

## ETICKÁ PRIORITA MIMOŘÁDNÉHO Rozhovor Iriny Rotaruové a Cristinela Ungureanu s Bernhardem Waldenfelsem<sup>1</sup>

*I. R.: Může mít filosofie vliv na chování lidí ve všeobecném slova smyslu, nebo je odsouzena k tomu, aby sloužila jako intelektuální sport pro několik málo jedinců? Co byste přál své vlastní filosofii?*

B. W.: To není tak jednoduché říct. Filosofie je směs různorodých intelektuálních činností. Máme metodickou část, která se podobně vyskytuje ve vědách a která v dnešní době hraje velkou roli v analytické filosofii. Kromě toho existuje i znalost dějin filosofie. Když naprosto zapomeneme řeckou filosofii, pak se naše filosofie stane něčím jiným. Naše myšlení je už na úrovni jazyka formováno klasickými autory a k svébytnosti filosofie patří, že na rozdíl od normálních věd jsou staré texty čteny stále, pokaždé novým způsobem. Proti Humovu empirismu bylo uváděno mnoho protiargumentů, přesto je však čten vždy znovu jinak. Klasičtí autoři jako Kant, Hegel nebo Husserl formují jazyk, způsob myšlení, mají historickou normotvornou funkci.

A dále zde máme, co dělá filosofii filosofii: živé tázání. Toto tázání má větší význam než znalost dějin filosofie a také než metodický ostrovtip. Mohu být velmi důvtipný, ale přitom velmi nefilosofický. Člověk může velmi dobře argumentovat, ale filosofie znamená umět klást

---

1 B. Waldenfels – I. Rotaru – C. Ungureanu, *Die ethische Priorität des Ausserordentlichen. Interview mit Bernhard Waldenfels*, in: *Studia phaenomenologica*, 10, 2010, str. 253–269. Přeloženo s laskavým svolením profesora Waldenfelse. Bernhard Waldenfels je emeritovaným profesorem filosofie na universitě v Bochumi. Dlouhodobě se věnuje fenomenologické filosofii, především v návaznosti na E. Husserla a M. Merleau-Pontyho, kterého částečně přeložil do němčiny. Dále se zaměřuje na zprostředkování francouzské fenomenologie v německy mluvící oblasti, dialog fenomenologie s marxismem, Platónovo či Kantovo myšlení. Svou vlastní fenomenologii zakládá především na tematice vztahu vlastního a cizího, vztahu řádu (jako uspořádání světa a společnosti) k prvkům mimo-řádnosti. Mezi jeho hlavní díla patří: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1998, *Ordnung im Zwielicht*, München 2013, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 2012, *Das leibliche Selbst*, Frankfurt a. M. 2013, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M. 2004, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt a. M. 2006, *Sozialität und Alterität*, Berlin 2015. – Pozn. překl.

otázky, například otázku, co je vlastně spravedlnost. Tím jsem blízko Platónovi. Pro něho začíná filosofie údivem. Tento údiv se neděje metodicky, není to rovněž nic výlučně historického, děje se pokaždé nově. Děti mají schopnost žasnout znovu a znovu, pokud je to dospělí příliš brzy neodnaučí.

S tím se pojí čtvrtá věc: nepřímé veřejné působení, které vychází z rozpracovávání základních otázek. Vezměme si jako příklad Kanta. Jeho spis *Co je osvícenství?* nebyl určen výhradně pro filosofické kolegy z oboru, ale četli si ho i spisovatelé a politici v Berlíně nebo v Královci. Už Platón sepsal, jak známo, dva spisy o státě.

Filosofie může nacházet svůj stěžejní úkol více v metodické nebo více v historické oblasti, může hledat intenzivnější kontakt s politickou sférou, ale její vlastní podstata by měla spočívat v tom, že pokládá otázky. Proč je vůbec jsoucí, a ne spíše nic? Tato leibnizovská otázka není pragmatickou otázkou, kterou by bylo možno vyřešit pomocí experimentů. Pro lásku a smrt nebylo například nikdy nalezeno řešení. Filosofické otázky nejsou žádné problémy, které je možné vyřešit: spíše zviditelňují skryté předpoklady a to nikdy nejde udělat s konečnou platností. Vy žijete v Rumunsku, máte své vlastní dějiny. Po Ceaușescovi se toho ve Vaší zemi mnoho změnilo a zdá se mi, že tím nezůstane nedotčena ani filosofie.

