

**Jihočeská universita v Českých Budějovicích**

**Teologická fakulta**  
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

**Druhý mezi fenoménem a dialogem**

Autor: Bc. David Albrecht  
Vedoucí práce: PhDr. Jan Samohýl, Th.D.  
Studijní obor: Filosofie (prezenční studium)

2012

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

16. 3. 2012

Děkuji vedoucímu práce PhDr. Janu Samohýlovi, ThD., za cenné rady a podporu. Velké poděkování patří mému kamarádovi Mgr. Petrovi Urbanovi, PhD., který mi vnuknul myšlenku na tuto práci a dodal odvalu ji napsat. Nemohu zapomenout na spolužáka Bc. Františka Weise, kterému patří mé díky za pomoc a cenné rady.

Tuto práci bych rád věnoval Zuzaně a Antonínu Albrechtovým, kteří mi dali to nejlepší.

## Obsah

1. Úvod.....	5
2. Druhý ve fenomenologii.....	10
2.1 Edmund Husserl.....	12
2.2 Martin Heidegger.....	15
2.3 Jean-Paul Sartre.....	20
2.4 Maurice Merleau-Ponty.....	24
3. Druhý v dialogickém personalismu.....	29
3.1 Franz Rosenzweig.....	31
3.2 Martin Buber.....	38
4. Emmanuel Lévinas.....	45
5. Závěr.....	61
6. Seznam literatury.....	64
7. Abstrakt.....	66

# 1. Úvod

*„Co ovšem vidím, vyjma klobouků a oděvů,  
pod nimiž se mohou skrývat automaty? Ale soudím,  
že jsou to lidé. Takže to, o čem jsem mínil, že to vidím  
očima, uchopuji výhradně schopností soudit,  
která je v mé mysli.“<sup>1</sup>*

Naše zkušenost se světem je v mnohém zahalena tajemstvím. Descartovsky jsme si jisti vlastní existencí,<sup>2</sup> ale stejně tak přirozeně nemáme pochyb o existenci věcí a lidí kolem nás. Při hlubším zamyšlení však vyvstává řada otazníků nad způsobem našeho setkání s věcmi a lidmi kolem nás. V případě setkání s druhým je tajemství naléhavější, protože se setkáváme s někým podobným nám samým, s někým, kdo nám připomíná vzájemnou podobnost a zrcadlí nám tím nás samé. Otázka intersubjektivit je tradičně nazývána také „**problémem druhých myslí**“<sup>3</sup>. Jde od dob novověku o převládající způsob přístupu k otázce „druhého“. Descartovský dualismus duše a těla vede ke gnozeologické otázce – jakým právem připisujeme smyslově vnímaným „tělům“ také nějakou mysl či duši, když jediná mysl, kterou můžeme jistě poznávat, je naše vlastní. Našli bychom řadu filosofů, kteří se touto otázkou zabývali, někteří jí dokonce věnovali většinu své profesní energie. Já se v této práci zaměřím konkrétně na dvě filosofické tradice – fenomenologii a dialogický personalismus. Obě přinesly nový pohled na

---

<sup>1</sup> Descartes, R. *Meditace o první filosofii*, s. 47.

<sup>2</sup> Autorem zásadního obratu k subjektu, který změnil dějiny filosofie, je francouzský filosof René Descartes (tamtéž, s. 51): „...když je mi teď známo, že i sama tělesa se vlastně nevnímají smysly nebo schopností představovat si, ale výhradně chápavostí, a že se nevnímají na základě toho, že se jich dotýkáme nebo je vidíme, ale pouze na základě toho, že je chápeme, se vsí patrností poznávám, že nic nemohu vnímat snáze či zřejměji než svou mysl.“

<sup>3</sup> Problém druhých myslí je tradičně považován za epistemologickou výzvu vznesenou skeptiky. Zjednodušeně lze problém vyložit takto: vzhledem k tomu, že mám pouze vnějškově možnost sledovat pouze těla a tělesná chování druhých lidí, jak si mohu být jist, že mají mysl? Jakkoliv může být chování druhých sofistickované, jistotu o přítomnosti mysli v druhém mít nemohu. Druzí mohou být automaty vyrobené z masa, tedy tzv. filosofická zombie, jak uvádějí někteří autoři. Hlavní protiargument ve filosofické tradici je argument z analogie, který zastával John Stuart Mill nebo Bertrand Russell. V další části této práce se s tímto argumentem bude vypořádávat především Edmund Husserl.

vnímání druhého. Fenomenologické přístupy jsou jedny z těch, které Descartův dualismus odmítají a snaží se ukázat, že neplatí ani to, že bych druhého zakoušel jako tělo *plus* něco dalšího (mysl), ani to, že bych měl sám ke své mysli zcela bezprostřední přístup. Cesta dialogického personalismu „problém druhých myslí“ zase ruší primátem dialogicko-intersubjektivní dimenze. Hned v úvodu práce tak vyvstává klíčová otázka, **jaké jsou základní rysy pojetí druhého ve fenomenologii a dialogickém personalismu, v čem je přístup obou tradic podobný a v čem se naopak liší.** Tázání je naléhavější tím, že fenomenologie i dialogický personalismus situují své vrcholné období do stejné doby. V průběhu utváření svých myšlenek na sebe působily a jejich reflexe nechala vzniknout velmi pozoruhodné myšlenkové interakci. Jak se dále ukáže, někteří inspiraci výslovně přiznávají, u jiných je téměř hmatatelná, ale nepřiznaná. Při odkrývání těchto vazeb jsem vycházel především z knihy Roberta Gibbse *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*. Tento, v Čechách dosud nepublikovaný text, je velmi detailním rozbořením vývoje dialogické tradice (a jejího pojetí druhého) od počátků, až po její vrchol, za který autor považuje filosofii Emmanuela Lévinase. Další knihou, která se zásadně odrazila v mých úvahách, je text francouzského filosofa Renauda Barbarase *Druhý*. Barbaras sledoval fenomenologickou tradici a její pojetí zkušenosti s druhým. I on však došel k závěru, že nejbliže naší zkušenosti je interpretace Emmanuela Lévinase. Lévinas se tak, viděno touto perspektivou, ocitá v pojetí druhého na vrcholu dvou filosofických tradic. Jak se v dalším ukáže, vztah *já–druhý* lze u Emmanuela Lévinase zařadit do dialogické filosofie, ale metodou je mu právě fenomenologie především v podání Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Pomyslné jiskření však bylo i mezi dvěma Martiny – Buberem a Heideggerem. První jmenovaný věnoval, podobně jako Lévinas, značnou energii kritice Heideggera. Lévinas však považoval v mnohém analýzu *Bytí a času* za velmi přesné a nebýt historické zátěže (období po druhé světové válce včetně Heideggerova dočasného angažmá v NSDAP), byl by jeho postoj možná docela jiný. Zde se nám odkrývá jeden z velkých motivů dialogického personalismu – jeho představitelé byli většinou židovského původu a otázka významu (nedotknutelnosti) druhého byla po *šoa* v popředí zájmu. Rovina náboženského prožitku by také mohla být určitou dělicí čárou mezi oběma tradicemi. Vliv Talmudu je více než patrný v díle Rosenzweiga, Bubera i Lévinase. Avšak i fenomenologie v díle Maxe Schellera (kterému se v této práci blíže nevěnuji) nabízí náboženskou perspektivu. Ponechám tedy toto lákavé

zjednodušení stranou a pokusím se věnovat výhradně intersubjektivním vztahům v tradici obou filosofických směrů. Přesto bude forma, jakou filosofové obou tradic psali, patrná i z mého textu. Zatímco fenomenologie je filosofií v přísném slova smyslu, knihy dialogických filosofů jsou do značné míry narativní (ovlivněné Talmudem), plné příběhů a dvojznačných přirovnání.

Volba pro fenomenologii (první část práce) a dialogický personalismus (druhá část práce) nebyla náhodná. Lévinase považuji za soudobý vrchol řešení otázky druhých myslí. Právě jemu bude věnována třetí a závěrečná část práce. Abychom mohli plně pochopit vlivy, které Lévinase inspirovaly a daly tvář (v tomto případě téměř doslovně) jeho pojetí druhého, bude nutné zastavit se u dvou klíčových filosofů fenomenologie – Edmunda Husserla a Martina Heideggera, kteří Lévinase výslovně a zásadně formovali, především metodologicky. Pro doplnění fenomenologických pozic se krátce zastavím ještě u Jeana-Paula Sartra a Maurice Merleau-Pontyho, kteří do debaty o pojetí druhého také významně zasáhli. V dialogické části se pokusím přiblížit filosofii Franze Rosenzweiga, který byl pro Lévinase zásadní inspirací, a Martina Bubera, který byl současníkem Lévinase a oba spolu aktivně korespondovali (jak ovšem dále uvidíme, jejich pojetí druhého jsou podstatně odlišná).

### **Decentralizace subjektu**

Hned v úvodu můžeme říci, že fenomenologie i dialogický personalismus se v jistém smyslu pokusily *decentralizovat* karteziánsko-novověký subjekt (mysl, já). Decentralizací myslím skutečnost, že **já už není pojímáno jako soběstačná substance**, která má základ sama v sobě a která je sobě samé bezprostředně přístupná, nýbrž **je chápáno jako bytostně vztažené k intersubjektivní, interpersonální dimenzi** (komunikuje se skrze druhé a spolu s druhými). Husserlova a Heideggerova pozice je v něčem snad ještě centralistická (blízká Descartesovi), v mnohém se však vymanila ze sevření do sebe uzavřené substance a subjekt klade do podstatné vazby k bytí druhých a světa. Svět sám není předem daná objektivita, ale soubor významů, které se objevují s já. Vztah „já–ty–svět“ se tak stává ontologickým resp. gnozeologickým východiskem fenomenologie. Intersubjektivita je konstituována intencionalitou „vcítění“, kterou je

myšlena bezprostřední zkušenost s druhým. Nejde o žádné úsudky o existenci myslí druhého, ani o připisování mentálních stavů tělu. Možnost poznání zároveň předpokládá původní intersubjektivní konstituci smyslu světa, čímž dostává intersubjektivita primát – je předteoretická. Dialogický personalismus překonává problém druhých myslí vztahem já–ty, který předchází každé tematické nebo pojmově artikulované poznávání. Subjekt já se eticky ustavuje na základě vztahu mezi já a ty (těžiště tak leží v dialogicko-etickém vztahu). Primát vztahu já–ty však neleží ve vztahu dvou subjektů, ale v relaci spočívající na etickém vztahu. Setkání já s ty činí já tím, čím je – toto já se v setkání s druhým transformuje, otevírá a stává ve vlastním smyslu sebou. Dalo by se říci, že dialogická tradice problém druhých myslí nepřekonává, ale doslova ruší – vztah já–ty je totiž původnější než poznání samotné.

### Reciprocita a asymetrie

Ve filosofii dialogických autorů (ale jak se v dalším ukáže, s provázaností na fenomenologii) je obsažena struktura dvou základních dimenzí vztahu k druhému:

- Reciprocita (vzájemnost, symetrie), založená na kooperaci a sdílení.
- Asymetrie (druhý jako cizinec, jiný), založená na obětování, odpovědnosti pro druhého s apelem na neredukovatelnost druhého.

Prvním, kdo výslovně pojmenoval tyto dva okruhy, byl Hermann Cohen<sup>4</sup>, na něhož navázal Franz Rosenzweig, který důraz potřeby a významu obou dimenzí podržel. Naproti tomu Martin Buber postavil svoji filosofii téměř výhradně na reciprocitě.

---

<sup>4</sup> Cohen dospěl k objevu druhé osoby dvěma odlišnými způsoby: jeden najdeme v jeho *Etice čisté vůle*, druhý v *Náboženství rozumu z pramenů judaismu*. V *Etice* odmítl brát přístup k bližnímu jako jádro etiky z toho (kantovského) důvodu, že ani vrozený **soucit k druhému není sám čistý ve smyslu autonomie**. Čistota znamená v tomto ohledu naprostou nezávislost na smyslové zkušenosti, ale také nezávislost na afektech, pocitech či touhách. Naproti tomu v *Náboženství* se Cohenův zájem o já přesouvá z individuálnosti a jednoty na *jedinečnost*. To umožňuje pochopit druhého ne jako spolupracovníka či společníka (*Nebemensch*), ale jako spolubytí (*Mitmensch*). V *Etice* je druhý ten, s kým se mohu dobrovolně sdružit, abychom spolu účinněji vykonali nějakou práci, jejíž výsledek je naším společným zájmem. Ale to, aby se jemu, druhému, dobře dařilo, není v takovém schématu vůbec můj zájem. Zato v *Náboženství* se Cohenův přístup mění natolik, že viní stoiky, Spinozu, Schopenhauera a další z toho, že nerozeznali, že **soucit není afekt, ale něco, co vyvíjí já čistě ze sebe**. (Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*).



Emmanuel Lévinas kladl zásadně větší důraz na přednost ty (já je pro něj sekundární) – jeho vztah k druhému je tak založen na asymetrii. Cohenův myšlenkový posun od vztahu recipročního k asymetrickému popisuje Robert Gibbs takto: „Jsem to já sám, kdo aktem svého čistého rozumu **přeměňuji druhého jakožto spolupracovníka na druhého jakožto bližního, s nímž mám soucit**. Zatímco první přístup – druhý jako spolupracovník či kolega – vytváří podnik (v původním širším slova smyslu „společného podnikání“), druhý přístup – druhý jako spolubytí, ten, s nímž žiji v těsném sousedství, můj bližní – vytváří kongregaci.“<sup>5</sup> K těmto dvěma základním pojetím vztahu k druhému v dialogické filosofii se vrátím v části věnované Buberovi a Lévinasovi, jehož pojetí druhého představím nejpodrobněji. Lévinas, na rozdíl od Rosenzweiga a Bubera, nenavazuje přímo na Cohena, ačkoliv jejich závěry jsou v mnohém podobné.

---

<sup>5</sup> Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, p. 181.

## 2. Druhý ve fenomenologii

*„Co dělá z těla cizí, a nikoliv druhé vlastní tělo?  
Zřejmě zde přichází v úvahu to, co bylo označeno  
jako druhý základní pojednávaný charakter apercepce,  
totiž že z přejetého smyslu specifické tělesnosti nemůže  
být v mé primordinální sféře nic uskutečněno originálně.“<sup>6</sup>*

Každý člověk dává při setkání s druhým všanc sebe sama. Překročí svou vlastní interioritu a vstupuje do světa, kde se setkává s druhými. Je viděn a zároveň se dává na odív. Nelze však v tomto subjektivním poli hledat i druhého? Renaud Barbaras poukazuje na dva extrémní póly takového tázání: „...je-li druhý jiný, je nutné ho situovat na stranu světa, a tím tedy přestává být *ego*; ale pokud je druhý *ego*, překrývá se s já a nezahrnuje už žádnou jinakost.“<sup>7</sup> Z toho plyne, že **k vědomí druhého se nemohu dostat**. Pokud by se mi to povedlo, budou zde zcela stejná vědomí a mluvit o druhém by ztratilo smysl. Opačným extrémem lze druhého posunout do role subjektu a vidět jednotlivá vědomí jako svébytné osamocené ostrůvky. Ani tak však nedostaneme odpověď na otázku: jak mohu poznat druhou bytost? Je patrné, že půjde o poznání nepřímé – **setkání s druhým je nejprve setkání s tělem druhého**. Naše vlastní vědomí má velmi blízký vztah k našemu tělu a právě tato blízkost dává tušit existenci vědomí v těle druhého, které je tomu našemu velmi podobné. Kromě mnoha jiných argumentů proti tomuto pojetí je zde jedno, které je pro naše úvahy klíčové: „Tělo druhého se nedává jako znak jiného vědomí (které by bylo třeba interpretovat) – dává se bezprostředně jako přítomnost druhého.“<sup>8</sup>

Jedno z tradičních řešení descartovsky inspirovaného „problému druhých myslí“ přináší, jak jsem již v úvodu zmínil, **teorie analogického úsudku**. Poznatky o druhých

---

<sup>6</sup> Husserl, E. *Karteziánské meditace*, s. 109.

<sup>7</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 5.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 7.

myslích mohu získat pouze analogií – z podobnosti mého těla a těla druhého a z podobnosti chování mohu usuzovat, že druhý disponuje obdobnou myslí, jakou znám u sebe. Tato teorie byla ve 20. století podrobena kritice mimo jiné právě ze strany fenomenologie. Edmund Husserl kritizuje především fakt, že analogický úsudek ani zdaleka nevystihuje zkušenost (prožitek), který máme při setkání s druhým. Argument analogického úsudku zároveň: „...vychází z mylného předpokladu dualistické ontologie, která klade mysl a tělo jako dvě oddělené substance či entity a naše sebe-uvědomování chápe primárně jako čistě mentální záležitost.“<sup>9</sup> Fenomenologie si položila za cíl objasnění bezprostředního charakteru zakoušení druhého, a to s ohledem na specifičnost a výlučnost tohoto vztahu. Husserl k tomu ve druhé knize *Idejí* píše: „**Vcítění**<sup>10</sup> není zprostředkovanou zkušeností v tom smyslu, že by druhý byl zakoušen jako psychofyzicky závislý na svém materiálním těle, nýbrž **je bezprostředním zakoušením druhého**. Obdobná věc platí o zkušenosti komunikace s druhými, o zkušenosti vzájemného styku s nimi. Hledíme-li si navzájem do očí, pak vstupuje subjekt se subjektem v *bezprostřední* kontakt. Hovořím k druhému, on hovoří ke mně, dávám mu příkaz, on poslouchá. Toto jsou bezprostředně zakoušené osobní vztahy, přestože v tomto zakoušení druhých a komunikaci s nimi jsou ve hře svérázná zpřítomnění a já mám originální vjemovou zkušenost pouze o své subjektivitě. Zprostředkovanost výrazu není zprostředkovaností zkušenostního úsudku. **Vidíme druhého, a nikoliv pouze tělo druhého**, je pro nás sám přítomný nejen tělesně, nýbrž i duchovně, ve vlastní osobě.“<sup>11</sup>

Z výše uvedeného je patrné, že předběžně navržená řešení nedávají odpověď na vznesené otázky a v posledku problematiku zkušenosti s druhým vlastně přehlíží. Při hledání druhého se budeme pohybovat mezi protiklady. Zkušenost s druhým nemá základ v subjektivním, ale ani objektivním světě: „Uvědomit si jistotu druhého znamená v podstatě rozpoznat způsob bytí, který uniká jak imanenci vědomí, tak čistě exterioritě věci.“<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Urban, P. *Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivní*, s. 32.

<sup>10</sup> Raná fenomenologie míní pojmem „vcítění“ specifickou intencionalitu já–druhý.

<sup>11</sup> Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, s. 354.

<sup>12</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 7.

