

Filosofické a etické předpoklady porozumění¹

Autor: Robert Kuthan

Abstract

Philosophical and ethical preconditions of understanding. – The aim of this article is to emphasize the philosophical and ethical dimension of communication, which lies at the heart of all speech. This dimension is explicated in context of Gadamer's philosophy of speech and Levinas's philosophy of ethics. Our concept opposes the pragmatic and utilitarian concept of speech which is not aware of ethical preconditions of communication.

Keywords: understanding, speech, language, communication, relationship, ethics**Klíčová slova:** porozumění, řeč, jazyk, komunikace, vztah, etika

Rozumět druhému člověku se v předreflexivním pojetí skutečnosti omezuje na problematiku jazyka. Dnešní svět je touto otázkou přímo posedlý. To je patrné například z reklamních sloganů jazykových škol, které se snaží prostřednictvím vytvoření frustrace z neznalosti cizího jazyka přilákat do svých učeben nové studenty. Jazykové kurzy se tak plní novými studenty, kteří jsou sice ochotni učit se cizí jazyk za účelem dorozumění, avšak brzy narážejí na základnější problémy základů komunikace, které jazyk jako takový teprve zakládají a umožňují. Studenti cizího jazyka se často dožadují konverzačních hodin, avšak ve své snaze „konverzovat“ se brzy dotýkají mezi svých komunikačních schopností nejen v rámci cizího jazyka, nýbrž jazyka jako takového. Dobrý učitel cizího jazyka si brzy uvědomí, že v základu jazyka je cosi původnějšího než slovní zásoba a oblast gramatických jevů.

Pod dobrým vedením může být student doveden k uvědomění si toho, co vlastně komunikace je: totiž, že nejde o pouhou výměnu naučených, pevně daných a na každou situaci šitých frází, nýbrž o vytváření nového významu. Podle Chomského je jazyk „otevřený systém, schopný naznačit nové zkušenosti“ (Pokorný 2006: 49) Student často naráží na svoji neschopnost vyjádřit se, tato neschopnost však nesouvisí jen s tím, že je student nucen vyjadřovat se v cizím jazyce (tak zní častá výmluva účastníků konverzačních kurzů), nýbrž spočívá v tom, že student své umění dialogu a filosofii dialogu ve svém dosavadním životě nerozvíjel. Sebevyměření totiž nesouvisí jen se znalostí jazyka, nýbrž s existenciální a sémantickou orientací ve světě. Jazyk totiž (na jakémkoliv stupni) otevírá otázky, které člověka vrhají do nejistoty a vůči nimž musí zaujmout určité stanovisko.

Tak zdánlivě prostá otázka „Odkud jsi?“, která je jednou z prvních frází, kterou se student v jazykovém kurzu učí, staví dotazovaného do prostoru volby, neboť na takovou otázku žádná samozřejmá odpověď neexistuje. Oblíbená a v anglické konverzaci společensky

¹ Tento text vychází v rámci Prvoků 15 Program rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově: P15 Škola a učitelská profese v kontextu rostoucích nároků na vzdělávání. Poskytovatel: Univerzita Karlova v Praze. Doba řešení: 2012–2017.

povinná fráze „How are you?“ již vyžaduje určitou znalost kulturního prostředí anglicky mluvících zemí, bez které nelze na tuto otázku náležitě odpovědět, neboť jazyk se vždy pohybuje v rámci určitého, předem daného kulturního myšlení. Tento myšlenkový kontext jazyka je však skryt našemu běžnému vědomí a tak můžeme společně s Gadamerem hovořit o „sebezapomnění, které mluvení přísluší“. (Gadamer 1999: 26) Odlišnost jazykové kultury si můžeme uvědomit pokaždé, když přicházíme do kontaktu s kulturou, která je té naší vzdálena. Každý jazyk tedy předpokládá jisté předporozumění, bez něhož rozumění není možné.

Tak např. otázka „Odkud jsi?“ v běžné řeči Evropana míní místo, kde jsem se narodil, ačkoliv tuto otázku lze mimo kontext kulturního předporozumění zodpovědět mnoha odlišnými způsoby: z jaké společenské vrstvy pocházím apod. Jazyk si tedy nevystačí sám o sobě, nýbrž předpokládá znalost kulturního kontextu, předpokládá znalost společenského předporozumění, neboli sociální kontext. Tato znalost postačí k tomu, aby si porozuměli lidé dvou odlišných kultur, avšak k nedorozumění dochází i v rámci daleko menších společenských celků, například mileneckých párů. Milan Kundera se ve svém románu *Nesnesitelná lehkost bytí* (Kundera 1995: 320) takovým jevem zabývá. Na příkladě několika pojmů jako „žena“, „věrnost“, „hudba“, „světlo“, „tma“, Kundera ukazuje, jak mohou lidé i uvnitř intimního vztahu chápat jeden pojem zcela odlišně.

Jazyk nelze očistit od významových asociací a historických zkušeností národů či jednotlivců. Jazyk je vždy vázán na zkušenostní kontext svého uživatele. Přílišná univerzálnost jazyka je dokonce ve zdravé společnosti nežádoucí, jelikož vytváří totalitní prostředí, které jednotlivcům diktuje obsah a rámec jednotlivých významů slov a pojmů. Toto téma výstižně, beletristicky zpracovává George Orwell. (Orwell 1991: 268) Jisté významové odchylky jazyka jsou tedy pro zdravou společnost žádoucí a mohou být zcela eliminovány jen uměle a za cenu ztráty svobody.

Na to, že jazyk není pouhým „nástrojem“, jehož prostřednictvím se vztahují ke světu, poukazuje Gadamer. (Gadamer 1999: 24) Vůči jazyku nelze, podle Gadamera, zachovat odstup, neboť člověk je na jazyk odkázaný vždy a uvnitř jazyka rozvíjí své bytí a dokonce i myšlení o jazyce. O učení se jazyka Gadamer říká: „Učit se mluvit neznamená být uváděn do užívání už hotového nástroje označování nám důvěrně známého světa, nýbrž znamená získávat důvěrnou známost světa samého i toho, jak se s ním setkáváme.“ (Tamtéž, 25) V jazykovém kurzu tedy nikdy nejde jen o jazyk. Vždyť nelze mluvit bez obsahu, jazykem se vždy již dotýkáme nějakého tématu, vždy mluvíme o něčem. Mluvit, to není jen užívat jazyk. Používat nástroj jako např. kladivo lze i bez toho, aniž bych něco vyráběl: mohu například tlouci naprázdno do kovadliny, čímž nástroje užívám jaksi naprázdno.

