přistoupím-li na jistou formu souhry. Druhého začínám brát vážně, až když ve svých odpovědích skutečně reaguji na impulsy, které ku mně vysílá. Mravnost se pak teprve rodí z této souhry, nepředchází jí. Zde se tedy od odpovídání dostáváme k morálnímu závazku za druhého, k odpovědnosti. Z Waldenfelsova hlediska spolu obojí úzce souvisí. Odpovědným se podle něj nestávám tak, že si naplánuji, že chci být odpovědný, chci být mravní, chci milovat bližního svého, nýbrž tak, že jsem „odpovědný“ jeho impulsům.

119 Ekonomii je tu míněna praxe, resp. společenská rovina, pro níž je charakteristická směna. Nikoli však pouze směna hmotných a nehmotných statků, ale též směna dobrého a nedobrého jednání apod. Srov. Lévinas 1997 (1): 152

Waldenfels v této souvislosti hovoří o *responzivní etice*, která není založena na nějakých apriori daných pravidlech, hodnotách a příkázáních, nýbrž právě na aktualitě nároku a odpovědi na něj. Jak čteme v jeho *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* vtělesněný nárok (*verkörperte Anspruch*), tedy ten odvislý od naší tělesné vystavenosti do světa, vždy předchází morálně či právně danému nároku (*verbürgten Anspruch*)¹²⁰.

Jak jsme již ukázali, rovněž Lévinas spojuje odpovědnost s odpovídáním. Ukázali jsme si, že podle něj se prostřednictvím nároku Tváře, který je nárokem asymetrickým, ocitáme v jisté pra-situaci, jíž nepředchází naše svobodné rozhodnutí. Nemohu si zvolit, zda chci nebo nechci být osloven Tvář. Odpovědnost je na mě uvalena nárokem, který se vyказuje jako nevyhnutelný v tom smyslu, že se mu nemohu vyhnout, i kdybych chtěl. Je to příkaz, který mi je z pozice druhého asymetricky zadán. Lévinasova asymetrie je ovšem, jak už jsem také viděli, ze své podstaty poněkud paradoxní. Ten, který mne převyšuje, je totiž současně cizincem, vdovou a sirotkem, tedy nejkřehčím z nejkřehčích. Tím, komu chybí základní ukotvení ve světě – domov, manžel, matka. Tím, komu se stala zásadní křivda a jehož břímě na sebe, ať chci či nechci, musím částečně vzít. Ten přede mě předstupuje nikoli jako silný protivník, s nímž se musím utkat¹²¹, ale jako ten slabší, vůči němuž mám z pozice své síly povinnost: „Bytost, která se ve tváři zpřítomňuje, přichází z dimenze výše, z dimenze transcendence, a tedy se může prezentovat jako cizinec, aniž by se stavěla proti mně jako překážka či jako nepřítel. [...] Druhý, jenž mi vládne ve své transcendenci, je také cizinec, vdova a sirotek, vůči nimž mám povinnost.“¹²² Tvář je u Lévinase tedy současně pojem zahrnující zásadní výzvu a současně zásadní křehkost. Je to křehkost člověka, který je smrtelný a může tak být v každé chvíli (mnou) usmrčen. Je to tedy

120 Waldenfels 2006: 59

121 Jako je tomu v metafoře v Hegelově metafoře pána a raba. Viz Hegel, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd, 1960.

122 Lévinas 1997 (1): 191

příkaz, který nemá negativní strukturu, naopak podněcuje mě svou dobrotou. Příkaz, který říká: „Nenech mne samotného umírat.“¹²³ Tvář jako taková je podle Lévinase dobrá ze své podstaty. Tím, že před nás předstupuje jako nahá, jako neskrytost sama. Teprve až na druhém místě stojí, s jakými úmysly před nás její nositel předstupuje. Zda jsou jeho úmysly dobré či zlé, přátelské či nepřátelské, zda nám chce pomoci nebo nás okrást apod. Tvář nepatří tak úplně do světa praxe. Transcenduje jej, ukazuje nad něj. Nárok Tváře je tak víc než čím jiným především mou vlastní možností k dobrotě.

Podle Lévinase mohu odpovědnost bytostně zakusit, až když se stane něco závažného, co se mě osobně týká¹²⁴. Takto závažnou událostí je podle něj právě setkání s Tváří, vůči níž je moje subjektivita původně založena pasivně. Lévinas to také ve své pozdní práci vyjádří tak, že se odpovědnost z pozice člověka ukazuje jako „pasivita pasivnější než každá pasivita“¹²⁵. Subjekt je prapůvodně uvrhán do rukojemství druhého. „A být rukojmím je možná jen tvrdé označení pro lásku,“¹²⁶ říká Lévinas ve svém rozhovoru pro

123 Lévinas 1997 (4): 42

124 Lévinas se v tomto podle B. Caspera nechal ovlivnit F. Rosenzweigem, který chápal odpovědnost vůči druhému jako vykročení vstříc dějícímu se dění otevřené budoucnosti. Podle Rosenzweiga je skutečnost jakožto otevřená budoucnost svěřena člověku. Otevřené dění skutečnosti je tak děním, „jež se děje skrze odpovědnost, anebo skrze selhání před ní“ (Casper 1998: 51). Člověk je schopen ovšem bytostně přijmout odpovědnost takto jemu Bohem svěřenou, až když se mu stane, co se ho bytostně týká. Rosenzweig své veškeré myšlenkové úsilí směřuje k myšlence vykoupení světa – jde mu primárně o to, aby to světem dobře dopadlo, aby byl vykoupen. To se podle něj však může dít pouze skrze činy lidí, kteří vstupují do vztahů s druhými, „jinými“ lidmi. Ač jsou tyto vztahy od začátku problematické právě kvůli této jinakosti jednotlivých osob, je primárním úkolem všech, aby společně tvořili budoucnost, společně pracovali k vykoupení světa (Casper 1998: 54): „Já nemohu bytostně říkat ono, ale ... my můžeme.“ (Casper 1998: 134)

125 Citováno dle Casper 1998: 54

126 Lévinas 1997 (4): 20

francouzský rozhlas z roku 1985. A dále zde říká: „Mám takový výraz: nelhostejnost, la nonindifférence; jsem ne-indiferentní k někomu. Právě v této ne-indiferentnosti jsou dva zápory, které znamenají rozdílnost; tento výraz je pro mne velmi důležitý. To je něco úplně jiného než 'vztah', který vždy předpokládá nějaké dohromady, společný rod[...]“¹²⁷ Uskuteční-li se setkání s Tváří jako událost, jež mě (navzdory mému osobního rozhodnutí) oslovila, jež mě znepokojila, mám před sebou otevřeny vždy dvě možnosti. Buď si požadavek vyvstávající z jinakosti druhého přivlastním v tom smyslu, že tuto jinakost ve svých očích nějak zploštím, či jej vyvlastním, jakoby přejdu. V obou těchto případech se však jedná o zahrnutí do sféry Stejného. Anebo jí ponechám její jinakost, vůči níž však nezůstanu lhostejný, nýbrž odpovím adekvátně k jejímu požadavku. Jak ukazuje Z. Svobodová, právě v této ne-lhostejnosti leží jádro toho, co Lévinas nazývá odpovědností: „Jde o to druhého neformovat, přistupovat k němu bez nároku učinit z něj něco jiného, než čím sám je. A přesto – a právě – to znamená nebýt vzhledem k němu lhostejný, ale právě naopak: být nelhostejný, podstoupit utrpení za toho druhého, být rukojmím za druhého, být milosrdný, učinit sám sebe bližním druhému.“¹²⁸

(2) Druhý člověk, jenž mě oslovuje a žádá mou odpověď tedy podle Lévinase předchází řádům, pravidlům a zákonům. Ovšem jak Lévinas, tak Waldenfels si uvědomují, že jakýsi soběstačný vztah já-ty, v němž by se zapomínalo na všechno ostatní, na společnou věc, na svět, na veškerenstvo by byl podstatně nedomyšlený. Podle obou je třeba vždy současně brát v úvahu rovněž hledisko třetího (der Dritte). Na jednu stranu je tedy třeba vztah chápat jako něco, co zvenčí nelze nahlédnout, co je někým třetím naprosto neproniknutelné, neboť se odehrává na úrovni, v níž nelze „číst“. Na druhou stranu je v tomto niterném vztahu vždy nutný třetí jako prvek spravedlnosti. Bez něj by tento

127 Lévinas 1997 (4): 48

128 Svobodová: 98

intimní vztah vytržený ze světa (jak říká Lévinas) světu zcela uniká. Podle Lévinase tak na mě v očích druhého vždy hledí kdosi třetí. A pak tedy nejen kvůli druhému, ale i kvůli veškerenstvu, jež se zračí v jeho Tváři, odpovídám odpovědně¹²⁹. Waldenfels, zjevně inspirován Lévinasem, to chápe obdobně. Třetí není ten, který by dokázal zvenčí prohlédnout vztah dvou lidí, nýbrž ten, který mezi námi dvěma stojí jakožto instance, jedno zda jako osobní či anonymní, jež „představuje pravidla, řády, zákony, které dovolují se na něco či někoho odvolávat.“¹³⁰

Jak pro Lévinase, tak pro Waldenfelse je však vždy prvotní nikoli tato instance, nýbrž niterný vztah s druhým. K tomu Lévinas: „Za přímkou zákona se prostírá nekonečná a neprozkoumaná země dobra, vyžadující všechny zdroje jedinečné přítomnosti. Jsem tedy nezbytný pro spravedlnost jako ten, kdo nese odpovědnost i za všemi mezerami, jak je určuje objektivní právo.“¹³¹ Vyznívá tu zřejmé napětí mezi tím, co je legální a co je legitimní. Legitimní jednání, to bytostné, vzniká tváří v tvář druhému, a jako takové nás současně vybízí k ohledu na veškerenstvo. Legální je naproti tomu to zakotvené v zákonech či všeobecně daném etickém kodexu. Je závazné, avšak nikoli bytostně pociťované jako závazné. Bytostný pocit odpovědnosti vzniká teprve tam, kde se mě to bytostně týká. V tomto smyslu můžeme také rozumět Lévinasovu: „Soud [dějin – pozn. autorky] se mne týká, pokud mne vyzývá k odpovídání.“¹³²

Hovoříme-li o podstatné souvislosti odpovídání a odpovědnosti, narazíme na další problém, a to problém svobody odpovídání. Jak podle Waldenfelse, tak podle Lévinase nemám tak zcela pod svou kontrolou impuls, jenž mne oslovuje. Podle Waldenfelse je to

129 Srov. Lévinas 1997 (1): 188

130 Waldenfels 2006: 127

131 Lévinas 1997 (1): 220

132 Ibid., s. 220

z toho důvodu, že nejsem zcela „pánem ve svém domě“, resp. pánem ve svém těle. Prvotní nesvobodné postavení vůči nároku příchozímu zvenčí je podle něj důsledkem tělesného vystavení do světa. Svět se mi dává ve formě fenoménů, avšak každý fenomén má i svou odvrácenou stranu. To je právě ta, která znepokojuje, protože nelze jednoduše zařadit do vlastního proudu *cogitationes*. Jak jsem viděli, u Lévinase je to jinak. Do pra-situace odpovědnosti jsem uvržen Tváří druhého, tedy zcela výjimečným fenoménem. Výjimečným tím, že jeho nositel vzdoruje přivlastnění, uchopení, vysvětlení, tedy „zabití“. A právě tímto způsobem nás jako jediný fenomén vůbec může vytrhnout z totality odhalování (*dévoilement*) věcí, z naší slastné domoviny, z uzavřenosti do našich neproblematických jistot. V každém případě v obou těchto výkladech je oslovený vůči oslovení v nesvobodné pozici. Není záležitostí mé svobody, zda se nechám oslovit či nikoli. Moje svoboda nepředchází nároku na odpověď a v daném smyslu rovněž na odpovědnost. Svobodný jsem teprve tehdy, když počínám odpovídat na daný nárok. Moje svoboda spočívá v tom, jakou se rozhodnu zvolit odpověď.

(3) Je tu ovšem ještě jedno hledisko, z něhož musíme celou situaci oslovení a odpovídání ještě jednou prohlédnout, a to hledisko rozhodnutí jakožto volního aktu, který vykonává každý sám za sebe jako komplexní akt. Když se vrátíme zpět k Waldenfelsovi a projdeme jeho stanoviska, uvidíme, že Waldenfels uvažuje o dialogu spíše z hlediska akce a reakce. Je tu jisté oslovení a jistá odpověď na něj. Waldenfels propracovává techniku této souhry, této interakce, už však nepromýšlí pozadí vnitřních pohnutek, z nichž se reakce zrodí. Zajímá ho tělesnost člověka, která podle něj zásadním způsobem vstupuje do procesu dialogu, nad dalšími kolečky v tomto složitém a komplexním „mechanismu“ však nepřemýšlí.

Jinak je to u filosofů dialogu - u Lévinase či Bubera. U Bubera se nejedná pouze o to,

jak člověk reaguje na oslovení, ale i o to, co se děje uvnitř lidské osoby. Zda je vůbec ochotna naslouchat, zda je ochotna udělat krok vstříc druhému, zda má vůli vstoupit do proměňujícího dialogu. Také proto nazývá oslovení milostí a odpověď vůlí. Naznačuje tak, že odpověď není pouhou reakcí na akci, nýbrž zmobilizováním vnitřních sil osloveného. Že tu nejde pouze o sílu impulsu, nýbrž o sílu vnitřních pohnutek, o jejich pozadí. Z tohoto úhlu lze ještě o něco lépe pochopit propojení odpovědi s odpovědností. Pokud se totiž s druhým chci skutečně setkat, pokud k němu chci přistoupit s nelhostejností, pak dovedu říci i to, co nechce slyšet, co je mu nepříjemné. Moje odpověď nebude pouhou reakcí a naše setkání nebude pouhou inter-akcí. Nýbrž bude dialogem oboustranně obohacujícím. Buber či Lévinas takto promýšlejí člověka vstoupivšího do dialogu nejen z perspektivy aktu odpovídání, nýbrž z perspektivy komplexní lidské bytosti, z hlediska vnitřního duchovního vyžívání. Nechápu tak člověka pouze jako bytost, která nějak reaguje, ale vždy se také ptají, co se muselo uskutečnit v jeho nitru, že takto reaguje. Jak jeho reakce souvisí s vůlí, city, usilováním, pociťováním různých situací, uchopením sebe sama apod.¹³³ Narážíme zde na určitý rys, který je vlastní tzv. personalismu.