## 2.1 Edmund Husserl

Jedním z klíčových představitelů fenomenologie, který se pojetí druhého věnoval, byl Edmund Husserl. Jako fenomenolog zkoumá naši zkušenost se světem a rozkrývá náš tzv. přirozený postoj. Myslí tím naši jistotu, že existuje svět, jehož jsme součástí a ke kterému patříme. Vztah mezi námi a světem považujeme v každodenním životě za přirozený a samozřejmý. Husserl však přichází s fenomenologickou redukcí, která tuto naši víru ve svět „uzávorkuje“. Podle jedné z možných interpretací Husserla to znamená, že mé vědomí stále zakouší určitý svět, ale je zpochybněn svět vně vědomí. Ten zůstává pouze natolik, nakolik se dává vědomí. Pointa Husserlovy fenomenologie je však v tom, že ukazuje vzájemnou souvislost konstituce struktury já–my–svět. Slovy Renauda Barbarase: „Neexistuje vědomí, které by se navíc seznamovalo se světem, nýbrž vědomí je vědomím, jen pokud vychází ze sebe sama vstříc světu, ‚roztříští se‘ ve světě.“<sup>13</sup>

Jaká je však v takové koncepci pozice druhého? Je patrné, že druhý je součástí vnějšího světa, našemu vědomí se však dává zcela význačným způsobem, jinak než ostatní fenomenální svět. Východiskem Husserlových úvah na toto téma je další redukce, kterou se dostává na původnější rovinu já: „...která už nezahrnuje pole fenomenality v jeho celku, nýbrž to, co je mi vlastní.“<sup>14</sup> Oblast toho, co je mi vlastní, je tvořena tělesností (tělem) a světem tak, jak se dává našim smyslům. A právě skrze smysly se nám druhý může dávat – toto tělo je tím, co poznávám, co je mi vlastní. Vnímání druhého je možné skrze podobnost mého těla a těla druhého: „...které se prezentuje ve sféře toho, co je mi vlastní, které okamžitě chápu v souladu se smyslem, který pro mě má mé vlastní tělo, tedy jako žijící tělo, jako tělo druhého.“<sup>15</sup> Tuto formu vnímání druhého nazývá Husserl **analogickou prezentací**. Druhý se nám může dávat pouze zprostředkovaně. Oním prostředkem, který dává tušit existenci jiného ega, je tělo. Teorie analogické prezentace je tak vlastně pokus, jak objasnit bezprostřednost „vcítění“.

---

<sup>13</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 10.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 13.

Husserl analyzuje empirické já jako tělesně-duševně-personální jednotu a popisuje naši zkušenost s druhým pomocí analogické apercepce. Nejde však o vysvětlení „problému druhých myslí“ pomocí analogie. Husserl sám nikdy nepřestal zdůrazňovat, že analogická apercepce postavená na základě podobnosti mého těla a těla druhého není: „...úsudkem, není myšlenkovým aktem.“<sup>16</sup> Na druhou část kritiky analogického úsudku, tedy nepřirozeného oddělení mysli a těla, se pokusil odpovědět Dan Zahavi: „... tělesné chování (mé i druhých) je nadáno významem, je intencionální, a jako takové není vnější, ani vnitřní, nýbrž je mimo toto umělé rozlišení. Ze stejného důvodu můžeme poznat, že tělo druhého se radikálně liší od neživých předmětů a že naše vnímání tohoto těla je zcela jiné než naše běžné vnímání objektů.“<sup>17</sup> Fenomenologie tak „vcítěním“ vystihuje bezprostřední vazbu vzájemného **rozumění mezi já a druhým jako tělesně-duševními jednotami**. Fenomén vcítování však není jedinou cestou, jak fenomenologie problematiku intersubjektivit řeší.

### **Položení základních otázek (shrnutí)**

Analýzu Edmunda Husserla můžeme považovat za dobrý výchozí bod nejen této práce, ale také úvah o druhém celkově. Pokud se Husserlovi nepodařilo tuto otázku zcela zodpovědět, rozhodně ji celkově položil, a stanovil tak základy svým pokračovatelům. Díky fenomenologické metodě se přiblížil naší běžné zkušenosti s druhým, nepřekonal však největší nesnáz, která se k této otázce váže v rámci jeho celkového filosofického rozvrhu: Má-li být vše, co se jeví, co je obsahem naší zkušenosti vposledku konstituováno intencionálními výkony *čistého* já jakožto transcendentální subjektivity, jak se potom v těchto výkonech může konstituovat druhý, který je přeci podstatně zakoušen jako jiný než já. Skok mezi vnímáním druhého jako věci ve světě a jedinečným ego podobným mně samému řeší Husserl intuitivně. Jeho výklad neosvětluje zcela onen skok, kdy se z objektu těla druhého stává místo jiného vědomí. Podle Barbarase tak: „Trhlina mezi objektivní prezentací těla druhého a prezentací

---

<sup>16</sup> Husserl, E. *Karteziánské meditace*, s. 106–107.

<sup>17</sup> Zahavi, D. *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, p. 153. cit. dle Urban, P. *Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit*, s.34.

druhého samotného zdá se být nepřekročitelná: druhý, jako stojící proti určitému vědomí, se nemůže jevit jako ono vědomí, jímž je.<sup>18</sup> Analogická prezentace nemůže určovat pozici transcendence, protože pracuje s podobností na úrovni objektů – druhý pro já zůstává objektem.

Husserl se pokusil uchopit otázku druhého co nejbližší naší zkušenosti, ale přece jen nepronikl zcela za pojetí druhého jako objektu konstituovaného transcendentální subjektivitou. Zároveň však významně posunul celou problematiku tím, že zásadně odmítl tradiční pojetí poznání druhého prostřednictvím analogického úsudku. Fenomenologie se tak od počátku snaží rozkrýt povahu zkušenosti s druhým jakožto bezprostřední zkušenosti (vcítění), která není redukovatelná na žádnou jinou zkušenost (vnější vnímání atd.).

---

<sup>18</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 15.

## 2.2 Martin Heidegger

Naše vlastní zkušenost říká, že život v tomto světě je *a priori* vztahem k druhým, a to i v případě, že druhý vůbec není na blízku. Obrysy tohoto „apriorního“ aspektu intersubjektivit popsal sice již Edmund Husserl, ale významně je tematizoval až jeho žák, Martin Heidegger. Stejně původně, jako se nám dává svět (a my jsme ve světě), se nám dávají druzí a my jsme tu spolu s nimi: „Fenomenologický výrok: Dasein jakožto In-der-Welt-sein je Mitsein s druhými –, má existenciálně ontologický smysl a nechce tvrdit, že fakticky se nevyskytují sám a že se vyskytují ještě jiná jsoucna mého typu.“<sup>19</sup>

**Spolubytí** je v Heideggerově pojetí vnímáno jako **nutný základ, který podmiňuje samu možnost vcítění a zakoušení druhého**. Spolubytí odemyká svět a umožňuje poznání konkrétních věcí a událostí: „Aby vůbec mohlo docházet k něčemu takovému, jako je vciťující zakoušení druhé osoby, musí zde být již rozumějící odemčenost světa, na níž se ale bytostně podílí spolubytí. Setkání tváří v tvář s druhým ve smyslu vciťování proto nemůže mít pro spolubytí konstitutivní význam a ukazuje se jako pouze sekundární fenomén intersubjektivit...“<sup>20</sup> Heidegger se domnívá, že výslovné vciťování do druhého přichází vlastně až tehdy, když selže původní rozumění ve společně sdíleném světě, tedy ve spolubytí. Proto také označuje samotný filosofický problém vcítění jako „zdánlivý problém“: „...druhému rozumím nikoliv tímto umělým způsobem, jako bych se musel vciťovat do nějakého jiného subjektu, nýbrž *rozumím mu ze světa, ve kterém spolu se mnou je* a který je odhalován a činěn srozumitelným z hlediska bytí spolu s druhými.“<sup>21</sup> Podle Petra Urbana však tato Heideggerova implicitní výtka vůči Husserlově pojetí intersubjektivit není zcela oprávněná. Husserl se totiž již na počátku dvacátých let minulého století intenzivně věnoval „apriornímu“ charakteru intersubjektivit a „já“ pojal, ve velmi podobném duchu jako Heidegger, jako zapuštěné do vztahu k neurčitému společenství druhých, které plní roli transcendentální intersubjektivit.

---

<sup>19</sup> Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cit. dle Urban, P. Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit, s. 35.

<sup>20</sup> Urban, P. Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit, s. 36.

<sup>21</sup> Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cit. dle Urban, P. Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit, s.36.

## Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí

Záměrně jsem tuto část práce nazval podle kapitoly v *Bytí a čase*, která vyčerpávajícím způsobem odkrývá Heideggerovo pojetí druhého. Jeden z klíčových momentů „bytí ve světě“ je právě spolubytí s druhými. **Druhý vystupuje v našem okolí nejen při přímém setkání tváří v tvář**, ale také (a především) při nepřímém setkání, kdy druhý není na dohled, kdy fakticky není tu. Heidegger to dokládá na příkladu světa řemeslníkovy dílny. Výrobek, který se v dílně zhotovuje, je vyroben na zakázku budoucím uživateli, i materiál, z něhož bude zhotoven, je určen druhými a druhým atd. Dílna je naplněna významy, které zpřítomňují druhé a vytvářejí tak souvislost spolubytí. Obdobně je to s každým předmětem či každou věcí, která je dotčena lidskou rukou – i ona odkazuje ke svému tvůrci, uživateli apod. Heidegger tak podle mého názoru zcela správně odkrývá **setkání s druhým, které je možné i bez jeho aktuální přítomnosti**: „Tyto druhé, kteří takto ‚vystupují‘ v příruční souvislosti světa našeho okolí, jsme si k věcem, které by se snad zprvu vyskytovaly jen tak, nepřimysleli, nýbrž tyto ‚věci‘ vystupují ze světa, v němž jsou po ruce pro druhé a který je již předem vždy také můj.“<sup>22</sup> V popisu světa kolem nás se tak objevuje něco nového, co Heidegger neváhá nazvat jsoucnem: „Svět našeho pobytu tedy uvolňuje jsoucno, které je nejen odlišné od prostředků a věcí vůbec, nýbrž které v souladu s charakterem svého bytí, jako pobyt, je po způsobu ‚bytí ve světě‘ samo ‚ve‘ světě, v němž zároveň nitrosvětsky vystupuje. Toto jsoucno není ani výskytové ani příruční, nýbrž je tak, jako sám pobyt, jenž je uvolňuje – je také spolu s ním tu.“<sup>23</sup>

Jak přesně se to má s druhým v Heideggerově pojetí? Svět, ve kterém „já“ žije, je vždy světem sdíleným s druhými: „Svět pobytu je spolusvět.“<sup>24</sup> Jak už bylo řečeno, pojmem „spolu“ však není myšleno nějaké prostorové „vedle sebe“: „Druzí vystupují ze světa, v němž se obstarávající praktický pobyt bytostně zdržuje.“<sup>25</sup> Pobyt má tak s druhým společné bytí ve smyslu praktického obstarávajícího „bytí ve světě“. Samotný fakt, že druhý vystupuje ze světa (resp. spolusvěta), umožňuje „setkání“ já a toho druhého.

---

<sup>22</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*, s. 147.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 149.



Zajímavým postřehem je fakt, že obdobně poznává pobyt i sám sebe: „Tento prvotní a elementární světský způsob vystupování pobytu jde tak daleko, že dokonce i vlastní pobyt sám sebe zprvu ‚nachází‘ tehdy, když odhlíží od prožitků a centra aktů, případně ještě je nevidí.“<sup>26</sup> Tím klíčovým sdělením pro naši úvahu je fakt, že **pobyt nachází „sebe sama“ prvotně v tom, co dělá (ve světě našeho okolí). Jde o stejný prostor, kde se setkává s druhým.**

Jak je z výše uvedeného patrné, „spolupobyt druhých je nitrosvětsky odemčen pro pobyt a také pro spolupobývající pouze proto, poněvadž pobyt je bytostně sám o sobě spolubytí“.<sup>27</sup> O spolubytí ve světě hovoří Heidegger i v případě, že je pobyt zcela osamocen. Naopak osamocení mnohdy není odstraněna tím, že se ocitnu ve společnosti jiného člověka. Samota ve společnosti druhých však neznamena, že jsou druzí pouhými věcmi: „I v bytí ‚mezi nimi‘ jsou tito mnozí spolu s námi tu; jejich spolupobývání vystupuje v modu lhostejnosti a cizosti.“<sup>28</sup> Heidegger vnímá spolubytí jako starost, což je fenomén, který určuje bytí pobytu vůbec. Spolubytí tak nepřísluší bytostný charakter obstarávání, protože není příručním jsoucím, ale jedná se o pobyt. Jinými slovy druhého nelze posunout do roviny vyskytující se věci, protože **jde o člověka: „Toto jsoucno není obstaráváno, nýbrž staráme se o ně, je v naší péči.“**<sup>29</sup> Bytí spolu tak lze charakterizovat jako každodenní a průměrné „bytí spolu“, které je nenápadné a samozřejmé jako obstarávání potravy nebo příležitosti k odpočinku. Přesto starost obsahuje významný etický aspekt. Starost o druhého je uskutečňována buď jako „zaskakování“, kdy je druhý odstrčen ze svého místa a stává se ovládaným, nebo druhému jeho starost přenecháváme a pak se jedná o starost ve vlastním smyslu.

Z dosavadní analýzy však neplyne, jak se já s druhým setkává tváří v tvář: „...v lhostejnosti vzájemného míjení – k nejbližší a bytostné obeznámenosti s druhými je zapotřebí určitého seznamování. A když se pak tato vzájemná obeznámenost ztrácí do modů zdrženlivosti, skrývání a přetvářky, potřebuje ‚bytí spolu‘ zvláštní způsoby, jak

---

<sup>26</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*, s. 149.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 150.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 151.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 151.

se s druhým přiblížit, případně proniknout „do nich“.<sup>30</sup> V tomto bodě Heidegger poukazuje na fakt, že to, co nás fenomenálně zaujme nejdříve, totiž odemykání druhého jen z primárního spolubytí s ním (vcitování), nelze brát jako to, co nás počátečně a původně konstituuje v bytí k druhým vůbec.

### **Význam Heideggera pro filosofii dialogu (shrnutí)**

Ačkoliv Heidegger není, jak jsem již řekl, tím, kdo první popsal apriorní aspekt intersubjektivit, je tím, kdo ho zásadně rozpracoval a vyzdvihl. Lze říci, že fenomén vcitění, jakožto setkání dvou osob, kdy se jedna snaží uchopit a pochopit prožitky a pocity té druhé, vystihuje jen jeden aspekt intersubjektivit samotné. Heidegger ve svém pojetí velmi zevrubně ukazuje náš svět, který je plný věcí a událostí odkazujících k existenci druhých, s nimiž tento **svět sdílím. Nepotřebuji druhého vidět či se s ním setkat tváří v tvář, abych s ním byl ve vztahu.** Skrze spolubytí odemkám svět: „...spolubytí má pragmatický charakter a jakožto primární rozumějící artikulace společného světa jednání spolubytí ontologicky předchází a teprve umožňuje jakékoliv tematické poznání konkrétních věcí a událostí takto odemčeného světa.“<sup>31</sup> Odemčenost světa, na níž se spolubytí zásadním způsobem podílí, tak předchází vcitování, které je touto odemčeností podmíněno.

Pokud zmiňujeme vzájemnou inspiraci filosofů fenomenologické a dialogické tradice, je třeba připomenout velký vliv Martina Heideggera na Emmanuela Lévinase. Celou oblast ekonomiky v *Totalitě a nekonečnu* Lévinas zmiňuje pouze okrajově, protože ji Heidegger brilantně zanalyzoval obstaráváním v *Bytí a čase*<sup>32</sup>. Za samotný popis spolubytí s druhým však podrobil Lévinas Heideggera kritice, kterou shrnul Petr Urban: „Je-li vztah já–ty myšlen jako sdílení společné zkušenosti světa, společné pravdy, společného díla, společného ideálu atd., je jako podstata mého poměru k druhému kladena naše společná účast na nějakém třetím členu, a právě tento třetí člen je tím, co nás spojuje jako části jednoho systému. **Druhý se tak pouze nachází vedle nás, nestojí tváří v tvář**

---

<sup>30</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*, s. 154.

<sup>31</sup> Urban, P. *Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit*, s. 35.

<sup>32</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*, kapitola třetí „Světскost světa“.

**k nám**, setkávám se s ním pouze jako se svým spolu-pracovníkem, spolu-žákem, nikoli jako se skutečně jiným.“<sup>33</sup> Mladý Heidegger byl inspirací také pro Rosenzweiga. Ten ho považoval za představitele nového filosofického myšlení, a to především na základě polemiky, kterou Heidegger vedl s Ernstem Cassirerem (dlouho před vydáním *Bytí a času*). Pozoruhodný je postřeh Petera Eliho Gordona: „Ačkoliv se Rosenzweig narodil do židovské rodiny, víra byla v rodině na okraji zájmu. On však rozvíjel styl filosofie, která byla otevřeně nábožensky orientovaná, a téměř všechny jeho starší práce se výslovně zabývají překlenutím po-osvícenské propasti mezi filosofií a teologií. Heidegger se naopak narodil do zbožného švábsko-katolického prostředí a jako mladý muž se ponořil do scholastické tradice (dokonce zvažoval vstup do jezuitského řádu). Ale jako dospělý začal považovat náboženství za vedlejší a irelevantní záležitost.“<sup>34</sup> Tato rozdílnost osudů však zdaleka není jediným rozdílem. Ačkoliv byli tito dva myslitelé současníky, z historického pohledu se jen těžko mohli více vzdálit.

---

<sup>33</sup> Urban, P. *Tělo a morální fenomenologie*, s. 211.

<sup>34</sup> Gordon, P. E. *Rosenzweig and Heidegger Between Judaism and German Philosophy*, p. 12.

## 2.3 Jean-Paul Sartre

Jméno Jeana-Paula Sartra se v této práci neobjevuje náhodou, i když se jeho pojetí druhého budu věnovat pouze krátce. Podobně jako Merleau-Ponty i Sartre rozvíjí práci Edmunda Husserla o tělesnosti subjektivity a o tělesném rozměru „vcítění“. Sartrovy analýzy studu a sebevědomí skrze vnímání pohledu druhého nevykají originalitou, ale jsou v jistém smyslu extrémní polohou této problematiky. Přesuňme se tedy od tázání „jak je možné poznat druhého“ (jak je výše uvedeno, v případě absolutního poznání druhého jde o dvě stejná ega a tázání po druhém mizí) k další fenomenologické dimenzi smyslu setkání s druhým. Tento smysl začne být patrný ve chvíli, kdy překročíme poznání druhého skrze smysly a rozum. **Druhý oslovuje přímo mé vědomí, a to je jím „zasazeno v samotném svém bytí, musí druhého najít v sobě samém jako takovou dimenzi svého bytí, jež předchází poznání“<sup>35</sup>**. Uvnitř vědomí tak hledáme druhého, který není mnou, ale „každý musí být schopen, vycházející ze své vlastní interiority, nalézt bytí druhého jakožto transcendenci, jež podmiňuje samotné bytí této interiority“.<sup>36</sup>

I když druhý nemůže být zcela poznán, neznamena to, že je pouhou substancí v naprosté izolaci a nepoznatelný. Zkušenost s druhým je mým vlastním výkonem, mým vkladem, bytím pro druhého. **Základním modem odkrývání druhého je pohled.** Nikoliv však pohled zrakem, ale pohled ve smyslu setkání se s existencí druhého. Sartre uvádí v knize *Bytí a nicota* následující příklad: „Předpokládejme, že ze žárlivosti, zvědavosti nebo čistě z nepravosti jsem přiložil ucho ke dveřím nebo oko ke klíčové dírci.“<sup>37</sup> Jsem sám, mé vědomí se plně věnuje věcem kolem mě – aniž bych si toho byl vědom, žárlím. V tom se na chodbě ozvou zvuky. V tu chvíli začnu vnímat své já – už se nejedná o nereflektované vědomí, ale vpádem druhého (skrze jeho pohled) začínám vnímat sám sebe. Zároveň pociťuji stud za sebe sama. „Stud nebo pýcha mi odhalují pohled druhého a na konci tohoto pohledu i mne samého.“<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 17.