*I. R.: V humanitních vědách nabývá na stále větší důležitosti rozdílnost, ale globální politika se nám snaží namluvit, že všeobecný řád by byl mnohem praktičtější. Co byste řekl na tento rozpor mezi teorií a praxí?*

To se odvíjí už od toho, co rozumíme pod pojmem rozdílnost a globalita. Já jsem fenomenolog a fenomenologové vycházejí ze zkušenosti. Globalizace začíná tím, že hovoříme rozdílnými jazyky, že pocházíme z různých kultur. S buddhistou nemůžete mluvit o jeho pojetí života, jako když mluvíte o kuchařském receptu. Takže rozmanitost patří k naší kultuře. I v rámci vlastní tradice, vlastní generace se vyskytují rozličné životní horizonty. Tyto rozdíly nejsou žádným filosofickým vynálezem, nýbrž patří k realitě života. A pokud všechno zahrnujeme pod nějakou jednotu: *ten* německý duch, *ta* evropská kultura, *ten* život, pak z toho vzejdou špatná zevšeobecnění. To, že existují rozdíly, neznamená, že se vše rozpadne, nýbrž že existují různé zdroje, z kterých věci pocházejí.

Obdobně je tomu ve filosofii. Člověk vyroste v určité tradici, setkává se s filosofií jako určitou konkrétní filosofií. Rozdíly patří ke zkušenosti,

počínaje zkušeností s vlastním a cizím. Vlastní vyvstává v kontrastu s cizím. Kdyby všichni mluvili stejnou řečí, neměl bych žádnou mateřštinu. Prostě bych mluvil. Každé dítě objevuje řeč skrze řeč svých rodičů, která je pro ně zprvu řečí cizí. Každé dítě vyrůstá ve světě, který produkuje zvuky, jimž ono samo na začátku vůbec nerozumí. Cizost patří zásadním způsobem ke zkušenosti. To se týká rovněž různosti sociálních rituálů, jako například pozdravu nebo způsobu oblékání a bydlení. Vlastní a cizí vyvstávají vždycky současně. Globalizace na tom nemůže nic změnit. Globalizace spočívá pouze v tom, že se v určitých ohledech od rozdílů odhlíží. V leteckém provozu je primárním jazykem angličtina a to nemá principiální, nýbrž praktické důvody. Globalizace neexistuje sama o sobě, nýbrž vyrůstá z okolností, u kterých vlastní jazyk není tak důležitý. V letadle jsou zapotřebí přesné pokyny: „Připoutejte se“, „Vypněte svá elektronická zařízení“ a tak dále. Zda jsou tyto povely dávány v angličtině nebo v rumunštině, je v podstatě lhostejné. Existují také oblasti, ve kterých se postupuje velmi technicky, jako například přírodní vědy se svými vzorci. Kdyby ale byly všechny básně napsány v angličtině, tak by se poezie blížila něčemu na způsob Unified Poetry. Vyvstává tedy otázka: Co se dnes vlastně globalizuje? Čím více se blížíme konkrétní, dějinné zkušenosti, tím více získávají na důležitosti osobní, kolektivní a národní způsoby vyjadřování. Umělé pokusy o sjednocení zde vedou k ochuzení zkušenosti.

*C. U.: Dalo by se namítnout, že sedím-li v letadle vedle člověka z Taiwanu, mohu si s ním popovídat o stejných hollywoodských filmech. Oba jsme vyrostli na stejných filmech. Udělali jsme stejnou zkušenost. Neexistuje nebezpečí, že přemýšlíme totožným způsobem?*

Ano, také zde vidím nebezpečí. Ochuzení zkušenosti znamená též zakrnění myšlení. Ale když se vrátíme k Vašemu příkladu s filmem, tak není jisté, zda se Váš soused z Taiwanu díval na tentýž film stejným způsobem. V interkulturní komunikaci se hovoří o hybridech. Když se v Africe přejímají evropské znaky společenského postavení, evropské zvyky a techniky, vznikají často nové smíšeniny. K tomu patří i typický africký film. Říká se, že japonská kultura vyniká svou zvláštní asimilační schopností, která jí umožňuje přetavit cizí do vlastního. Toto hovoří ve prospěch pluralismu zkušeností, který je nutno podporovat, a to i tehdy, když jedno jde na úkor druhého, jako například v evropské literatuře. Thomas Mann je nositelem Nobelovy ceny, ale ve Francii je relativně málo čten, podobně je na tom Goethe v Anglii. To vůbec nemá co do činění s kvalitou. Skutečně nebezpečí spočívá v tom, že se něco takového

už vůbec nechte, protože je to příliš komplikované, že se vše nivelizuje, že se člověk sám stává mnohem jednodušším, a tím také manipulovatelnějším. Nejlepší schopnost odolávat diktaturám ideologií nebo módy vyvěrá z vlastních zkušeností.