Tento komplex sil a aktů lidské osoby a konsekvencí z toho pro vztah s druhým plynoucích budeme promýšlet v poslední části naší práce nazvané *Cizinec*. Před tím ovšem chceme načrtnout ještě jednu důležitou rovinu dialogického setkání, a to rovinu epistemologickou. Pohlédneme na dialog jako místo „setkání u společné věci“.

133 Vůle, city, sebevědomí apod. jsou pojmy, jimiž se ponejvíc zabývá psychologie. Personalistické pojetí člověka ovšem není možné chápat jako druh psychologie. Personalismus není vědou, nýbrž filosofií, resp. filosofickou antropologií. Usiluje o to promýšlet základ lidství člověka – co je to, co dělá člověka člověkem, nikoli procesy, které utvářejí duševní život člověka, který je již nějak předdefinován, jako je tomu v psychologii.

Dialog jako „setkání u společné věci“

Buberovo a Lévinasovo pojetí dialogu je poněkud jiné než jeho podoba v klasické antické, tedy sókrato-platónské tradici. Dialog u Bubera je založen na vědomí neredukovatelné jinakosti mne a druhého. V sókrato-platónském dialogu se pak jedná spíše o hermeneutický proces „postupného vyžívání komunikovatelného smyslu“ či „filosoficky prohloubené porozumění nějakému obsahu“¹³⁴. Na následujících řádcích se pokusíme načrtnout základní rysy dialogu jako prostoru pro společné poznávání a naznačíme vztah této epistemologické roviny dialogu k již rozpracované rovině etické.

Jak ukazuje Hans-Georg Gadamer (1900-2002), zakladatel filosofické hermeneutiky, v sókrato-platónském dialogu, ač se to tak může při jeho povrchním čtení jevit, jde nikoli o to, kdo pravdu má a kdo ne; o věc, která je moje či druhého. Naproti tomu se tu jedná o společné 'být na cestě' (unterwegs sein), o vystávání společné věci. Antický dialog se tak neděje jako nějaké vlastní „konání na věci“ či jako průnik nějakých osobních „pravd“, nýbrž jako konání věci samé: „Dialektika, toto postihování logu, byla pro Řeky, jak jsme zdůraznili, nikoli pohybem prováděným myšlením, nýbrž pohybem věci samé, jež myšlení mohlo zakoušet.“¹³⁵ Podmínkou takového antického 'být na cestě' k věci samé je přitom, jak se snaží ukázat Gadamer, otevřenost vůči tomu, co přesahuje jednotlivosti, vlastní partikularity, tradice, předsudky apod. Základní podmínkou dialogu, který vede ke skutečnému poznávání, nikoli pouze k upevňování osobní neomylnosti, je tak ona sókratovská *docta ignorantia*, vědomí vlastní nevědomosti, a tedy otevřenost vůči vědění druhého. Pro takový dialog je podle Gadamera charakteristická předchůdnost otázky před odpovědí.

134 Poláková 1993: 7

135 Gadamer: 392

Pro Gadamera je antický dialog předobrazem jeho fenomenologicko-hermeneutického přístupu k poznávání. Přístupu navazujícího na husserlovskou fenomenologickou tradici, jež usiluje o to být univerzálním uměním výkladu, poznávání, porozumění. Pro Gadamera setkání s druhým tváří v tvář nepředstavuje jedinou formu dialogu. Stejným způsobem přistupuje k interpretaci textu, uměleckého díla či historické relikvie. Vše chápe jako setkání jednoho možného pohledu na věc s druhým. Když pak hovoří o „pravdě věci samé“, má tím na mysli skutečnost fenomenality. Tedy skutečnost, že se daná věc každému ze zúčastněných vždy nějak jeví, každému jinak, a to odvisle od místa, které ten dotyčný ve světě zaujímá, jak se ke světu vztahuje a jak se vztahuje i k tomuto svému vztahování. Svět je mu tak kontextuální záležitostí. Oč se jedná, vyjadřuje pěkně J. Pešková: „Člověk je konečná bytost, která nikdy nemůže nahlédnout svět 'vcelku' naráz, každý z nás odkrývá vždy znovu určité stránky (vždy jiné a jinak) a zároveň jiné zapadají do skrytosti. My všichni, každý jinak, jsme naladěni na výzvy, kterými nás svět oslovuje, a naše porozumění je výsledkem těchto rozmanitých relací.“¹³⁶

Jednotliví účastníci dialogu tak jeden druhému nabízejí svůj svět, jak mu bytostně rozumějí. V praktické rovině to může probíhá tak, jak to ukazuje právě antický dialog, tedy že jednotliví jeho účastníci prostřednictvím svého tázání a kladení stále promyšlenějších otázek negují své původní mínění o věci, své před-mínění, a společně komunikovaná věc tak postupně nabývá svého skutečného výrazu. Z před-mínění se rodí společné vědění. Účastníci dialogu je tak „setkávají u společné věci“¹³⁷.

136 Pešková, J. Komunikace a multidisciplinarita jako pedagogický problém (2005) In Hogenová A. a kol. Vybrané spisy Jaroslavy Peškové, Praha: PedF UK, 2010, s. 164.

137 Nutnost "setkání u společné věci" se v textech J. Peškové často opakuje. Co má tímto setkáním na mysli, vysvětluje kupříkladu takto: "Dnešní doba klade právem důraz na individualitu, na mnohotvárnost situací s možností mnoha úhlů pohledu při posuzování věcí a rozhodování. Samozřejmě je třeba

Důležitým Gadamerovým příspěvkem problematiky poznání je upozornění na roli předporozumění (*Vorverständnis*) a předsudku (*Vorurteil*). Ty Gadamer nechápe v pouze negativním smyslu, naopak označuje je za vůbec tu nejzákladnější podmínku rozumění světu samému. Předsudek zkrátka vyrůstá z toho, kým jsme. Je výrazem našeho postavení do světa. Zbavením se předsudku bychom se tak zřekli vlastního domova, sebe samých, což není ani žádoucí, ale podle Gadamera to není ani možné – z hermeneutického kruhu totiž nelze vystoupit.¹³⁸ Gadamer ale také ukázal, že si lze uvědomit *hermeneutickou diferenci*, tedy rozdíl mezi tím, čím jsem v tomto pohybu poznávání oslovován a jak na toto oslovení odpovídám. Diferenci mezi předporozuměním a následným vlastním uchopením. Každý náš partner v dialogu (ač člověk čelící nám tváří v tvář či literární text) je tak podle Gadamera výzvou k tomu, abychom kultivovali své předsudky: “když vstupem do cizích řečových světů překonáváme předsudky a hranice své dosavadní zkušenosti světa, nikterak to neznamená, že opouštíme či popíráme svůj vlastní svět. Jako cestující se vracíme domů s novými zkušenostmi. Jako vystěhovalci, kteří se domů již nikdy nevrátí, přesto nemůžeme zcela zapomenout.”¹³⁹

Naznačili jsme tedy rozdíl mezi dvojitým filosoficky odlišným pojetím dialogu. Na jedné straně dialogu, v němž je tematizována neredukovatelná jinakost jeho účastníků, na straně

individualitu respektovat, respektovat druhého, naučit se mu rozumět, vyjít mu vstříc a dokázat být přítom sám sebou. je nutno respektovat mnoho úhlů pohledu, vždy je však třeba nakonec se setkat u společné věci a nalézt společné řešení. Jen tak může existovat nadále lidské společenství." Pešková, J. Role učitele ve výchově k multikulturalitě, toleranci a odpovědnosti (1999). In Hogenová A. a kol. Vybrané spisy Jaroslavy Peškové. Praha: Pedf UK, 2010, s. 105.

138 Srov. Konečná, M. Portrét Hanse-Georga Gadamera. In Teologický sborník, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, Roč. 2002, č. 2, s. 45.

139 Gadamer: 382

druhé dialogu jako záležitosti epistemologické, v níž nejde o mně a tebe, nýbrž o věc, k níž se oba vztahujeme. Avšak hovoříme-li tu o rozdílu mezi jednotlivými koncepty, musíme hovořit spíše o rozdílu v akcentech. Je zjevné, že dialog vždy probíhá zároveň jako vztah dvou individualit a zároveň jako společné vztahování se k něčemu nadindividuálnímu, co tento vztah překračuje. Buber a Lévinas ve svém pojetí akcentují význam dialogu pro vnitřní duchovní vyzrání a mravní charakter člověka. Hovoří-li Lévinas o předchůdnosti Říkání před Řečeným, chce tím akcentovat význam samotného vztahu v jeho etické rovině před komunikovanou věcí. Když pak Gadamer hovoří o „kontextualitě“ a Pešková o „setkání u společné věci“, akcentují tím naproti tomu fenomenální vyvstávání této nadindividuální věci ve společné komunikaci. Nikoli však aby popřeli význam etické roviny setkání s druhým,¹⁴⁰ nýbrž aby vyzdvihli význam dialogu jakožto místa, kde se uskutečňuje poznávání věci samé. Aby vyzdvihli, že poznání se děje a i musí dít jako dialog. Slovy J. Peškové: „To, co je náročné pro porozumění, je okolnost, že naše individuální otevřenost pro svět je různá a pravda se děje v průniku odlišných perspektiv. Žít v pravdě můžeme jenom jako bytosti dialogu.“¹⁴¹

140 Podle některých interpretů je u Gadamera, zejména tam, kde hovoří o otevřenosti vůči odlišnosti druhého v setkání tváří v tvář, zjevný Buberův vliv. Srov. Konečná, M. Portrét Hanse-Georga Gadamera. In Teologický sborník, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, Roč. 2002, č. 2, s. 44.

141 Pešková, J. *Komunikace a multidisciplinarita jako pedagogický problém (2005)*. In Hogenová A. a kol. *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*, Praha: Pedf UK, 2010, s. 170.

IV. Cizinec (fenomenologicko-personalistická východiska dialogu s cizincem)

Motto: Druzí jsou totiž zároveň „druhy“, tedy nikoli pouze jiní a cizí, ale i bližní.

Jaroslava Pešková¹⁴²

Schopnost obrácení

V dosavadním vedení našeho výkladu jsme se snažili přistupovat k našemu tématu – osobnímu vztahu člověka s druhým člověkem – fenomenologicky. Tedy uzavřít všechny teorie o člověku a přistupovat k němu z hlediska procesů odehrávající se v něm samém. Husserl je přesvědčen, že lidskou subjektivitu lze nahlížet pouze takto. Chtěli bychom říci něco více o člověku samotném, už by to byly jen spekulace. Takto jsme identifikovali dva odlišné přístupy ve vztahu k druhému. Prvním je vcítění, empatie, druhým pathos. Rozdíl těchto přístupů tkví v tom, že na prvním je subjekt účasten veskrze aktivně, zatímco v druhém přístupu je subjektu přiznána pasivní úloha. Z hlediska empatie, vcítění, „mám“ já druhého, pojem pathos odráží spíše opačný kurz, kdy druhý „má“ mě. Tyto dva přístupy se nám staly rovněž dvěma základními východisky v analýze události dialogu, k níž jsme se pokusili přistoupit rovněž fenomenologicky – z hlediska oslovení a odpovědi.

Ukázalo se však, že nahlížet na dialog pouze pod prizmatem akce a reakce, je trochu málo. Naznačili jsme totiž, že dialog, ač je vždy událostí, je vedle toho také současně

142 Ibid., s. 169

jistou formou umění¹⁴³ sebezpřekročení, na kterém je třeba pracovat. Od události jsme se posunuli k účasti člověka na této události. Narazili jsme tak na moment, kdy člověka již nelze pojímat pouze jako subjekt, který se manifestuje především schopnostmi přijímat a vyhodnocovat zvenčí příchozí fenomény. Tento přístup totiž nedokáže komplexněji obsáhnout, co vše se v těch, kdo jsou na daném vztahu účastni, může a musí odehrávat.

Přítom stačí vyjít z běžné vychovatelské či prosté vztahové zkušenosti. Chceme-li se skutečně setkat s druhým člověkem, nestačí pouze vyhodnocovat příchozí podněty a nějak na ně reagovat, mnohdy je k tomu třeba vzburcovat v sobě všechny síly. Každý pedagog, který pracuje s problematickými žáky, ví, jak náročná je to práce. Problematický žák nevrací stejnou měrou. Můžu mu dát víc než ostatním a stejně budu mít pocit, že házím hrách na zeď. Můžu do něj opakovaně vkládat svou důvěru a on ji třeba i několikrát zklame. V tu chvíli se musím umět „hecnout“. Nechovat se ani povýšeně, ani poníženě, nebýt pouze autoritou, ani pouze partnerem, ale vyhmatávat cesty, jak mít v úctě jeho i sebe samého. A právě toto „vyhmatávání“ se neodehrává pouze v rovině vyhodnocování a reakcí na akce, ale vždy také vyžaduje určité zjetí na hloubku vlastní osobnosti. Musím chtít pokračovat ve svém snažení, být schopen překonat zklamání, nedostatek sil k dalším pokusům apod. Z těchto důvodů tedy musíme v tomto momentě pohlédnout na celou situaci vztahu člověka k druhému člověku ještě trochu jinak. Nikoli z hlediska schopnosti reagovat na dané, nýbrž z hlediska schopnosti dané překračovat.

Jak jsme ukázali, jedním zdrojem úvah k takto nastolené otázce je židovsky orientovaný dialogický personalismus, reprezentovaný M. Buberem a E. Lévinasem. Zajímavější však je, že obdobné snahy lze pozorovat i u přímých Husserlových žáků. Tradičně se v této

143 Slovo *umění* má etymologický základ ve slovech *umět*, *umný*. Odkazuje tak k dovednosti, učenosti, schopnosti.

souvislosti uvádí M. Scheler či E. Stein. Nicméně, velmi zajímavý pohled k otázce sebezpřekročení či sebezpřesahu přináší rovněž český fenomenolog J. Patočka.

Max Scheler (1874-1928) je jedním z prvních, kdo se pokoušeli podat filosoficky ucelený pohled na člověka. Z toho důvodu je považován za zakladatele filosofické antropologie. Pro nás je zajímavý především proto, že se k uchopení člověka vydává ve stopách Husserla, svého učitele, jehož se snažil kriticky přehodnocovat. Na začátku je však třeba zdůraznit specifika jeho vztahu k fenomenologii. Schelera lze totiž považovat za fenomenologa v tom smyslu, že mu stejně jako Husserlovi jde nikoli o to, jak se bytí manifestuje prostřednictvím jednotlivých objektivně pozorovatelných jsoucn, nýbrž jak se samo lidskému subjektu jeví. Nicméně, Scheler neprovádí transcendentální redukci jako Husserl, nevyklučuje existenci světa, ani existenci jeho tvůrce – Boha. Pouze uzávorkovává vědomí člověka o těchto skutečnostech. Husserlovu fenomenologickou redukci přitom chápe právě jako schopnost překračovat pouhou jsoucnost, resp. výskytovost věcí a v tomto smyslu tedy jako „akt, který teprve vlastně definuje lidského ducha“¹⁴⁴. Fenomenologie mu je tak spíše pomocnou metodou. Východiskem, jak nahlížet poznávací schopnosti člověka.