<sup>36</sup> Sartre, J.-P. *Bytí a nicota*, s. 300.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 316.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 318.

## Stud

Jak je patrné, **pohled je určitým protikladem studu**, jehož příčinou je moje odhalení se druhému. Vidím sám sebe jako toho, kdo je vydán napospas pohledu druhého – unikám k němu. Objevení se druhého zároveň způsobuje, že od vlastního vědomí, které je (zablouhané do vlastního já) nereflektované, se vynoří část mého vlastního já, které je mnou reflektované a které je právě tou částí, jež uniká k druhému při jeho pohledu. Jinými slovy ve chvíli, kdy ucítím pohled druhého, uvědomím si sám sebe jakoby zvnějšku, tedy tu část mě, která se dává pohledu druhého. To má za následek, že: „vynořením tohoto já se vědomí stává jiným vůči sobě samému, otevírá se tedy druhému, pro nějž je objektem“<sup>39</sup>. **Pro Sartra je vnitřní posun já, samotná možnost sebereflexe, možná pouze skrze druhého.** Člověk si je vědom sebe sama, ale druhé nalézá „jako podmínku své existence. Uvědomuje si, že nemůže být ničím (v tom smyslu, v jakém se o někom říká, že je zlý, že je žárlivý), ledaže ho za takového uznají ostatní. Toho, abych o sobě zjistil nějakou pravdu, se musím dobrat skrze druhého člověka.“<sup>40</sup>

Toto však není jediný aspekt zkušenosti s druhým. Druhý zůstává protějškem k já (vědomí) a zároveň je tímto vědomím prožíván: „Vztah k druhému tedy spočívá na zakoušení bytí pro druhého: vědomí nikdy nemá co dělat se samotným druhým, ale jen se sebou samým, a to v souladu s transcendencí druhého-subjektu, který se nemůže dávat poznávání, aniž by sám neupadal na úroveň objektu.“<sup>41</sup> Nereflektované vědomí, tedy vědomí pohroužené do sebe, prožívá jednotu sebe a světa. Příklad druhého tuto jednotu naborává a je příčinou oddělení vědomí a světa (a rozšiřuje tak náš svět o nový rozměr světa). Přítomnost (pohled) druhého, vyvolávající **stud, odkrývá vědomí jako zablouhané do světa a zároveň poodkrývá jeho zranitelnost.** Naopak druhý se mi ve studu nejeví jako on sám, ale jako protipól mého pohledu. Jak bylo řečeno, **vědomí k druhému uniká.** Druhý však „nevyznačuje smysl onoho unikání, ale spíše jen jeho

---

<sup>39</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 20.

<sup>40</sup> Sartre, J.-P. *Existencialismus je humanismus*, s. 40.

<sup>41</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 20.

směr, konkrétní bod, k němuž svět uniká<sup>42</sup>. Ve skutečnosti je pohled druhého stále přítomen, a to i ve chvílích samoty, protože pohled nelze předem lokalizovat, nelze si ho přivlastnit.

### **Vztah já–ty jako konflikt (shrnutí)**

Při snaze popsat naši možnost poznání druhého došel Sartre podle Barbarase o krok dále než jeho předchůdci. Na rozdíl od Husserla, který druhého determinoval konstitucí transcendentního světa a empirického já, Sartre tyto dvě složky „zážitku s druhým“ myslí v jednotě. Druhý se nám vynořuje ve studu, tedy v poloze, kdy jsem vytržen sobě samému a unikám k druhému. Empirické já druhého a transcendentní svět, ve kterém se rodí, v takové chvíli splývají. Toto pojetí studu je věrné naší zkušenosti. Sartre zároveň chápe zkušenost s druhým skrze stud jako vlastní zjevení příslušnosti k lidskému rodu: „Bytí-pro-druhého je stálým faktem mé lidské reality a uvědomuji si je i s jeho faktickou nutností při sebemenším zamyšlení o sobě samém.“<sup>43</sup>

Při hledání vyčerpávajícího popisu vztahu k druhému se s tímto pojetím dostáváme na hranici naší disciplíny. Z fenomenologie druhého se stává spíše fenomenologická psychologie. Barbaras zároveň upozorňuje na fakt, že nám toto pojetí studu nedává klíč k popisu *vztahu* k druhému. Klade si otázku, zda zakoušení toho, že jsem pozorován, znamená opravdu objevení se druhého. Hezky se zde ukazuje, že **Sartre myslí vztah já–ty jako konflikt** (u Merleau-Pontyho bude zásadní *vztah* jako takový). Naše zkušenost říká, že *po* objevení se druhého zakoušíme stud, a ne že na základě pocitu studu soudíme na blízkost druhého. Navíc k tomu, abych stud cítil, musím být pozorován a tohoto pozorování si být vědom. Teprve tehdy zakouším zcizení. Stud je tak přímo závislý na fenoménech světa a v posledku nám jeho pasivita znemožňuje myslet jej jako určující složku postihující realitu uvnitř světa. Podle Barbarase tak Sartre zůstává uvězněn ve fenomenologickém idealismu, který měl v úmyslu překonat: „Tím, že definuje subjekt jako čisté vědomí průhledné sobě samému, je zároveň donucen

---

<sup>42</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 22. V tomto je zajímavé, že člověk zamilovaný se prožívá o samotě nikoliv pohroužený do sebe, ale jako vystavený neustálému pohledu milované osoby, ačkoliv tato není nablízku.

<sup>43</sup> Sartre, J.-P. *Bytí a nicota*, s. 339.

vyložit jakoukoliv formu objevování se druhého ve světě. Druhý pro mě může být pouze tím, co pozoruji, může být pouze objektem.“<sup>44</sup> Je patrné, že takto založený popis druhého vystihuje pouze část naší zkušenosti. V jistém slova smyslu opačný problém, totiž rozpuštění já v obecnosti, má další představitel fenomenologické školy, který se touto otázkou zabýval.

---

<sup>44</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 24.

## 2.4 Maurice Merleau-Ponty

Francouzský fenomenolog Maurice Merleau-Ponty dokázal rozvinout Husserlovy úvahy o tělesnosti subjektu a tělesné intencionalitě takovým způsobem, že definitivně překonal dualismus duše a fyzického těla, který ještě u Husserla v jistém smyslu přežívá, a vypracoval subjektivní filosofii tělesnosti, v níž **duch a hmota, subjekt a objekt jsou jen dvěma stránkami téhož pohybu tělesnosti světa.** „Jestliže zkušenost s druhým má být možná, je ve skutečnosti nutno vzdát se bezprostředního protikladu mezi subjektem a objektem a hledat intersubjektivitu, která by nebyla vztahem mezi čistými subjektivitami.“<sup>45</sup> Tato osobitá filosofie tělesnosti je odpovědí Merleau-Pontyho na fenomenologické očištění jevení na čistý fenomén, což jednoznačně odmítl. „Fenomenalita má základ ve smyslovosti takovým způsobem, že to, co je ve fenoménu transparentní, co je viditelné, je podstatným způsobem spjaté s nezřetelným, nejasným, neprůhledným. Temná je přitom jak masa mého těla, která je od smyslovosti vněmového kontaktu s bytím neoddělitelná a tvoří tak nerozbornou součást ‚subjektu‘ jevení, tak jsou neredukovatelně temné, netransparentní i v tomto kontaktu dané věci a svět sám, v němž jsou dány.“<sup>46</sup> Prožitek druhého (pro Merleau-Pontyho ani prožitek věci) neznamena, že s ním splývám a obsáhnu jej zcela svým myšlením. Je zde zřejmé těžiště problému, kdy se „v temnotě pociťování“ já napíná k druhému i věcem kolem sebe, aniž by je mohl odemknout. Já (vnímající subjekt) se však vůči tomuto jinému otevírá, a to „z nejhlubší hloubky sebe sama“.<sup>47</sup>

Existence v těle není jednou z vlastností našeho bytí, ale je původní a v tomto bytí také klíčovou charakteristikou: „Moje tělo ve skutečnosti není věcí patřící do světa a udržující s ním reálný vztah; je na ‚mé straně‘ a já ho nemohu obhlédnout, vytvořit si vůči němu odstup.“<sup>48</sup> **Subjekt se tak vydává světu skrze své tělo.** Úloha těla při naší možnosti poznávat svět je dobře patrná, když si představíme sebe v pohybu. Děláme-li krok, není to naše vědomí, kdo ovládá tělo jako pilot v pohybu prostorem. Je to tělo, které se ve světě pohybuje s jistotou a obeznámeností. To, co můžeme nazvat vtělenou

---

<sup>45</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 25.

<sup>46</sup> Novotný, K. *Co je fenomén?*, s. 366.

<sup>47</sup> Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, cit. dle Novotný, K. *Co je fenomén?*, s. 366.

<sup>48</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 25.



subjektivitou (subjekt jakožto já), si patří a uniká si zároveň: úzké, niterné spojení vědomí a těla je určující, přesto je však **tělo médiem pro spojení se světem**, či snad přesněji, samo je tímto spojením. Pokud by subjekt nebyl vtělený, nic by se mu nejevilo, ztratilo by se spojení mezi subjektem a světem. Subjektivita v tomto pojetí „...se netěší oné průhlednosti, jež by jí umožnila sjednotit se a existovat jakožto ‚já‘, nabýt čisté identity: proto Merleau-Ponty mluví o ‚anonymní‘, ‚prepersonální‘ subjektivitě...“<sup>49</sup> Ale ani svět už není prostým objektem, před-mětem nabízejícím se pohledu našeho vědomí. Naše tělo je v objetí světa, resp. tělesná subjektivita a svět jsou ve vzájemném objetí.

### **Interkorporeita (mezitělesnost)**

Výše popsaný nástin Merleau-Pontyho filosofie staví do zcela jiného světla možnost poznání druhého. „Já *nemám* své tělo, nýbrž **já jsem svým tělem**, a jako takový jsem vždy již nitrem, které zahrnuje vnějšek, resp. vnějškem, který zahrnuje nitro. Právě tak je tomu ale i s druhými, s nimiž se setkávám jako s tělesnými druhými.“<sup>50</sup> Existence světa jako objektu na jedné straně a čistého subjektu (vědomí) na straně druhé vytváří v klasickém novověkém přístupu onu hranici zamezující přímé zkušenosti a poznání druhého. Ve skutečnosti ale podle Merleau-Pontyho je zde něco důležitého „mezi“ světem a vědomím, co zprostředkovává a umožňuje veškeré poznání. **Svět je pln přítomnosti druhého (je žit i jinými těly)** a já v nazírání světa tuto pluralitu odkrývá. Jak z předchozího vyplývá, druhý se jeví jako tělo. Přítomnost vědomí v druhém však nelze tušit z těla jako pouhého tělesa (objektu podobného tělu), ale především z jeho tělesného chování. Chování mé i druhého je tak sdílené. Gesta druhého jsou ozvěnou mých vlastních gest a jakožto sdílené možnosti chování jsou v posledku něčím anonymním a obecně srozumitelným. Stejně tak má vlastní gesta mě přesahují a odehrávají se ve svébytném poli sdíleného. Prostředím tohoto sdíleného chování je „jednotná obecná tělesnost“, která je formou či prostorem neverbální komunikace. Moje tělo „...vnímá tělo druhého a vidí ho jako zázračné rozšíření svých vlastních intencí, jako důvěrně známý způsob, jak se chovat k světu: od toho okamžiku jsou **moje**

---

<sup>49</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 26.

<sup>50</sup> Urban, P. *Tělo a morální fenomenologie*, s. 205.

**tělo a tělo druhého jediným celkem, lícem a rubem jediného fenoménu**, a ta anonymní existence, jejíž stopou je moje tělo v každém svém okamžiku, přebývá nyní v obou tělech zároveň.<sup>51</sup> Je patrné, že vtělená subjektivita je tím, co se otevírá druhému.

Merleau-Ponty i verbální projev jakožto hlubší zkušenost řeči umísťuje do roviny tělesnosti. Skrze řeč odhaluji chování a identitu druhého. K tomuto odhalování však dochází pouze na úrovni (ve sféře) slov, transcendence druhého tak zůstává zachována: „Tělo druhého pro mě nikdy není čistým objektem, ale chováním, v téže míře není ani čistým subjektem, ale nanejvýš řečí, tj. tím chováním, v němž jeho vlastní existence, dospívající o něco víc sama k sobě, se mi tím zároveň o něco lépe odhaluje.“<sup>52</sup> Ani řeč nám neumožňuje splnutí s druhým, splnutí jako takové prostě není možné. **Druhý je spíše spojencem, který už vždy zůstane velkým tajemstvím**, ale zároveň je nám důvěrně známý. Sdílíme totiž společně svět a zároveň svoji tělesnost, kam patří všechny projevy řeči.

### **Tělesný rozměr subjektu (shrnutí)**

Viděli jsme, jak Merleau-Ponty rozvíjí otázku intersubjektivitu. Navazuje na myšlenky Husserla a Heideggera, přičemž je ale významně radikalizuje. Pole, kde se setkávám s druhým, popisuje Merleau-Ponty jako „dimenzi existence“<sup>53</sup>, ve které se nacházím stále a která předchází jakýkoliv soud či vjem. Petr Urban uvádí na vysvětlenou: „Analogicky k tomu, jak zakoušíme vztah našich jednotlivých smyslů ke světu nikoliv izolovaně, ale vždy v jednotě a celku vzájemného prolínání všech smyslů, tak je i naše primární zkušenost se světem *zkušeností společné tělesné otevřenosti vůči jednomu a témuž poli*, nikoliv zkušeností individuálních, vzájemně uzavřených subjektů.“<sup>54</sup> Tato zkušenost společné tělesné otevřenosti zahrnuje naše vlastní, ale i cizí dřívější

---

<sup>51</sup> Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 406.

<sup>52</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 30.

<sup>53</sup> Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

<sup>54</sup> Urban, P. *Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivitu*, s. 35.

zkušenosti, které se vyjevují v „před-osobním subjektu“<sup>55</sup>. Chování já a chování druhých se ve světě proplétá.

Merleau-Ponty dává důraz na tělesný rozměr subjektu, který vnímá jako podmínku možnosti intersubjektivit. Má-li být možný vztah dvou lidí, já nemůže být absolutně izolovaným vědomím sebe sama. Intersubjektivita je možná jen tehdy, pokud má existence zahrnuje nejen aspekt vnitřní, ale i vnější: „...**pokud nemám vnějšek, druzí nemají vnitřek**“.<sup>56</sup> Merleau-Ponty stírá absolutní předěl mezi subjektem a objektem. Tělesný subjekt není čistě ani jedním, ale je křížením a splétáním obojího: „...já a druzí přímo jsme koexistujícím vztahem ke světu.“<sup>57</sup> Toto splétání se přitom neděje na úkor autonomie tělesného subjektu – ten neztrácí vědomí o sobě samém: „...ale je to tělesné sebevědomí, nikoli čistá průzračnost mentální reflexe.“<sup>58</sup> Merleau-Ponty vnímá mé vlastní tělo a tělo druhého jako jeden celek, rub a líc jednoho fenoménu. Podle Petra Urbana tak Merleau-Ponty dospívá, podobně jako Heidegger, k distancování se od samotného pojmu „intersubjektivita“ a dosazuje za něj původně Husserlův pojem „zspolečnění“, který chápe jako zapuštěnost nás v druhých a druhých v nás.<sup>59</sup> V této souvislosti užívá rovněž pojem „mezitělesnost“ (interkorporeita), který zdůrazňuje naše původní sepětí v jisté předvědomé „tělesné harmonii“. Zjednodušeně řečeno druhému rozumím díky stejnému chování jeho a mého těla, chování, které se odehrává ve společném světě. Hloubku a předvědomý charakter tohoto porozumění dokládá Merleau-Ponty na slavném příkladu pozorování obličejové imitace u malých dětí.<sup>60</sup>

Renaud Barbaras si v souvislosti s tímto pojetím intersubjektivit klade otázku, zda takto silně odhalená tělesnost v podstatě nepopírá rozdíl mezi druhým a mnou. Na

---

<sup>55</sup> Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 405.

<sup>56</sup> Tamtéž, p. 428.

<sup>57</sup> Urban, P. Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit, s. 39.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>60</sup> „Patnáctiměsíční dítě otevře svá ústa, když při hře vezmu jeden z jeho prstů mezi zuby a předstírám kousnutí. Přesto toto dítě sotva pohlíželo na svou tvář v zrcadle a jeho zuby nejsou podobné mým. Jeho vlastní ústa a zuby, jak je cítí zevnitř, jsou pro ně prostě schopna týchž záměrů. ‚Kousání‘ má pro ně bezprostředně intersubjektivní význam. Toto dítě vnímá své záměry ve svém těle a vnímá mé tělo svým tělem, a tak vnímá mé záměry ve svém těle.“ (Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 404.)

rozdíl od Sartra, který: „...musel zahrnout prezentaci druhého ve světě, protože nezpochybnil protiklad mezi subjektem a objektem“<sup>61</sup>, Merleau-Ponty založil vztah k druhému na anonymitě vnímání, čímž ztratil část smyslu duality já–druhý. Pravdou je, že v každodenním životě většinou druhého vnímáme v jisté vzdálenosti od nás – naše vztahy jsou indiferentní. Je to však celá pravda o našem vztahu k druhému? Merleau-Ponty možná zašel příliš daleko a lze se ptát, zda nepřehlíží takové fenomény, jako je „zasaženost“ druhým, kdy má vlastní spontaneita naráží v setkání s druhým na jistou nepřekročitelnou mez, na morální požadavek a podřizuje se mu. Nakonec, kde by se v harmonické mezitělesnosti mohly objevit konflikty a války? Tyto fenomény ale podstatně patří k naší zkušenosti s druhými. I přes možné výhrady však přichází Merleau-Ponty se zásadně odlišným pohledem na problém druhých myslí. Petr Urban ve svém článku „Tělo a morální fenomenologie“ upozorňuje na předpoklady Merleau-Pontyho filosofie: „Jedná se o předpoklady vyjádřené v podobě tří dichotomií, v jejichž rozrušení či zproblematizování lze spatřovat samo jádro Merleau-Pontyho filosofického projektu. Jsou to dichotomie 1. subjekt/objekt, 2. netělesná mysl/materiální tělo, 3. vlastní (imanence)/cizí (transcendence).“<sup>62</sup> Merleau-Ponty se ve své filosofii snaží ukázat, že rozdíl těchto párů je pouze zdánlivý a umělý, že jednu stranu nelze myslet bez druhé. Výše zmíněná tělesnost je pro něj klíčem k odhalení základního rysu lidské existence. Mé tělo pro mne není pouze živou masou či tělesem, podobně jako nemohu být pouze čistým vědomím. Vědomí a tělo je souzvukem, kdy jedno bez druhého je nemyslitelné.

---

<sup>61</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 30.

<sup>62</sup> Urban, P. *Tělo a morální fenomenologie*, s. 205.