*I. R.: Podle mého názoru lze říct, že nejdůležitější cíl Vaší filosofie spočívá v tom, prohlásit každou podobu řádu za zbytečnou a agresivní, protože každý řád staví na počátek „Já“ a jemu odpovídající „vlastní“, a ignoruje tak výjimku. Proto bychom se měli pokusit mít vždy na zřeteli „mimo-řádné“. Ale bez určitých řádů nemůže nic fungovat. Jak lze tyto dvě tendence vzájemně smířit?*

To je naprosto centrální problém. V roce 1987 jsem napsal knihu, která nese název *Řád v šeru (Ordnung im Zwielicht)*. V ní jde přesně o to nepostulovat ani jeden jediný, ani vůbec žádný řád, nýbrž řády v plurálu: řády jazyka, kultury, vědy, kuchyně. Takové řády jsou vždy již dány jako běžné řády, ve kterých člověk vyrůstá. Nebezpečí spočívá v tom, že se ustálí určitý řád, který je pak brán jako samozřejmý a který je stanoven jako jediný, jako například i evropský rozum. Jak se snažím v *Řádu v šeru* ukázat, každý řád obsahuje přebytek mimořádného. Každý řád odkazuje mimo sebe, žádný není uzavřen v sobě. Když Platón říká, že filosofie začíná údivem, je tím míněno toto: My nezačínáme uvnitř filosofie, nýbrž tím, že překračujeme práh. Vše ostatní by byla pouhá akademická filosofie.

Neměli bychom však ono mimořádné stavět do protikladu k řádům. Neboť z toho vzniká jen chaos nebo to dopadne tak, že nás zajímá už jen to, co je exotické. Cizí a mimořádné začíná ve vlastním řádu. Často mi na mysli vytane Hölderlin, který mluví o tom, že „vlastnímu se člověk musí naučit stejně dobře jako cizímu“.<sup>2</sup> Cizost začíná tím, že se nám vlastní stane cizím. Již vlastní narození je cizí událost. Každý z nás o něm slyšel, nikdo jsme u něho vědomě nebyli, nikdo se nás předem neptal. Narození není čin, který bychom vykonali, nýbrž něco, co se nám přihodilo. A to se opakuje při všech pozdějších zrozeních; každý výtvar je svým způsobem zrození i s porodními bolestmi. Nietzsche hovoří o *Zrození tragédie z ducha hudby*, Francouzská revoluce znamená zrození novodobého politického řádu. To neznamená: pět nebo sto lidí se dalo dohromady a unesli se, takže „od teď“ začíná Francouzská

<sup>2</sup> Srv. F. Hölderlin, *Werke. Briefe. Dokumente*, München 1969, str. 789: „Aber das Eigene muß so gut gelernt sein wie das Fremde“ (dopis C. U. Böhlendorffovi z 4. 12. 1801). – Pozn. překl.

revoluce. Takové události v sobě mají něco překvapujícího. V dějinách vyvstává cosi nového a cizorodost toho není možné zcela proměnit v normalitu.

To je mimo jiné důvod pro to, že něco slavíme. Přemýšlela jste o tom, proč vůbec slavíme? To dává smysl pouze tehdy, když se nejedná o pouhý fakt, který bereme na vědomí a registrujeme ho, nýbrž o něco, co zůstává překvapující, v čem musíme vždy nově pokračovat. Tudíž cizost jako mimořádnost není něco, co je nějakým způsobem vně, nýbrž patří k podstatě vlastního řádu. V náboženství je to úplně stejné: založení náboženství představují vždy události, které již minuly. Pokud někdo řekne: „Založíme nové náboženství,“ tak z toho vzniknou jen sekty, tedy velmi umělé útvary. Přemýšlení o řádu se proto děje mezi řádným a mimořádným. Existují události, u kterých je hranice mezi řádným a mimořádným volně přístupná, nebo takové události, u kterých je tato hranice nejasná a méně přístupná. Ale nikdy nestojí řád zcela proti ne-řádu. Také poezie hovoří určitým jazykem, ve kterém dochází ke zcizení. Poezie nepoužívá žádný umělý jazyk, nýbrž proměňuje řádný, normální jazyk v něco jiného. V tomto smyslu potřebujeme nejen *ordinary language philosophy*, nýbrž také *extra-ordinary language philosophy*.