Husserlovi Scheler od začátku vyčítal jeho přílišný racionalismus, který nedovoluje vidět člověka v jeho komplexnosti. Vymezuje se proti jeho premise, že schopnost bezprostředního vztahu k věcem, světu, druhým lidem je výhradně záležitost myšlení, zatímco akty jako cítění, usilování, vůle či láska jsou od myšlenkových aktů teprve odvozeny. Scheler je naproti tomu přesvědčen, že zkušenosti se světem nabýváme prvotně nikoli v myšlenkových aktech, nýbrž v aktech mnohem nižších, pudových a instinktivních, které nám dávají na vědomí podobně jako zvířatům – „toto jest“, „toto

144 Scheler 1968:78

umím“, „toto mohu“. Člověk je tedy podle Schelera podobně jako zvíře v první řadě vnořen do světa tělesně. Zakouší svět skrze prožitek odporu jeho věcí: „svět je dán naší praktické jsočnosti v životě primárně jako odpor a teprve potom jako předmět poznání.“¹⁴⁵

Člověk ovšem není zvíře, které dokáže tomuto odporu pouze přitakat. Naopak, lidskost člověka se podle Schelera projevuje právě tak, že dokáže tomuto zde-nyní-takto říci „ne“, a to prostřednictvím mravního zápasu s odporem světa. Scheler tedy na jednu stranu chápe člověka jako subjekt tělesně zasazený ve světě, jenž nemá tak úplně na výběr, jak se mu svět bude vyjevovat. Vedle těla a duše, jenž chápe jako fyzickou a psychickou stránku téhož životního procesu, však definuje ještě ducha, který je schopen obě nahlédnout svrchu, obě zpředmětnit. V Schelerově pojetí se tak v člověku střetává protiklad života a ducha. Vedle aktů pudových a instinktivních jsou tu akty duchovní, jimiž člověk teprve morálně přesahuje danosti tělesného ukotvení ve světě a skrze něž teprve směřuje k dokonalejším hodnotám. Člověk tak v Schelerově pojetí není prostě subjektem, jehož „já“ se uskutečňuje v rámci nepřekročitelných hranic racionální noeticko-noematické struktury. Je osobou se schopností překračovat danosti svého života, pozdvihnout se na ně, je ideovat: „Zkušenost, která se nám otvírá v mravním zápase s odporem světa a naší přirozeností, zkušenost, kterou získáváme při uskutečňování náboženských aktů víry, modlitby, uctívání, lásky, zkušenost, kterou si osvojujeme ve vědomí uměleckého tvoření a estetického prožitku, nám dává bezprostředně obsahy a obsahové souvislosti, které pro čistě myšlenkový postoj vůbec neexistují – jakkoli úporně bychom se snažili učinit znovu předmětem myšlení to, co pro nás jednou pohaslo, a které ani nelze najít v nás, tj. ve směru vnitřní názoru.“¹⁴⁶

145 Ibid., s. 107

146 Scheler 1968: 62-63

Člověk je podle Schelera vždy schopen postavit se své vlastní pudovosti a instinktům, které sdílí se zvířaty a jež ho poutají k přírodě. Tedy člověk nikdy neexistuje pouze jako jsoucnost mezi jinými jsoucnými. Vždy současně je „v každém okamžiku se uskutečňující humanizací“¹⁴⁷. Humanizací, jež je nejen procesem zlidšťování, ale zároveň procesem sebezbožšťování člověka. Proces humanizace je přitom podle Schelera neoddělitelný od procesu výchovy a vzdělávání¹⁴⁸.

Zastavme se na chvíli u Schelera pojetí výchovy, neboť se tu dostáváme k myšlence, která pro nás vůbec není bez zajímavosti. Scheler chápe výchovu jako proces ražby lidského bytí¹⁴⁹, jako proces stávání se více člověkem právě skrze sebezbožšťování. Učitel je tu chápán jako průvodce, který svého žáka na této cestě láskyplně provádí. Není tím, který by lidské bytí druhého dokázal sám razit, nýbrž tím, který v lásce a úctě k individualitě druhého ukazuje cestu, po níž sám jde. Učitel je ten, kterému na druhém záleží a chce jej na jeho cestě doprovázet. A zde se dostáváme k zajímavé myšlence. Toto *chtění*, tuto touhu doprovázet, nelze si ji v kontextu fenomenologie, který Scheler neopouští, vyložit jako zvláštní druh intencionality, zaměřenosti k druhému? Zaměřuji se k druhému nikoli, abych si jej vyložil po svém, nýbrž abych mu byl dobrým průvodcem. Abych mu vůbec mohl pomáhat být více člověkem. Scheler je přesvědčen, že vztah mezi provádějícím a prováděným, mezi vychovávajícím a vychovávaným je možný pouze jako láska. Ta v sobě zahrnuje jak blízkost, tak ovšem také distanci. Blízkost v tom smyslu, že

147 Srov. Scheler 2003: 197.

148 Scheler má zde velmi blízko k J.A.Komenskému, který rovněž považoval vzdělání za základní podmínku uskutečňování lidství člověka. Ostatní věci člověka (Komenského „res humanae“) jako náboženství, filosofie, politika apod. mohou existovat teprve v návaznosti na výchovu jakožto obrat k lidskosti. (Srov. Scheler 2003: 198-199)

149 „Vzdělání - to je určitá získaná ražba zformování lidského bytí.“ (Scheler 2003: 189)

mi na druhém záleží. Distanci jako úctu k těm oblastem jeho života, které už mi jako pouhému průvodci nepřísluší odhalovat a které tak musím nechat být v jejich intimitě.

U Schelera se tedy setkáváme s obdobným způsobem uchopení jedné z podstatných lidských možností jako v případě empatie u Diltheye. U Diltheye empatizují nikoli proto, abych se do druhého vlámal, ale abych mu mohl pomoci. U Schelera se k druhému vztahují shodně nikoli proto, abych si jej tématizoval, ale abych ho mohl doprovázet. Obdobný motiv jsme mimo to viděli též u Lévinase, v jeho pojetí odpovědnosti jako nelhostejnosti. Jsem-li nelhostejný, přebírám za druhého odpovědnost. Ovšem nikoli ve smyslu paternalismu, tedy v tom smyslu, že vím lépe než on sám, co potřebuje. Nýbrž ve smyslu otevřenosti vůči Tváři, skrze kterou mi druhý sám zjevuje, v čem je potřebný.

Pokud tedy chceme uvažovat o fenomenologických východiscích z hlediska výchovy, je třeba promýšlet fenomenologicky tématizované lidské možnosti i v této personalisticky invertované rovině. Nikoli pouze jako možnosti, ale též jako podstatné schopnosti lidské bytosti. Nikoli z hlediska reakcí na akce, nýbrž z hlediska lidského umění sebepřesahu.

V pohybu obratu

Příspěvek Jana Patočky (1907-1977) ke schopnosti překračovat dané je o to významnější, že postihuje mnohvrstevnatost lidství, aniž by se na jediný moment vzdal metody fenomenologické a transcendentální redukce. Patočka tak nevychází z premis, které by předem definovaly člověka a jeho místo ve světě (např. jako Boží stvoření¹⁵⁰), nýbrž se jej

150 Uchopení člověka jako Boží stvoření je základním předpokladem teorií o člověku u většiny personalistů

snaží postihnout z dění jeho vlastní existence, z životního pohybu ve smyslu aristotelské dynamis - „jako možnost realizující se“¹⁵¹. „Já“ je tu tedy přísně uchopeno jako subjektivita teprve se rodící z možností před ní předkládaných. Jako teprve vystupující z výkonu své existence.¹⁵² Životnímu pohybu ve smyslu realizované možnosti tak nepředchází žádný substrát, jednotný podklad, jenž by zaručoval jednotu a předvídal budoucí vývoj. A přesto se tu jedná o člověka a jeho nejvyšší možnosti, člověka schopného přesahovat dané.

Patočkovi se ukazují hned tři způsoby, jimiž se ona lidská dynamis může realizovat. Tři podoby životního pohybu jsou: (1) *pohyb zakořenění*, (2) *pohyb sebezbavení sebezprodloužením* a (3) *pohyb průlomu*. Na následujících řádcích stručně vyložíme všechny tři, ovšem nejvíc prostoru věnujeme třetímu, pohybu průlomu.

Prvním životním pohybem je *pohyb zakořenění* či zakotvení. Patočka jej označuje jako instinktivně-afektivní pohyb lidské existence. Jedná se o pohyb nereflektovaný. Pohyb, v němž se ponejvíce rozvíjejí možnosti nezvolené (dané geneticky, společensky, kulturně, historicky apod.), v němž se ale současně rozvrhují možnosti, jež předurčují komplexní pohyb konkrétní existence. Narodili jsem se do světa a instinktivně toužíme být tímto světem přijímáni. Toužíme po ukotvení, po domově, po svém místě ve světě. V pohybu zakotvení se podle Patočky uskutečňuje cosi prajeskynního. Tato prajeskynní touha se ovšem netýká pouze prvních pár let života. Instinktivní potřebu zakotvovat a zakořeňovat, být někde doma, cítit se světem přijímán má podle Patočky lidská bytost celý život.¹⁵³

- Rosenzweiga, Bubera, ale i Schelera a zejména pak u křesťansky orientovaných personalistů, o nichž v této práci ovšem nepojednáváme, jako je Gabriel Marcel, Jacques Maritain či Romano Guardini.

151 Patočka 2010: 314

152 Ibid., s. 417

153 Ibid., s. 324

Tento prajeskyenní pohyb zakotvení pak přirozeně ústí do druhého existenciálního pohybu, jež Patočka nazývá *pohybem sebezbavení sebezprodloužením*. Ten je pohybem, v němž se člověk vyrovnává se skutečností, v níž již nějak zakořenil. Je pohybem, „který celou primární oblast zatlačuje do temna a možností v ní otevřených a jí zděděných používá ve službách individuace“¹⁵⁴. Pokud jsem tedy v prvním pohybu byli v bytostném sejetí se světem, v pohybu sebezprodloužení se svět ukazuje jako něco odděleného a manipulovatelného. Jako prostor pro poznávání, tvorbu, využívání i boj. Ovšem pokud první pohyb udával celkový smysl jednotlivým věcem, pak druhý pohyb celek světa jakoby přehlížel, jakoby jej nebyl schopen nahlédnout. Tento pohyb soustřeďuje člověka k jednotlivostem, k prostředkům, jež slouží vždy nějakému účelu. K cílům, na nichž má osobní zájem: „V tomto pohybu rozumíme sobě jako tomu, kdo obstarává, kdo dovede, kdo má za úkol, komu náleží jistá funkce a 'role'...“¹⁵⁵ Druhému člověku pak rozumí obdobně jako sobě – jako tomu, kdo musí pracovat, aby vše fungovalo. S druhým člověkem se navzájem používá. V důsledku této koncentrace na jednotlivosti však jaksi zapomíná na lidství své i lidství druhých: „Labyrintový charakter celého pohybu byl v minulosti často zdůrazňován a stává se stále více převládajícím pocitem hlavně u moderního člověka, kde je hmatatelné nahromadění služeb, prostředků život prodlužovat a množit jeho možnosti, a kde se nicméně stupňuje nepřítomnost hlavního.“¹⁵⁶

Lidská existence ovšem podle Patočky v sobě má uloženou možnost provést obrat, jež by dal nahlédnout, co je "to hlavní". Označuje jej jako *pohyb průlomu*. To je třetí patočkovský pohyb, existenciální pohyb v pravém slova smyslu. Chceme-li ovšem správně rozumět povaze Patočkova existenciálního obratu, musíme hned na začátku

154 Ibid., s.325

155 Ibid., s.325

156 Ibid., s.329

zdůraznit jednu věc. Třetí Patočkův pohyb nespočívá v nějakém popření pohybů předchozí. Tento pohyb není pohybem mimo předchozí dva pohyby. Není něčím, co se týká starců či posledních životních chvil. Není přídavkem k předchozím dvěma pohybům. Naopak, pokud se uskuteční, pak právě na jejich pozadí. Oběma z nich prostupuje. Potom tedy neběží o to popřít život sám v jeho jednotlivostech a roztržitosti, v jeho centrování na praxi. Obrat spočívá ve schopnosti modifikovat náš vztah k těmto jednotlivostem, převzít odpovědnost za svou aktivitu v praktickém životě, přistupovat odpovědně k výzvám všedního dne.

Podle Patočky se tento obrat děje jako krize, jíž definuje pomocí původně platónského termínu *chórismos*. Nicméně poněkud posouvá jeho původní význam. V Patočkově chórismu neběží o poznání pravé skutečnosti jako u Platóna¹⁵⁷, nýbrž o lidskou existenci ve světě. Chórismos je tak nikoli epistemologickým pojmem, přechodem od pouhého zdání věcí k vědění. Je bytostným existenciálním prožitkem "absolutní nicoty, který popírá veškerá omezení pozitivně daného světa"¹⁵⁸. Je momentem prodlévání na hranici světa. Momentem, v němž se zpochybňují základní životní jistoty. V tomto smyslu se jedná o zkušenost radikální svobody.