### 3. Druhý v dialogickém personalismu

*„Lidství a lidskost se rodí v pravých setkáních.  
V nich člověk nezakouší jen svoji ohraničenost a  
odkázanost na vlastní konečnost, částečnost a potřebu  
ucelenosti; jeho vlastní poměr k pravdě se zde pozvedá  
poznáním, že druhý člověk má k téže pravdě jiný,  
individuálně odlišný vztah, jenž vyklíčil a vyrostl jinak.“<sup>63</sup>*

Klasické pojetí dialogu, tradované už od Sokrata, chápe dialog jako hermeneutický proces hledání smyslu, ve kterém je na prvním místě míra porozumění obsahu řečeného. Myslitelé dialogického personalismu odkrývají v dialogu navíc samu podstatu duchovního vztahu mezi já a ty, onu neredukovatelnou jinakost a nekonečnost každého vztahu, který zdaleka nemusí být omezen na vztah mezi dvěma lidmi. Dialogická filosofie je založena na horizontální (já a druhý) i na vertikální (já a Bůh) tematizaci tohoto vztahu. **Jde tu o dialog sám, o vztah, který je specifickou vzájemností dvou.** Dialogický personalismus se nebojí pojmu nekonečna: „Explicitní starozákonní motiv ‚Bůh žije a já stojím před jeho tváří‘ je nejhlubším centrálním motivem tohoto filosofování z pohledu dia-logu.“<sup>64</sup> Dialog je formulován ze vztahu k transcendenci, který mění úhel pohledu této filosofie na druhého i svět. Myšlenky dialogického personalismu vznikají v kontextu židovsko-křesťanské spirituality, která implicitně klade otázku: „...zda konečně nepřekročit stín filosofie jako ‚moudrosti světa‘, která se stala ‚bláznovstvím‘.“ (1Kor 1, 19-20)

Obdobně jako fenomenologie, tak i filosofie dialogu se od počátku snaží vyrovnat s tzv. „problémem druhých myslí“. Klasická odpověď, vycházející z myšlenky analogického úsudku, myslitele dialogického personalismu neuspokojila. Podobné prvky obou tradic lze nalézt při analýze původních fenoménů setkání s druhým (fenoménů „spolu-bytí“). Ve 20. století byla tato dialogická vztahovost naplno tematizována u Hermanna

---

<sup>63</sup> Buber, M. *Názory*, s. 44.

<sup>64</sup> Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 8.

Cohena, brzy po něm u Ferdinanda Ebnera, Franze Rosenzweiga, Martina Bubera a Emmanuela Lévinase. Na tvorbě těchto autorů se rovněž významně podepsala zkušenost první světové války a jejich židovský původ (s výjimkou Ebnera).

### 3.1 Franz Rosenzweig

„Kdo jsi Adame?“ je klíčovou otázkou otce dialogického personalismu Franze Rosenzweiga. **Já je osloveno Bohem a vstupuje do vztahu, je povoláno.** Ačkoliv za doby svého života patřil k uznávaným znalcům hegelovské filosofie, celé své dílo zasvětil tvorbě filosofického systému, který se vymezuje proti idealistickému systému vycházejícímu z jednot.<sup>65</sup> Rosenzweig opakovaně zdůrazňoval, že jeho *Hvězda vykoupení* je především „filosofický systém“, a až poté „židovská kniha“.<sup>66</sup> Filosofické myšlení „od Iónie po Jenu“<sup>67</sup> je pro něj neoprávněné převádění toho, co se jeví, na celek, v němž zanikají veškeré rozdíly. Tento postoj se stal zásadní inspirací Emmanuelu Lévinasovi – k *Hvězdě vykoupení* se tak o půl století později vrátí *Totalita a nekonečno*.<sup>68</sup>

Podobně jako Buber je i Rosenzweig kritikem filosofické tradice: „Celá filosofie se vždy ptala po podstatě. Je to otázka, která se odlišuje od nefilosofického myšlení zdravého rozumu. Ten se totiž neptá, co nějaká věc vlastně je ... Právě po tom se však táže filosofie, když se ptá po podstatě. Svět nesmí, proboha, být svět, Bůh nesmí být Bůh, člověk nesmí být člověk, nýbrž všichni musí být vlastně něco úplně jiného.“<sup>69</sup> *Hvězda vykoupení* provedla ostrý rozchod s diskursem západní filosofie, tím že si vytýčila jako cíl: „...prosadit na rovinu kategorií trojici pojmů, které západní filosofie přenechala teologii: stvoření, zjevení a vykoupení.“<sup>70</sup> Především v první části své knihy Rosenzweig podrobuje kritice totalitu, do které filosofie uzavřela a vzájemně oddělila svět, Boha a člověka.

---

<sup>65</sup> Jürgen Habermas poukázal na to, že Rosenzweig postavil proti logice idealismu znovuodhalení jazyka coby nástroje poznání. K tomuto Habermas doslova poznamenal: „Žid předběhl ‚teutonského filosofa‘ Heideggera.“ (Habermas, J. *Profils philosophiques et politiques*, cit. dle Bouretz, P. *Filosofie a očekávání spásy I.*, s. 255.)

<sup>66</sup> Bouretz, P. *Filosofie a očekávání spásy I.*, s. 255.

<sup>67</sup> Od Sokrata po Kanta.

<sup>68</sup> V předmluvě k *Totalitě a nekonečno* Lévinas o *Hvězdě vykoupení* píše: „...je v této knize přítomna příliš často, než abych ji mohl citovat.“ (Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 16.)

<sup>69</sup> Rosenzweig, F. *Nové myšlení*, s. 10.

<sup>70</sup> Bouretz, P. *Filosofie a očekávání spásy I.*, s. 199.

Rosenzweig byl životně **ohromen mystikou**, kterou má postavenou mezi pravou teologií a pravou filosofií, což vysvětluje její přítomnost v samém jádře *Hvězdy vykoupení*.<sup>71</sup> Svou pozornost zaměřil na vzájemnou **nepřevoditelnost světa, člověka a Boha**, „jejichž navzájem diferencované bytí leží v základech veškeré zkušenosti jako poslední, předem nemyslitelná skutečnost a takto je třeba ji položit za základ i jakékoli ontologické konstrukce“.<sup>72</sup> Já se ukrývá do univerzálního systému ze strachu před smrtí, ale bytí se, v případě Rosenzweiga, vztahuje k věčnosti, nikoliv ke smrti (na rozdíl od Heideggera).

Myšlenka stvoření je určující – to ona stojí v pozadí diference mezi člověkem, světem a Bohem. Boží zjevení vnímá jako předpoklad dialogické situace: „V ní je člověk Zjevením potvrzen ve své individualitě tím, že je nepodmíněně osloven, a tak podnícen k láskyplné odpovědi.“<sup>73</sup> Na pozadí této výzvy si já uvědomuje, že nepodléhá falešným měřítkům běžného života a otevírá se mu individuální<sup>74</sup> život. Ten, kdo takto uchopí svůj život, spolupracuje na vykoupení. K celému systému teď podrobně.

### **Svět, Bůh a člověk**

Jako východisko pro porozumění Rosenzweigově filosofii je možné využít jeho tezi o nepřevoditelnosti světa, člověka a Boha. Tyto tři kategorie podle něj stojí v základech veškeré naší zkušenosti. Rosenzweig klade důraz na přímou zkušenost při jejich hledání, přičemž nemá jít o nalezení příhodného pojmu či detailní popis, ale o proces hledání samotný. Jmenované **tři kategorie jsou nepoznatelné a jejich odkrytí je možné pouze skrze vztah**: „Bůh sám, když ho chceme pojmut, se skrývá, člověk, naše Já, se uzavírá, svět se stává viditelnou hádankou. Otevírají se jen ve vztazích, jen ve stvoření, zjevení, vykoupení.“<sup>75</sup> Takto načrtnutý vztah (Bůh, svět, člověk – stvoření, zjevení, vykoupení) je pro Rosenzweiga Davidovou hvězdou<sup>76</sup> znázorňující otevřený

---

<sup>71</sup> Bouretz, P. *Filosofie a očekávání spásy I.*, s. 195.

<sup>72</sup> Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 11.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>74</sup> Heidegger by použil termínu „autentický“.

<sup>75</sup> Rosenzweig, F. *Nové myšlení*, s. 21.

<sup>76</sup> „Skládá se ze dvou prostoupených trojúhelníků: první je tvořen trojicí bodů s Bohem na vrcholu a člověkem a světem u spodních úhlů a zpodobňuje neredukovatelnou pluralitu, která vzchází



dialog, jehož těžiště leží v náboženské zkušenosti. Tyto vztahy jsou, podle interpretace Emmanuela Lévinase, zcela konkrétní a mají svou oporu v našich životech: **spojitost mezi Bohem a světem je „právě jen stvoření“**, **spojitost mezi Bohem a člověkem je „právě jen zjevení“** a **spojitost mezi člověkem a světem je „právě jen vykoupení“**.<sup>77</sup> Analogicky pak lze říci, že: „...stvoření zpřítomňuje a udržuje dimenzi minulosti, přítomnost je časem zjevení a vykoupení načrtává budoucnost...“<sup>78</sup> Předpokladem dialogické situace je pro Rosenzweiga Boží zjevení<sup>79</sup>: „Zjevení se stává paradoxem prostoupenosti času a věčnosti, konstituuje skutečnost světa a existenci člověka.“<sup>80</sup> Člověk je zjevením potvrzen a podnícen k láskyplné odpovědi. Akt potvrzení provází přijetí vlastního jména, které je základním předpokladem dialogu: „Povoláno jménem, vstupuje Já do vztahu.“<sup>81</sup> Přijetí jména je zároveň přijetím identity a toto jméno od Boha: „...se stává průsečíkem Davidova trojúhelníku, znamením přitakání člověku a světu. Boží jméno se stává vyslovením Ano. Bůh je oddělen od člověka a světa, ale vyslovuje se ve svém Ano.“<sup>82</sup> Je zde tedy patrné oddělení Boha od světa i člověka, ale skrze oslovení jménem nechává Bůh vstoupit člověka do vzájemného dialogu nejenom se sebou, ale i se světem, a to pomocí řečových aktů přikázání a modlitby. Tato specifická forma sdílení utvářející osobnost se stala základem pro celý dialogický<sup>83</sup> personalismus. Franz Rosenzweig navázal na Hermanna Cohena a **definoval rozdíl mezi sociálním a dialogickým vztahem**. Zatímco v prvním případě jde spíše o kontakt v komunikaci a kooperaci (reciprocita), v případě dialogu jde spíše o uznání a respektování druhého (asymetrie): „Skutečně interpersonální a existenciální vztah se uskutečňuje na hlubší úrovni. Ten druhý je chápán jako Ty.“<sup>84</sup> Setkání s druhým je klíčovým východiskem dialogického personalismu: „Nepotřebuji Ty vidět. Když se na ně ptá a skrze ‚kde‘ této otázky potvrzuje, že věří v bytí Ty, aniž by Ty předstoupilo před

---

z rozložitějšího se systému, druhý vytyčuje vztahy mezi stvořením, zjevením a vykoupením“. (Bouretz, P. *Filosofie a očekávání spásy I.*, s. 202.)

<sup>77</sup> Lévinas, E. *Hors sujet*, p. 82–83.

<sup>78</sup> Bouretz, P. *Filosofie a očekávání spásy I.*, s. 203.

<sup>79</sup> Rosenzweig v korespondenci s R. Ehrenbergem popsal zjevení jako událost: „...díky níž příroda získává ‚směřování‘, nahoře a dole, před a po.“ (Bouretz, P. *Filosofie a očekávání spásy I.*, s. 189.)

<sup>80</sup> Samohýl, J. *Boží bytí jako nekonečné Ano*, s. 29.

<sup>81</sup> Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 14.

<sup>82</sup> Samohýl, J. *Boží bytí jako nekonečné Ano*, s. 29.

<sup>83</sup> Pojem dialog vychází z řecké předložky *dia* znamenající skrze, prostřednictvím.

<sup>84</sup> Vrána, K. *Dialogický personalismus*, s. 22.

jeho zraky, oslovuje a vyslovuje samo sebe jako Já. Já se objevuje v okamžiku, kdy tvrdí bytí Ty skrze otázku kde.“<sup>85</sup>

### **Cesta meta-etického člověka**

Pojmem, který prostupuje především druhou knihou *Hvězdy vykoupení*, je zjevení. Tento pojem má pro Rosenzweiga velmi široký smysl, jelikož se děje v každé vážné řeči, kterou člověk vyřkne. Právě zjevení stojí podle Rosenzweiga v základech orientace člověka v sobě a pro sebe. Ustavuje **meta-etického člověka, který není „svobodným pánem sebe sama“**, ale odpovědným člověkem. Tato odpovědnost však nezahrnuje mě samotného, ale to vůči mně jiné – jiného člověka. **Na prvním místě se tak nachází druhý jako jiný** a teprve skrze něho je tu náš společný život: „Náš společný život jako zdařilý a osvobozený, čili jako ‚mír‘, se bez druhého jako osoby nedá dosáhnout.“<sup>86</sup> Jak se však stát odpovědným člověkem, jsem-li vůči druhému prvotně uzavřen? Pro Rosenzweiga existuje jediná cesta: skrze konverzi k absolutně jinému, tedy Bohu. Klíčovou roli v této konverzi sehrává řeč, protože právě v okamžiku, kdy za sebe člověk začne vážně hovořit, je v této řeči cele obsažen, zároveň ukazuje sám sebe – odkrývá se druhému: „V řeči zakouší zasažení tím vůči sobě jiným – a v tom i tím vůbec jiným, který dává, že zde-bytí jest a že jest druhý člověk. To znamená: začnu-li sám vážně mluvit, je to už odpověď – odpověď na nekonečný hlas, který nepodmíněně míní mne samého a všechno ostatní.“<sup>87</sup>

### **Odpovědnost**

Pro meta-etického člověka je těžištěm jeho existence odpovědnost. **Podmínkou odpovědnosti je autonomie** člověka, tedy původnost jeho slov i činů; odpovědnost musí být zároveň zacílena vůči zcela jinému – toto jiné musí mít povahu mne mínícího absolutna. V této odpovědnosti zakouší meta-etický člověk fakt, že je absolutně a nekonečně milován. Bernhart Casper se domnívá, že toto lze také fenomenálně ukázat:

---

<sup>85</sup> Rosenzweig, F. *Hvězda vykoupení*, cit. dle Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 72.

<sup>86</sup> Casper, B. *Míra lidství*, Praha, s. 47.

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 47.

„Neboť tam, kde vážně přejímám odpovědnost za jiné i za druhého, vím, že jsem v tom, co se mě zde týká a čemu od-povídám, bezpodmínečně míněn já sám. V žádném jiném aktu nejsem já jako já sám míněn intenzivněji – a to znamená také potvrzení ve své vlastní původnosti.“<sup>88</sup> Završením „procesu“ původnosti není sebepotvrzení, ale **Bůh, který nepodmíněně potvrzuje** – toto potvrzení je zároveň vyvoláním. Výše popsaný okamžik přijetí odpovědnosti Rosenzweig vnímá jako souhru božského a lidského. Podle Caspera nazve Lévinas o řadu let později tento proces „obratem heteronomie v autonomii“.<sup>89</sup> Jde o současně se dějící lásku milujícího a milovaného, která se podle Rosenzweiga odehrává opět v řeči: „...jež se ve svém ‚úplně skutečném vyslovování‘ ukazuje jako ‚slovo a odpověď‘, to jest jako dějící se dialog.“<sup>90</sup> Základem možnosti řeči jako dialogu je absolutno vlastního jména. Jak už zaznělo v úvodu, nejde o jméno, které bych si dal sám, ale jméno, které mi stvořil Bůh. Odpovědné jednání zahrnuje i odpovědné mluvení, a to především ke druhému a ke všem druhým. V naplnění tohoto rozvrhu vidí Rosenzweig vytouženou plnost skutečnosti, kterou uvádí pod biblickým názvem „Boží království“.

Odpovědnost jakožto dění lásky k bližnímu není, ani nemůže být normativní etikou. Tento akt je podmíněn Boží láskou, tedy něčím, co zcela přesahuje svobodu, a tak i jakýkoliv etický rámeček. Přesto je přijetí odpovědnosti závazné. Rosenzweig ve svém díle opakovaně připomíná: „...toto braní vážně dějícího se času jako mého konečného času odpovědnosti, v němž se skutečnost koneckonců udává od druhého ke mně a je motivována naddějinným cílem vykoupení. V tomto smyslu jde o svrchovaně riskantní čas odpovědnosti.“<sup>91</sup> Novému chápání času a dějin se Rosenzweig věnuje velmi důkladně. Dění času je pro Rosenzweiga děním mezi mnou a druhým.<sup>92</sup> Čas jako horizont skutečnosti je základem možnosti dobrého a zlého a já do něj vstupuje jako odpovídající. Čas, společnost a nakonec i celé dějiny se odehrávají v potřebě druhého. Casper tyto úvahy shrnuje slovy: „Rosenzweig zůstává myslitelem v tom, že mu

---

<sup>88</sup> Casper, B. *Míra lidství*, s. 48.

<sup>89</sup> Lévinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 24.

<sup>90</sup> Casper, B. *Míra lidství*, s. 49.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>92</sup> Heidegger vnímá otázku času fundamentálně-ontologicky, zatímco pro Rosenzweiga je čas otázkou etikou. V *Novém myšlení* Rosenzweig přímo píše: „Brát vážně čas spadá vjedno s tím, že ‚potřebuji druhého‘.“ (Rosenzweig, F. *Den Haag-Dordrecht*, cit. dle Casper, B. *Míra lidství*, s. 30.)

v základním poznání, že smrtelník existuje jen v potřebě druhého a když bere vážně čas, přece vždy jde o celek vykoupení.<sup>93</sup>

## Vykoupení

Ačkoliv Rosenzweig nepodává žádnou teorii stavu meta-etické uzavřenosti, už sám název *Hvězdy* předznamenává jeho ambici poukázat na skutečnost vykoupení. Ukazuje, jak je možné **jednat k vykoupení**. Na pozadí Rosenzweigova časového chápání skutečnosti v událostech stvoření, zjevení a vykoupení vyvstává smysl takového konání: „Smyslem této dospělosti je odpovědnost za vykoupení, jež se ovšem jako Boží království nemůže stát lidským výtvozem, nýbrž **jen děním mezi Bohem a člověkem a se světem.**“<sup>94</sup> Odpovědnost je tak jako láska k bližnímu. To však není úplný výčet, jelikož láska Boží se, podle Rosenzweiga, zakládá nejen ve vztahu duše–Bůh, ale toto se děje „před tváří celého světa“: „To lze ovšem zase myslet jen jako dění, které si vyžaduje člověka jako osobu a totálně. Takové dění nemůže ovšem být ani výkonem člověka samého, nýbrž jen čímsi mezi mnou a ‚druhým‘ ve dvojím smyslu druhého člověka a Boha.“<sup>95</sup> **Vykoupení se tedy odehrává v budoucnosti skrze Boží lásku tak, že se milující člověk, procitající z meta-etické uzavřenosti, otevírá druhým lidem a celému světu.** „A na základě tohoto již uskutečněného doteku láskou Boží se musím k bližnímu obracet vždy nově a v okamžiku. Bližního, v jeho vždy nové a nedostižné jinakosti, a také obsahy světa v jejich jinakosti přitom uznávám jako *conditio sine qua non*<sup>96</sup> mé bliženské lásky.“<sup>97</sup> Fakt, že je druhý jiný a případné zklamání z této jinakosti je podle Rosenzweiga to, co udržuje lásku při síle.