*I. R.: Naše mluvení a jednání začíná někde jinde, mimo řád, ale pohybuje se uvnitř řádu. To znamená, abychom měli nějaký smysl, potřebujeme řád. A zároveň se smysl ukazuje jako to, co člověka udržuje při životě. Člověk potřebuje vlastní smysl, vlastní cíl, aby mohl žít dál. Pokud jsme k tomu svou přirozeností určeni, jak to pak může být hodnoceno negativně?*

Pochybují, že příroda předepisuje člověku jasné cíle. Jedná se sice o velkou myšlenku, která se odvíjí již od Aristotela: Co je onen *finis hominis*, co je cíl a určení člověka? A přesto je teleologie přírody jen stěží slučitelná s kontingencí, která spočívá v tom, že tyto cíle mohou být uchopeny tak či onak. Papír je trpělivý,<sup>3</sup> jak říkáme v němčině, ale příroda je rovněž trpělivá. U Aristotela jsou znetvořená novorozeňata odložena, existují u něj otroci a barbaři od přírody a přirozená přednost muže. Přirozenost je složitá záležitost. V moderně mluvíme o *naturalistic fallacy*, když se někdo odkazuje na to, jak to chodí v přírodě, jakmile jde o to, co máme dělat. Cíle jsou od lidského života neodmyslitelné, cíle máme vždy, ale hlubší podněty nevycházejí z cílů, nýbrž z toho, čemu říkáme *pathos*, co se člověku přihodí. Vezměte si například vyděšení při

<sup>3</sup> Odpovídá českému úsloví „papír snese všechno“. – Pozn. překl.

sopečném výbuchu. Kde je tam nějaký cíl? To je katastrofa, která vyděsí všechny obyvatele. Co proti tomu máme dělat? Touto otázkou teprve začíná cílevědomé jednání. Přichází evakuace, organizují se nouzové stany, pomáhá se s potravinami. Tam se začne realizovat mnoho stanovených cílů a plánování, které jsou zčásti institucionálně předem připraveny. Ale onen výchozí bod je vpád katastrofy, tam chybí velký cíl, jak v dobrém, tak i ve špatném.

Také Erós, jak je opěvován Sofoklem, je něco, co má charakter vpádu. Erós se neodvíjí od stanovení cíle. Kdyby byl plánovatelnou záležitostí, tak by přetékající hojnost erotické lásky vyschla. Jak říkají Angličané, Erós začíná jako *falling in love*. Otázka po cíli a smyslu se týká pouze způsobu, jakým odpovídáme na cizí a překvapující. Co se do řádu nevejde, to nás podněcuje k tomu, abychom hledali vysvětlení a vytvářeli plány. Tak vznikají odpovědi na situace, které nacházíme, ale které právě sami nevytváříme. Tím se přesouvá těžiště. Nemám nic proti něčemu takovému, jako je cíl nebo *telos*; to jsou nezbytné pojmy. Ale u toho nemůžeme zůstat. Nietzsche říká: „Člověk je ještě neustáleným zvířetem.“<sup>4</sup> To znamená, že nemá žádné pevné cíle. Hlad, který se projevuje v instinktu, je poměrně neurčitý; neříká mi, že musím sníst *tuto* rostlinu. A je úkolem kultury vypracovávat odpovědi. Také ochrana před povětřím představuje výzvu, která se týká všech lidí. Ale jak si člověk má dům postavit, to už z toho nevyplývá. V Bavorsku se domy pomalovávají. Proč vlastně? Abychom se uchránili před deštěm nebo zimou, na to nepotřebujeme žádné malby. Vynalézavost začíná tím, *jak* bydlíme, ne tím, *že* bydlíme. Ono „*jak*“ vyvěrá z kontingentních inovací, a tím přichází do dějin mnohost. Pokud si stanovíme cíl příliš rychle, zůstanou nám výhradně již hotové řády.