Na pozadí praktického života lze však chórismos současně chápat jako určitý moment prodlení, rozhodování se. Jak čteme v Patočkově doslovu k francouzskému vydání *Přirozeného světa*: „jsou pohyby, které [...] nevyústíjí přímo v jednání, ale takříkajíc překračují vše, co existuje, aby tam načerpaly nekaždodenní lidskou možnost, totiž změnu světa, nikoli jeho obsahu. Tyto podoby jsou charakterizovány jistou prodlevou,

157 Viz Sedmý list In Platón. Listy. Praha: Oikoymenth, 1996. ISBN 80-86005-08-9.

158 Rezek, P. Třetí životní pohyb u Jana Patočky jako problém intersubjektivit. In *Reflexe*. Roč. 1990, č. 4, s. 1-13. ISSN 0862-6901, s. 4.

kde možno spočinout [...]"¹⁵⁹

Jednou z možných interpretací chórismu je tak jeho výklad v kontextu platónského jeskynního mýtu.¹⁶⁰ Člověk žijící v přeludu, že vše je jen praxe roztržštěná na jednotlivé úkoly, úkony, role a funkce, je vlastně člověkem uvězněným v platónské jeskyni. Ve známém antickém podobenství je tento člověk-vězeň přinucen vyjít z jeskyně. Toto vyjítí není věžňovým osobním rozhodnutím. Je naopak způsobeno okolnostmi, které nejsou v jeho moci, nepodléhají jeho svobodnému rozhodnutí. V jistém smyslu jsou dokonce pohybem proti tomu, co je tomuto člověku-vězni přirozené. Vyjítí z jeskyně je tedy doprovázeno bolestí. Bolestí od nesvobodného "táhnutí nahoru" a současně bolestí od "oslepujícího lesku" pravé skutečnosti, jak čteme v mýtickém vyobrazení: „Kdyby pak jej někdo odtamtud násilím vlekl tím drsným a příkrým východem a dříve ho nepustil, až by ho vyvlekl na světlo sluneční, zdalipak by při tom vlečení netrpěl bolesti a nevzpouzel se, a když by přišel na světlo, zdalipak by jeho oči, zalité září, mohly vidět něco z toho, co by mu nyní bylo jmenováno skutečným světem?“¹⁶¹ Právě tomuto momentu, kdy je vězeň tažen nahoru, lze porozumět jako momentu Patočkova chórismu. Je to moment, kdy se přinucení láme ve svobodu. Moment, kdy vězeň opouští jeskyni, ale ještě nedošel. Ještě stále jsem oslepen, ale už se mohu rozhodovat, jak z danou situací naložím.

Chórismos je tedy negativita a krize. Ovšem teprve prostřednictvím takové krize je podle Patočky člověk schopen dosáhnout skutečné distance od věcí, funkcí, vlastních zájmů a

159 Francouzský Doslov ke knize Přirozený svět jako filosofický problém In *Le Monde naturel comme probleme philosophique*, Den Haag 1976, s.175 Citováno podle Rezek, P. *Třetí životní pohyb u Jana Patočky jako problém intersubjektivit*. In *Reflexe*. Roč. 1990, č. 4, s. 1-13. ISSN 0862-6901, s.1.

160 Srov. Hogenová, A. *Role celku ve filosofii Komenského a Patočky*. In *Paideia*. Roč. 2012, č. 3-4. ISSN 1214-8725, s.6.

161 Platón. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 244.

přijmout odpovědnost za své bytí ve světě: „Postavení čelem ke konečnosti nemá v tomto novém postoji smysl připoutání k sobě, připoutání a vztažení všeho, s čím se setkávám, ke své přijaté a v zatvrzelosti utvrzené osobě. Toto postavení čelem má nyní význam odevzdání.“¹⁶²

Přináším sebe za oběť, aby něco jiného pro mohlo 'být' – ne však již pro mne samého, nýbrž pro druhé lidi. Vycházím ze sebe a jsem připraven sloužit druhému. Druhý člověk ve třetím pohybu již není jen partnerem či soupeřem, nejen tím, s kým spolupracuji či bojuji. Třetí pohyb jako pohyb celkovosti předznamenává nový vztah k druhému, který již není založen na vzájemném využívání, nýbrž ve službě tomuto druhému.¹⁶³ P. Rezek to komentuje takto: „služba bytí ... s sebou přináší indiferentnost vůči druhému“¹⁶⁴.

162 Patočka 2010: 332

163 Patočka sám na svém životě ukázal, co se myslí tím existenciálním obratem ve smyslu překonání vazeb na jednotlivá jsoucna i na vlastní zájmy. Ač do té doby politicky neangažovaný filosofem a vysokoškolským pedagogem, v r. 1977 se stal pro své vlastní přesvědčení jedním z prvních mluvčích Charty 77 (někdy je proto označován „ne-politickým politikem“). Tato aktivita jej nakonec stála život – zemřel v důsledku několikahodinového policejního výslechu, k němuž byl téhož roku předveden.

164 Rezek, P. Třetí životní pohyb u Jana Patočky jako problém intersubjektivit. In Reflexe. Roč. 1990, č. 4, s. 1-13. ISSN 0862-6901, s. 10.

Všední malá obracení

Patočka hovoří o celkovém životním obratu, jenž se odehrává na pozadí každodenního života. Z hlediska denní praxe se neděje jako jednorázová akce, nýbrž se musí z podstaty věci dít pokaždé nanovo. Znovu a znovu je člověk vytahován z jeskyně, znovu a znovu se rozhoduje, aby v každodenních situacích obstál. Nicméně, u Patočky jsou tato každodenní malá „obracení“ předznamenána v prožitku radikální svobody. Distance od všeho, co jest.

Dialogičtí filosofové to chápou poněkud jinak. Neusilují o to překonat jsoucnost a vyhlédnout k celku bytí. Nýbrž chápou jsoucno právě jako to místo, odkud se lze bytí teprve přiblížit. Snaží se svým způsobem jsoucno rehabilitovat. Ukázat, že jej nelze obejít. Ukázat význam jsoucnosti člověka. Obrat z uzavřenosti do sebe sama pak nechápou jako pohyb předznamenovaný osobním prožitkem otřesu, v němž „bývá [...] každý sám“¹⁶⁵, a z něhož teprve ex post čerpá všednodenní praxe. Naopak jej chápou jako pohyb uskutečňující se na pozadí všedního života. Všední život je tím prvotním a obrat se děje nikoli jako u-vedení, ale jako vy-vedení, jak čteme u Bubera: „I kdybychom poznali tajemství horních světů, neměli bychom větší podíl na pravém bytí, než když vykonáváme v průběhu svého všedního dne práci, která nám byla svěřena, s posvátnou intencí. Pod ohništěm svého domu máme zakopaný poklad.“¹⁶⁶

Pro dialogické personalisty je tedy tím, kdo poukazuje k tajemství pravé skutečnosti vždy teprve druhý člověk. Ten, který má hlad, potřebuje spát, potřebuje cítit lásku svých bližních, být přijímán. Takový, který pracuje, touží po seberealizaci a někdy kvůli tomu upadá do sebestřednosti. Takový, který mě oslovuje, touží být vyslechnut, chce se sdílet. Tedy druhý člověk ve své jsoucnosti. Nahlédnout, jak se věci skutečně mají, se pak uskutečňuje skrze událost dialogu, která nám dává nahlédnout uzavřenost naší vlastní

165 Ibid., s.4

166 Buber 1994: 71-72

jsoucnosti a z ní nás vstříc pravé skutečnosti teprve vy-vádí.

Lévinas pojmenovává pohyb obratu od jsoucen k bytí jako pohyb vycházení z interiority do exteriority¹⁶⁷. Ten je podle něj možný právě teprve jako nabídnutí své existence druhému, skrze ne 'nechávání být', skrze nelhostejnost. Podle Lévinase, jak jsme již ukázali, se zde ovšem nejedná ani v nejmenším o pokojnou situaci, v níž by šlo pouze o setkání a vzájemné vyučování. Tvář není tím, co by mne pokojně vyvádělo z mé ustálenosti ve jsoucnech, co by mě pokojně táhlo nahoru. Význam Tváře spočívá naopak v tom, že vždy znovu uvrhává můj slastný pobyt do krize, že mi stále znovu ukazuje jeho nedostatečnost: „Chci jen říct, že život vskutku lidský nemůže zůstat životem plně uspokojeným ve své shodě s bytím, životem kvientistickým, nýbrž že to je život otevřený druhému, to jest neustále vystřízlivující, že bytí [...] nikdy není svým vlastněním *raison d'être*¹⁶⁸, že proslulý *conatus essendi*¹⁶⁹ není pramenem veškerého práva a veškerého smyslu.“¹⁷⁰ Lévinas v tomto smyslu hovoří o Tváři jako škole ne-inter-essovanosti, nezaujatosti sebou samým (*le dés-inter-essement*).¹⁷¹ Teprve v přijetí výzvy Tváře vstupují tam, kam sám ze sebe nikdy přístup mít nebudu.

Tvář je v tomto smyslu vnímána jako nejzazší událost bytí, která prolamuje každou přítomnost, jež by se chtěla uzavřít do sebe samé.¹⁷² Jako přerušení (*rupture*), a tedy nikoli zahrnutí do celku¹⁷³. Jako jediný možný přístup k dimenzi Nekonečna. Lévinas označuje

167 Lévinas 1997: 161

168 *Raison d'être* je původně francouzský, vžilý výraz pro smysl bytí, smysl existence.

169 Lat. *conatus* znamená pud, snaha, úsilí; *essendi* označuje bytí, existenci.

170 Lévinas 2009: 191

171 Srov. Lévinas 2009: 194-195

172 Srov. Casper: 64

173 Proto se filosofie dialogu vymezují vůči fenomenologickému pojmu *horizontu*, a tedy i vůči Patočkovu *celku*. Celek, ač chápán ve smyslu bytí, pravé skutečnosti transcending svět jsoucen, je podle nich pouze

pohled do Tváře jako moment, kdy mě „napadá Bůh“¹⁷⁴. Moment, kdy se podle něj rodí skutečné náboženství, skutečný vztah k Nekonečnu. B. Casper to označuje slovy „skryté zrození náboženství v druhém“¹⁷⁵. Tvář druhého tu představuje zásadní výzvu k etickému obratu. Žádá po nás naše účastenství, naše rukojemství. Žádá po nás naši službu: „Říci: tady jsem. Něco pro druhého udělat. Dát. Právě to je lidský duch.“¹⁷⁶ Od Lévinase tak zaznívá apel k podstoupení krize, která plyne z výzvy k nelhostejnosti. Teprve to je podle něj moment skutečného sebe-přesahu. Teprve tehdy se člověk stává více člověkem. Člověkem vskutku náboženským.

„Bůh chce přijít do svého světa, ale chce k němu přicházet skrze člověka“¹⁷⁷, říká zase Buber. To se podle něj může dít pouze tím, že odpovídám (*antworten*) výzvám druhého člověka. Jen tak se mohu setkávat (*begegnen*) s pravou skutečností, jen tak mohu být vy-váděn ze zaklesnutosti do sebe samého. Jak už jsme zmínili, u Bubera je setkání (*Begegnung*) synonymem pro událost dialogu, která se uskutečňuje jako vůle a milost. Skrze setkání s druhým se skutečnosti odevzdávám a ji v úctě přijímám: „Nakonec jde právě o to: nechat Boha vejít. Člověk ho však může přijmout jen tam, kde skutečně stojí, tam, kde žije, kde žije pravý život. Udržujeme posvěcený vztah s malým světem, jenž nám byl svěřen [...]“¹⁷⁸

horizontem filosofujícího “já”. Nikoli však transcendencí v pravém slova smyslu přesahu všeho jsoucího, a tedy i lidského filosofování. Druhý řídí chápání bytí, nikoli naopak – to je ona dialogická předchůdnost jsoucího před bytím.

174 Lévinas 1997 (4): 18

175 Casper: 66

176 Lévinas 2009: 182

177 Buber 1994: 76

178 Ibid., s.76-77

Ve filosofii dialogu je tedy dialog chápán jako událost, která ač se odehrává na pozadí praktického života, bytostně překračuje pouze svou antropologickou rovinu. Dialog je totiž vždy současně „událostí duchovního otevření a odevzdání [...], která mění sám nejhlubší řád lidského bytí“¹⁷⁹. J. Poláková označuje dialog v tomto významu za *mystérion*¹⁸⁰, tajemství. Ukazuje jej jako prostor, k němuž bytostně přináležejí rovina transcendentní.¹⁸¹ Prostor, v němž jedině může naplno vyvstanout základní pravda o vztahu člověka k transcendentnímu základu světa, tedy že „principem vztahu ke skutečnosti je neintencionální metafyzická úcta, nikoli intencionální metafyzická uchopivost.“¹⁸²

Filosofie dialogu tedy chápe dialog jako akt, z něhož se rodí onen údiv, jenž stojí na začátku nejen filosofického tázání, ale právě i náboženského vzývání.¹⁸³ Je aktem, který otevírá možnost nechat své intencionální zaměření projít obratem, krizí. Zásadní *metanoiá*. Obratem, který vede od při-vlastnění, uchopení, ovládnutí věcí i druhých lidí k vyjití ze sebe ve prospěch bytí samého. Jak jsme uvedli, Lévinas považuje teprve tento moment krize, jenž nás vyvádí ze stejného do jiného, a tím nám znemožňuje

179 Poláková 1995 (1): 98

180 Řec. *mystérion* označuje tajemství. Je ekvivalentem k lat. *sacrum* - posvátný prostor, svátost. V původním prvokřesťanském významu *mystérion* rovněž odkazovalo ke svátostem.

181 "Lidské osoby nelze uzavřít do žádného (a psychologického, kulturního nebo sociálního) světa, kterým procházejí. Díky svému transcendentnímu zakořenění jsou v zásadě schopny - a mohou se pro individuální míru uplatnění této schopnosti svobodně rozhodnout - překračovat všechny dílčí horizonty a spolupracovat na dobrých dílech s konstruktivistickým využitím jakékoli vlastní psychofyzické, sociální a kulturní vřazenosti do struktur světa." (Poláková 2008: 68)

182 Poláková 1995 (1): 99

183 "Filosofie a náboženství mají společnou kolébku. Tou je údiv. Zatímco náboženství reaguje na údiv vzýváním, reaguje filosofie na údiv tázáním." (Fundá, O.A., Znavená Evropa umírá. Praha: Karolinum, 2000, s. 90. Citováno podle Svobodová: 38)

přivlastnit si transcendenci, za výraz skutečně náboženské existence. Pokud lze v souvislosti s Lévinasovou filosofií vůbec hovořit o náboženství¹⁸⁴, pak nikoli ve smyslu teorie, nýbrž vždy v zásadním propojení s praktickým jednáním. Nekonečno se neprojevuje tím, že jej tematizujeme myšlením, ale tak, že „subjekt, který řekne 'Jsem zde!' o Nekonečnu svědčí.“¹⁸⁵ Náboženským je u Lévinase tedy moment, v němž se filosofický koncept stává činem. Tázání po principech dialogu dialogickým jednáním. Náboženským je moment, kdy se pouhá otázka přerodí v akt odvahy.