## Rosenzweigův druhý (shrnutí)

Na rozdíl od pozdější fenomenologické tradice nejde Rosenzweigovi o popis a možnosti vztahu já–druhý, ale o vyzdvižení jeho etického obsahu v podobě **převzetí**

---

<sup>93</sup> Casper, B. *Míra lidství*, s. 36.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>96</sup> Nevyhnutelnou podmínku.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 51.

**odpovědnosti za druhého**, jde mu o hledání společné svobody, ale také o společnou spásu. Cílem celého jeho tázání je vykoupení jednotlivce skrze Boží zjevení, ale v kontextu tří kategorií (svět, Bůh, člověk) také o dobré nasměrování dějin jako celku. Druhý tak získal v Rosenzweigově filosofii zcela výsadní postavení. Nejde mu o přesný popis možnosti poznání druhého, ale o celkový význam a místo tohoto vztahu v našich životech. Příklon k druhému dělá z lásky k bližnímu, probuzené láskou Boží, *odpovědnost*, to jest čin, kterým odpovídám, a to ve světle zaslíbení vykoupení, zahrnutého v Boží lásce.<sup>98</sup>

Ačkoliv Lévinas ve své *Totalitě* píše, že inspirace Rosenzweigem pro něj byla zcela zásadní, patří oba myslitelé v jistém smyslu do různých světů. Lévinas je ovlivněn Husserlem a Heideggerem, a i když je vůči Heideggerovi od počátku nedůvěřivý, nelze popřít značnou část inspirace právě jím a fenomenologií jako metodou. To, co Lévinase váže k Rosenzweigovi, je především židovská tradice. Franz Rosenzweig by se však s Emmanuelem Lévinasem jistě shodl, že konkrétní situace, v níž jsem já a druhý, **nemůže být redukována na čistě rozumově uchopitelnou podobu vztahu**. Rosenzweig vycházel především z díla Hermanna Cohena. Ten byl představitelem racionalismu a Rosenzweig ho kritizoval za to, že: „...podstatu individuálnosti (a jedinečnosti) minul, protože mu jakožto rozumem neuchopitelná zůstala nepřístupná. Odmítnutí esencialismu, násilný charakter idealistické filosofie – taková jsou i obvinění vůči Cohenovi, jak je nacházíme u Rosenzweiga.“<sup>99</sup> Je však pravděpodobné, že Rosenzweigovo „první a poslední jméno“ by bez Cohena nikdy nespátřilo světlo světa.

---

<sup>98</sup> Casper, B. *Míra lidství*, s. 52.

<sup>99</sup> Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, p. 184.

## 3.2 Martin Buber

Spolu s Emmanuelem Lévinasem patří Martin Buber mezi hlavní představitele dialogického personalismu. První formulování dialogického principu se u Bubera objevuje v knize *Legenda je mýtus povolání* (*Die Legende des Baalschem*, 1907). Už zde jsou patrné principy, které se stanou pro Bubera nepřekonatelnými. Předně jde o vztah člověka a Boha; i ti nejosvícenější z lidí jsou propastně rozdílní od Boha a zároveň každý člověk je ve vztahu k Bohu svobodným partnerem. Při popisu těchto vztahů postihuje různé druhy extáze, například „jednotu Já a Světa“. Jeho spiritualita vychází z toho, že je svět transcendován k božskému ty. Základem těchto raných Buberových děl je „nevyvratitelný pocit svobody“.

Těžiště jeho filosofie však leží v pojetí dialogu mezi já a světem, ale především mezi já a ty. Heim Gordon popisuje Buberovo pojetí dialogu dvou lidí takto: „Ve skutečném dialogickém vztahu sdílím spolu s druhým svět a toto konkrétní setkání. Já v tomto dialogu **nemanipuluje druhého; nemanipuluje ani vztah ani konverzaci**, která vzniká mezi nimi. Předpokladem plného vztahu s bytím mého partnera v dialogu je **konfrontace mého vlastního bytí v celku**. Tento akt konfrontace mou celou bytostí je zásadní. Bez této konfrontace ke skutečnému dialogu nedojde.“<sup>100</sup> Martin Buber toto výslovně artikuluje v eseji *Dialog*, která byla poprvé publikována v roce 1929. Plné obrysy Buberova pojetí dialogu však vystupují v díle *Já a Ty* (*Ich – Du*, 1923). Pro Bubera není *Já a Ty* souborem argumentů pro představení jeho filosofie, jako spíše reakcí na vizi či vnitřní potřebu, kterou cítil opakovaně už od dětství. Nejedná se konzistentní filosofické dílo, ale spíše o knihu určenou k duchovnímu vedení. Chceme-li však nahlédnout jádro Buberova pojetí druhého, je nevyhnutelné se u této knihy blíže zastavit. V další části kapitoly se pokusím o analýzu problematiky druhého u Bubera a zaměřím se na reciprocitu tohoto vztahu.

---

<sup>100</sup> Gordon, H. *The Heidegger-Buber Controversy: The Statut of I-Thou*, p. 140. Jinými slovy: „je třeba jít s kůží na trh“.

## Já a ty

Hned první strany knihy jsou zásadní pro Buberovo ontologické pojetí vztahu já–ty. Jeho pozornost se však orientuje především na lidské vztahy, které lidé reálně žijí. Hlavní důraz Buber klade na lidskou schopnost uskutečnit plnohodnotný dialog, tedy setkání já–ty. Možnost tohoto setkání dokládá na řadě příkladů z poezie, prózy, ale i filosofickými argumenty. Spojení této netradiční formy plné obrazů a přirovnání a (na svoji dobu) velmi aktuální problematiky přineslo Martinu Buberovi přívěsko „filosof dialogu“. Jak už bylo zmíněno, Buber touto knihou pouze nefilosofoval, ale kladl důraz na oporu svého psaní v reálném, řekli bychom praktickém životě: „Mnoho z popisů, které Buber zaměřuje na vztah Já–Ty také ukazuje čtenářům, že tento vztah odhaluje možnost lidské existence, která byla velmi často přehlížena. Pojmenovává tuto možnost skutečného dialogu mezi lidmi.“<sup>101</sup>

Kniha je rozdělena na tři souměrné části a je celá napsána v meditační formě, která umožňuje začít číst knihu s porozuměním vlastně kdekoliv. Knihu lze také rozdělit na část věnovanou horizontální rovině vztahu (já a druhý člověk) a vertikální rovině (já a Bůh). Klíčem je však rozdělení dvou postojů, kterými člověk sám sebe zasazuje do dvou různých světů: „...říše slova Ono je světem zkušenostně, předmětně zaměřeného Já. **Do oblasti slova Ono řadíme vše, co je ,venku’.** Prostor, kde se člověk zdržuje, pracuje, ovlivňuje či podniká. Oblast **Já jsou především city – vše, co je uvnitř,** kde člověk žije a zároveň odpočívá od vnějšího světa Ono“. Je to místo, kde: „...si hovíme ve své náklonnosti a nenávisti, ve svém potěšení a bolesti – není-li příliš zlá. Zde jsme doma a dopřáváme si všeho pohodlí.“<sup>102</sup> Řekneme-li, že já je definováno především city, je nutné dodat, že „pravé společenství lásky“<sup>103</sup> není tvořeno city, ale živoucím vztahem k sobě navzájem. Absence takového vztahu je: „tyranie bujícího Ono, pod kterou Já stále ještě sní, že je pánem, zatímco je stále méně s to zmáhat situaci.“<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Gordon, H. *The Heidegger-Buber Controversy: The Statut of I-Thou*, p. 116.

<sup>102</sup> Buber, M. *Já a Ty*, s. 40.

<sup>103</sup> Termín užívaný Buberem. Hovoří také o „živoucím Středu“, který je průsečíkem.

<sup>104</sup> Buber, M. *Já a Ty*, s. 44.

**Říše slova ty „je světem vztahové přítomnosti,** jež se otevírá nejen v absolutním Ty, ale i v každé bytosti nebo věci, k níž zaujímá vztahový postoj“.<sup>105</sup> Tímto základním a ostrým dělením, mezi světem slova ono a světem slova ty, se Buber vymezuje vůči novověké instrumentální racionalitě. Právě v neosobním světě já–ono se podle něj pohybuje „bezkontaktní“ filosofické myšlení. Skutečný svět podle Bubera zůstává tomuto způsobu myšlení uzavřen: „Ten, kdo zakouší, se neúčastní světa. Vždyť zkušenost je v ‚něm‘, a ne mezi ním a světem. Svět se neúčastní zkušenosti. Dovoluje, aby byl zakoušen, ale vůbec se ho to nedotýká.“<sup>106</sup> Ve snaze poukázat na omyl tohoto způsobu myšlení vyzdvihuje Buber poměr dítěte ke světu nebo obdobný vztah domorodých kmenů, jejichž poměr ke světu považuje za skutečný. **Skutečný svět se člověku totiž otevírá pouze skrze vztah k „věčnému Ty“:** „V každé sféře, skrze vše, co nám dává pocítit svou přítomnost, zahlížíme lem věčného Ty, ze všeho toho slyšíme vát jeho dech, v každém Ty oslovujeme i je – v každé sféře tak, jak to odpovídá její povaze.“<sup>107</sup> Buber tak zakládá své úvahy na *a priori* vztahu, který je zároveň nekonečný.<sup>108</sup> Jak shrnuje Tamra Wright: „Buber představuje binární systém pro analýzu celé lidské zkušenosti. Náš každodenní život se vyznačuje vztahem k objektům ve světě a lidem kolem nás jakožto k prostředku, respektive k cíli. Tento vztah, který lze charakterizovat slovy užít si, použít nebo udělat zkušenost, nazývá Já–Ono. Naproti tomu **okamžiky skutečného setkání s dalším bytím, ve kterém odpovídám celým svým bytím, nazývá Já–Ty.**“<sup>109</sup> Já–ono je výchozím nastavením lidské existence a většinou ji ovládá.<sup>110</sup> Naopak zůstávat v naladění já–ty nelze dlouhodobě ani v případě, že trávíte čas s milovanou osobou (dále se ukáže, že prožitek vztahu já–ty nelze vytvořit skrze vůli, ale pouze skrze milost).

---

<sup>105</sup> Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 16.

<sup>106</sup> Buber, M., *Já a Ty*, s. 9.

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>108</sup> Tyto dva axiomy byly klíčové také pro filosofii Emmanuela Lévinase. Staly se zároveň jádrovými konstantami filosofie dialogu.

<sup>109</sup> Wright, T. *Modern Jewish Philosophy*, p. 107.

<sup>110</sup> V této souvislosti není nezajímavá paralela s Martinem Heideggerem a vztahem autentického resp. neautentického bytí pobytu. Podobnost je minimálně v tom, že neautentický pobyt obdobně jako vztah já–ono je tím, jak člověk / pobyt většinou je. Vytržení z neautentického bytí (já–ono) do autentického bytí (já–ty) nemůže být výsledkem hledání nebo usilování.



„Nejvyšší setkání“ je termín, kterým Buber nazývá vztah k Bohu<sup>111</sup>: „Vstoupit do čistého vztahu neznamena všechno pomíjet, nýbrž vidět všechno v Ty. Nevidět nic kromě Boha, ale zároveň i všechno v něm, to je dokonalý vztah.“<sup>112</sup> Dialog mezi „Já“ a věčným „Ty“ je plný napětí, absolutní závislost se střídá s absolutní svobodou: „V Boží odpovědi se nám zjevuje všechno, celý vesmír jako řeč.“<sup>113</sup> Zároveň Buber připouští, že náboženská zkušenost člověka není pouze o blízkosti Boha, ale také o zkušenosti s jeho odlehlostí. Část knihy věnovaná setkání já a Boha se už vzdaluje filosofii a Buber se v ní doslova nechává unášet rozjímáním.

### **Skutečný dialog jako výsledek milosti**

Jak si však konkrétně představit dialog podle Martina Bubera? Okruhy, kdy lze mluvit o vztahu já–ty, jsou podle Bubera tři: **vztahy s věcmi přírody, vztahy s jinými lidmi a vztahy s duchovním resp. uměleckým bytím** (například symfonie od Mozarta nebo plátno od Vermeera). Tímto tedy Buber nevylučuje dialogický vztah například ke stromu: „Pro Bubera jde o metaforický vztah Já–Ty vyplývající z řeči. Slova ‚výraz‘, ‚řeč‘ nebo ‚dialog‘ používá pro zdůraznění kvality přítomnosti, dynamiky a reciprocity, které jsou charakteristické pro vztah Já–Ty, ale ne pro Já–Ono.“<sup>114</sup> Doslovný dialog tak nelze měřit světem vně, ale pouze světem uvnitř já. Buber také zdůrazňuje, že když člověk oslovuje ve vztahu já–ty kterékoli bytí, toto oslovení je směřováno také Bohu, kterého Buber nazývá „věčné Ty“ (viz níže).

Stále však nemáme odpověď na otázku, jak se realizuje dialog mezi já a ty. Dosavadní analýza napovídá, že půjde do jisté míry o mystické vytržení, které já vrhne do zcela jiného stavu. Heim Gordon k tomu píše: „Ty přichází skrze milost, nikoliv skrze hledání.

**Setkání s Ty je moment milosti, který vyžaduje, abych se vztahoval celou svou**

---

<sup>111</sup> V roce 1922 uvedl Buber v korespondenci s Rosenzweigem, že pracuje na knize, která má tři úrovně: svět, historie a Bůh. Ačkoliv tato kniha nikdy nevyšla, tuto strukturu ve svém díle drží. Naplno se provázanost těchto vrstev ukazuje právě v chápání ty jakožto Boha: „Tato část díla představuje radikální kritiku teologie a tradičního pohledu na víru. Bůh nemůže být odvozen z přírody nebo historie. Bůh, o kterém Buber mluví, je to, co se před nás postaví okamžitě, první a vždy.“ (Wright, T. *Modern Jewish Philosophy*, p. 110.)

<sup>112</sup> Buber, M. *Já a Ty*, s. 70.

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 90.

<sup>114</sup> Wright, T. *Modern Jewish Philosophy*, p. 108.

**bytostí.** Nicméně vztahování celým svým bytím není dostačující pro realizaci vztahu Já–Ty. Jde o tajemství a překvapení zároveň, když v určitém nepřipraveném okamžiku nastane skrze milost setkání s Ty.<sup>115</sup> Jak Gordon dále uvádí, v životě řady politiků či podnikatelů taková situace nemusí nastat za celý život. Buber naznačuje, že skutečný život člověka je založen na těchto setkáních s ty. Ačkoliv tuto pozici příliš nespecifikuje, považuje právě tato setkání za klíčová pro **tvorbu dobré volby v lidském životě.** Součástí takové volby je pro Buberu také život plně v přítomnosti: „Říše Ty může přijít v okamžiku, kdy je člověk **v plné přítomnosti** k tomu, ke komu se vztahuje. Říše Ty je oblastí, ve které se vztahují celým svým bytím.“<sup>116</sup>

Bylo by mylné domnívat se, že setkání s Ty přichází jako výsledek meditace nebo jiné formy usebrání. K setkání já–ty **může dojít i náhle,** v okamžicích mimo lhostejnost s člověkem nám zcela neznámým. Buber v této souvislosti uvádí příklad setkání v městském autobusu, kde může dojít k dialogu, který trvá až do chvíle, kdy jeden z dvojice vystoupí. Z toho plyne, že tento okamžik setkání nelze plánovat, jelikož jde o spontánní moment, který vzniká z milosti. Podmínkou vzniku takové situace je plná přítomnost obou. Právě tato přítomnost umožňuje, že jakmile člověk vyslovuje primárně slovo „ty“ na druhého člověka, docela často začne druhý sdílet tento přístup k dialogu. To může ovlivnit vztahy řady dalších lidí, kteří mají ochotu a naladění mluvit primárně v dialogu já–ty.

Dějiny se podle Buberu odehrávají v „boji“ mezi dvěma póly – mezi svobodou a svévolí, nebo analogicky mezi osobou a individualitou. Politiku by měl vykonávat takový veřejný činitel: „...který sice ví, že není schopen uskutečnit ‚Ty‘ v jeho čistotě, a přece každodenně potvrzuje jeho pravdu – i když se musí pohybovat ve světě slova Ono, řídí se tím, co je právě správné a přiměřené, a vede hraniční čáru denně znovu a znovu.“<sup>117</sup> Buber tak potvrzuje svoji ambici zasáhnout svým dílem životy běžných lidí. Práce i vlastnictví mají být zahrnuty do skutečného vztahového života. Naopak kultura, která se vzdaluje této vztahové události, je podle Buberu: „...obrovský a přízračný močál“.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Gordon, H. *The Heidegger-Buber Controversy: The Statut of I-Thou*, p. 118.

<sup>116</sup> Tamtéž, p. 117.

<sup>117</sup> Buber, M. *Já a Ty*, s. 45.

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 48.

Na jednom pólu je tedy člověk pohlčen světem – toto je Buberem prezentováno téměř jako apokalyptická situace. Já je v takovém světě bezvztahové, zaplavené vnějšími věcmi, zároveň však prázdné a trpící. Na druhém pólu je já vztahové, nacházející východisko a skutečné obrácení.

### **Buberova reciprocita (shrnutí)**

Jak jsem načrtl už v úvodu práce, lze najít značné rozdíly v pojetí „druhého“ u filosofů dialogického personalismu. Zcela zásadní odlišnost se ukazuje mezi Buberem a Lévinasem, jak ještě uvidíme. Rozdíly jsou patrné i z dochované korespondence obou myslitelů, kteří si odlišného pohledu byli vědomi. Připomeňme, že: „Nejdůležitější rozpor mezi oběma mysliteli se ukazuje v konstrukci **1) druhého jako spolupracovníka** na společném díle (*Genossenschaft*), a **2) druhého jako spolubytí skrze lásku k bližnímu**, která přerůstá do vzniku kongregace.“<sup>119</sup> Je patrné, že obě cesty jsou ve značném napětí: „První konstrukce se zabývá sdílením rozumové svobody, čímž vzniká právní společenství (např. obchodní společnost apod.); druhá konstrukce je zaměřena na to, že sdíleny jsou rozumné emoce (soucit), díky čemuž vzniká komunita, která nahrazuje stát jako společenství právní.“<sup>120</sup> Buberovo pojetí já–ty je vztahem recipročním, takže v něm **nemohu říci „ty“ někomu, kdo nemůže říci „ty“ mně** samotnému. Lévinas je (jako zastávce asymetrie) kritikem tohoto pojetí. Předně mu vadí, že Buber hypostazoval vztah já–ty do jakési „mezioblasti“: „...což v důsledku znamená, že nebylo přerušeno spojení s dosavadní filosofií jakožto ontologií a etika vztahu tak spadá do sféry filosofie jakožto totality vědění.“<sup>121</sup> Další výtkou se stala možnost vztahu já–ty také mezi zvířaty či rostlinami. Gibbs přiznává v této souvislosti Buberovi určité členění na „vyšší“ a „nižší“ stupně vztahu já–ty, to nás však vrací zpět do ontologických struktur, kterým se Lévinas pokusil vyhnout. Kritice však podrobuje samotný vztah reciprocity, který: „...stírá rozdíl mezi tím, když někdo druhý osloví já jako ‚ty‘, a tím, že já mluvím k druhému. Pro Lévinase je klíčový rozdíl mezi *mluvit* k druhému a *být osloven* druhým.“<sup>122</sup> Všechny tyto výtky Buber znal a k mnohým se i

---

<sup>119</sup> Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, p. 188.