*I. R.: Hovoříte o mimořádných událostech, které se nás nevyhnutelně dotýkají a které s námi mohou otrást. Tyto mimořádné zakládající události mají podle Vás prohloubit naše porozumění. Ale my se zpravidla snažíme tyto události překonat, abychom mohli žít dál svůj život jako obvykle. Nehovoří toto spíše ve prospěch poměrně velké síly ze strany subjektu?*

Otázka po subjektu se nevyhnutelně vnučuje. Mám ale se subjektem problém. Řekové nemluvili o subjektu, nýbrž o duši. Subjekt je velmi moderní pojem. Používám ho bez jakýchkoliv problémů

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 2003, str. 59. – Pozn. překl.

v morálně-právním smyslu. Kdo stojí před soudem, je dotazován: „Ukradla jste to, vloupal jste se tam?“ Subjekt je přesně ten, který je činěn odpovědným za nějaké jednání. Bez viníka, který zodpovídá za svůj čin, nemůže soudce vynést rozsudek. Ale pokud učiníte krok zpět, uvidíte, že ani kriminální čin není čistým aktem autarkního subjektu. Vezměme si naprosto jednoduchou situaci, která se nedávno odehrála. Někdo křičel na peruánského fotbalistu: „Běž zpátky do Peru!“ Ten se cítil tak uražen, že vzal plechovku a hodil ji tomu, kdo ho urážel, do obličeje. Musel, myslím, zaplatit 55 000 eur. Byl to jeho čin? Samozřejmě, byl to hráč, který hodil onu plechovku, a nikdo jiný, ale jednalo se o svobodně plánovaný čin? Kdyby si to napřed rozmyslel, zřejmě by to neudělal. Jedná se zde o čin v afektu, na kterém se někdo podílel, ale ne jako cílevědomý akteur. Čin v afektu znamená, že něco dělám, ale v situaci, kterou jsem si sám nevybral. Uražka je odpovídajícím způsobem trestána. Výchozím bodem je událost, něco, co se děje, ale pouze pokud se na ní aktivně podílím, mohu říci: „Jsem subjekt.“ Pojem subjektu je tedy použitelný jen omezeně.

Zmíním jiný příklad, který jsem na jiném místě použil k vysvětlení pojmu události: vypuknutí první světové války. Vybral jsem si pět autorů, abych se podíval, jak prožili tuto situaci v okamžiku, kdy se udála. Samotné vypuknutí války není čin. Nebyly tam stovky tisíc lidí, kteří by se dali dohromady, aby řekli: „Teď povedeme válku!“ Válka je událost, které se mnozí, od vojáků přes pacifisty až po ženy a děti, účastní velmi rozdílným způsobem. Každý jednotlivý čin musí být vztažen k této kolektivní situaci. Rusové vedli válku s jinými cíli než Němci nebo Angličané. Ale všichni se jí účastnili, byla to válka mezi námi navzájem, navýsost intersubjektivní událost. Jako fenomenolog mám za to, že kolektivní události tohoto typu nelze uchopit za pomoci pojmů, neboť ty činí události nepopsatelnými. Vezměme si znovu literaturu. Tolstoj napsal velkolepý román: *Vojna a mír*. Tam je generál, Kutuzov, který skoro vždy spí, a proto také nedělá nic špatně. Čeká na poslední bitvu. A nakonec Rusové přece jenom Francouze porazili. Všechen hrdinský popis je podrýváán. Jiný báječný román pochází od Josefa Rotha: *Pochod Radeckého*. V románu vystupuje onen kapitán Radecký, který stojí na návrší – velmi heroická scéna –, císař vedle něho a Němci střílí. Vidí přilétat střelu a strhne císaře k zemi. On sám je lehce zraněn, ale císař zůstane nezraněn. A pak čte najednou v učebnicích, jak hrdinně zaútočil na nepřítel. To ale není pravda! Z jeho činu udělali hrdinství, ale on to byl poměrně triviální, naprosto spontánní akt. Udělala se z toho „Velká akce“, vlastenecký čin, vhodný pro děti ve škole, ale tak to nebylo, jak

Radecký tvrdohlavě ujišťuje. On si jen rychleji všiml, že se blíží kulka, a strhnul císaře k zemi, což císaře zachránilo. Kde tam je nějaký subjekt? To není žádný silný subjekt. Je to subjekt, kterému se něco přihodilo a který ve správném okamžiku duchapřítomně odpověděl. Proto používám místo pojmu subjekt pojem respondent. Je to Radecký, který odpovídal; on je zajisté někdo, ne kdosi, ale on nevystupuje jako výrazný aktér, který si stanovuje cíle.