Pokud v naší práci chceme hovořit o náboženství jako výzvě multikulturní výchovy, pak právě v tomto smyslu. Výzva spočívá v oné odvaze přijmout na sebe riziko dialogické praxe. V odvaze otevřít se i nečekanému, nedávajícímu smysl či dokonce jádro naší existence ohrožujícímu. V odvaze podstoupit „obrat“, který si nárokují tato malá, každodenní setkání s druhým.

Na následujících řádcích se budeme věnovat oné naléhavosti výzvy, která k nám přichází od druhého-cizince.

Cizinec jako riziko

Tématem naší práce je vztah k cizinci. Kdo je to ovšem onen „cizinec“? Je to pouze imigrant přichozí z cizí země či příslušník národnostní minority? Z dosavadního výkladu musí být zjevné, že cizince zde nechápeme pouze v takto úzkém smyslu. Dokonce se odvažujeme tvrdit, že cizinec je ukryt i v lidech úplně nejbližších. To chce ovšem hlubší prozkoumání a vysvětlení, o němž se nyní pokusíme.

184 Neboť jeho filosofické tázání nevychází z žádných náboženských premis, nýbrž fenomenologicky zkoumá fenomény, které teprve k náboženství přivádějí.

185 Lévinas 2009: 185

Když se podíváme, jak se slovo „cizí“ používá v evropských jazycích, narazíme hned na několikový význam. *Cizí* je (1) to, co leží mimo sféru nám vlastní (lat. *externum*, angl. *foreign*, fr. *étrange*), (2) to, co patří jiným (lat. *alienum*, angl. *alien*) a (3) to, co je heterogenní, cizorodé, tedy jiného druhu (angl. *strange*, fr. *étrange*).¹⁸⁶

Husserl a Waldenfels prostřednictvím svých fenomenologických analýz uchopili cizí v prvním jmenovaném významu – jako určité místo či prostor, který je hranicí oddělen od sféry nám vlastní. V pravém slova smyslu vlastní je takto v Husserlově pojetí pouze primordální sféra, tedy sféra mého prvotního tělesného pociťování. V ní jsou ale současně ve formě noetické struktury předloženy vzorce pro vyhodnocování příchozích fenoménů. V širším slova smyslu vlastní je tedy i ona mřížka, skrze kterou vyhodnocuji svou primordiální sféru. Cizí je pak to, co do této mřížky kulturních¹⁸⁷ významností nezapadá.

Waldenfels, který cizí definuje jako přebytek smyslu, jako *pathos*, to nahlíží jinak. Cizí je pro něj hyperfenomémem, který je inherentní každému, nikoli pouze kulturně odlišnému fenoménu. Liší se pouze míra této cizosti. Cizost se tak projevuje nikoli pouze ve dvojici našinec-cizinec, ale také ve dvojicích dítě-dospělý, zdravý-nemocný, muž-žena, ale přijít může od kohokoli v jakékoli nahodilé situaci. „Cizí není jen symptomem narůstající multikulturality a interkulturality.“¹⁸⁸ Je to přebytek, který předem překračuje danou smysluplnost či zákonitost. Vynořuje se jako překročení či odchylka,

186 Srov. Waldenfels 1998: 257

187 Kulturu chápe Husserl v nejširším slova smyslu jako přírodu přetvořenou ve svět kultury: "[...] do sféry bezpodmínečné obecnosti zasahuje [...] ještě to, že každý, a to apriorně, žije v těžce přírodě a to v takové přírodě, kterou v nutném zespolečenštění svého života [...] utvářel na svět kultury, svět s lidskými významnostmi - ať je stupeň této kultury jakkoli primitivní." (Husserl 1993: 128)

188 Waldenfels 1998: 255

kteřá se nenechá snadno obsáhnout. Cizí, to je „divokost“ v logu kultury, alogon.¹⁸⁹

Nikoli však pouze překročení v logu kultury, nýbrž rovněž překročení v logu vlastní racionality. Jak ukázala svou analýzou Julia Kristeva (*1941), současná francouzská sémiotička a psychoanalytička, cizí vyvstává jako pocit tísně z nemožnosti spočinout poklidně v sobě samém. Freud pro toto tísnivé a nehostinné uvnitř sebe sama používal německé slovo *unheimlich*, tedy opozitum výrazu *heimlich*, jež se překládá jako domácké, útulné, intimní, ale také jako tajné a utajené. Podle Freuda existuje zřejmá spojitost mezi tímto intimním, které je skrývané, utajované (*heimlich*) a tím, co pocítujeme jako nehostinné a tísnivé (*unheimlich*). *Unheimlich* je tak podle něj to, co mělo zůstat skryté a tajné, ale z nějakého důvodu se dostalo na světlo. Podle Kristevy je významným spouštěčem pocitů tísně právě setkání s „cizincem“, tedy člověkem, který vypadá jinak než já, jinak se obléká, mluví jinou řečí apod. Při takovém setkání se podle ní objevuje celá řada pozitivních i negativních pocitů – s druhým se identifikuji či jej odmítám; žárlím na jeho jinakost, protože sám cítím, že jaksí zcela nepatřím ke své kultuře¹⁹⁰ či jej neguji. Jsem jím fascinován, avšak nechci, aby mě konfrontoval, soudím ho a současně se cítím zahanben. *Unheimlich* má podle Kristevy mnoho podob. Ovšem ve všech se různým způsobem opakuje totéž: „cizinec sídlí uvnitř mne samého: je skrytou tváří mojí identity, prostorem, který boří můj příbytek, časem, v němž se hroučí porozumění a spříznění“¹⁹¹.

Jak se ukazuje, cizí (něm. fremd, fr. l`etrange, angl. strange) tedy není prostě jen druhý, odlišný, jiný (něm. andere, fr. l`autre, angl. other). Cizost není zkrátka rozdíl jednoho od druhého, stejného od jiného. Cizost v sobě totiž nese současně jistý přebytek smyslu,

189 Waldenfels 2006: 129

190 „Každý se cítí ve větší či menší míře jako 'cizinec' i v místě, jež je mu vlastní a k němuž přísluší.“ (Kristeva: 19)

191 Kristeva: 1

něco nepochopitelného či nepostihnutelného, něco tísnivého. Cizí je to, co se nachází vždy na druhé straně prahu, „který spojuje tím, že odděluje; nenechává žádného prostředníka [zprostředkujícího třetího, *vermittelnden Dritte* – pozn. autorky] vstoupit na obě strany prahu“¹⁹². Ačkoli tedy objektivně může být něčím, co se nachází za hranicí (kulturní, významovou apod.), pro mě, který tuto hranici nedovedu objektivně postihnout, neboť nikdy nestojím na obou březích zároveň, je to vždy trochu atopos (ne-místo) či alogon (ne-řád). Proto Waldenfels říká: „Před tím než cizí vystoupí jako téma, stává se zřejmým jako znepokojení, rušení, rozrušení, které v údivu či tísní nabývá různých afektivních odstínů. [...] Cizí se dá vyjádřit různými způsoby, v neposlední řadě jako počátek (Anfang), jehož nejsme pány.“¹⁹³

V tomto smyslu to zcela správně definuje Lévinas, když říká, že vůči druhému, který je zároveň cizincem, jsme v asymetrickém vztahu. Jinými slovy, „já“ není vzhledem k „ty“ ve stejné pozici, v níž je „ty“ k „já“¹⁹⁴. Výzva druhého totiž přichází jakoby svrchu, zasahuje nás nečekaně, přichází neplánovaně. Druhý vůbec nemusí mít tušení, do čeho nás uvrhá. To ale také znamená, že cizost není primárně záležitostí toho, kdo oslovuje, nýbrž toho, kdo je oslovován: „Jsem za druhého odpovědný, aniž od něho čekám totéž, i kdyby mě to mělo stát život. Reciprocita je jeho věc [...] . To já nesu všechno na bedrech.“¹⁹⁵

Kristeva se ve své studii snaží mimo jiné ukázat, že cizinec ve skutečnosti není primárně sociální status, nýbrž že je to označení (signifikant) pro toho, kdo se vůči mně samotnému vykazuje jistým přebytkem smyslu, vymknutím se z řádu, odchylkou v logu. Cizincem je

192 Waldenfels 2006: 115

193 Ibid., s.125

194 Srov. Lévinas 1997 (1): 203

195 Lévinas 2009: 183

ten, jehož pocit'uji jako překročení mřížky mého „doma“, mé sféry vlastního. Ten, jehož jinakostí jsem znepokojován či ohrožován. Proto Kristeva říká, že cizinec je ukryt v nás samých, že „jsme si sami sobě cizinci“. To však rovněž znamená, že nehostinné, tísnivé, ne-domácké není pouze záležitostí kulturně odlišných lidí. Stejně tak může vyšlehnout v „akutním momentu přítomnosti“ s člověkem nejbližším. Tak, že se náhle vymkne mému porozumění.

Rovněž Waldenfels ukazuje, že nárok cizího může přijít od „cizince“, stejně jako od člověka blízkého. Cizí je totiž především nárokem, který uvrhá do krize, vyzývá a žádá si odpověď, na kterou nelze neodpovědět. Takový nárok je hyperfenomémem inherentním každému fenoménu. Rozdíl mezi „blízkým“ a „cizím“ je pak pouze v míře onoho přebytku.

Vysvětlení, proč jsme kulturně odlišnými lidmi problematizováni více než člověkem blízkým, najdeme u Husserla, v jeho pojetí noeticko-noematické struktury. Každý má ve své vnitřní časové struktuře uloženy nějaké noeze, mřížku, skrze níž se mu ukazuje svět. Vliv má kultura, do níž se člověk rodí, ale i zážitky z dětství, výchova a vzdělání, dospívání apod. Odpovídání výzvám cizince z jiného kulturního prostoru bude v tomto smyslu zcela jiného druhu než odpovídání „cizosti“ mého vlastního dítěte. Kupříkladu Indián má zcela jiné noeze než mé dítě, s nímž sdílím středoevropský kulturní prostor, národní i rodinnou kulturu. U Indiána mohu ve svých odpovědích prakticky navazovat na jedinou jistotu, tedy že je to člověk stejně jako já. U svého dítěte budu mít těch jistot podstatně víc. Znepokojení při setkání s Indiánem bude o to výraznější, že zde není téměř žádný prostor pro vzájemnou sebeidentifikaci. Nicméně, ani se svým dítětem nesdílím svou primordiální sféru, on není mnou a já zase nejsem jím. Proto i ono mně může v mnoha situacích oslovit, znepokojit a zproblematizovat. Proto i ono je mi „cizí“.

V následující kapitole se budeme snažit definovat základní momenty dialogického setkání s „cizincem“. Přesuneme přitom těžiště od cizince jako toho, kdo oslovuje, k sobě. K tomu, který jsem oslovován, fascinován, znepokojován a nemám přitom jinou možnost než se s tím nějak poprat.

Dialog jako přijetí rizika

Od toho, který nás vyzývá, se tedy opět navracíme k „já“, k subjektu. Jak jsme viděli, z fenomenologického hlediska lze na subjektivitu nahlížet dvojím způsobem. U Husserla je subjekt tím, který se ve všem, co se mu jeví, stále identifikuje sám se sebou. Je ústředníkem všeho jevení. Je aktivním centrem, které vše jevené intencionálně uchopuje a zahrnuje pod svou sféru vlastního. A pak je tu druhý přístup k subjektivitě, který nabízí Lévinas. Subjektivita v jeho pojetí není pouze identitou, ale také pohostinným přijímáním druhého. „Já“ je nikoli pouze tím, *co je mu dáno*, ale i tím, *co dává* – je služebníkem druhému. Teprve tak se podle Lévinase subjektu rozevírá pravá skutečnost.

Lévinas vychází z toho, že základním existenciálním naladěním člověka je nikoli úzkost jako u Heideggera, nýbrž slast. Člověk se ve světě cítí bytostně doma: „Jsem spokojen s tímto koutem světa, s tímto universem svého každodenního chování, s tímto městem, s touto čtvrtí a 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.“¹⁹⁶ V přirozenosti člověka je tak zakotvena jasná tendence k sebestřednosti, která ve výsledku může vyústit i v sebezbožštění. Setkání s Tváří je pak chápáno jako náraz, „který aniž by

196 Lévinas 1997 (1): 118-119

převrhl osnovu vnitřní substance, poskytne nicméně příležitost k převzetí vztahů k exterioritě“¹⁹⁷. Výzva druhého nespočívá v tom, že mne vyzývá, abych opustil sám sebe, abych přestal být „mnou“, nýbrž abych se odpoutal od daností svého života a otevřel se možnosti, kterou ostatně sám již nějak tuším, tedy že *věci mohou být i jinak*.

Lévinas, stejně jako další personalisté, tedy chápe člověka jako osobu obdařenou schopností přesahovat dané, pudové, instinktivní. V tomto kontextu je člověku rovněž přiznána schopnost nereagovat ani na vyvolané znepokojení pouze pudově. Slast, to je základní lidský instinkt, Tvář je možností překročit tento přirozený instinkt. Bazální lidskost však spočívá v tom, že na tuto možnost Tváře přistoupím, že se jí *nechám oslovit*.

Jsem-li člověk, který vyrostl za komunismu, musel se ve škole povinně učit ruštinu a zažil atmosféru protiruských nálad ve společnosti, budu v sobě zřejmě dlouho (celoživotně?) nosit averzi vůči tomuto národu. Setkám-li se pak s Rusem, který ve mně vyvolá znepokojení, prožiji-li *příkaz Tváře*, přirozeně přijde pocit – „Rus nemá právo mě znepokojovat, něco mi 'příkazovat'“. Toto setkání pro mě představuje riziko – „jak se můžu otevřít někomu, kdo nás tu čtyřicet let okupoval?“ Ovšem přijmu-li toto riziko, otvírá se mi současně možnost překonat tuto svou averzi. Mám možnost obloukem, skrze druhého, se k sobě navrátit nový, obnovený, „mladý“, jak říká Lévinas. V tom spočívá smysl jeho „já, služebník“. A v tom spočívá také nejvyšší potencialita lidské bytosti. V tom, že se člověk nenechá jednoduše převálcovat negativními pocity z nemožnosti porozumět, uchopit, zahrnout pod své „doma“. Ale že se nepřestane snažit hledat cesty, jak vyjít druhému, který mne svou „cizostí“ znepokojuje, vstříc.