Užívat jazyk, aniž bych něco říkal, však nelze. Jazyk je vždy vázán k tomu, co říkám. To však není vše, neboť hovořit mohu vždy jen k někomu, jinak má řeč postrádá smyslu. Hovořím-li však k někomu, nalézám sám sebe ve vztahu s tím, ke komu hovořím. Řeč proto není možná bez etiky, neboť skrze řeč nejen vstupuji do vztahu k tématu, o kterém hovořím, nýbrž i do vztahu s druhým. Proto Gadamer říká, že „mluvení nepatří do sféry já, nýbrž do sféry my“. (Tamtéž, 27)

Ukázali jsme, že předpoklad, ze kterého těží reklamní činnost jazykových škol (tento předpoklad se zakládá na víře, že pouhým studiem cizího jazyka překonáváme komunikační bariéru mezi lidmi), je pravdivý jen částečně, neboť komunikaci nezakládá pouhá znalost

jazykových prostředků. Takové zúžené pojetí opomíjí základní otázky řeči jako např. téma řeči, oslovení druhého, smysl řeči či etika řeči. Toho, že řeč souvisí s etiketou, si může být vědom každý obchodník, který obchoduje v zemi kulturně odlišné. Jak však souvisí řeč s etikou? Je možná řeč bez etiky? Řeč se totiž vždy nachází uvnitř lidského společenství, lidské společenství předpokládá nebo z lidského společenství vychází jako z podmínky svého vzniku. Podle Gadamera je řeč „pravým středem lidského bytí“. (Tamtéž, 29)

Tuto řeč „musíme vidět v té oblasti, kterou sama vyplňuje, v oblasti lidského spolubytí, v oblasti dorozumění, vždy znova vzrůstající shody, jež je pro lidský život stejně nezbytná jako vzduch, který dýcháme“. (Gadamer 1999: 29) Řeč se může rozvíjet jen v rámci mezilidského vztahu, řeč předpokládá naslouchajícího druhého. Naslouchání je však aktem předpokládajícím etický postoj. Naslouchání roste z etiky.

Stejně jako nelze myslet řeč mimo oblast mezilidského vztahu, nelze rozvíjet ani sebezrozumění mimo oblast vztahu, neboť chápat sama sebe mohou teprve v rozhovoru. Řecké GNÓTHI SEAUTON se tak nemůže nikdy stát výzvou k soběstačnosti – naopak, v Platónových dialozích se stává výzvou k dialogu. Podle Gadamera je rozhovor prostorem, kde člověk překonává svoji přirozenou tendenci, kterou Gadamer nazývá „ustrnutím svých pojmů“. (Tamtéž, 151) Gadamer tím chce říci, že teprve v konfrontaci s druhým se mohou začít rýsovat kontury mé vlastní identity. Gadamer v této souvislosti hovoří o jedné z podmínek vzniku plodnosti takového rozhovoru. Touto podmínkou je nechat „slyšet druhého jakožto druhého“. (Tamtéž)

Chceme-li tedy vstoupit do dialogu, jehož cílem je sebezpoznání, musíme paradoxně vytvořit prostor pro druhého. Tento prostor je prostorem, ve kterém je druhému dovoleno se odhalit. Vytvoření takového volného prostoru přirozeně souvisí s opačným pohybem, který spočívá v mém upozadění, neboť druhý vstupuje do prostoru, který v rozhovoru mohou zaplnit já sám. V souvislosti s upozaděním Gadamer používá pojem „zlomit odpor“. (Tamtéž) Z významu takového výrazu vyplývá, že nechat promluvit druhého, souvisí s narušením přirozené tendence (či pudu) druhého nepustit ke slovu, nedovolit mu narušovat vnitřní svět, kterým žiji a který druhý může svým slovem nalomit. Hrubost tohoto výrazu až zaráží, ozřejmuje však jasně, v čem spočívá etický rozměr dobrého rozhovoru. Subjekt se přirozeně brání prolomení svých hranic, které si vytvořil a každé takové prolomení ohrožuje jeho integritu.

Na druhé straně, já nemůže hovořit o jakékoliv vlastní integritě, pokud nevstupuje do rozhovoru s druhými. Každé já se vytváří teprve v rozhovoru s druhým já. Poznat sebe sama, vytvořit si vlastní názor a stanovisko však paradoxně není možné bez překonání „odporu“, který spočívá v procesu dobrovolného vystavení se řeči druhého. V řeči druhého ke mně hovoří ten jiný, který zpochybňuje mé dosavadní domněnky. Tato expozice je bolestná, neboť narušuje můj dosavadní obraz světa, do kterého vstupuje druhý s odlišnou zkušeností a s odlišnými postoji. Toto upozadění se je podmínkou vzniku dialogu, podmínkou vnitřní proměny, ke kterému dialog směřuje, a tvoří etický princip jakožto základní předpoklad každého plodného rozhovoru. Takto se k tomuto tématu vyjadřuje Gadamer: „Právě tehdy, když se snažíme rozumět druhému, činíme hermeneutickou zkušenost, že musíme v sobě zlomit odpor, když chceme slyšet druhého jakožto druhého. To je pak skutečně radikální základní určení vši lidské existence a ovládá ještě i takzvané naše vlastní sebezrozumění.“ (Tamtéž)

Etika rozhovoru spočívá ve vytvoření prostoru, do kterého může druhý vstoupit, což nevyhnutelně souvisí i s upozaděním naslouchajícího. Toto upozadění se však není pasivní. Spočívá v aktivním naslouchání druhého. Takové upozadění se zároveň souvisí se schopností uzávorkovat své vlastní rozumění. Takové uzávorkování nikdy nemůže být absolutní. Člověk nikdy nebude schopen od sebe odstoupit zcela, stejně jako není možné opustit své vlastní tělo a pozorovat ho jaksi zdálky. Přesto je takové částečné sebeodstoupení podmínkou správného rozumění. Taková dovednost není jen oblastí hermeneutiky, nýbrž i etiky. Takové opuštění sama sebe zná každý odborně školený psychoterapeut.