Subjekt je spojován se svobodně stanovenými cíli. U Kanta znamená svoboda „mohutnost začít nějaký stav sám od sebe“.<sup>5</sup> Ani povětrnostní podmínky, ani sociální okolnosti nejsou směrodatné, nýbrž já začínám sám od sebe, nakolik jsem svobodný. Mé přeformulování zní: svoboda znamená, že já sám začínám, ale jinde, ne u sebe samotného. Jsem to já sám, kdo odpovídá, ale to, na co odpovídám, nekladu. Nejde o to velké pojmy prostě škrtnout. Nikdy jsem netvrdil něco tak mytologického jako „subjekt je mrtev“. To jsou přehnané formulace, které tak rádi čtou ve Francii. Jako fenomenolog si myslím, že pojmy musíme používat tak, aby dostály zkušenosti. To se týká i svobody a subjektu.

*I. R.: Když hovoříme v jednotném čísle o Druhém, rozdíl mezi všemi druhými ve vztahu k „Já“ zůstává důležitý, zatímco diference mezi druhými navzájem zůstává bez povšimnutí. Perspektiva „Já“ je něco daného. Kdy začíná vztahu k Druhému škodit?*

Nejdříve je třeba říct, že „Já“ jako takové není nic zavrženého, nýbrž něco takřka nevyhnutelného. Když mluvím, říkám já. Své „Já“ můžeme právě tak málo odložit jako vlastní tělo – je vždy ve hře. Problematické se to stává u Pascala: „Le moi est haïssable.“<sup>6</sup> To ale neznamená, že by mělo být nenáviděno „Já“ jako takové, nýbrž to „Já“, které ze sebe dělá střed světa. Egocentrismus uznává Druhého jen do té míry, do jaké je důležitý pro mne. Druhý jako Druhý zůstává mimo hru. Je možné, že Druhý slouží jako zrcadlo, například u ješitnosti, kde Druhý jen zesiluje můj vlastní obraz, nebo že vystupuje jako konkurent, který ohrožuje mou vlastní existenci.

Pojem „egocentrismus“ pochází z raného novověku, kdy se začíná rozlišovat mezi egoismem a altruismem. Člověk má na vybranou, zda chce hledat dobro vlastní, nebo cizí. „Já“ je vždy již předpokládáno.

<sup>5</sup> Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2020<sup>2</sup>, str. 364, B 561. – Pozn. překl.

<sup>6</sup> „Já je hodno nenávisi.“ B. Pascal, *Myšlenky*, přel. M. Žilina, Praha 1973, str. 168. – Pozn. překl.



Ještě u Aristotela to je zcela jinak. Aristotelés mluví o lásce k sobě nebo o přátelství se sebou samým, o *autos*, ne o *egó*. Řekové neznali ani subjekt, ani zpodstatnělé „Já“. Jsem, co jsem, s ostatními, s kterými společně žiji. Když mám rád sám sebe, když si sám sebe cením a mám k sobě úctu, mám úctu i k druhým a cením si jich. Láska k sobě tedy není nic negativního, protože „Já“ má v domácnosti a v polis své místo, které sdílí s ostatními. Ve stoické filosofii se lidstvo rozšiřuje do jednoho velkého „Já“, z polis se stává kosmopolis. To samozřejmě předpokládá všezahrnující socialitu. Novověk proti tomu staví kontingenci. Začínám totiž na svém vlastním místě. Descartovo nejvýznamnější slovo zní: *ego cogito*, to znamená: já myslím, a ne ty. Vůbec mi nepomůže, když ty něco myslíš, a já to ale nedokážu nahlédnout. Tento náhled obsahuje osvobození. Žádný bůh a žádná vrchnost nedokáže nahradit mé „Já“.

Pak však pro novověk vyvstává otázka, jak mohu postavit Druhého na stejnou rovinu se sebou samým. Byla snaha to učinit pomocí práva. Právo je výdobytek, ale velmi formální. Týká se Druhého jako obecného rozumového subjektu nebo jako spoluobčana. V perspektivě intersubjektivnosti se Druhý naproti tomu ukazuje jako neredukovatelný a nesrovnatelný. K „Já“ se přidružuje „Ty“, tak je to u Jacobiho, u Feuerbacha a v *Já a Ty* Martina Bubera. Pak přichází Husserl s otázkou, co to tedy znamená, mít zkušenost s Druhým jako Druhým, a mnoho fenomenologů ho v tom následovalo.