Dialog s druhým, s cizincem, tak v žádné případě není propagandou ve smyslu – „já tě

197 Ibid., s.130

přesvědčím, že mám pravdu“; ani lichocením – „aby se vlk nažral a koza zůstala celá“. Není ale ani diplomatickým uměním užívat řeč tak, aby se zdálo, že vedeme dialog. Skutečný dialog jako příležitost k osobnímu i duchovnímu zrání je setkáním ve smyslu ponechání svobody. Jinými slovy, dialogické jednání je takové, které *ponechává druhému svobodu být tak, jak je*. A sobě současně přiznává svobodu nereagovat jen tak, „jak by to udělal každý“ či „jak to prostě cítím“. Dialogickému jednání tak není vlastní pouze schopnost nechat se oslovit, ale rovněž z tohoto oslovení nechávat vzejít cesty, po nichž se vydám druhému naproti.

“Jak vykročit ke vztahu, tomu nelze učit ve smyslu předpisů. Lze to jenom naznačovat, a to tak, že nakreslíme kruh, který vylučuje všechno, co není tímto vykročením,”¹⁹⁸ podotýká výstižně Buber. Návod na to, jak se vydat druhému naproti, už z principu věci nemůže nikdo nabídnout (ani učitel svým žákům). Dialog je něco, co se odehrává výlučně mezi dvěma lidmi, mezi „já“ a „ty“. Jedná se o jedinečnou událost, neopakovatelnou, nereprodukovatelnou. Nikdo třetí ji nemůže rozklíčovat, ani objektivně popsat. Nedá se nijak naplánovat. Je zkrátka „akutním momentem přítomnosti“, do něhož se musím naplno položit, aby se začaly dít věci. Pokud však máme hovořit o určitých podstatných prvcích dialogu, lze zmínit ty, o nichž ve své responzivní fenomenologii pojednává Waldenfels. Vedle responzivní diference jako základní podmínce dialogické komunikace, o níž jsme pojednali výše¹⁹⁹, to jsou: *odmlka, souhra a symbolické gesto*.

Schopnost odmlčet se souvisí s tím, co bylo na začátku této kapitoly řečeno o subjektivitě. Subjekt má svou aktivní i pasivní polohu. Aktivita je mu přirozenější. Aktivně - intencionálně - se stavím k věcem, jak se mi jeví. Se vším, co se mi jeví, se aktivně identifikuji. Aktivně budu své „ego“, centrum svého „já“. Nicméně, je tu i pasivní

198 Buber 1995: 63

199 Viz kapitola Responze.

stránka subjektu, která souvisí s tím, že ne vše mám pod svou kontrolou, že nejsem zcela pánem ve svém domě, a právě ta musí podle Waldenfelse vyznít v dialogu - jako odmlka. *Odmlka*, to je ztišení se, zpozornění, zaposlouchání či zadívání (nikoli tedy pouze slyšení a vidění). Je to schopnost umlčet své ego a dát větší prostor tomu, co se mi jeví a jak se mi to jeví. Odmlčet se podle něj dokázal Sókratés, když naslouchal svým žákům a následně přehodnocoval své mínění o dané věci – nepřestával se tázat. Odmlčet se uměl Buddha, když usedl pod „strom poznání“. Odmlkou je ale podle Waldenfelse také fenomenologická epoché jako výtka samozřejmým předpokladům. Odmlka je v tomto smyslu jakýmsi protitahem proti neškodnému zahrnutí pod své „doma“, proti popření či pozření jakékoli alterity, proti „násilné racionalizaci, která ješitně usiluje o to zbavit Já a rozum různých nahodilostí a jejich původu.“²⁰⁰ Podle Waldenfelse si z tohoto důvodu musí cizí (jako hyperfenomén) zachovat své „žihadlo“ a naše odpověď na něj si musí uchovat odmlku.²⁰¹

Dalším parametrem dialogického setkání s druhým je *souhra*. Waldenfels míní souhrou vsutku responzivní reagování na „pohyby druhého“, odpovídání, jež se rodí z napětí responzivní difference. Takovou souhru si lze představit jako tanec či hru v šachy. Tanec, ač takový, který má určitá pravidla, se sestává z pohybů a protipohybů, které na sebe chtě nechtě musí reagovat. Pokud by chtěl jeden z tanečníků dominovat – „protože takhle se to tancuje“ – tanec jako souhra by nestál za nic. Tanečníci by pouze jeden druhému šlapali na nohy. Teprve v pohybech a na ně reagujících protipohybech se může zrodit skutečné umělecké dílo. V šachu, kde jde o boj, je to podobné. Zde nevyhrává hráč, který do něj vstupuje s určitou promyšlenou strategií, nýbrž ten, který je schopen strategii měnit v závislosti na tazích druhého. Jen takovou partii, která

200 Waldenfels 1998: 125

201 Ibid., s.131-132

vyrůstá ze vzájemných protitahů, po jejím skončení označují šachisté jako „dobrou hru“.

Buber a Lévinas tuto inter-akci ve smyslu reakce na akce domýšlejí ovšem dále. Do dialogu jako pouhé souhry nechávají totiž vstoupit intence člověka jako mravní bytosti. Lévinas hovoří o odpovědnosti jako o nelhostejnosti. Jsem-li k druhému nelhostejný, jsem schopen říkat i to, co nechce slyšet, jednat i tak, jak mu to nebude příjemné. Ovšem nikoli proto, abych se do něho vlámal, nýbrž proto, že vůči němu zkrátka nejsem lhostejný. Co je u Lévinase tedy myšleno setkáním, není v prvé řadě souhra ve smyslu neproblematického vzájemného porozumění, nýbrž právě moment krize²⁰², který z tohoto setkání vyšlehne. Souhrou je pak míněno vykročení druhému vstříc, navzdory tomu, že naše komunikace může v rovině porozumění selhávat, že jeden druhého míváme. Pro Lévinase je toto míjení známkou toho, že se nepřevádí stejně na jiné. Selhávání ve smyslu míjení nestejných perspektiv ovšem neznamená selhávání v rovině dialogického setkání. Naopak takové selhávání v sobě nese podstatnou možnost pro oba z účastníků dialogu a ve výsledku pak i pro jejich vzájemný vztah. K tomu se vyjadřuje rovněž Patočka: „v recepci druhého se mohu mýlit, moje pochopení může být fragmentální, mezerovité atd. Avšak zásadně právě zde, touto zkušeností se mi otvírá nová dimenze, která mě teprve kvalifikuje jako soubytosť, a to nikoli jako autora druhé bytosti, souživot není pouhá odlika, ale vzájemné obohacování, rozmnožování.”²⁰³ Jako příklad lze uvést situaci, kdy rodič vyčiňuje batoleti, že bezdůvodně zašlapalo vzácný druh střevlíka. Dospělý v tom spatřuje jasný akt vandalství, necitlivosti vůči přírodě. Snaží se dítě přivést na správnou cestu. V určitém momentu se však ukazuje, že dítě mělo v úmyslu ochránit malou kolonii mravenců, která stála střevlíkovi v cestě.

²⁰² Původně z řec. *krisis* s významem zápas, spor, soud, rozhodnutí, volba. Základ má rovněž ve slovese *krinein*, jenž znamená oddělovat, vybírat, volit, soudit, rozhodovat, vybírat, posuzovat, měřit (se), přít se. Srov. Prach, V. Řecko-český slovník. Praha: Scriptum, 1993. ISBN 80-85528-22-3.

²⁰³ Patočka 1995: 49

Pakliže rodič přistoupí na znepokojení vyvolané danou situací s nelhostejností vůči jinakosti dítěte, pakliže se odmlčí a udrží onen „osten cizího“ mezi dvěma odlišnými perspektivami, nejen že se může dítě dozvědět něco důležitého o světě přírody, současně se i on sám může významně přiblížit světu svého dítěte. Ačkoli tedy situace vznikla asymetricky, může vyústit ve vzájemnou souhru. Nikoli však souhru lacinou, nýbrž souhru jako vyústění odpovědného odpovídání.

Tím se dostáváme k *symbolickému gestu* jako důležitému momentu vzájemného míjení, selhávající komunikace, vzájemného neporozumění. Pokud by rodič „vyřešil“ danou situaci ještě předtím, než by se ukázal skutečný motiv dítěte, pokud by neseřval v nelhostejném naslouchání a vše vyšlo najevo až později, pak by mělo přijít k řeči právě takové symbolické gesto. Symbolickým gestem, jenž má moc zvrátit ne-dialogické jednání a vzájemný dialog opětovně obnovit, je podle Waldenfelse odpuštění (či omluva, prominutí, smíření). Podle H. Arendtové, která se filosoficky zabývala jednáním v mezilidských vztazích, mají taková symbolická gesta o to větší hodnotu, že si je člověk nemůže udělit sám. Sám sobě bych zkrátka nemohl odpustit, kdyby současně neexistoval okolní svět lidí, jež mi také odpustí. Podle Arendtové jsme totiž příliš uzavření sami v sobě, než abychom dovedli komplexně nahlédnout pozadí vlastního jednání. Sám ze sebe jsem schopen nahlédnout spíše svoje selhání, svůj poklesek. Sám sebe vidím jako osobu, jež způsobila bezpráví. Pozadí tohoto jednání, osoba ve své komplexnosti, kvůli níž je mi druhý člověk schopen odpustit, leží ovšem mimo rámec zkušenosti, jíž jsem schopen učinit sám se sebou. Toto moje „kdo“ je podle Arendtové přístupné pouze druhým.²⁰⁴ Proto je potřebuji. Proto druzí potřebují mne.

Zde se tedy opět dostáváme k Lévinasovi a jeho příkazu Tváře. Když mi druhý nárokem

204 Arendt 2009: 316

své Tváře přikazuje vyjít ze sebe, otevřít se, je to i z tohoto důvodu - potřebuje mne, abych mu potvrdil, že jej беру na vědomí. Tedy že nevidím pouze jeho poklesky, nýbrž že jej nahlížím jako komplexní bytost – zářivou a dobrou, schopnou dobrého jednání i vztahu k Nekonečnu. Potřebuje, abych mu odpustil, i když se proti mně proviní. Potřebuje, abych za něj tímto způsobem ručil, i když vykoná zlý skutek. Říkání má v tomto významu přednost před Řečeným. A selže-li porozumění v rovině Řečeného, pak jsou tu ona symbolická gesta, jež mají moc obnovit Říkání a konání navzdory všemu Řečenému a učiněnému: „odpuštění uchovává odpuštěnou minulost v očištěné přítomnosti“²⁰⁵

Pokusili jsem se tedy vymezit určité podstatné prvky dialogu. Určit, co by měl dialog splňovat, aby byl skutečně dialogem ve smyslu vyjít ze sebe sama a k sobě se navrácení, ale jako obnovený a „mladý“. Ve smyslu „pohnutí útrobu“. Duchovního zrání. Ukázali jsme, že oslovení Tváří, které vyzývá k opuštění sebe sama, představuje pro „já“ vždy jisté riziko, které již nepatří do kategorie životních slastí. Naopak, existenci jako slast zásadně prolamuje. U Lévinase je toto riziko zřejmě nejradikálněji vyjádřeno v jeho: „nenechávej mne ve smrti samotného“. Co to znamená? U Lévinase je toto radikální výzva k převzetí odpovědnosti za existenci druhého, k opuštění neproblematické, slastné domoviny a vydání se všanc tomu, kdo mne potřebuje. Dalo by se to vyjádřit i takto: „buď tu se mnou – potřebuji tě“, „vyslechni mě - nemám si s kým povídat“ nebo „drž mě za ruku – bojím se“. Jinými slovy, jde o to být druhému k dispozici, ručit za něj, když mě o to žádá. Být jeho rukojmím, v těch oblastech jeho života, v nichž se ukazuje jako vskutku potřebný. Již jsme položili otázku, zda lze něčemu takovému vůbec dostat.

Je však skutečně třeba dostat?

205 Lévinas 1997 (1): 254

Sám Lévinas si uvědomuje, že člověk potřebuje být někde doma, potřebuje být obklopen lidmi, s nimiž souzní, potřebuje být druhými lidmi nesen a podporován. Bylo by neúnosné neustále čelit cizosti a jejím výzvám: „Egoismus je život; život z [...] neboli slast“²⁰⁶ a slast je nutná. Nicméně, je třeba stále si uvědomovat, že je v možnostech člověka nepoutat se k danostem vlastního života: „Vztah k druhému [...] problematizuje vlastnění světa.“²⁰⁷ A že je v našich možnostech přijímat dialogické výzvy. O tom nicméně hovoří rovněž J. Patočka prostřednictvím svého trojího životního pohybu. Zatímco v prvním pohybu je naznačena ona potřeba být přijímán, potřeba být schopen se s něčím identifikovat, cítit se někde doma. V pohybu druhém se ukazuje schopnost toto své doma opustit, pustit se do světa. V obratu třetího pohybu se pak ukazuje naplno ona podstatná lidská možnost přijmout na sebe úkol služby, je-li to po nás žádáno. Sloužit bytí skrze druhého člověka.²⁰⁸

Buber přitom hovoří o malých setkáních, nikoli o velkém sebeodevzdání: „I ta nejvyšší kultura duše zůstává v podstatě vyprahlá a neplodná, jestliže den co den z těchto malých setkání, kterým dáváme, co jim patří, nevyvěrá živá voda a nevtéká do duše. I ta nejvyšší moc je v nejvnitřnějším smyslu bezmocí, pokud těmito současně pokornými i pomocnými dotyky nevytváří tajemný svazek s cizím a přece blízkým bytím.“²⁰⁹

Uchopíme-li Lévinasovu výzvu k přijetí rizika v tomto smyslu, nebude se již jednat o to,

206 Lévinas 1997 (1): 155

207 Ibid., s.152

208 Srov. Rezek, P. *Třetí životní pohyb u Jana Patočky jako problém intersubjektivit*. In *Reflexe*, č. 4, roč. 1990. ISSN 0862-6901.

209 Buber 1994: 73

zda je možné oné radikální výzvě „nenechávej mně ve smrti samotného“ dostát, nebo zda to prostě není v lidských silách. Nepůjde o to, zda dostojím, nýbrž o to, zda se o to alespoň pokusím. Zda se o to budu stále znovu pokoušet. Stále znovu na sebe brát to riziko, že se na své cestě vstříc druhému příliš otevřu, příliš vydám, že přijdu o příliš velký kus svého „doma“. Přijmout ono riziko – v tom tkví dialogický princip.

Mezi kulturami

V poslední kapitole naší práce se přesuneme od dialogu v osobní (a náboženské) rovině k rovině společenské. A to z toho důvodu, že ústředním tématem našich úvah je výchova, která se rovněž neodehrává pouze v rovině niterného působení, nýbrž je vždy současně záležitostí společenskou a koneckonců též politickou.