Pokud by nebyl takového sebeodstoupení schopen, podlehl by zcela přirozené tendenci projektovat do svého pacienta veškeré své problémy, jelikož součástí lidské přirozenosti je zabývat se prvotně vlastními problémy a až druhotně problémy druhých lidí. K prožití takové zkušenosti však není nutné usedat do křesla psychoterapeuta. V určité míře je známa každému člověku. České úsloví „já o voze, ty o koze“ vypovídá právě o takové tendenci hovořit především o tom, co se dotýká mě samého. Nechat promluvit druhého znamená pozastavit svoji vlastní řeč. To však souvisí s určitým sebezapřením, které člověk pociťuje jako nepříjemné či bolestné. Právě v tomto smyslu Gadamer hovoří o „odporu“. Této skutečnosti si je vědom i Heidegger, když člověka definuje jako takové jsoucní, jemuž „v jeho bytí o toto bytí samo jde“. (Heidegger 2008: 28) V tomto smyslu se u Heideggera „rozumění primárně nevztahuje na něco mimo mne, nýbrž na mé vlastní bytí“. (Pokorný 2006: 308)

Se správným rozuměním souvisí i další podoba sebezapření. Rozhovor je prostorem hledání pravdy. Pokud však chci vstoupit do skutečného dialogu, musím do jisté míry ustoupit ze svých pozic a předstírat nevědomost. Pokud bych do rozhovoru vstoupil jako vševědoucí, jako ten, který stojí pevně a neotřesitelně na svých pozicích, nedal bych rozhovoru příležitost stát se plodným a hlas rozhovoru by vzápětí utichl. Do dialogu bych ve skutečnosti nikdy ani nevstoupil. To je vyhraněná podoba asertivního rozhovoru. Ve skutečném rozhovoru tedy předstírám, že nevím. Předstírám, že moje stanovisko není definitivní a absolutní. Pokud bych tak neučinil, nemělo by smysl do rozhovoru vůbec vstupovat. Bylo by to podobné jako účastnit se plaveckého závodu bez rizika namočit se. Takovéto uzávorkování sama sebe má ovšem rovněž nejen hermeneutický, nýbrž i etický rozměr.

Gadamer se tohoto rysu rozhovoru taktéž částečně dotýká: „Snaží-li se někdo to, co mu jiný chce říci, už předem zadržet tvrzením, že to ví, nemůžeme mluvit o rozumění.“ (Gadamer 1999: 51) Že rozumění, je záležitostí nejen rozumu, ale i vůle, rozvíjí Payne: „Každé rozumění jiné osobě vychází z ochoty rozhodnout se a každé rozhodnutí vychází z ochoty rozumět jiné osobě. Tam, kde končí rozhodnutí a rozumění v jejich těsném sepětí, tam začíná válka, válka coby plod rezignace na ochotu připustit, že jiní lidé jsou lidmi natolik, nakolik jsem člověkem já.“ (Pokorný 2006: 8) To, že rozumění souvisí s etickým postojem a bez etiky není uskutečnitelné, si uvědomuje hermeneutická etika. „Rozumět si“ tedy nemůže být nikdy omezeno na znalost či neznalost jazyka a osvojení si prostředků. O tom, co znamená rozumět si, svědčí následující příhoda.

Dva lidé si na letišti omylem vyměnili zavazadla. V návalu vzteku si běželi naproti, zastavili se v momentě, kdy doběhli k sobě a první z nich zvolal: „Do you speak English?“ Na to druhý odpověděl, že ne, a zeptal se „Parlez-vous français?“ a vzápětí dostal zápornou odpověď. Oběma nezbyvalo než pokrčit rameny a odejít každý jiným směrem. K jazykové

komunikaci tedy téměř nedošlo, ale bez významu a rozumění toto setkání neproběhlo. Pokud člověk běží k druhému člověku se záměrem oslovit ho, jde jistým způsobem o silné etické předporozumění situaci, které spočívá v tom, že druhý člověk stojí za to, aby byl osloven. V možnosti oslovit druhého člověka však druhého uznávám jako člověka, tedy někoho, kdo je svobodný a může být proto volán k odpovědnosti za své činy i za svá slova.

Tento němý rozhovor byl ve skutečnosti naplněn předpoklady, bez kterých není žádná komunikace s druhým možná. Etika tohoto setkání spočívá především v tom, že v druhém poznávám toho, kdo mi stojí za to, abych s ním vedl řeč. Jednat s druhým jako s věcí – tedy jako s někým, jehož lidství neuznávám – znamená vůbec jej k rozhovoru nevyzvat: například jej zastřelit. Tuto hrozbu (vraždu) spatřuje Lévinas (snad v souvislosti s osobními zážitky holokaustu) jako neustále přítomnou možnost. Vražda však není jediným způsobem, jak neuznat druhého jako člověka. Existují i jiné způsoby. Ti dva lidé na letišti se nemuseli pokoušet navázat řeč. Stačilo by zavolat policii, a tak se vztahu s druhým vyhnout, jednat s ním jako s věcí, která má být patřičnou institucí odklizena.

Snad právě tuto etiku má na mysli Ježíš, když apeluje na to smířit se s druhým v osobním, nezprostředkovaném vztahu: „Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeň, že tvůj bratr má něco proti tobě, nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijď a přines svůj dar. Dohodni se svým protivníkem včas, dokud jsi na cestě k soudu, aby tě neodevzdal soudci a soudce žalářníkovi a byl bys uvržen do vězení.“ (Mt 5, 23–25)

Uznat druhého jako toho, který může být volán k odpovědnosti, znamená uznat jeho lidství. Payne v této souvislosti hovoří o „principu responsibility“: „Někoho obvinít znamená jeho lidskost uznat, uznat to, že měl svobodu jednat jinak, kdežto k degradaci člověka vede zdráhání obvinít ho.“ (Payne 1995: 51) Hovořit s druhým mohu smyslupně jen tehdy, pokud uznám partnera rozhovoru jako toho, kdo za svou řeč bere osobní zodpovědnost a osobně zodpovídá za to, co říká. Hovořit s druhým bez tohoto apriori znamená hovořit monologicky sám k sobě a druhého vlastně zneužít k tomu, abych mohl vyslechnout sám sebe. Taková podoba rozhovoru se objevuje například v televizních diskuzích politiků, a je to právě tento aspekt jejich rozhovoru, který diváka unavuje a nudí, neboť rozhovor bez reciprocit není rozhovorem v původním smyslu.