Ale rozhodující je i zde, aby ono „Já“ nebylo přeskočeno, protože pak jsme u něčeho jako „lid“. Od Hitlera nám to zní v uších: „Lid chce!“ Ale lid chtěl vždy přesně to, co řekl vůdce! Lid jako takový neexistuje. Vždy existuje někdo, kdo mluví za lid. V marxismu a historismu jsme slychávali něco podobného: dějiny si žádají to nebo ono. Všechny tyto anonymní hlasy pocházejí v podstatě z břichomluvectví. Člověk mluví, ale tváří se, jako kdyby mluvil kolektiv. „Já“ nelze přeskočit. Ale jak může Druhý získat vlastní hlas? Po Hegelovi začalo něco nového. Slovo a pohled Druhého již nemohou být odvozovány od toho, co dělám nebo říkám já sám. Již u Sartra nespočívá pohled Druhého, v němčině bychom řekli „der Anblick“<sup>7</sup> v tom, že se něco stává viditelné pro mne, nýbrž že já sám se cítím být viděn. Sartre připomíná starý biblický příběh: viděli, že jsou nazí, a zastyděl se. Vidím se v pohledu Druhého. Mohu Druhého osočovat, zabíjet ho pohledy, slovy nebo zbraněmi, ale nemohu smazat

<sup>7</sup> Jedná se o německou slovní hříčku se slovy „Blick“ a „Anblick“, přičemž pojem „Anblick“ v tomto kontextu zdůrazňuje pasivitu toho, který je viděn. Pro obě slova však máme v češtině pojem „pohled“. K Sartrovu pojetí pohledu srv. *Bytí a nicota*, přel. O. Kuba, Praha 2006, str. 313 n. – Pozn. překl.

pohled, který ve své cizorodosti vychází z Druhého. Již Sartre, ne až Levinas, zdůrazňuje, že není v moci vraha zařídít, aby pohled oběti vůbec neexistoval. Jeho čin ho nadále zaměstnává, cizí pohled ho pronásleduje jako kdysi Erinye.

Psal jsem o cizorodosti, nepřátelství a pohostinnosti. V psaní mi šlo o to, jak se cizorodost proměňuje v nepřátelství. Nepřátelství začíná tím, že Druhého, který mne osloví, redukuji na předmět, o kterém mluvím, s kterým něco dělám. Nepřátelství ničí jinakost Druhého. V pozadí fenoménu intersubjektivnosti stojí palčivá otázka: Jak si může Druhý zachovat nebo znovu získat svou tvář uprostřed veškerého násilí? První odpověď na tuto otázku, kterou dává i Levinas, zní: musím vycházet od Druhého. Když začnu tím, že budu Druhého identifikovat jako něco nebo jako někoho, pak je už záležitost Druhého ztracena. Descartes se ve svých *Meditacích* vžívá do následující situace: Sedí v křesle, dívá se z okna a vidí hlavy s klobouky, jak jdou kolem. Ptá se sám sebe: Jsou toto lidé, nebo atrapy?<sup>8</sup> Ta situace je jednostranná jako při pasové kontrole: „Legitimujte se, identifikujte se!“ Něco zcela jiného je, když se někdo dívá oknem *na mne*. Druhý jako Druhý zmizí, když ho pozoruji, když jím manipuluji nebo ho používám jako otroka.

*I. R.: V Meziříší dialogu<sup>9</sup> jste zastával pozici spolu-původnosti vlastního a cizího; později se původnost posunula do říše cizího. Nejedná se v praxi o nevýhodu, když se zdůrazňuje tato nerovnost, místo aby se hledala možnost dialogu?*

Nemáme na vybranou, zda to chceme shledávat pohodlným či nepraktickým. Ve fenoménech, ve „věcech samých“, se nachází tato nerovnost. Co mne podnítilo k této revizi, je vhléd do průběhu klasického dialogu. Když se spolu bavíme o nějakém společném tématu, tak řeknu střídavě něco já a pak ten druhý. Pokud mi připadá jasné, co druhý říká, mohu to pro sebe přejmout. Nemusím vždy říkat: „To řekl on nebo ona“; je jedno, kdo to řekl, pokud z toho promlouvá pravda. Když vládne společný logos, tak jsou naše pozice zaměnitelné, i když se na vytváření náhledů pokaždé spolupodílejí druzí. V posledku všechno směřuje k monologu s rozdanými rolemi. Od Wittgensteina pochází výstižná věta: „Hlavní příčina filosofických nemocí – jednostranná dieta: člověk živí

<sup>8</sup> Srv. R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček – T. Marvan – P. Zavadil, Praha 2003, str. 33. – Pozn. překl.

<sup>9</sup> Srv. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag 1971. – Pozn. překl.

svoje myšlení jen určitým druhem příkladů.<sup>10</sup> Člověk musí příklady obměňovat.