Je nepopíratelné, že žijeme v době, jež má svá jedinečná specifika, která zejména vystupují, hovoříme-li o soužití různě odlišných lidí. Již jsme parafrázovali slova J. Kristevy: „V situaci, kdy v jednotlivých komunitách neexistuje silná sjednocující vazba – nějaké náboženství, které by dokázalo spojovat skupiny putujících a různě odlišných lidí jinak než sjednocuje heslo 'peníze a materiální blaho pro všechny', se poprvé v dějinách musíme vypořádat s následujícím problémem: musíme žít s různě odlišnými lidmi a přitom spoléhat na naše osobní morální přesvědčení a hodnoty, aniž bychom nacházeli oporu v systémech, jež by přesahovaly naše vlastní specifika.“²¹⁰ Na jedné straně je tu tedy v důsledku globalizace, migrace apod. velká různorodost společenská i kulturní. V jednu chvíli a na jednom místě se scházejí a vzájemně konfrontují lidé, kteří pocházejí z různých kontinentů, různých kulturních okruhů či jsou dokonce kulturně na jiném stupni

210 Kristeva: 195

vývoje. Na druhé straně se, jak ukazuje Kristeva, poprvé v dějinách nacházíme v situaci, kdy tito konfrontující se cizinci nemají k dispozici žádný návod, jak v dané situaci jeden na druhého reagovat. S ohledem na vztah k cizinci se tedy nacházíme ve zcela nové dějinné situaci, podstatně odlišné než jakou zažívali naši blízcí či vzdálení předkové: „V myšlenkových systémech jako je stoicismus, židovství, křesťanství či dokonce v době osvícenského humanismu nabývalo nahlížení na cizince různých podob, avšak navzdory svým omezením a nedostatkům v těchto systémech fungoval jakýsi obranný val proti xenofobii. Problematika cizinců se stala závažnou až v současné době, a je důsledkem krize, kterou prodělaly velké náboženské a etické koncepty.“²¹¹

Pro nás se tak rýsuje otázka: Jak se s tím má vyrovnat současná společnost, jež do takto složitého světa uvádí nové generace mladých lidí? Jak má k dané problematice multikulturality na jedné straně a vyhrocenému individualismu na straně druhé přistupovat?

„Mezi-kulturní zkušenost, která je promyšlena bez nároku cizího, schází z cesty,“²¹² míní Waldenfels. Cizí, to je podle něj pathos a pathos, to je utrpení, které nás mj. chrání před neškodným výkladem „cizosti“. Koncepty jako „tavící kotel“ či „salátová mísa“, které se na politické úrovni snaží řešit, aby se minoritní etnikum adaptovalo v prostředí většinové populace, tak podle něj vždycky budou pokulhávat za skutečným stavem věcí, pokud se budou snažit, aby se „všechno buřičské ztratilo“²¹³. Ač se v případě multikulturality totiž jedná o politické téma, nelze jej chápat pouze v politické rovině, neboť „co se odehrává mezi kulturami vždy také odráží to, co se odehrává

211 Kristeva: 191

212 Waldenfels 2006: 129

213 Ibid., s.110

mezi jednotlivci“²¹⁴. Jen tak, že si udržíme „osten cizího“, je podle Waldenfelse možná vzájemná souhra. Tedy nikoli přivlastňování cizího, nikoli jeho bagatelizace, ale souhra ve smyslu podržení difference, v níž teprve vystupuje cizí jako věčné naléhání, jako věčná otázka: „Osten cizího nejenže uvádí do pohybu, proniká též do vlastního masa podobně jako osten bodavého hmyzu, onoho symbolu sókratovského tázání“²¹⁵. Waldenfels v tomto smyslu hovoří o responzivní diferencii jakožto rozlišení mezi tím, co nás oslovuje a tím, jak na dané oslovení odpovídáme²¹⁶. Nerozlišení by znamenalo nivelizaci rozdílů. Vše by pak bylo vlastně nějak jedno.

Obdobně jako Waldenfels hovoří o responzivní racionalitě, hovoří jiný německý postmoderní filosof, Wolfgang Welsch (*1946) o transverzálním rozumu. Označuje tak schopnost lidského rozumu pohybovat se na hranici řádů myšlení. Přeskakovat mezi různými typy racionality, které se setkávají a různě se kříží, aniž by se nořil do monotonie lhostejnosti. Jednotlivým řádům myšlení je tak zachována vši vážnost, která pramení z jejich vlastní podstaty, zároveň je ale člověk schopen neulpět na jednom z nich. Transverzální rozum má schopnost diferencovat a pak se pružně pohybovat mezi jednotlivými diferencemi, neupadat do indiference ve stylu „anything goes“, „vše je jedno“. Respektuje hranice mezi přechody, snaží se objasnit důvody dissensu mezi nimi. Podle Welsche jde vlastně o jakýsi běžný způsob našeho nakládání s odlišnými racionalitami, o běžný „selský rozum“, který on pouze vyhmatavá a novým způsobem identifikuje²¹⁷.
Schopnost přechodu a respekt ke skutečné povaze odlišné racionality než té vlastní je však

214 Ibid., s.110. A k tomu rovněž Lévinas: „Socialita ve světě nemá tuto zneklidňující povahu bytosti před jinou bytostí, před jinakostí. Nese s sebou jistě zlosti, rozhořčení, nenávisti i oddanosti a lásky k vlastnostem a k podstatě druhého; ale s hlubinnou nesmělostí před samou jinakostí druhého se zachází jako s chorobou a je vyhnána ze světa.“ (Lévinas 1997 (2): 34)

215 Waldenfels 1998: 10

216 K tomu více viz kapitola Responze.

217 Srov. Welsch: 144-147

podle Welsche potřeba pilovat. Schopnost udržet si diferenci, tedy nepřistoupit na „anything goes“, je podle něj dokonce jednou ze základních ctností²¹⁸ postmoderního člověka: „Je v každém případě podmínkou zdárného života ve znamení postmoderny.“²¹⁹

Nicméně, jak jsme se pokusili ukázat v naší práci, nejedná se pouze o to podržet si onu diferenci. Současně je totiž třeba přijmout riziko, které tato udržená diference plodí. Riziko, že svět se nemá pouze tak, jak jej vnímám a že mohu o toto své slastné vlastnění přijít. Riziko, že budu donucen vyjít ze své slastné, neproblematické existence. Učinit „obrat“, který nebude nikterak jednoduchý, udělat krok „jinam“. U Lévinase „se člověk stává zcela jiným, ale zůstává sám sebou, avšak již ne-jen sám sebou, neboť je již jiný, získává možnosti za hranicemi možností; schopnost života tam, kde nebyla tušena.“²²⁰ Jinými slovy, ona podržená diference plodí podle Lévinase možnost znovu a znovu se vydávat na cestu autentické a odpovědné existence za hranicemi „jednou provždy daných“ možností.

Co z toho plyne pro výchovu a vzdělávání mladých lidí?

Především se ukazuje, že chce-li multikulturní výchova v současném světě obstát, je třeba spatřovat v ní mnohem víc než jen přípravku budoucího diplomata, manažera zahraniční firmy, evropského občana apod. Chceme-li totiž v dnešní multikulturní společnosti *skutečně žít*, schopnost vést dialog, jež se realizuje jako (odpovídající a odpovědná) odpověď na osobně prožívanou krizi, je toho nezbytnou

218 Ctnosti nejsou pouze potenciality lidství, nýbrž to jsou rovněž dovednosti, jež mohou být zdokonalovány. V antice byly za základní ctnosti považovány *gnóthi seauton* („poznej sám sebe“) a *méden agán* („ničeho příliš“), ve středověku „Miluj svého bližního jako sám sebe.“ (Mt 22, 39). V době postmoderní je to podle Waldenfelse a Welsche právě ona schopnost nepřistoupit na „anything goes“.

219 Welsch: 158

220 Srov. Svobodová: 107

podmínkou. Přitom nejde nikterak o to, aby se v multikulturní výchově přestalo dbát na nabývání „multikulturních“ vědomostí a dovedností. Vzdělaný člověk se dnes potřebuje orientovat v dějinách a geografii jiných kultur, mít povědomí o rozdílech mezi kulturami, umět více jazyků apod. Nejedná se o to obcházet tuto poznatkovou bázi. Jde však o to nezastavit se u ní.

Pouhé vzdělávání se o „těch druhých“, tematizování jejich možností a omezení by znamenalo vést pouhý monolog, zahrnovat jiné pod stejné. Nedávat dostatečný prostor diferencii mezi vlastním a cizím. Dialog se přitom, jak jsme se pokusili ukázat, nerealizuje jako získávání povědomí o „těch druhých“. Dialog ve smyslu skutečného vnitřního vyzrání nám naproti tomu dává nahlédnout možnosti a meze nám vlastní. Nejde tedy primárně o to vědět, jak zní balkánská hudba nebo proč rodina čínské spolužačky neslaví Vánoce. Nejde primárně o to naučit se cizímu jazyku. Jde o to být připraven využít tyto znalosti, abych se v „akutním momentu přítomnosti“ mohl s druhým skutečně setkat. Abych byl připraven, že toto setkání nebude jednoduché, neboť bude problematizovat to, co považuji za dobré, správné, jisté a pravdivé. Že bude rizikem, krizí. Že ovšem, nechám-li oslovit, se mohou začít „dít věci“.

K povaze role učitele v tomto procesu se vyjadřuje J. Pešková: „Role učitele jako transferu daných vědomostí se už nevrátí. Rolí učitele bude nadále rozšiřování obzoru, prohlubování údivu nad tím, že zdánlivě samozřejmé není samozřejmé, že naše rozhodnutí může z jiného pohledu právem vyvolat pochybnosti. Učitel má vést své žáky k odpovědnému rozhodování v nejednoznačných situacích, učit nahlížet paradigmaty jiné doby, jiného etnika, jiného oboru, vést dialog a vážně zvažovat jiná stanoviska a spoluvytvářet společný svět, na němž jsme schopni se setkat a řešit společně

problémy.“²²¹ Hlavním úkolem učitel (nejen multikulturní výchovy) tak bude zejména učit své žáky přijímat dialogické výzvy. To je neuzavírat se v sobě samých, nelpět na svých jistotách, nelibovat si ve své sladké „domovině“. Aby toho ovšem byl schopen, sám musí být otevřen výzvám dialogu. Dialogu, který jediné může být obohacením, pokud proběhne jako krize, jak jsme se pokusili ukázat v této práci.

221 Pešková, J. *Obraz Jana Amose Komenského u Tomáše Garriguea Masaryka a Jana Patočky: významná inspirace pro českou filozofii a filozofii výchovy na přelomu století (2000)*. In Hogenová A. a kol. *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Praha: PedF UK, 2010, s. 108.

Závěr

Předložená práce je pokusem přistoupit k tématu multikulturní výchovy optikou filosofického tázání po základech lidské vztahovosti. Z hlediska charakteru našich otázek – tedy otázek po založení vztahovosti člověka – vycházíme z tradic filosofie výchovy. Z hlediska metodiky našeho tázání, jenž nevychází z předem vytyčených pojmů, nýbrž je teprve hledá, navazujeme na tradici fenomenologickou-hermeneutickou.

Pohnutkou k tomu zabývat se multikulturní výchovou nám byla osobní zkušenost z bruselské podzemní dráhy. Prostoru, v němž se denně střetávají stovky a tisíce přistěhovalců. Prostoru, jenž z tohoto důvodu dává svým uživatelům zažívat znepokojení pro nás v Čechách snad ani netušené. Jako reakce na tento prožitek „nemožnosti zahrnout vše pod jedno“ nám začala na mysli vyvstávat otázka, zda je vůbec možné se s takovou pluralitou rozumně vyrovnat. Naše práce je tak vlastně reakcí na situaci postmoderního člověka, jenž je na jedné straně v nebývalé míře vystaven multikulturnímu střetávání, na straně druhé se po něm žádá, aby si s danou situací (v duchu dnešního mnohdy až vypjatého individualismu) poradil sám, soběstačně, nezávisle na velkých etických systémech, nezávisle na druhých.

Druhou otázkou, která se po této bruselské zkušenosti vynořila, byla otázka, zda lze na něco takového člověka připravit výchovou a jaké povahy by musela tato výchova být. Naše práce tedy, ač koncipována jako filosofické tázání po lidské vztahovosti, se ve výsledku vždy současně stáčí k výchovné praxi. Jednotlivá témata jsou tedy jednak nahlížena optikou fenomenologické filosofie, vedle toho však uvádíme celou řadu příkladů, jimiž se snažíme teoretické uchopení zasadit vždy zpět do kontextu činného jednání.

První část naší práce koncipujeme jako tázání po základních předpokladech lidského vztahu. Obracíme se zde k Husserlovi a jeho žákům a jejich odlišným (i se vzájemně doplňujícím) uchopením problematiky druhého člověka. Pozornost věnujeme zejména Husserlovu konceptu vcítění. Vcítění je tu intencionálním aktem, v němž se mi druhý dává orientovaně, situovaně, tedy tak, jak jsem na to aktuálně připraven. Vedle toho však narážíme na koncepty Husserlových žáků, které intencionální přístup k druhému překračují. Ti se snaží ukázat, že do druhého se lze vcítit vždy jen do jisté míry. Nemůžeme jej nikdy mít zcela, vždy je tu nějaký přebytek smyslu, vymknutí z logu. Nejvýrazněji to vyjadřuje Lévinas, který dává této tenzi z nemožnosti druhého uchopit morální význam. Právě v této tenzi se podle něj skrývá možnost projít osobní proměnou. Právě z této tenze se rodí proměňující dialog.

Waldenfels zase v opozici k intencionalitě uvažuje o responzivitě. Responze je odpovědí na znepokojení vyvolané přebytkem smyslu. Ovšem teprve odpovídání, které si podrží onen „osten cizího“, se stává skutečně dialogem. Nikoli přivlastněním či vyvlastněním onoho přebytku. Dialog se tak ukazuje jako schopnost být si vědom difference mezi vlastním a cizím, mezi oslovením a odpovědí a současně jako schopnost nechat tuto diferenci činně působit.

V druhé části práce se věnujeme „dvojtaktu“ oslovení a odpovědi. Oslovení se ukazuje být tím, co filosofie i náboženství označují jako údiv. Údiv nad tím, že věci mohou být i jinak, že i já mohu být jinak. Údiv, oslovení, znepokojení je přitom událostí nezvolitelnou. Nemohu si vybrat, zda budu či nebudu někým osloven. Oslovení se prostě stane. Svobodný jsem teprve v aktu odpovídání. Lévinas z tohoto důvodu hovoří o dialogu jako o asymetrické události. Ten, kdo oslovuje a ten, kdo je oslovován nejsou ve stejné pozici.