Vstupuji-li s druhým do rozhovoru, tiše předpokládám, že ten druhý dokáže za své slovo odpovídat. Pokud se během rozhovoru ukáže, že jsem se mýlil (ten druhý je například vlivem vážné duševní nemoci neschopen být odpovědný za své slovo – právní jazyk používá výraz „nesvéprávný“), rozhovor utichá. V běžné zkušenosti lze něco podobného zažít v rozhovoru v afektu. Často je takový rozhovor krátký a končí smíchem, neboť po vyvanutí afektů zde zůstává pouštní nad nelogickou strukturou rozhovoru, během něhož jeho účastníci za sebe nezodpovídali. Vstupuji-li tedy s druhým do rozhovoru, uznávám jeho lidství (to však neznamená, že se duševně nemocný člověk nepodílí na lidství). Tuto dimenzi každého rozhovoru si často uvědomujeme až tehdy, pokud v rozhovoru není přítomna.

Jde například o rozhovor obchodníka, který se snaží ošálit svého zákazníka. Etický rozměr je zde převrácen: obchodník považuje svoji oběť za bytost částečně neodpovědnou, zatímco útočí na jeho pudovou stránku. Takové řeči vévodí manipulace. Druhý není plně uznán jako člověk, nýbrž jako instinktivní tvor, který má být ve vhodné chvíli přistižen

v nepozornosti rozumu. Jiným příkladem je rozhovor s dítětem, které není uznáno jako svéprávné. V případě vypjatého konfliktu (např. dítě si odmítá obléknout čepici v mrazivém počasí) tak dospělý rodič nesahá k argumentaci či polemice, nýbrž se odvolává na rodičovskou autoritu. Nejzřetelněji však na tuto skutečnost poukazuje rozhovor s vážně duševně nemocným člověkem. Kdo se někdy ocitl v rozhovoru s vážně psychicky nemocným člověkem, uvědomuje si skryté předpoklady, na kterých se zakládá rozhovor.

Zodpovědnost však nepřebírá jen ten druhý, nýbrž i já. Nemohu se například během rozhovoru dopouštět příkrých kontradikcí a rozporů. Předpokládá se, že ve své řeči budu konzistentní a budu si za svým slovem stát: budu za něj odpovídat. S tím souvisí i schopnost přijmout odpovědnost za případnou porážku v diskusi, musím být neustále připraven uznat to, že moje argumentace může být vyvrácena. V řeči sportu této dovednosti říkáme „umět prohrávat“. Je to právě tato schopnost, které děti často nejsou při hře schopny. Během rozhovoru se tedy vytváří jisté pole, do kterého jeho účastníci vstupují vybaveni, jistými předpoklady umění rozhovoru. V případě, že se prokáže, že si tyto předpoklady předem neosvojili, není rozhovor možný nebo má podobu pseudorozhovoru. Jedním z předpokladů plodného rozhovoru je uznání druhého jako sobě rovného.

Payne v této souvislosti hovoří o „ekvivalenci“: „Ekvivalence je způsobem, jímž lze zahrnout do systému každou osobu. Každý je zaměnitelný s každým. V této zaměnitelnosti tkví sociální rozměr každé konvence a vlastně etického učení vůbec. (...) Konvence se opírá o to, že každá osoba je ve své dignitě naprosto stejná s osobami jinými čili, že všechny lze za týchž okolností poměřovat měřítkem jediným. Absolutním úběžníkem je ekvivalence, čili to, že všichni se považujeme za lidské bytosti a nikomu nesmí být upřena dignita lidské bytosti. V této dignitě není mezi lidmi rozdíl.“ (Payne 1995: 55) Kdyby však tato skutečnost byla samozřejmá, nebylo by nutné na ni upozorňovat. Často se můžeme setkat s tím, že druhému není uznána ekvivalence, a není tudíž náležitě vyslyšen či připuštěn ke slovu. V nejvypjatější podobě se s takovou skutečností můžeme setkat v kastovním společenském zřízení. V západní společnosti je pak aktuální otázkou to, zdali slovo bohatého člověka má stejnou váhu jako slovo chudého, zdali je možné si pravdu druhého koupit.

Fenomenologii vztahu a jeho metafyzickým aspektem se zabývá Buber. Buber si uvědomuje, že základním rysem vztahu (a tudíž i každého rozhovoru) je jisté upozadění se, jenž se střídá s aktivní účastí (s mluvením). Tato dvojrole není nepodobná hře ve dvou (např. stolní hře), kdy zatímco jeden hráč je na tahu, druhý vyčkává. Proto Buber říká, že vztah je „pasivitou i aktivitou zároveň“. (Buber 2005: 44) Ve své pasivitě, ve svém upozadění se však nemohu propadnout pasivitě zcela. Naopak. Vystavuji se slovu druhého, nechávám jej vstoupit do mého světa a nechávám se jím proměnit. V tom také spočívá smysl dialogu. V tomto smyslu „rozhovor proměňuje oba“. (Gadamer 1999: 34) K této proměně však nemůže dojít, pokud se nevystavuji druhému jako Jinému, pokud nejsem ochoten zahlédnout nekonečno, řečeno s Lévinasem.