<sup>120</sup> Tamtéž, p. 188.

<sup>121</sup> Tamtéž, p. 189.

<sup>122</sup> Tamtéž, p. 189.

vyjádřil: „Lévinas, na rozdíl ode mne, vyzývá osamělost a osamocenost, aby získal přístup k jinakosti druhého. Zkušenost se mi zdá naproti tomu potvrzovat to, že kdo získal přístup k druhému i bez ohledu na osamocenost, zachová si jej i v osamocenosti; ale ten, kdo jej nemůže získat bez takové osamocenosti, tak jej nezíská, ani kdyby nakrmil a ošatil třeba celý svět. V tomto smyslu by z osamocenosti nebyl takový člověk schopen skutečně říci pravé ‚ty‘.“<sup>123</sup> Mezi žádnými filosofy dialogické tradice tak nevznikla větší názorová propast než právě mezi Lévinasem a Buberem. Zatímco Buber definuje etiku jako to, co má základ v reciprocitě, tedy v opětování zájmu, pro Lévinase je etika říší zájmu o druhého bez nároku na jeho opětování. Buberovo pojetí kritizoval i jeho životní přítel Rosenzweig. Jeho filosofii považoval za příliš idealistickou, a to především v budování vztahu já–ono, jako protějšku k já–ty. Právě toto „ono“ kolem lidského já považuje Rosenzweig za idealistickou chybu.

Martin Buber byl velmi kritický vůči Martinu Heideggerovi. Z doby jeho působení na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě existuje spis *Co je člověk*, který je z větší části věnovaný kritice *Bytí a času*. Pozdější autoři však Buberovi naopak vyčetli příliš mělké čtení Heideggerova klíčového díla. Těžiště Buberovy kritiky leží v údajné „sterilnosti“ Heideggerova pobytu. Heidegger podle Bubera nevyužil možností dialogu: „Buber přímo a opakovaně zdůraznil, že pobyt, jak jej charakterizuje Heidegger, se jen těžko může zabývat životem mezi lidmi nebo možnostmi setkání Já–Ty. Proto se zdá celý rozměr lidské existence v *Bytí a čase* ztracen.“<sup>124</sup> Buberova kritika Heideggera je však mnohem širší. Heidegger podle něj ignoroval například lásku a přátelství, které mohou vést také k autentické a důstojné existenci. Na neposkytnutí vhodného místa pro lásku pobytu v *bytí-ve-světě* upozorňuje i Heim Gordon a dodává, že pro Bubera je láska skutečný vztah, který může vzniknout mezi lidmi jen tehdy, jde-li o vztah já–ty: „Láska nemůže být redukována na pouhé pocity, protože se jedná o vztah celé bytosti.“<sup>125</sup> Práví milenci procházejí milostí spojením já–ty společně, když spolu mluví jako partneři v dialogu. Nejde tedy o jednovrstvé bytí s druhým, ale vztah zásadně ovlivňující bytí obou upřímně milujících.

---

<sup>123</sup> Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, p. 190. Jedná se o výňatek z rozhovoru s Martinem Buberem.

<sup>124</sup> Gordon, H. *The Heidegger-Buber Controversy: The Statut of I-Thou*, p. 153.

<sup>125</sup> Tamtéž, p. 119. Gordon oprávněnost Buberovy pozice dokládá na celé řadě básní a příběhů.

## 4. Emmanuel Lévinas

*„Přistoupit ke Druhému znamená zpochybnit moji svobodu, moji živoucí bezprostřednost, moji vládu nad věcmi, svobodu ,síly v pohybu‘, dravost proudu, kterému je všechno dovoleno – dokonce vražda. Příkázání ,Nezabiješ‘ staví před oči tvář, kde vystupuje Druhý a podrobuje moji svobodu soudu.“<sup>126</sup>*

Z dosavadního zkoumání je patrné, že otázka intersubjektivit nemá a nemůže mít jednoduché, a už vůbec ne nějaké konečné řešení. Pokud však lze mluvit o takovém „řešení“, které postihuje druhého jako někoho, kdo je před námi na rovině světa, a to se všemi přesahy, které jako lidé přirozeně cítíme, pak je autorem tohoto přístupu Emmanuel Lévinas. Druhý není předmět mezi jinými, je živý a mluví. „Proráží všechna moje a priori a nutí mne procitnout ze spánku, který mne poutal ke mně samému.“<sup>127</sup> Klade na mě nárok, přesněji jsem osloven nárokem, který je zcela původní a skutečný. Jedině díky tomuto nároku se mohu stát sám sebou. Tvář druhého jako by říkala „můžeš mě zabít“. Pro Lévinase však říká také „nezabiješ“, protože i pokud mě zabiješ, nikdy neodčiníš závazek vůči **mému pohledu, mé tváři** – budu se dívat navždy. Ve hře je zde odpovědnost: „Kdo je rukojmím pro druhého, ručí svým životem za to, že to se životem druhého dobře dopadne. A jenom **tím, že to se životem druhého dobře dopadne, se může sám stát svobodným.**“<sup>128</sup> Právě tento výchozí bod úvah o druhém se ukazuje jako dobrá intuice, která odpovídá naší základní životní situaci. Zároveň se tato intuice nedá odůvodnit či doložit analytickou vědou. Už proto, že by se tím vzhledem já–druhý opět ocitl součástí systému, který je více totalita než nekonečno. V této poslední části mé práce se pokusím o přiblížení filosofie Emmanuela Lévinase a samotný princip poznání druhého a jeho etické dopady.

Lévinas patří mezi filosofy zásadně ovlivněné židovstvím. Toto se však neukazuje v podobě niterné modlitby, ale v racionální moudrosti a talmudických etických

---

<sup>126</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 271.

<sup>127</sup> Casper, B. *Míra lidství*, s. 16.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 18.

hodnotách: „Žádná náboženská spása není možná tam, kde rozum a spravedlnost zůstávají o hladu.“ A pokračuje tamtéž: „Proto se musíme vrátit k židovské moudrosti, proto musíme probudit v ní dřímající rozum, proto musí judaismus rozumu nabýt vrchu nad judaismem modlitby.“<sup>129</sup>

Východiskem Lévinasova myšlení byla především Husserlova fenomenologie, Heideggerova ontologie a Hegelův idealismus. Avšak právě tyto filosofické systémy později nazve hrou fundamentálních kategorií a uzavřeným prostorem poznání. To, s čím se Lévinas loučí, je: „...heideggerovské bytí jsoucího, ... Hegelův neosobní rozum. ... Vyzvedají totiž poslušnost, kterou nepřikazuje žádná tvář.“<sup>130</sup> Tuto **kritiku složitých filosofických systémů** stvrzuje hned v úvodu *Totality a nekonečna*: „Pravý život tu není“<sup>131</sup> a dává tím najevo, že dosavadní metafysická tradice je pro něj pouhou honičkou za větrem. Klasická filosofie (v podobě ontologie) pro něj mívá tento náš svět, protože: „Je obrácena směrem k ‚jinde‘, ‚jinak‘, k ‚jinému‘.“<sup>132</sup> Tím „jiným“ však nejsou věci tohoto světa, které nás mohou oslovit či si na ně můžeme sáhnout. Jde o metafysickou touhu, touhu po zemi: „...která nikdy nebyla naší vlastí a kam se nikdy nedopравíme.“<sup>133</sup> Metafysické touhy pro Lévinase nemají řešení, protože metafysika jen touží: „...aniž by se dalo navrhnout nějaké známé pohlazení či vynalézt nějaké nové laskání.“<sup>134</sup> Tento příměr je jistě záměrně živočišný, protože je protipólem neviditelného světa ve výšinách. Metafysický nárok se pro Lévinase jeví jako pošetilost především v kontextu zkušenosti válek 20. století. Právě tento kontext, **potřeba svobody a nutnost svědomí** mohou být základnou lidskosti: „Právě toto věčné odkládání hodinky zrady – neměřitelný rozdíl mezi člověkem a ne-člověkem – předpokládá nezištnost dobroty, touhu po absolutně Jiném čili vznešenost, dimenzi metafysiky.“<sup>135</sup> A právě zde Lévinas založil svůj revoluční nárok.

---

<sup>129</sup> Lévinas, E. *Nesnadná svoboda. Eseje o judaismu*, s. 348.

<sup>130</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 266.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 20. Lévinas k tomu tamtéž dodává, že metafysická touha je jako: „...dobrota: vytoužené ji nenaplnuje, nýbrž prohlubuje.“

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 21.

Svou kritiku filosofické tradice, jistě inspirovanou například Franzem Rosenzweigem, deklaruje už ve svých raných dílech. V jednom z prvních jeho textů *Existence a ten, kdo existuje* se Lévinas věnuje způsobu existence „mezi bytím a nicotou“. Tento stav zakoušíme například ve chvílích nespavosti, který je prázdný a neosobní, ale ještě neupadá do nicoty. Jde o nesmyslné bytí bez tváře, které může nabýt smysluplnosti skrze konkrétní a existující věc. V této myšlence jsou obsaženy zárodky hledání svobody vůči nenaplněnému, neosobnímu bytí: „Subjektivita – o kterou mu od počátku jeho filosofování jde – může být osvobozena ne ještě takovýmto ‚Stvořením‘ (s následným pobýváním mezi věcmi), nýbrž teprve v jistém smyslu Vykoupením: vztahem k Druhému.“<sup>136</sup> Reakcí na existencialismus (a jeho nezrušitelnou lidskou osamělost) je jeho další kniha *Čas a druhý (Le Temps et l'Autre, 1974)*, ve které předkládá analýzu, jak člověk překračuje svou samotu v bytí.<sup>137</sup> Tyto analýzy se však staly přípravou pro zásadní, průlomovou knihu *Totalita a nekonečno (Totalité et infini, 1961)*. Silná polarita v názvu je poukazem na **kontrast totality světa** (včetně interpretace celé západní filosofie) a **nekonečna vztahu**, kterým lze tuto totalitu překonat. Jde o odmítnutí Hegelova nezpochybnitelného nároku ideje totality<sup>138</sup> ve prospěch ideje nekonečna, tedy toho, co člověk nemůže obsáhnout, co ho transcenduje.

### **Centrální pojmy a myšlenky v *Totalitě a nekonečno***

#### *Já, stejné a jiné*

Absolutní oddělenost metafysiky je zásadně patrná na pozadí jiného. Být já znamená být bytostí, která se ztotožňuje, která se sebeidentifikuje skrze vše, co k ní přichází.

---

<sup>136</sup> Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 30.

<sup>137</sup> Čas je pro Lévinase jeden z důležitých modů vztahu k druhému. Navázal na Martina Heideggera, který jako první začal vnímat čas jako čas pobytu, tedy člověka, který své bytí (svůj čas) rozvíjí ve svobodě k smrti (já jsem můj čas, v němž jsem na světě). Avšak Heidegger vůbec neřeší otázku, co se děje, když nám cestu zkříží cizí čas (tedy druhý). „Ve tváři druhého, před níž jsem pozván a již musím odpovídat, mne oslovuje jiný čas, čas druhého, jenž není mým časem, nýbrž je vůči němu zcela transcendentní. Tuto původní situaci nazývá Lévinas situací diachronie.“ (Casper, B. *Míra lidství*, s. 20.)

<sup>138</sup> Lévinas se vymezuje především vůči německému idealismu, který se snaží o systematické pochopení skutečnosti, jehož východiskem je myslící subjekt sám. Německý idealismus však podcenil mimo jiné právě „vnější zkušenost“ a stal se půdou, na níž nakonec vyrostlo – i když s přímým popřením jeho vlastních základů, zejména ideje ducha a svobody – myšlení obou totalit 20. století.

Tato sebeidentifikace přichází i v každodenních proměnách já, když si naslouchá a kolikrát se děsí svých vlastních hloubek: „...a samo sobě je někým jiným.“<sup>139</sup> Já je však stejné i vůči tomuto: „...neschopné odřící se tohoto překvapujícího ‚sebe‘.“<sup>140</sup> Vztah mezi světem a já je pravý a původní a děje se jako *pobyt ve světě*. Jinakost tohoto světa, cizího a nepřátelského,<sup>141</sup> je však pouze formální. Já a svět patří, podle Lévinase, do stejného, jelikož jde pouze o rub totožnosti.<sup>142</sup> Svět, který já obývá: „...tělo, dům, práce, majetek, ekonomie – by neměly vystupovat jako empirické a nahodilé danosti, nalepené na formální kostru Stejného. Jsou to artikule této struktury.“<sup>143</sup> **To absolutně jiné je druhý.** Řekneme-li „ty“ nebo „my“, nejde o množné číslo od „já“. Druhý je cizincem v našem světě, je vůči nám svobodný, a tudíž **nad ním nemám moc**. Tento *zážitek* s druhým nás vrací zpět k metafysice: „Myšlení, ‚interiorita‘ jsou samým zlomem bytí a vznikem (nikoliv odrazem) transcendence...“ A pokračuje tamtéž: „Jinakost je možná, jen pokud vychází ze mne.“<sup>144</sup> Zjednodušeně řečeno je **druhý nekonečná exteriorita**. Opakem exteriority je interiorita, tedy bytost umístěná do subjektivního pole – já.

**Exteriorita**<sup>145</sup> je zásadním pojmem, který se jako nit vine celým Lévinasovým dílem – jde o „vnějškovost“ ve smyslu nepřisvojitelnosti či transcendence. Přesněji tato exteriorita volá po poznání založeném ve vztahu: „Exteriorita je skutečná v setkání tváří v tvář, které už není zcela viděním, nýbrž vidění přesahuje. K setkání tváří v tvář dochází odněkud, z nějakého bodu, odděleného od exteriority tak důkladně, že drží pohromadě sám za sebe, je já.“<sup>146</sup> **Touhu po exterioritě považuje Lévinas za výchozí bod metafysiky.** Tato má svou řeč, která není promluvou, ale stálým připomenutím

---

<sup>139</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 22.

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 22. Heideggerovské uchopení já ve světě nelze přehlédnout.

<sup>141</sup> Součástí tohoto světa je i naše hluboké nitro.

<sup>142</sup> Jak Lévinas připomíná, principiální prvenství stejného (já + jeho svět) tematizoval už Sokrates. Veškerá moudrost je pouhé rozpomínání, tedy jinými slovy není možné od druhého přijmout, co již není ve mně. Jedna z mnoha Lévinasových revolučních myšlenek zní: „Nic nepřijímat, čili být svobodný. Svoboda se nepodobá vrtkavé spontánnosti svobodného rozhodování. Její poslední smysl ulpívá na onom setrvání v totožnosti Stejného, jímž jest rozum. Poznávání je rozvíjením této totožnosti.“ (Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 29.) Z těchto slov je patrná hluboká smysluplnost bytí „v sobě“ či „při sobě“ s možností otevřenosti pro druhého (pro svět netřeba být otevřen, patří do stejného).

<sup>143</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 23.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>145</sup> *Totalita a nekonečno* nese podtitul: Esej o exterioritě.

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 258.



faktu, že je zde něco nevyslovitelného – nekonečno v setkání tváří v tvář.<sup>147</sup> Právě tvář druhého volá k odpovědnosti a bezpodmínečnému přenechání iniciativy na druhém. Je důležité zdůraznit, že tento láskyplný dialog vedeme tváří v tvář druhému člověku i Bohu.<sup>148</sup>

### *Tvář druhého*

Tvář druhého k nám promlouvá jako absolutní autorita, jako příkázání lásky, jako nezabiješ. Tvář je tvar, soubor kvalit, obraz, který je každým okamžikem bořen, protože **žádná má míra ho nemůže obsáhnout**: „Přistoupit ke Druhému v rozmluvě znamená přijmout jeho výraz, kde v každém okamžiku překračuje představu, jakou by si o něm udělalo myšlení.“<sup>149</sup> Pro Lévinase je navíc druhý pojmem dvojznačným – jde o vztah k člověku i vztah k Bohu: „V přijetí Druhého přijímám Nejvyššího, jemuž se moje svoboda podřizuje.“<sup>150</sup> Metafyzická touha v podání Lévinase tímto míří doslova k „absolutně jinému“. Toto **absolutně jiné přitom já objevuje v druhém**. Vztah já a ty není nějakým konkrétním výskytem „my“, protože pak by já a ty mělo cosi společného: druhý je absolutně odlišný, nekonečně přesahující možnosti mého poznání. Tento přesah zakládá svobodu druhého vůči mně – nad druhým nemám naprosto žádnou moc. S druhým mohu být v kontaktu skrze jazyk, ale jinak jej nemohu obsáhnout. S absolutně jiným mě tedy nepojí žádné společné pouto, takovým poutem není ani setkání, protože to sice druhého odhaluje, ale nečiní jej pro mě dosažitelným – zůstávám tedy sám. Je však možné poznání druhého? Téměř se nabízí odpověď: je i

---

<sup>147</sup> Popis setkání s druhým Lévinas ve svém dalším díle *Jinak než být aneb za hranice esence (Autrement qu'être ou au delà de l'essence, 1974)* precizuje. Mluví o povolání k odpovědnosti za druhého: „Subjektivita (na rozdíl od ‚svrchovaného já‘) je ‚bytí pro druhého‘; odpovědnost, která začíná ve chvíli, kdy druhý ‚na mne pohlédne‘, a která je bezvýhradná a nezištná natolik, že i ‚utrpení skrze druhého‘ proměňuje v ‚utrpení pro druhého‘. Je odpovědností za všechno, co se týká druhého; i za odpovědnost; je příkázáním služby, aniž opravňuje klást reciproční požadavky; je zranitelným sebeodevzdáním, které pyká za druhé a manifestuje ‚cosi nadřazeného životu i smrti‘. Odpovědnost za druhého ‚svědčí o Nekonečnu‘, ‚předchází Zákon‘, je to ‚požadavek svatosti‘, zjevení Boha.“ (Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 35.)

<sup>148</sup> Lévinas tento akt nazývá „službou lásky“ a více než kde jinde zde vyvstává etický aspekt jeho filosofie. Tato etická základna se stala odrazovým můstkem pro Lévinasovu kritiku světa plného násilí. Odpovědí je mu hledání svobody skrze trans-ontologickou odpovědnost: „...která umožňuje milovat každého člověka spravedlivě, bez tradiční posedlosti Jednotou, jež pravidelně vyúsťuje do vylučování těch, kteří do ní nezapadají.“ (Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 38.)

<sup>149</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 36.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 268.

není. Poznat druhého znamená nacytat ho či přistihnout takového, kdy se mi nedává jako jeden z mnoha, jako bezejmenná součást anonymního světa: „**Poznat znamená uchopit bytost ze strany nicoty**, nebo ji na nicotu redukovat, připravit ji o její jinakost. Tohoto výsledku dosahujeme s prvním paprskem světla. Osvětlit znamená zbavit bytost jejího odporu, neboť světlo otevírá obzor a vyprazdňuje prostor – vydává bytost ze strany nicoty.“<sup>151</sup>

V širším kontextu tak setkání se skutečností „tváře“<sup>152</sup> vede nad ontologii<sup>153</sup> a dále „k etické metafyzice plurality svobodných bytostí“.<sup>154</sup> Mluvíme-li o svobodě bytostí, je myšlena vnitřní svoboda spravedlivých a navzájem se respektujících subjektů: „Přistoupit k druhému znamená **zpochybnit moji svobodu**, moji živoucí bezprostřednost, moji vládu nad věcmi, svobodu síly v pohybu, dravost proudu, kterému je všechno dovoleno – dokonce i vražda. Příkázání ‚nezabiješ‘ rýsuje tvář, kde vystupuje Druhý a podrobuje moji svobodu soudu.“<sup>155</sup> Každý smrtelník tak přijímá předvolání před druhého a stává se jeho rukojmím – tedy jinými slovy přijímá starost o to, aby se druhý stal svobodný. Svou vlastní svobodu může nalézt jedině skrze něj. Jednou z krajních poloh tohoto vztahu je vztah rodič a dítě. Otec přitakává a umožňuje čas druhého (dítěte) a spolu s matkou dávají ze svého, aby vzniklo jiné. Podle Lévinase se tak stávají rukojmími za dítě, což je jen jiné, totiž „tvrdé jméno pro lásku“.<sup>156</sup> Tuto totalitu imanence lze překonat přijetím odpovědnosti za druhého člověka. V dalším textu se zmíním o dalekosáhlých etických důsledcích, které toto pojetí přináší.