Oslovovaný je jakoby přepaden, morálně přepaden. Je vyzýván, aby odpověděl svou odpovědností, svou nelhostejností vůči jinakosti toho, kdo oslovuje. Neformovat druhého, nýbrž podržet onu diferenci a nechat jí tryskat jako pramen vody živé. Nezahrnovat jiné pod stejné, nýbrž odpovídat tím, že nebudu k druhému lhostejný. Teprve v tu chvíli se může dialog stát oboustranně obohacující. Reciprocita, vzájemnost v dialogu, jak o ní hovoří Buber, se touto optikou ukazuje být teprve výsledkem dobře realizované praxe, výsledkem odpovědného odpovídání.

Nakonec problematiku odpovídání nahlížíme z hlediska hermeneutiky, čímž se opět vracíme k problematice intencionality. Podle Gadamera v otázkách porozumění sice nelze nikdy úplně vystoupit z hermeneutického kruhu, nicméně vždy je možné obrátit se do sebe sama a namísto prostého uchopení druhého kultivovat svá vlastní předporozumění. Lidskost podle něj spočívá právě ve schopnosti nechat intencionalitu takto projít etickou inverzí.

Ve třetí části práce se tážeme právě po tom, co činí člověka skutečně lidským. Obracíme se k Schelerovi a Patočkovi, kteří jako hlavní rys lidskosti chápou schopnost přesahovat dané. Člověk podle nich disponuje schopností vykročit za to, co je mu dáno osudem, co je jeho přirozenou polohou ve světě. U Patočky je tato schopnost spojována s prožitkem zásadní existenciální krize, která upomíná na lidskou konečnost. Akt obratu je potom aktem přimknutí se k praxi všedního života, ke každodenním malým věcem, ovšem nově, obnoveně, autentičtěji, odpovědněji. Zde se vracíme zpět k Lévinasovi, pro něž je takovou krizí každé setkání s tváří druhého. Byť realizované jako každodenní praktická záležitost, toto setkání není nikdy poklidným vyučováním, nýbrž je vždy oním táhnutím nahoru, jak se o něm hovoří již v jeskynním podobenství. Pro praxi všedního života je ovšem důležité, jak na tuto výzvu k obratu odpovím. Oboustranně obohacující

dialog započíná ve chvíli, odpovím-li odpovědnou nelhostejností.

Pokud je tedy pro Lévinase filosofie *myšlením transcendence*, činná dialogická praxe je skutečným praktikováním *úcty vůči transcendenci* - náboženstvím. Hovoříme-li v naší práci o náboženství jako výzvě multikulturní výchovy, máme na mysli toto Lévinasovo stanovisko. Ona výzva vyzývá k tomu, aby aktéři výchovného procesu přestali o dialogu pouze mluvit, nýbrž se do něj vskutku sami pustili. Aby sami sebe vydali riziku dialogické ne-možnosti navrátit se k sobě samému stejný, nezměněný. Aby se otevřeli nečekanému či bezesmyslnému, avšak současně zůstali nelhostejní vůči tomu, od něhož toto nečekané přichází.

Předkládáme tu tezi, že multikulturní výchova, má-li být skutečnou výchovou, by měla především představovat prostor, v němž se opravdu *děje dialog*. Měla by umět dávat význam diferenci mezi jedním a druhým, mezi vlastním a cizím. Uchovat onen „osten cizího“, který z této difference vystupuje, a to jako podmínku skutečně proměňujícího setkání. Měla by ukazovat, že význam setkání s cizincem je právě v této proměně, která se musí uskutečnit nikoli někde v meziprostoru či ve druhém člověku, nýbrž právě ve mně samém. Měla by dávat význam těmto malým obrátům, malým údivům.

Prostřednictvím motivu dialogu se tu tedy opět vracíme k požadavku na výchovu, který vznesl již Jan Patočka v 70. letech, a to že výchova – ačkoli se neobejde bez svého formalismu a centrování na praxi – by se současně neměla nikdy vzdávat být tím filosofickým pohybem kroužení kolem podstaty vlastního života. Slovy Patočky: „potřebujeme pedagogiku obratu, ne pouhou nauku o formování člověka“²²².

222 Srov. Patočka, Jan. *Komenský a otevřená duše*. In Patočka J. *Komeniologické studie II*. Praha:

Bibliografie

- AISCHYLOS. *Agamenón*. Přel. Vladimír Šrámek. Praha: Toužimský a Moravec, 1946.
- ARENDT, Hannah. *Vita activa*. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-413-8.
- BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-104-4.
- BARŠA, Pavel. *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: Centrum pro studium demokracie, 1999. ISBN 80-85959-47-X.
- BUBER, Martin: *Já a Ty*. Přel. Jiří Navrátil. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-7198-042-1.
- BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. ISBN 80-7017-109-X.
- BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia, 1994. ISBN 80-85885-5.
- BUBER, Martin. *Reden über Erziehung*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1964.
- CASPER, Bernhard. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Přel. Jan Sokol. Praha: Oikoymenh, 1998. ISBN 80-86005-62-3.
- GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I. Návys filosofické hermeneutiky*. Přel. David Mik. Praha: Triáda, 2010. ISBN 978-80-87256-04-6.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd, 1960.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Přel. Ivan Chvatík et al. Praha: Oikoymenh 2002. ISBN 80-7298-048-3.
- HENRIKSEN, Jan-Olav a Arne Johan VETLESEN. *Blízké a vzdálené: etické teorie a principy práce s lidmi*. Boskovice: Albert, 2000. ISBN 80-85834-85-5.
- HIRT, Tomáš. *Multikulturalismus: uzavřená kapitola nebo aktuální politická vize?* [online]. [2014-04-10] Dostupné z: <http://multikulti.sk/dok/Multikulturalizmus-uzavrena->

Oikoymenh, 1998, s. 349.

kapitola-nebo-aktualni-politicka-vize.doc

HOGENOVÁ, Anna. *K problematice intencionality*. [online]. [2014-04-10] Dostupné z: <http://sffp.sweb.cz/archiv/hoganova3.htm>

HOGENOVÁ, Anna. *Role celku ve filosofii Komenského a Patočky*. In *Paideia*. Roč. 2012, č. 3-4. ISSN 1214-8725.

HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Přel. Marie Bayerová. Praha: Svoboda-Libertas 1993. ISBN 80-205-0311-0.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Přel. Erazim Kohák et al. Praha: Oykoimenh, 2006. ISBN 80-7298-129-3.

HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7.

HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha FF UK: 1996. ISBN 80-9016-259-2.

JAN PAVEL II. *Překročit práh naděje: rozhovor s Vittorioem Messoriem*. Praha: Tok, 1995. ISBN 80-901006-9-4.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Odeon, 1984.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. 3. sv. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0228-93.

KONEČNÁ, Magdaléna. *Portrét Hanse-Georga Gadamera*. In *Teologický sborník*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, Roč. 2002, č. 2, s. 41-46. ISSN 1211-3808.

KOUBA, Pavel. *Problém třetího pohybu: na okraj Patočkova pojetí existence*. In *Kritická příloha Revolver Revue*. 2003, roč. 9, č. 26, s. 8-22. ISSN 1211-118X.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Hermann & synové, 1995. ISBN 80-238-0473-1.

KRISTEVA, Julia. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991. ISBN 978-0-231-07156-7.

- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Přel. M. Petříček a J. Sokol. Praha: Oykomenh, 1997 (1). ISBN 80-86005-20-8.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Přel. Petr Daniš. Praha: Oykomenh, 1997 (2). ISBN 80-86005-36-4.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a Jiné (Le Temps et L'Autre)*. Přel. Zdeněk Hrbata. Praha: Dauphin, 1997 (3). ISBN 80-86019-33-0.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého: dva rozhovory*. Přel. Jan Sokol. Praha: Zvon, 1997 (4). ISBN 80-7113-217-9.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Přel. V. Dvořáková a M. Rejchrt. Praha: Oykomenh, 2009. ISBN 978-80-7298-394-0.
- LØGSTRUP, Knud Eiler. *The Ethical Demand*. Notre Dame, IA: University of Notre Dame Press, 1997. ISBN 02-68009-34-1.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. Přel. M. Petříček. Praha: Oykomenh 1998. ISBN 80-7298-098-X.
- MOREE, D. a kol. *Než začneme s multikulturní výchovou: od skupinových konceptů k osobnostnímu přístupu*. Praha: Člověk v tísni, 2008. ISBN 978-80-86961-61-3.
- HOGENOVÁ A. a kol. (ed.). *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Praha: PedF UK, 2010. ISBN 978-80-902125-6-5
- PALOUŠ, Radim. *Paradoxy výchovy*. Praha: Karolinum, 2009. ISBN 978-80-246-1650-6.
- PALOUŠ, Radim. *Filosofická reflexe několika pojmů školské pedagogiky*. Praha: Karolinum, 2010. ISBN 978-80-246-1833-3.
- PALOUŠ, Radim a Zuzana SVOBODOVÁ. *Homo educandus: filosofické základy teorie výchovy*. Praha: Karolinum, 2011. ISBN 978-80-246-1901-9.
- PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25415-2.
- PATOČKA, Jan. *Sókratés: přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1991, ISBN

80-04-24383-0.

PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1991, ISBN 80-04-25609-0.

PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oykomenh, 1995. ISBN 80-85241-90-0.

PATOČKA J. *Filosofie výchovy*. In *Studia paedagogica* 18. Praha: PedF UK 1997. ISSN 0862-4461.

PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-064-5.

PATOČKA, Jan. *Komeniologické studie II*. Praha: Oikoymenh, 1998. ISBN 80-86005-03-4.

PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. Praha: Oikoymenh, 2007. ISBN 978-80-7298-273-8.

PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oykomenh, 2010. ISBN 978-80-7298-420-6.

PELCOVÁ, Naděžda. *Filosofická a pedagogická antropologie*. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0076-5.

PELCOVÁ, N. a kol. *Multikulturní výchova ve vzdělávání budoucích učitelů a dalším vzdělávání učitelů*. Praha: UK PedF, 2007, ISBN 80-7290-277-6.

PEŠKOVÁ, J. *Filosofie výchovy – filosofické hledání předpokladů výchovného působení*. In *Paideia*. Roč. 2004, č.1. ISSN 1214-8725.

PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, ISBN 80-238-1741-8.

PLATÓN. *Ústava*. Přel. František Novotný. Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN 80-86005-28-3

POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha:

- Ježek, 1995 (1). ISBN 80-85996-01-4.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje: hledání transcendence v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, 1995 (2). ISBN 80-7021-150-4.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Trinitologie a dialogická filosofie. Dialog s Jolanou Polákovou*. In Teologické texty. Roč. 2010, č.1. ISSN 0862-6944.
- PRACH, Václav. *Řecko-český slovník*. Praha: Scriptum, 1993. ISBN 80-85528-22-3.
- PRAŽÁK, Josef M. et al. *Latinsko-český slovník k potřebě gymnasií a reálných gymnasií*. Praha: Česko-slovenská grafická unie, 1939.
- PRŮCHA, Jan. *Multikulturní výchova: příručka (nejen) pro učitele*. Praha: Triton, 2006. ISBN 80-7254-866-2.
- PRŮCHA, Jan. *Multikulturní výchova: teorie-praxe-výzkum*. Praha: ISV, 2000. ISBN 80-85866-72-2.
- REZEK, Petr. *Třetí životní pohyb u Jana Patočky jako problém intersubjektivit*. In Reflexe, č. 4, roč. 1990. ISSN 0862-6901.
- RIMBAUD, Jean Arthur. *Já je někdo jiný*. Praha: Mladá fronta, 1999. ISBN 80-20-0835-5.
- ROSENZWEIG, Franz. *Nové myšlení. Několik dodatečných poznámek ke „Hvězdě vykoupení“ (1925)*. Přel. Jan Sokol et al. Praha: Ježek, 1994. ISBN 80-901625-5-X.
- RYBÁK, David. *Disertační práce na téma Filosofie Jaroslavy Peškové*. Praha: PedF UK, 2010. ISBN 978-80-7290-495-2.
- SCHALLER, Klaus. *Studie k systematické pedagogice*. In Studia paedagogica 9. Praha: PedF UK, 1993. ISSN 0862-4461.
- SCHELER, Max. *Ordo amoris*. Praha: Vyšehrad, 1971. ISBN 978-80-90394-3-8.
- SCHELER, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6

- SCHELER, Max. *Místo člověka v kosmu*. Přel. A. Jaurisová. Praha: Akademia, 1968.
- STEIN, Edith. *Myšlenky a meditace*. Svitavy: Trinitas, 2000. ISBN 80-96036-43-X.
- STEIN, Edith. *On the Problem of Empathy: The Collected Works of Edith Stein*. Přel. Waltraut Stein. Washington: ICS Publications, 1989. ISBN 0-935216-11-1.
- SVOBODOVÁ, Zuzana. *Nelhostejnost: črty k (ne)náboženské výchově*. Praha: Malvern, 2005. ISBN 80-86702-07-3.
- SVOBODOVÁ, Zuzana: *K odrazu české filosofie výchovy ve světě*. In Paideia, roč. 2012, č. 3-4. ISSN 1214-8725.
- GUTMANN, Amy (ed.). *Zkoumání politiky uznání: multikulturalismus*. Přel. A. Bakešová et al. Praha: Epoque, 2001. ISBN 80-86328-64-3.
- TILLICH, Paul. *Odvaha být*. Přel. Daniel Mikšík. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN 80-7325-016-0.
- URBAN, Petr. *Tělo a morální fenomenologie: mezi Merleau-Pontym a Lévinasem*. In Filosofický časopis, roč. 2011, mimořádné číslo Fenomenologie tělesnosti, s. 211-226. ISSN 0015-1831.
- URBAN, Petr. *Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit*. In Filosofický časopis, roč. 2011, č.1, s. 31-46. ISSN 0015-1831.
- VÁŇOVÁ, Miroslava. *Teoretické a metodologické otázky srovnávací pedagogiky*. Praha: PedF UK, 1998. ISBN 80-86039-51-X.
- WALDENFELS, Bernhard. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Přel. Jakub Čapek. Praha: Oykoimenh, 1998. ISBN 80-86005-49-6.
- WALDENFELS, Bernhard. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006. ISBN 35-18584-60-X.
- WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Olomouc: Universita Palackého, 1997. ISBN 80-7067-718-X.