Proměnu, ke které v dialogu s Jiným dochází, Lacroix nazývá „vyučováním“. Nechat se oslovit Jiným, znamená otevírat se možnosti „vyučování“ a „vyučování je tedy transcendencí jazyka“. (Chalierová 1993: 10) O transcendenci jde v tom smyslu, že skrze slovo Jiného ke mně doléhá jazykový svět, který je vůči mému světu cizí, jiný. Tato konfrontace s jiným je výzvou do neznáma, která můj svět transcenduje. Chci-li však zaslechnout hlas nekonečna, musím sám sebe uzávorkovat, upozadit se, aby hlas mého světa

nepřehlučil hlas Jiného. V tomto smyslu Lacroix říká, že „pravdivě mluvit znamená se ztrácet, ničit se“. (Chalierová 1993: 10) Takové upozadění se, čili omezení své vlastní svobody, je podle Chalierové myšlenka, která svůj původ nachází v hebrejské tradici: „Podříditi svobodu druhému – to je myšlenka, kterou nacházíme už dávno v hebrejské tradici.“ (Tamtéž, 18)

Lévinas pak chápe mravnost jako „možnost přijmout druhého tak, aby měl přednost přede mnou“. (Tamtéž) Člověk své lidství i svoji svobodu (Lévinas říká „nesnadnou svobodu“) získává v prostoru odpovědi na vyřčené slovo, tedy v oslovení: „Lidské já se stává opravdu lidským jen tehdy, když odpovědnost překračuje svobodu.“ (Tamtéž, 21) Chalierová v této souvislosti připomíná *Gn 3,9* jakožto archetypální dilema odpovědnosti, ve kterém se ocitá Kain po zabití svého bratra. Lévinas člověka chápe jako bytost, která se rodí ve chvíli, kdy je oslovován a přiváděn tak k nutnosti odpovědi a s tím související odpovědnosti.

To, co se v rozhovoru děje, poukazuje na hlubiny lidské spolu-existence a na její etický rozměr. Etika rozhovoru se totiž zakládá na tom, že v druhém uznávám Jiného, který pro mě představuje „ryzí transcendenci“ či „nepodmíněnou podmínku veškeré skutečnosti“. (Payne 1995: 32) Pokud nedojde v rozhovoru k této distanci (v tom spočívá jistý paradox: pokud celý svět hovoří o sblížení, my hovoříme o distanci jakožto předpokladu rozumění), k tomuto odstoupení od druhého, kterého uznávám v jeho jinakosti a jedinečnosti, nemůže rozhovor nabýt své ryzí podoby – k pravému rozumění nemůže ani dojít. Chalierová tuto distanci přirovnává k lásce a vystihuje podstatu distance ve vztahu: „Eros je blízkost druhého při plném uchování vzdálenosti.“ (Chalierová 1993: 10)

Tato distance však nesouvisí s distancováním se od problémů druhého a vyvázání se z odpovědnosti za druhého. Tato distance spočívá ve vytvoření prostoru, ve kterém se druhý může svobodně pohybovat a kde jedině mu mohu porozumět, aniž bych si na něho dělal mocenské nároky. Lévinas v této souvislosti hovoří o Jiném, který ke mně v rozhovoru přichází. Na tom, zdali Jinému ponechám jeho jinakost či jeho jinakost naopak zruším ve svém již hotovém názoru o něm, závisí moje možnost porozumění druhému. Zrušení jinakosti ruší i možnost porozumění. Základem morálky se pak podle Fuchse musí stát druhý jakožto Jiný, jehož jinakost nejen že se zavazují nenarušovat (nezpředmětňovat a nevyvlastňovat), z této jinakosti se naopak těším, a dokonce po ni toužím.

Je zajímavé, že ačkoliv Fuchs ve svém úvodu do etiky zřetelně vychází z Lévinasovy filosofie, nikde se ve své knize k tomuto zdroji nepřiznává: „V morálce totiž nejde jen o užitečnost. Z morálky vyvěrá vyšší a závažnější zájem, protože v jejím jménu je člověk schopen zapomenout na svůj osobní prospěch. Tento zájem je obsahem touhy, když se touha přestane směřovat s potřebou, když existuje touha po přítomnosti Jiného. Vyjadřuje se tím starost o existenci druhého, aby existoval ne jako věc, jíž mohu disponovat, ale jako Jiný, jehož existence je vzácná už tím, že je, a tím, že i já se tak stávám někým a ne jen něčím, někým, kdo může být poznáván a milován.“ (Fuchs 2003: 50) Podle Fuchse etika není jen prostorem příkazu, povinnosti a sebeomezení. Etický vztah k druhému, ponechání druhého jako Jiného, vytváří prostor, v jehož hranicích se rodí mé lidství.

Jde tedy o příležitost k růstu a seberealizaci, kterou je dnešní společnost tak fascinovaná. K seberealizaci však nedochází bez druhého a může se opírat jen o horizont, který představují druzí: „Etika vycházející z existenční struktury potřeba-touha je také výzvou k uznání, že hranice, které představují ti druzí (nebo Bůh), nejsou protivnými překážkami

v uskutečňování svobody, ale spíše příležitostí k budování lidství v každém z nás a lidskosti mezi námi“. (Fuchs 2003: 52) Fuchs poté přechází k explikaci biblického Desatera, které odvážně, avšak výstižně, shrnuje jako „úcta k Jinému“. (Tamtéž, 99) Ponechání Jiného v jeho jinakosti, udržení této distance, v které druhý není lačně stravován mou potřebou druhého obsáhnout, je podle Fuchse jádrem veškeré etiky.

Chalierová uvádí Lévinasovo myšlení do souvislosti s dějinami židovského národa. Židé strávili většinu své existence v exilu. Toto pobývání „v cizině“ se vyznačovalo jistou nezakořeněností, tedy životem v neustálém pohybu mezi domovem a cizinou (ve smyslu myšlení). Žít v cizině znamená nebýt si nikdy sám sebou jistý, žít v určité nejistotě. V této nejistotě se však rodí „cosi podstatného o smyslu lidského Já“. (Chalierová 1993: 25) Lidské bytí se konstituuje v pohybu směrem ven, k druhému. Tato ztráta jistoty, ztráta sama sebe, je však něco příznačného pro každý dialog, ve kterém musím ztratit sám sebe, pokud chci porozumět druhému. Musím vystoupit ze své zabydlenosti v sobě samém a vydat se vstříc k druhému. Musím druhému dovolit, aby mě proměnil. V takovém prostředí se teprve rodí lidství: „... lidství neurčují žádné kořeny, nýbrž výhradně jen pohyb směrem k druhému. To, co definuje lidství, je právě ono hnutí, jež člověku zabraňuje usadit se někde doma (...) Podle Lévinase (...) tato nezakořeněnost v domově sděluje cosi podstatného o smyslu lidského Já.“ (Chalierová 1993: 25) Řečeno ve zkratce: v rozhovoru s druhým jsem neustále na cestě.