### *Nekonečno jako vztaženost k druhému*

Je-li na jedné straně totalita, je na pomyslné druhé straně nekonečno. Zároveň naše já je od druhého odděleno nekonečnem. Podobně jako druhý je i nekonečno absolutně jiné: „Myslet nekonečno, transcendenci, Cizince, tedy neznámá myslet předmět. Ale

---

<sup>151</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 29.

<sup>152</sup> Ve smyslu jedinečné obnaženosti, která se ke mně obrací.

<sup>153</sup> Myšlenou nejen v tradičně metafyzickém smyslu, ale i jako heideggerovské utkvění v bytí, které nezná etickou dimenzi – tedy není bytím pro druhého.

<sup>154</sup> Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 32.

<sup>155</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 271.

<sup>156</sup> Lévinas, E. *Byt pro druhého*, 29.

myslet to, co nemá rysy předmětu, ve skutečnosti znamená něco víc, nebo něco lepšího, než myslet.“<sup>157</sup> **Pravá transcendence se tak otevírá v etickém vztahu a zároveň je etika postavena do pozice první filosofie.** Nekonečno v konečném, tedy v člověku, se odehrává jako touha. Ne však jako touha, kterou lze uhasit naplněním vytouženého: „...nýbrž jako Touha po Nekonečnu, kterou vytoužené probouzí, místo aby ji utišilo.“<sup>158</sup> Tato touha je dobrotou. Náš rozum si nekonečno uvědomuje jako něco nenahlédnutelného. Jako něco, co je zcela mimo totalitu, co je mostem k transcendenci, k druhému. Ideu nekonečna náš rozum nemůže obsáhnout, a tak je pravda konstituována vztahem ke skutečnosti v jejím neuchopitelném přesahu – vztahem k **nekonečné exterioritě druhého**. Nekonečno jako: „...vnitřní dimenze skutečnosti a jako protipól totality, k němuž se lze podle Lévinase vztahovat spíše touhou než věděním, překračuje možnosti sjednocujícího a zpředmětujícího myšlení. Vytváří trvalou asymetrickou dualitu mezi imanencí a Transcendencí, mezi člověkem a Bohem, mezi mnou a Druhým.“<sup>159</sup> Nekonečno povolává každého člověka k etickému životu jako uskutečnění „smyslu bez kontextu“. A právě „tvář“ či existence druhého je klíčovou branou ke „zjevení“ nekonečna.

### **Princip poznání druhého**

Na cestě za pokud možno vyčerpávajícím popisem poznání druhého si po vzoru Renauda Barbarase musíme položit otázku: prochází dělicí čára mezi mnou a druhým, mezi vědomím a světem? S fenomenologickou tradicí jsme totiž pojímali druhého jako někoho, kdo je před námi na rovině světa, ale především jako někoho, kdo skutečně je. Druhý pro nás byl něčím či někým prožívaným v reálných kulisách světa kolem nás. V tomto ohledu bude přístup Lévinase blíže tradici dialogické, ačkoliv ji uchopí svébytným způsobem.

Nejprve se však věnujme tomu, co je to „já“. Já lze vnímat jako poznávání ve smyslu světla, které prosvěcuje svou existencí vše dotčené: „Světlo je to, díky čemu je něco

---

<sup>157</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 34.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>159</sup> Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 34.

jiné než já, ale tak, jako by to ze mě již vycházelo. Osvětlený objekt je zároveň něčím, s čím se setkáváme, ale setkáváme se s ním, jako by vycházel z nás, a to právě proto, že je osvětlen.“<sup>160</sup> V tomto pojetí vychází já směrem k poznávanému za účelem sebepoznání, resp. rozpoznávání se ve světě či druhých. **Poznávání je já vlastní jako aktivita sebeidentifikování.** Nemožnost překročit hranice sebe sama a vyjít ven vrhá já do osamělosti, která je přesto v jistém smyslu pozitivní, protože neznamena samotu bez existence druhých nebo nemožnosti komunikovat.<sup>161</sup> Lévinas zastává určitý solipsismus když se domnívá, že: „To, co jest, není jiné – je to naopak uvnitř já a odpovídá to samotné extenzi jeho identifikace: oblast Bytí je absencí jinakosti, ontologie je synonymem egologie, a jestliže je zde nějaký druhý, musí ho jeho jinakost situovat mimo Bytí.“<sup>162</sup> Zatímco jsme se dosud snažili pochopit možnost našeho poznání druhého, Lévinas podrobuje zkoumání poznání samotné.<sup>163</sup> Je pro něj modalitou existence – světlem. Tímto světlem může být rozum stejně jako potřeba či moc.

A právě zde se ukazuje základní rozdíl pojetí druhého: „Ovšem jestliže druhý je skutečně jiný, je třeba uznat, že tato jinakost necharakterizuje nějakou modalitu jeho bytí, ale naopak že **jeho bytí spočívá v tom, že existuje jako jiný.**“<sup>164</sup> Není jednoduché vysvětlit princip této jinakosti, ale velmi zjednodušeně se dá říci, že nejde o jinakost podobných si jedinců co do jejich akcidentální jedinečnosti (barva pleti, jazyk, kterým mluví, apod.), ale o jinakost jejich bytí. Tato úvaha nás opět vrací k Lévinasovu solipsismu – bytí jednotlivce vytváří svůj vlastní svět, druhý je mimo tento svět a konstituuje svůj vlastní. Přesto se tyto dva světy potkávají. Na transcendenci jiného „...je pozoruhodné to, že vzdálenost, již vyjadřuje – na rozdíl od všech vzdáleností – vchází do způsobu existence vnější bytosti. Její formální charakteristika – být jiná – tvoří její obsah.“<sup>165</sup> Jinakost v tomto smyslu je dána faktem, že je, že existuje – hranicí

---

<sup>160</sup> Lévinas, E. *Le Temps et l'Autre*, p. 47.

<sup>161</sup> V tomto Lévinas ctí Heideggerův apriorní aspekt intersubjektivitu.

<sup>162</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 34.

<sup>163</sup> Podobný pohled nacházíme i ve fenomenologii. Husserl i Heidegger mají otázku poznání v centru své filosofie – a právě Heideggerova kritika Husserlova pojetí intersubjektivitu stojí na myšlence, že poznání ve smyslu prvotní odemčenosti světa ve spolu-bytí je podmínkou každého vědomého a tematického „vcítění“.

<sup>164</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 34.

<sup>165</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 5.

mezi mnou a druhým: „Nakonec nelze říci, že druhý je jiný, ale že **absolutně jiné – toť druhý**.“<sup>166</sup> Druhý je tak sice nepoznatelný (poznávání je uskutečňování identity), rozhodně se však nedá říci, že by byl nepřístupný. Proto Lévinas své pojetí nepostavil na možnosti poznání druhého, ale načrtl zcela jiný vztah, který je věrný zkušenosti – oním klíčem je tvář druhého.

### **Tvář jako nahota**

Druhý je nám ve vlastním smyslu dán skrze tvář: „Zatímco fenomén již je, ať už z jakéhokoliv důvodu, obrazem, projevem zajatým ve své plastické a němé formě, epifanie tváře je živoucí. Její život spočívá v rozkládání oné formy, v níž se všechno jsoucí, jakmile vstupuje do sféry imanence – tj. jakmile se klade jako téma – již skrývá.“<sup>167</sup> Branou (kterou nelze projít, ani do ní nahlédnout) k druhému je pro Lévinase tvář, kterou vnímá jako dvouvrstvou. Běžným pohledem lze vidět vnímatelný obličej, ale pod touto první vrstvou je, zbavena prvotní (jevící se) formy, **vlastní tvář**: „Druhý se jeví v obličejí jakožto odpoutání od své formy, jakožto zmizení jeho obličeje.“<sup>168</sup> Ani podkrytím vnímatelného aspektu, tedy ani tehdy, dostaneme-li se k obrazu tváře druhého, nedospíváme k druhému v jeho jinakosti. Nejde totiž o pohled z určité vzdálenosti (prostorový pohled), který by mi druhého podkryl. Tvář není poukazem na nějaké jinde, které ho činí jiným, je „alterací, **rozplynutím se obličeje**, a to právě v té míře, v jaké se tato jinakost o nic neopírá, je něčím absolutním“.<sup>169</sup> Tvář je mystériem, které vystupuje a zbavené své vlastní formy zůstává obnažené ve smyslu zranitelnosti a smrtelnosti. **Pojem nahota**, který Lévinas v této souvislosti volí, je myšlen jako fenomén. Nejde tedy o nahotu ve smyslu být svlečen (druhý je oblečen do svého těla), ale spíše být vystaven ve smyslu určitého modu bytí. Nahotou své tváře vstupuje druhý do naší osobní existence a prolamuje naše individualistické hradby. Tvář druhého je odzbrojující, je příkazem nezabíjet. Vidět druhého znamená vnímat smrtelnost jako takovou.

---

<sup>166</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 9.

<sup>167</sup> Lévinas, E. *Humanisme de l'autre homme*, p. 48.

<sup>168</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 36.

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 36.

## Etický vztah

Jak je patrné z předchozího, **pohled do tváře druhého skýtá etickou rovinu**, jakožto určitou dimenzi existence já. Tváří v tvář druhému jsem vystaven požadavku, který však nedeterminuje mou svobodu a vůli. Etika se, v případě druhého, nezakládá na svobodné vůli ani neoznačuje modalitu vztahu, ale je událostí dávání se druhého. Tvář druhého je jedinečná **výzva k odpovědnosti**, která neimplikuje jakýkoliv morální příkaz (viz dimenze svobody výše), ale je spíše závazkem: „Odpovědnost za druhého, modus, v němž se mi odhaluje, není odpovědností, kterou na sebe беру ve vztahu k němu; situuje se před jakoukoliv svobodu, patří k řádu prvopočáteční citlivosti.“<sup>170</sup> Zde se odkrývá setkání v plné šíři: **já, tváří v tvář druhému, zakouší výzvu, ve které nefiguruje, ale v níž se právě setkává s druhým**. Setkání však neznamená, že by já zpochybnilo sebe ve prospěch druhého. Já zůstává samo sebou a spíše se skrze druhého vynořuje původnější identita: **„Být já od té chvíle znamená nemoci uniknout odpovědnosti**, jako kdyby celá stavba stvoření spočívala na mých ramenou. Ale odpovědnost vyprazdňující já od jeho imperialismu a egoismu – byť by to byl egoismus spásy – je neproměňuje v pouhý moment universálního řádu, nýbrž potvrzuje jedinečnost já. Jedinečnost já znamená to, že nikdo místo mě nemůže odpovědět.“<sup>171</sup> Tvář transcenduje jakýkoliv vztah, a tím, že mi vydává svou obnaženost a volá k mé odpovědnosti, promlouvá prapůvodní mluvou. Nejde o mluvu sdělující slova nebo významy, ale o výzvu a příkaz zároveň. Druhý „není ani kulturním významem, ani prostou daností. Je primordiálně smyslem, neboť to on propůjčuje smysl samotnému výrazu, neboť pouze jeho prostřednictvím takový fenomén jako význam vstupuje ze sebe do bytí“.<sup>172</sup> Lévinas se zároveň domnívá, že moje neschopnost ovládnout druhého mne vede ke kritické reflexi sebe sama. **Nemožnost redukovat druhého na další případ „mne“ přímo vede ke zpochybnění stejného a právě toto zpochybnění je pro Lévinase etikou**. Ontologický proces podřazující jiné pod stejné a vytvářející tak totalitu mezi stejným a jiným musí ustoupit do pozadí a přenechat své dosud výsadní

---

<sup>170</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 38.

<sup>171</sup> Lévinas, E. *Humanisme de l'autre homme*, p. 50.

<sup>172</sup> Tamtéž, p. 47.

postavení etice, jež se stává první filosofií: „Neboť jenom ona – vystavená iniciativě Transcendence – má možnost zprostředkovat celku filosofie kontakt se skutečností.“<sup>173</sup>

### **Lévinas a fenomenologie**

Jedinečnost Lévinasova pojetí druhého spočívá v radikálnosti a komplexnosti jeho přístupu. Lévinasovi předchůdci byli podle Barbarase přesvědčeni, že se zkušeností s druhým dávají řídit, avšak v jistém smyslu zůstávali zajatci svého předpokladu, pokud jde o význam této zkušenosti.<sup>174</sup> Husserl, Sartre i Merleau-Ponty zůstali do značné míry v rovině intuitivní filosofie. Naopak zkušenost, ze které vyšel Lévinas, klade na počátek radikální jinakost druhého. **Lévinas tímto překračuje ontologii a míří k etice, která má v jeho pojetí tak zásadní význam, že je pro něj metafyzikou.** Těžiště jeho etiky tak není v oblasti *zkušenosti* transcendentního, ale samotný řád zkušenosti přesahuje. Druhý je pro Lévinase: „... jiný, tj. absolutně transcendentní, a dává se v etické pasivitě, jež proráží uzavřenost já.“<sup>175</sup> Motiv, který je stále výslovně, nebo jen latentně přítomen, je Bůh.<sup>176</sup>

Lévinasovo pojetí fenomenologie lze nazvat svérázným: „Jeho (Lévinasova) analýza vědomí není pohybem od subjektivního já do objektivního ‚skutečného‘ světa věcí, ale je pohybem v rámci vědomí mezi subjektivitou intencionality a intendovaným předmětem vědomí. To, jak Lévinas chápe Husserla, je diskutabilní, ale jisté je to, že pro Lévinasem interpretovaného Husserla fenomenologie není filosofickou odpovědí na empirická data, ale spíše analýzou tvorby idealit. Cohenova filosofická terminologie nemohla Lévinasovi posloužit tak dobře jako fenomenologická, a je to právě oním idealismem, který na úkor empirismu a současně realismu sdílí obě filosofické školy. Cohenovy a Lévinasovy analýzy klíčových pojmů vychází z odlišných terminologií, ale orientace obou se setkává v jistém druhu idealismu, který je velmi vzdálen

---

<sup>173</sup> Poláková, J. *Filosofie dialogu*, s. 33.

<sup>174</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 41.

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 41.

<sup>176</sup> Lévinas jednou v televizním interview řekl, že „když přejímám odpovědnost za druhého, napadá mě Bůh. Neboť pro mne jakožto bytí k smrti otázka přece zní: Proč to dělám? Proč se vystavuji času druhého? Proč za něj nasazuji život?“ (Casper, B. *Míra lidství*, s. 25.)

psychologismu.<sup>177</sup> V tomto krátkém zastavení jsem chtěl poukázat na dvojí přínos Edmunda Husserla k otázce interpersonálních vztahů. Kromě jeho vlastního popisu těchto vztahů v pojetí já–my–svět a rozšíření analogického vnímání druhého na analogickou apercepci zahrnující bezprostřední zakoušení druhého formou vcítění, přispěl samotnou metodou fenomenologie, která je ke zkoumání a popisu interpersonálních vztahů více než vhodná.

Jak Gibbs zdůrazňuje, Lévinas používá fenomenologickou metodu pouze do chvíle, než se obrátí k tématu druhého. Lévinas ukazuje, že „já je svým tělem, nejen jako živočišný druh (biologicky), ale zkušenostně – veškerá má zkušenost se odehrává na poli mého tělesného žití. Ale jakou má taková zkušenost povahu? Zjevně se jedná o asimilaci, přisvojování všeho, s čím se ve světě zkušenostně setkávám. Má touha po něčem objektivním je však trvale mařena tím, že cokoliv, s čím se setkávám, vnímám právě skrze proces osvojení, asimilace. (Jako Midas na cokoliv sáhl, přeměnil ve zlato.)“<sup>178</sup> A právě termín asimilace je velmi důležitý pro pochopení Lévinasovy pozice. Naše myšlení redukuje naše vjemy na reprezentace existující v našem vědomí. **Já je zaseknuté do procesu intencionality** mého vědomí, z čehož plyne jeho uzavřenost doslova před vším – Bohem, světem i setkání s druhým. Jenže právě v takové situaci se já setkává s druhým, který vzdoruje naší snaze o asimilaci. Druhý je však ve svém pohledu neodbytný a já ví, že se ho ani nelze zbavit (nezabiješ!). Právě v tomto bodě dochází podle Gibbse k zásadnímu obratu: **„V takovém setkání (s tváří druhého) může dojít k převrácení automatismu intencionality, a najednou to není já, které zahrnuje vše (jako mentální, intencionální reprezentace) do svého vědomí, ale já se samo vnímá jako zahrnuté do něčeho, co jej přesahuje, co dalece přesahuje asimilační schopnost vědomí já.“**<sup>179</sup> V tomto je nejvíce patrný Lévinasův klíčový odklon od fenomenologické metody: tvář druhého není něco pouze smyslově vnímatelného, tedy jinými slovy: **tvář druhého není fenomén!** Toto nefenomenální, nejevové zjevení druhého nazval Lévinas *stopou*: „Druhý zanechává stopy, ale stopa je bytostně dvojznačná. ‚Zjev‘ druhého může být interpretován buď jako korelát intencionální

---

<sup>177</sup> Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, p. 177.

<sup>178</sup> Tamtéž, p. 181.

<sup>179</sup> Tamtéž, p. 182.



aktivity vědomí, *nebo* jako druhý v jeho neredukovatelné svobodě.<sup>180</sup> Toto setkání s druhým vrhá já do zcela nové situace, kdy není centrem či pánem světa, který zná a je pouze jeho.<sup>181</sup> Právě zde je založena svoboda já (respektive přesněji svoboda k odpovědnosti já), která má svůj původ ve druhém, kterého nemohu získat ani obsáhnout: „Když Lévinas říká, že já je zajatec druhého, myslí tím toto svobodné já, protože právě ono se může stát samo sebou, jen odpoví-li na volání, které přichází od druhého.“<sup>182</sup> Lévinas musel ve svém pojetí chránit svobodu druhého, protože v opačném případě by bylo v ohrožení jeho pojetí etiky. Pokud bychom mohli druhého celého zachytit smyslovým způsobem, druhý by byl zcela zbaven možnosti jednat morálně. Slovy Roberta Gibbse: „Pokud by byla svoboda druhého závislá na tom, že ji někdo smyslově zakouší, pak by se stala jedním z předmětů světa, chyceným v síti mechanické příčinnosti.“<sup>183</sup>

Nezjevný jev, jak bychom mohli nazvat výše popsané setkání s tváří druhého, je průlomem mimo rámec fenomenologické filosofie. Naše smyslová zkušenost při setkání s druhým je interpretována skrze vědomí, s tím, že je zcela vyloučena asimilační síla já. Takové setkání s druhým je prvním setkáním s objektivitou, která se vzpírá výkonu mé intencionality. Právě proto však druhý nemůže být dán, přesněji nemůže být dán v rámci běžné smyslové zkušenosti. **Tvář druhého je svého druhu iniciací**, která, co do smyslu, předchází všechno ostatní. Vnímání druhého je to pravé vnímání, teprve z něj je odvozeno naše tělesné vnímání. Gibbs tento Lévinasův přístup označuje jako fenomenologický idealismus: „**Tady se vynořila ona ‚věc sama‘, o kterou fenomenologii vždy šlo**, ale ukázala se ve zcela extrémní poloze – když já myslí *to, co není schopno myslet* – a tak přeorientovala veškeré předešlé kategorie poznávání.