Vztah mezi Já a Jiným v Lévinasově filosofii spočívá v odpovědnosti. Odpovědnost za druhého je klíčovým pojmem Lévinasovy filosofie. Etymologická souvztažnost mezi pojmy „odpovědnost“ a „odpovídat“ není náhodná, neboť odpovědnost se v prostředí židovské tradice odehrává v prostoru odpovědi Jiného (Hospodina) na oslovení. Na tomto místě je nutné připomenout prorockou tradici Starého zákona, ve které je prorok povolán k úkolu, či známé volání Kaina k odpovědnosti Hospodinem a následnou Kainovu odpověď, v níž se Kain své odpovědnosti za bližního vzdává. „Vyvolen“ (tento výraz v souvislosti s odpovědností za druhého používá Lévinas) jsem však v jakémkoliv oslovení, i v oslovení druhým člověkem a tím i zároveň volán k odpovědnosti. Proto se v židovské tradici s Bohem setkávám ve vztahu s druhým člověkem.

Není třeba vykonávat esoterickou a magickou pouť do nebes, není třeba asketického sebetřýznění. Transcendenci zažívám v oslovení druhým. Takovému oslovení Lévinas říká „vyvolení“. Lévinas v souvislosti s odpovědností často cituje z traktátu *Avot*: „Neodpovídám-li za sebe, kdo za mne zodpoví? Odpovídám-li však jenom za sebe, jsem to ještě já?“ (Chalierová 1992: 11) Odpovědnost je tedy nepřenosná a osobní. Je tedy reciproční povahy. V odpovědnosti zodpovídám za druhého, ovšem skrze tuto odpovědnost za druhého vytvářím své lidství, bez něhož nejsem plně člověkem. Stát se sám sebou mohu až ve vztahu k druhému. „Sám sebou může (člověk) být právě jen díky starosti o bližního (...) každý je nekonečně vystaven neustálé výzvě odpovídat za druhého i za sebe, jinak hrozí, že ztratí sebe sama a propadne možná pusté libovůli toho, kdo vystupuje jako suverén a žadatel.“ (Tamtéž, 12)

V odpovědnosti za druhého jsem tedy zodpovědný za sebe, za své lidství, které bez rozvinutí odpovědnosti usychá. Buber ve vztahu k druhému nachází nejen podmínku růstu lidskosti, nýbrž i podmínku samotné identity člověka: „Stávám se vskutku sebou jen díky svému vztahu k Ty“. (Buber 2005: 44)

V rozhovoru se tato odpovědnost projevuje jako úcta k druhému jakožto k partnerovi dialogu. Každý smysluplný rozhovor takovou odpovědnost nereflektovaně a neuvědoměle předpokládá. Přítomnost této odpovědnosti si lze však uvědomit jen v momentě její nepřítomnosti. Vedu-li s druhým rozhovor bez odpovědnosti za druhého, neberu v potaz lidství druhého, k druhému nepřistupuji jako k člověku, který má nárok a právo stát se účastníkem dialogu. Zde je člověk degradován na věc. Buď je s ním zacházeno jako s věcí nebo je ignorován. Cena za neuznání druhého jako druhého je však ztráta lidství. Jde tedy o nejvyšší možnou cenu, kterou nedostihuje ani smrt tělesná. Snad v tomto kontextu lze chápat Ježíšova slova o duchovní a tělesné smrti: „A nebojte se těch, kdo zabíjejí tělo, ale duši zabít nemohou; bojte se toho, který může duši i tělo zahubit v pekle.“ (Mt 10,28)

Kain, který se chce vyvázat z odpovědnosti za svého bližního, se nakonec vyvazuje z lidského společenství a tím i z možnosti být člověkem. Na zvláštnost pojmu „bližní“ poukazuje Vik. (Vik 2013: 58–59) Podle Vika v kontextu Lévinasova myšlení pojem „bližní“ kontrastuje s pojmy „Jiný“ či „druhý“. Výraz bližní totiž nebere v potaz nutnost distance, kterou člověk k druhému musí zaujmout, aby se druhý mohl skutečně stát druhým ve smyslu exteriority. Druhý se může stát druhým až v prostoru distance. Tento prostor vzniká upozaděním se, čili uzávorkováním svého já vůči druhému. V této distanci se rodí úcta k druhému jako k druhému. Žádný rozhovor bez této distance není skutečným rozhovorem, nýbrž pseudorozhovorem. Bez této distance není možné žádné rozumění ve skutečném smyslu.

Hovoří-li svět o sblížení, musí filosof zpozornět, neboť sblížení může znamenat zrušení exteriority. Svět, který nezná jinakost druhého, a jakoukoliv jinakost, vnímá jako nebezpečí, je světem totality. Odtud také pochází název Lévinasova stěžejního díla *Totalita a nekonečno*. Podobně jako do dějin starého Izraele zasahuje slovo Jiného (slovo Hospodinovo), aby zvrátilo chod dějin, zasahuje do našeho života slovo Jiného, slovo druhého člověka. Proto žádný jazykový kurz nemůže nikdy člověka připravit na všechny budoucí komunikační situace. Každá situace je jiná. V každém rozhovoru ke mně doléhá hlas jiného, jedinečného člověka a možnosti jazyka jsou nekonečné. Žádný jazykový kurz takovou dovednost předat nemůže, ačkoliv ji apriori předpokládá. Bez uznání druhého jako Jiného totiž není žádná komunikace možná.

Každé slovo by zapadlo do bažiny mého očekávání a předporozumění, ve které by se jinakost slova druhého záhy utopila. Být připraven k rozhovoru s druhým znamená být připraven nechat se proměnit světem druhého. Nekonečno, které se zde otevírá, je závatné a přirozenou lidskou tendencí je se před touto závratí skrýt do světa konvence. Konvence určují hranice lidské komunikace. Předpokládáme, že na pozdrav „Dobrý den“ uslyšíme stejnou či relevantní odpověď. Tam, kde se tak neděje, se hroutí naše jistoty a my propadáme panice. Již pouhé mlčení namísto odpovědi na pozdrav vyvolává úzkost a obavy. To je přirozené. Lidská komunikace se však nemůže pohybovat jen v předem určené linii. Pokud by se tak stalo, chod dějin by ustal. Zastavil by se svět. Zdá se tedy, že v komunikaci s druhým musím být připraven předpokládat obě intence: jak průlom nekonečna, tak stálost totality.

Nekonečnu, nekonečné jinakosti druhého, se však lidé vystavují s obavami. Vždyť zde je v sázce veškerá moje představa o světě a orientace v něm. Bez očekávání nekonečna však žádná komunikace možná není, neboť by se druhý nikdy nedostal ke slovu jako Jiný. Malou ukázkou takového umrtvení jazyka je anglický výraz „How are you?“, který se z gramatické

oblasti otázky přesunul do oblasti pozdravu. Ve starších učebnicích anglického jazyka je tato otázka stále pojímána jako otázka, na kterou je patřičné odpovědět: „Very well. Thank you. And you?“ V současné angličtině se však na tuto otázku neodpovídá, odpověď se neočekává. V takovém frazeologickém ustálení se však zastavuje svět. Do tohoto prostoru člověk nemůže vstoupit jako člověk. Tvář druhého se mění v tvář pozlacené busty.

Lévinas v tváři druhého zahlédl možnost vraždy. Vraždu však nemusíme chápat doslovně. O vraždě lze hovořit již v případě neuznání druhého v jeho jinakosti. Neuznáním práva druhého být druhým, v neuznání jeho exteriority, druhému nedávám prostor, na který má nárok. V tom však podle Lévinase spočívá jádro etiky: v tázání se, má-li nárok na prostor (život), který zabírám, já, či někdo jiný. Nacisté, v době druhé světové války, hovořili o „životním prostoru“ (Lebensraum), na který si činili nárok. Po holokaustu Lévinas hovoří o prostoru jako místě, na které si nemohu činit nárok bez pocitu viny. Chalierová ve svém výkladu Lévinasova myšlení stejnou otázku klade takto: „Jaké právo na život mám já, trpí-li někdo druhý?“ (Chalierová 1993: 16) Lévinas tento koncept kolektivní a univerzální odpovědnosti nenachází jen v historické události holokaustu, nýbrž i v Dostojevského románech. (Tatranský 2003: 14)

Vražda tedy nemusí být chápána v doslovném smyslu. V rozhovoru mohu zavraždit v člověku jeho jinakost, člověk žije dál, ale jako druhý/jiný je však mrtvý. V takovém světle lze interpretovat Ježíšova slova o šestém přikázání Desatera: „Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu. Já však pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra, bude vydán radě; kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému pecku.“ (Mt 5,21–22)

Etickou rovinnou každého setkání a rozhovoru zdůrazňuje Lévinasův pojem „asymetrie“. Asymetrie odpovědnosti spočívá v tom, že živý vztah nelze pojímat symetricky a dokonce ani recipročně. Kdyby totiž oba z účastníků rozhovoru čekali na to, až se druhý odkryje (až se otevře druhému a tím ohrozí vlastní bezpečnost sebe-vystavením druhému jako potenciálnímu vrahovi), k rozhovoru by nikdy nedošlo. Ve vztahu k druhému se tedy vystavují určitému riziku, které na sebe беру ještě předtím, než jsem v druhém poznal toho, který je ochoten i mě přijmout jako Jiného. Toto riziko spočívá v sebe-odkrytí a ve vystavení se druhému ve své otevřenosti a neskrytosti. V tomto riziku, jež vůči druhému na sebe беру, spočívá jistý druh nerovnosti, kterému Lévinas říká „asymetrie“. Kde není dobrovolné podstoupení tohoto rizika, nedochází ani k otevřenému lidskému rozhovoru.

S asymetrií má dobrou zkušenost většina lidí. Každému z nás se někdy stalo, že se k druhému obrátil s laskavým slovem a setkal se s nepřijetím, chladnou odpovědí nebo neopětovanou ochotou sdílet se v započatém rozhovoru. Tato zkušenost je vždy bolestná. Tato bolest je bolestí, kterou přináší asymetrie. Je to cena za vykročení vstříc k druhému. Bez této ceny, bez tohoto rizika, však opravdový život není možný. Jde o cenu za lidskost. Opačnou podobou asymetrie je symetrie. V takové hře k žádnému vykročení nedochází, neboť zde si oba hráči, ve stylu „fair play“, drží své hranice a skrývají své tváře za obrannými štíty. Zde nachází Chalierová rozdíl mezi Buberem a Lévinasem. „Pro Buberu je vztah mezi mnou a druhým vzájemný, mezi ‚já‘ a ‚ty‘ je reciprocita, rovnost, jeden je odpovědný za druhého (...) Podle Lévinase je setkání s druhým asymetrické.“ (Chalierová 1993: 30)

Podle Chalierové tato asymetrie spočívá v tom, že „mám vždycky více odpovědnosti než ten druhý“. (Tamtéž) Je však nutné rozumět náležitě tomu, proč. Nejde snad o nějakou romanticky vypjatou etiku, nýbrž o to, že pokud by jeden za druhého nepřevzal odpovědnost nepodmíněně a apriori, nemohlo by dojít k žádnému setkání ani k mezilidským vztahům. Z tohoto předpokladu vyrůstá židovská tradice. Tento základní motiv židovské tradice prochází celou Biblií. Zcela patrný je např. v Podobenství o milosrdném Samaritánovi. Na otázku zákoníka „kdo je můj bližní?“ (Lk 10,29) Ježíš odpoví zcela v duchu Lévinasovy asymetrie podobenstvím, ve kterém se bližní nestává bližním na základě nějaké jeho **předcházející** činnosti či společenského postavení.