---

<sup>180</sup> Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, p. 186.

<sup>181</sup> „Krásnou slovní hříčkou Lévinas situaci vystihuje slovy, že jde o ‚*accusative indeclinable*‘, tj. doslova ‚nesklonný čtvrtý pád‘. To je paradox, když sám čtvrtý pád je příkladem, jak se něco vyskoňovalo. Rozumějme dobře té slovní hříčce – akusativ neboli čtvrtý pád je též ‚voláme, předvoláváme‘ (koho, co), tj. v posledku též ‚obviňujeme‘; a ono ‚*indeclinable*‘ také znamená, že obvinění je nejen (gramaticky) nesklonné, ale i neodmítnutelné. Je to obžaloba, před kterou se já nemůže obhájit, je to neodmítnutelné předvolání.“ (Gibbs, R., *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, p. 182.)

<sup>182</sup> Tamtéž, p. 182.

<sup>183</sup> Tamtéž, p. 185.

Touha po tomto nedosažitelném druhém se nyní stává vášní poznávání, přičemž asimilační touha po ovládnutí předmětu se stává odvozenou.<sup>184</sup>

### **Lévinas a dialogický personalismus**

Kromě důrazu na zaručení svobody druhého je zde ještě otázka odpovědnosti, která nám znovu připomíná blízkost mezi Cohenem, Rosenzweigem a Lévinasem. Vzhledem k tomu, že se Lévinas výslovně nevztahuje k Hermannu Cohenovi, je až udivující, jak podobní jsou oba myslitelé v pojetí odpovědnosti. Oba staví do popředí jedinečnost druhé osoby a jedinečnou a nepřenositelnou odpovědnost za druhého. Vzhledem k tomu, že se Cohen s Lévinasem nikdy nesečkali (v době Cohenovy smrti bylo Lévinasovi 12 let) a Lévinas se k filosofii Hermanna Cohena přímo nehlásí, bude nositelem Cohenových myšlenek pro Lévinase právě Rosenzweig.

Jak pro Cohena, tak i pro Rosenzweiga je důležitým momentem já jeho **sebeuposvěcení**. Jde o židovský motiv během svátků Jom Kipur, kdy člověk pokleká před Bohem. Tento úkon je Rosenzweigem chápán jako vznik skutečného já: „V atmosféře dialogu já vyznává své viny před druhým, který mne miloval jako první.“<sup>185</sup> Velmi podobně pojímá tento motiv Cohen: podmínkou uchopení sebe v celku je setkání s druhým, který je příležitostí pro mou lítost nad mou vinou, a možnost následného smíření a sebeuposvěcení. Tyto dva kroky, tedy setkání s druhým a následné sebeuposvěcení Lévinas sloučil. Obě zkušenosti jsou sloučeny do zážitku setkání s tváří druhého. **Sebeuposvěcení tak přichází u Lévinase před tváří druhého, na rozdíl od Cohena a Rosenzweiga, kteří tento prožitek umísťují do „setkání“ s tváří Boha.** Gibbs v této souvislosti opět připomíná onu asymetrii, která u Lévinase dominuje: „...já se stává samo sebou tím, že v setkání s druhým je za druhého zástupcem.“<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, p. 186.

<sup>185</sup> Tamtéž, p. 187.

<sup>186</sup> Tamtéž, p. 187.

## Reciprocita versus asymetrie

Fakt zastoupení za druhého já decentralizuje – tedy poznání sebe je možné pouze na základě zodpovědnosti za druhého. Ještě jednou se tak v této práci dostáváme ke dvojímu způsobu přístupu ke druhému. Cohenem navržené dvě cesty (reciprocita a asymetrie) Rosenzweig přejímá s tím, že se vyhýbá sféře ekonomie spolupracovníctví. Buber a Lévinas zvolili cesty v jistém smyslu jednostrannější. „Buberův vztah ‚já–ty‘ je především recipročním typem vztahu. Já se tak nachází a stává sebou v reálně uskutečněném dialogu mezi já a ty. Pro Lévinase je setkání s druhým setkáním s cizincem, který se z morálního hlediska nikdy nestane mým přítelem, ale tím, kdo oprávněně vyžaduje – což v posledku znamená jeho **nadřazenost**. Tato asymetrie, která je pro Lévinase charakteristická, u Bubera chybí.

Značnou rozdílnost přístupů lze nalézt i při srovnání Lévinase a Merleau-Pontyho. Lévinas je zásadním odpůrcem recipročního vztahu já–druhý: „Vratnost vztahu, jehož členy se dají číst stejně zleva doprava či zprava doleva, by je spřáhla *jednoho ke druhému*. Doplnily by se v systému viditelný zvenčí. Domnělá transcendence by se tak rozplynula v jednotu systému, který by zničil radikální jinakost Jiného.“<sup>187</sup> Merleau-Pontyho pojetí mezi-tělesné rezonance druhého je pro Lévinase redukování jiného na stejné, tedy v posledku zahrnutí druhého do totality. Vzájemně srozumitelné tělesné chování je pro Merleau-Pontyho cestou k sepětí s druhým, zatímco pro Lévinase je tímto spojením tvář druhého, která prolamuje svět, jež můžeme sdílet. Oba tak zastávají krajní pozici, když Lévinas výslovně odpírá svobodu já ve prospěch druhého, zatímco Merleau-Ponty došel ve svém pojetí mezi-tělesnosti tak daleko, že se „nikdo s nikým nesetkává, protože nikdo už nerozpoznává sebe sama“.<sup>188</sup> Pozdní Lévinas svou pozici trochu mírní a připouští, že vzájemná odpovědnost mezi mnou a druhým je možná skrze smyslovost a tělesnost. „Prostřednictvím našich těl zakoušíme společně příkoří bolesti, nemoci, vyčerpání atd. Právě tělesně-smyslová citlivost ... je tím, co nás

---

<sup>187</sup> Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 174.

<sup>188</sup> Barbaras, R. *Druhý*, s. 32.

vzájemně pojí a zakládá svazek mezi mnou a druhým.<sup>189</sup> Skrze smysly se setkávám s druhým, který je zranitelný a smrtelný, stejně jako já.

---

<sup>189</sup> Urban, P. Tělo a morální fenomenologie, s. 215.

## 5. Závěr

Fenomenologická i dialogická tradice zachytily, jak jsem se pokusil ukázat, velmi svébytné rysy a podoby zkušenosti s druhým a obě tradice svou cestou překonaly tradiční položení otázky po druhém, které je vyjádřeno v tzv. „problému druhých myslí“. **Fenomenologie zdůrazňuje bezprostřední zkušenost s druhým** a zkoumá její jednotlivé podoby, přičemž odhaluje „apriorní“ povahu intersubjektivitu jakožto podmínku veškeré intencionality a poznání. **Dialogická filosofie zase vychází z priority dialogického vztahu já–ty** a vyzdvihuje jeho etický rozměr, který předchází a přesahuje veškerou intencionalitu a fenomenalitu v setkání s druhým. Emmanuel Lévinas je do značné míry myslitelem obou těchto tradic. Jak zaznělo v úvodu práce, Lévinas přepíná fenomenologickou metodu až do krajnosti. **Druhý je v jistém smyslu poznáván negativním způsobem**, když je vztah k němu (fenomenologicky) popisován jako takový vztah, který se vzpírá zpředmětnění, který nemůže být tematizován. To je také příčina toho, proč jsou Lévinasovy texty tak obtížné. Je za nimi skryta úporná snaha uchránit čtenáře před tím, aby upadl do běžného etického diskurzu, protože ten spočívá v iluzi, že etično lze tematizovat, zpředmětnit.

Jak je patrné, dvě nejčastěji citované knihy od Renauda Barbarase a Roberta Gibbse nebyly užity náhodně. Z celé řady titulů jsem vybral právě tyto dva, pro jejich systematický a v případě Gibbse i novátorský přístup v analýzách jednotlivých filosofických tradic. Četba Roberta Gibbse mi navíc objevila pozoruhodnou filosofii Hermanna Cohena. Věnuji se mu spíše okrajově z toho důvodu, že jeho důležitost mi vyvstala až v závěru psaní této práce. Přesto je to právě Cohen, o kom lze říci, že stojí v základech pomyslného rozhovoru mezi fenomenologií a dialogickým personalismem. Podle Gibbse je podobnost mezi ním a Lévinasem zásadní: „Ačkoliv se tolik liší ve filosofických metodách, které používají, usilují Cohen i Lévinas o stejný cíl. Zprvé chtějí zaručit jedinečnou *svobodu* druhého; zadruhé zdůrazňují, že já je samo sebou ne automaticky, ale právě díky schopnosti odpovědět na volání druhého. Společné je oběma myslitelům rovněž to, že aby takového cíle dosáhli, přepínají pojmy a

terminologii jejich vlastních filosofických škol až do krajnosti.<sup>190</sup> Je-li však podobnost mezi Cohenem a Lévinasem skutečně takto zásadní, měla by tu být podobnost i ve způsobu, jak oba filosofové druhého pojmají. Gibbs se domnívá, že taková podobnost opravdu existuje: „Podobnost Cohena s Lévinasem a fenomenologií je dalekosáhlá. Fenomenologie sice na první pohled rekuruje (navrací se) ke zkušenosti, nebo přinejmenším k interpretaci intencionalit na zkušenosti závislých, a tedy cesta k objevu druhého je pro ni vlastně předem ztracena, protože druhý bude vždy redukován na způsob objektivit (předmětnosti), který vylučuje etickou svobodu. Jenže věci se mají jinak, když se podíváme pozorněji: sám Lévinas je nucen vzdát se fenomenality tváře, fenomenality druhého.“<sup>191</sup> Již z těchto úvah je patrné, že volba analyzovat právě fenomenologii a dialogický personalismus, nebyla náhodná. Hermann Cohen je racionalistický idealista, filosof „čistého rozumu“ (v jeho pojetí není místo pro reflexi založenou na zkušenosti). Fenomenologie naopak předpokládá fundamentální charakter poznání založeného na zkušenosti samé: „Husserl zasvětil svou filosofickou práci úzkostlivě pečlivému zkoumání intencionálního charakteru zkušenosti, byť se jedná o reflexivně zúženou zkušenost vnitřní (zkušenost aktů a obsahů vědomí). Cohen mohl sice v nově vznikajícím fenomenologickém hnutí rozeznat myšlenkový protitah vůči empirismu, a speciálně vůči psychologismu, přesto si však od něj udržoval ostrážitý odstup. Jeho požadavek kritické epistemologie ponechal pouze samotnému rozumu možnost vyvinout své vlastní kategorie, a dokonce i (skrže *epoché*) redukované fenomény fenomenologie byly pro něj podezřelé.“<sup>192</sup> Jak vidno, přímá vazba nebo inspirace Hermanna Cohena fenomenologií není pravděpodobná. Avšak jedním z hlavních témat Edmunda Husserla byla problematika poznání, kde v mnohém navazuje na Immanuela Kanta.<sup>193</sup> Jeho současník Hermann Cohen je novokantovec, a i když jsou jejich filosofie v zásadě dost rozdílné, tento společný základ může být zdrojem podobnosti mezi Lévinasem a Cohenem. Sledování této podobnosti by mohlo být velkou výzvou pro případné pokračování mé práce.

---

<sup>190</sup> Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, p. 184.

<sup>191</sup> Tamtéž, p. 185.

<sup>192</sup> Tamtéž, p. 177.

<sup>193</sup> Podle Husserla je poznání sice vázáno na psychologické procesy, není s nimi však totožné. Z empirických psychologických vět nelze nikdy odvodit obecné tvrzení, neboť mohou být kdykoli vyvráceny, falzifikovány. Logika, matematika a filosofie jsou podle Husserla „ideální vědy“, jejichž zákony vyjadřují absolutně nutné pravdy a priori. Fenomenologie jakožto „byťostný názor daného“ čili fenoménů se má stát spolehlivým základem všech věd.

Na úplný závěr jsem ponechal jedno téma, které v jistém smyslu dělí obě filosofické tradice, fenomenologii a dialogický personalismus, a ovlivňuje jejich různá pojetí druhého – totiž téma **jedinečnosti**. Zatímco ve fenomenologii kladl důraz na jedinečnost Heidegger a především Sartre, jedinečnost u Lévinase vyvstává s prolomením do sebe uzavřeného já. Volání k odpovědnosti je doménou jedinečnosti druhého. Já je do sebe uzavřené až do doby, než se setká s druhým. V tomto setkání je uzavřenost prolomena a odpovídá na volání k odpovědnosti zcela jedinečným způsobem. Skrze tuto odpověď se já stává svobodným. Toto vše se odehrává v reálném čase a prostoru. Výzva k odpovědnosti se nemůže odehrát v myšlenkách, ale pouze v reálné situaci – tělesnost je tak neodmyslitelným polem tohoto setkání. Lévinas zmiňuje ještě jedno pojetí jedinečnosti. Jde o pojmovou nedosažitelnost, neuchopitelnost druhého, kterou často zmiňuje i Franz Rosenzweig. V této souvislosti Lévinas výslovně artikuluje také pojem lásky. Milovaná osoba je pro já zcela mimo kategorie (druh, pohlaví) a jakožto jediná a nenahraditelná je také jedinečnou. Je-li řeč o jedinečném druhém, jde v posledku o odkaz na toho absolutně jedinečného druhého, jímž je Bůh. Lévinas tuto otázku výslovně neprobírá, ale z kontextu je patrné, že jedinečnost lze uchopit skrze můj vlastní výkon odpovědnosti, v níž se stávám sebou. Druhý, ve smyslu bližního, se tak stává korelátem Boha.

## 6. Seznam literatury

- Barbaras, R. *Druhý*, Praha: Filosofia, 1998, ISBN: 80-7007-104-4.
- Bouretz, P. *Filosofie a očekávání spásy I.*, Praha: Oikoymenh, 2009, ISBN: 978-80-7298-297-4.
- *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-009-5.
- Buber, M. *Já a Ty*, Praha: Mladá fronta, 1969, ISBN: 80-206-0469-3.
- Buber, M. *Názory*, Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, ISBN: 80-85844-25-7.
- Casper, B. *Míra lidství*, Praha: Oikoymenh, 1998, ISBN: 80-86005-62-3.
- Descartes, R. *Meditace o první filosofii*, Praha: Oikoymenh, 2001, ISBN: 978-80-7298-427-5.
- Gibbs, R. *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, Princeton University Press, 1992, ISBN: 0-691-07415-1.
- Gordon, P. E. *Rosenzweig and Heidegger Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, 1959, ISBN: 0-520-23611-4.
- Gordon, H. *The Heidegger-Buber Controversy: The Statut of I-Thou*, Greenwood Press, 2001, ISBN: 0-313-30917-5.
- Heidegger, M. *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh, 2002, ISBN: 80-7298-048-3.
- Husserl, E. *Karteziánské meditace*, Praha: Svoboda, 1968, ISBN: nenalezeno.
- Husserl, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II.*, Praha: Oikoymenh, 2006, ISBN: 80-7298-085-8.
- Lévinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, 1974, ISBN: 978-3-495-48055-7.
- Lévinas, E. *Nesnadná svoboda. Eseje o judaismu*, nakladatel neznámý, 1976, ISBN: nenalezeno.
- Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, Praha: Oikoymenh, 1997, ISBN: 80-86005-20-8.
- Lévinas, E. *Být pro druhého*, Praha: Zvon, 1997, ISBN: 80-86019-33-0.
- Lévinas, E. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972, ISBN: nenalezeno.



- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, ISBN: 0-203-99461-2.
- Novotný, K. *Co je fenomén?* Praha: Oikoymenh, 2010, ISBN: 978-80-7298-429-9.
- Poláková, J. *Filosofie dialogu*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, ISBN: 80-7007-035-8.
- Rosenzweig, F. *Nové myšlení*, Praha: Ježek, 1994, ISBN: 80-901625-5-X.
- Samohýl, J. Boží bytí jako nekonečné Ano. *Studia Theologica*, 2009, roč. XI, č. 2, 26-35, ISSN: 1212-8570.
- Sartre, J.-P. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad, 2004, ISBN: 80-7021-661-1.
- Sartre, J.-P. *Bytí a nicota*, Praha: Oikoymenh, 2006, ISBN: 80-7298-097-1.
- Urban, P. Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit. *Filosofický časopis*, 2011, roč. 59, č. 1, 31-45., ISSN: 0015-1831.
- Urban, P. Tělo a morální fenomenologie. *Filosofický časopis*, mimořádné číslo *Fenomenologie tělesnosti*, Praha: Filosofia, 2011, ISSN: 0039-7857.
- Vrána, K. *Dialogický personalismus*, Praha: Zvon, 1996, ISBN: 80-7178-627-6.
- Wright, T. *Modern Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, ISBN: 978-0-521-01255-3.

## 7. Abstrakt

ALBRECHT, D. Druhý mezi fenoménem a dialogem. České Budějovice 2012. Diplomová práce. Jihočeská universita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce Jan Samohýl.

Klíčová slova:

Já, ty, intersubjektivita, druhý, svědomí, svoboda, odpovědnost, svět, Bůh, dialog, vcítění, subjekt, objekt, spolubytí, stud, tělo, tělesnost, tvář, vztah.

Nový pohled na vnímání druhého přinesly dvě filosofické tradice: fenomenologie a dialogický personalismus. Obě na sebe vzájemně v otázce druhého působily a jejich reflexe nechala vzniknout velmi pozoruhodné myšlenkové interakci. Práce představuje pojetí druhého v obou tradicích a zároveň se pokouší vystihnout jejich vzájemný vztah a míru vlivu jedné na druhou, se zdůrazněním prvořadosti etiky, jak se projevila v historickém vývoji obou uvedených filosofických tradic, a v níž se snad problém druhých myslí reálně řeší.

### Abstract

ALBRECHT, D. The Other Between Phenomenon and Dialogue. České Budějovice 2012. Diploma thesis. Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice. Department of Philosophy and Religious Sciences. The head of thesis Jan Samohýl.

Key words:

I, You, intersubjectivity, the Other, consciousness, freedom, responsibility, world, God, dialogue, empathy, subject, object, Being-with, shame, body, bodiness, face, relation.

The thesis is concerned with the matter of intersubjectivity, traditionally called as „a question of the other minds“. The new approach in this area was brought mainly by two philosophical movements: by phenomenology and by dialogical personalism. They

both reacted to each other in this point, and their reflexions upon this matter resulted in very outstanding discoveries, with influence untill nowadays. Thesis introduces the concept of the Other in each of both mentioned traditions, simultaneously tries to grasp surprisingly similar result of philosophical analysis in different traditions, and also tries to stress the primacy of ethics in historical development of both traditions as a place of meeting of (the other) minds.