Bližním je podle Ježíšových slov ten, ke komu se jako k bližnímu obracím. Bližním je tedy potenciálně každý člověk a jeho blízkost závisí jen na mé ochotě a vůli vykročit k němu. Bez tohoto vykročení jsou všichni lidé „vzdálení“. Bližního proto nelze hledat jako nějaký, ve světě skrytý, předmět. Bližní je ten, s kým jako s bližním jednám. Bližními jsou všichni lidé na světě, pokud se takové skutečnosti otevřu. Asymetrie je skrytým základem a předpokladem každého rozhovoru, ať už si tuto skutečnost uvědomujeme, či ne. Vstupovat do jakéhokoliv rozhovoru je vždy riskantní. Do rozhovoru totiž vždy vstupuji tak, že sám sebe vystavuji možnému zranění ze strany druhého.

Motivem rozhovoru může být jediné touha. Lévinas rozlišuje touhu a potřebu. Zatímco potřeba v momentě svého naplnění mizí (ať už je uspokojena či neuspokojena), touha je nekonečná a nemůže být nikdy plně uspokojena. Touha se, na rozdíl od potřeby, ve vztahu k druhému „živí a prohlubuje“. (Tatranský 2003: 14) Touha je touhou po nekonečnu, touhou po dálkách, do kterých se vydávám právě v rozhovoru s druhým. Druhý se přede mnou otevírá jako okno s výhledem do dálek, které jsem doposud nenavštívil. Touha je tedy voláním po transcenci. Bez touhy je každý rozhovor jeho karikaturou, neboť zůstává v horizontální úrovni. Naopak v Sókratových dialozích je vertikální dimenze dialogu patrná na první pohled. Vertikálu zde představuje touha po pravdě a maieutický vzestup PSYCHÉ. Druhý však v platónské tradici není transcencí tak, jak tomu je v tradici biblické. Až v tradici biblické se já druhého stává tím, kdo otevírá bránu Božího království.

Závěr

V naší práci jsme ukázali, že dorozumění se s druhými je závislé na předpokladech, které v běžném myšlení nejsou reflektovány. Tyto předpoklady zakládají možnost každého rozhovoru a jejich povaha je etická. Bez těchto etických východisek je každý rozhovor nemožný. Ústředním je zde předpoklad vztahování se k druhému jako k Jinému. K explikaci tohoto problému jsme sáhli k premisám a terminologii Lévinasova myšlení. V naší práci však nezůstáváme jen u Lévinase a hermeneutiku dorozumění a s ní spojenou etickou dimenzi dorozumění rozvíjíme prostřednictvím pojmů a příkladů, které nepocházejí z Lévinasova slovníku. Předkládáme tedy hypotézu, podle níž každé dorozumění vychází z předcházejícího aktu „upozadění se“, které vytváří „prostor“ pro druhého.

V tomto prostoru se může druhý otevírat jako Jiný a teprve v takovém prostoru se otevírá možnost dorozumění. Tento prostor pro druhého je uveden do souvislosti s „distancí“, která umožňuje vidět druhého jako Jiného. K „upozadění se“ dochází v rozhovoru v několika rovinách. Mezi ně patří „předstírání nevědomosti“ jako předpokladu pro rozvinutí rozhovoru. Každý smysluplný rozhovor se zakládá na „odpovědnosti“, která je reciproční: předpokládá

schopnost za svoji řeč zodpovídat, předpokládá však i odpovědnost druhého. Rozhovor žije jedině v „ekvivalenci“ neboli rovnosti všech účastníků rozhovoru. Úběžníkem všech předpokladů je „úcta“. Nejzazším horizontem a motivem rozhovoru je „touha“, která touží po nekonečnu a nemůže být nikdy nasycena. Tato touha je zároveň etickým předpokladem, který umožňuje transcendentní povahu rozhovoru. Hranice rozhovoru vytváří „konvence“. Konvence ale člověka neuvězní, neboť nemohou být absolutní. Konvence se budují v rámci myšlení nekonečna. Ryze etickým rysem rozhovoru je „asymetrie“, která vyžaduje od účastníků rozhovoru ochotu sebeobětování se.

SEZNAM LITERATURY

- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona.* Praha: Česká biblická společnost, 2008.
- BUBER, Martin. *Já a Ty.* Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4.
- CASPER, Bernhard. *Míra lidství, Rosenzweig a Lévinas.* Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-62-3.
- FUCHS, Eric. *Co dělá naše jednání dobrým? Uvedení do etiky.* Jihlava: Mlýn, 2003. ISBN 80-86498-03-4.
- GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč (Výbor z textů).* Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-76-3.
- GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky.* Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-43-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas.* Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-048-2.
- CHALIEROVÁ, Catherine. *O filosofii Emmanuela Lévinase: S úvodní studií Jeana Lacroix.* Praha: JEŽEK, 1993. ISBN 80-901625-0-9.
- CHALIEROVÁ, Catherine. *Židovská jedinečnost a filosofie.* Praha: Filosofický ústav ČSAV, 1992. ISBN 80-7007-027-7.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě.* Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8.
- ORWELL, George. *1984.* Praha: Naše vojsko, 1991. ISBN 80-206-0256-9.
- PAYNE, Jan. *Hermeneutická etika: Jeden filosofický pokus o setkání s lidskou bytostí.* Praha: Triton, 1995. ISBN 80-85875-07-1.
- POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: Od základních otázek jazyka k výkladu bible.* Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-779-0.
- TATRANSKÝ, Tomáš. *Lévinas a metafyzika.* Svitavy: Trinitas ve spolupráci s Křesťanskou akademií / Řím, 2003. ISBN 80-86036-92-8.
- VIK, Dalibor. Slovo, na kterém záleží: Etika jako první filosofie u Emmanuela Lévinase. In VOGEL, Jiří, VIK, Dalibor. *Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou.* Chomutov: L. Marek, 2013. ISBN 978-80-87127-65-0.
- (Mgr. Robert Kuthan je doktorandem na UK PedF, Katedře občanské výchovy a filosofie. Je absolventem UK FHS a UK HTF.)