Rozhovor se nevyčerpává tím, že se shodneme na tom, co je spravedlnost nebo co je atom; rozhovor spočívá mimo jiné v tom, že někdo řekne: „Slib mi, že zítra přijdeš.“ Každý slib vždy obsahuje asymetrii, nemůžeme role prostě zaměnit. Když uzavíráte smlouvu, nemůže říct: „Slib to místo mne.“ Podobně je tomu u pozdravu. Vždy, když začíná vyvstávat jisté „mezi“, vztah k Druhému, začne hrát roli asymetrie. Symetrický dialog funguje pouze tehdy, když už je rozhovor v plném proudu. U Platóna jsou místa, jako např. v dialogu *Gorgias*, kde Sókratés říká Pólovi: „Pokud budeš i nadále rozvláčně jen tak mluvit, aniž bys odpověděl na otázky, půjdu pryč!“<sup>11</sup> Existuje i smích, kterým ukončujeme rozhovor. Tam nelze říct: „Udej pro to důvody!“ Smích je reakce, která říká, že něco není v pořádku. Pokud máme důvody na své straně, pak se nesmějeme. V takovýchto situacích se rozhovor ukazuje jako ohrožený. Tam nejde o spolu-původnost, nýbrž o dvojí asymetrii. Uzavřeli smlouvu, tak ji budu dodržovat, když ji budeš také dodržovat. Jak ale mohu vědět, že ji budeš dodržovat? Kdo podepíše jako první? Tehdy začíná hrát roli časový faktor ve formě vkladu důvěry, který dávám, ale s rizikem; od konsensu je toto na hony vzdáleno. Samozřejmě existují smlouvy na rovině již existujícího „právního společenství“; ty jsou jištěny smluvním právem, které jako každé právo žádnou asymetrii nezná. Uzavřeli jste smlouvu s nájemníkem a on neplatí nájem. Pronajímatel může dát věc k soudu. Ale Hobbes myslí na přírodní stav, ve kterém společenský stav teprve vzniká. Dokud ještě nejsme socializováni, vidíme v Druhém potencionálního nepřítele.

Genezi společnosti odpovídá geneze dialogu. Pomysleme na údiv, v němž Platón vidí počátek filosofie. Můžeme shodně žasnout? Můžeme říct: „Já nad tím žasnu, ty nad tím žasneš, takže žasneme nad stejnou věcí?“ To je směšné, neboť konstatování společného údivu již není žádný údiv. V dialogu samotném hrají roli události, které ze sebe nenechají učinit běžnou součást společenského života. K tomu patří také hrůza, děs. Můžeme ve stejné situaci pociťovat strach, ale to není jednání, v němž

---

<sup>10</sup> Srv. L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 2019, str. 190. – Pozn. překl.

<sup>11</sup> Zde je zřejmě odkazováno na Platónův *Gorgias*, 461e–462a, přel. F. Novotný: „Když ty budeš dlouze mluvit a nebudeš chtít odpovídat na otázky, zdalipak by zase pro mne nebylo hrozné, jestliže mi nebude dovoleno odejít a neposlouchat tě?“ – Pozn. překl.

bychom mohli dospět ke konsensu. Začátek dialogu se podobá zahájení hry, které není součástí hry. U šachu například neexistují pravidla, která rozhodují o tom, kdo začíná a jak se začíná. Existují rozmanitá šachová zahájení, která jsou částečně označována jmény. Něco obdobného platí i pro zahájení dialogu skrze volbu tématu. Někdy nacházíme takovéto představy i u analytiků, jako je Searle. Referenční akt identifikuje větný předmět, například „Sókratés“, o kterém se dělají výpovědi jako: „Sókratés je spravedlivý.“ Co této výpovědi předchází, je nastolení otázky, zda je Sókratés spravedlivý. Tato zahajovací fáze není neškodná. Otázkou, zda je prezident Vaší země zkorumpovaný, možná probudíte „spícího draka“. Výchozí bod není ani podle pravidel, ani necílí na konsensus. Je riskantní, stejně jako je odvážným činem podle Nietzscheho pravda: „Kolik pravdy který duch snese, kolika pravdy se odváží?“<sup>12</sup>

*I. R.: Jak to, že Bůh, který je tak důležitý v myšlení filosofů, kteří jsou důležití pro Vás, nehraje ve Vašem myšlení žádnou roli?*

To je složitá otázka. Bůh se u mne objevuje, ale vlastně jen jako někdo, kdo je zmiňován. Mluví se, alespoň doposud, o Bohu a na to lze navázat. Když se však mluví o Bohu, pak vyvstává otázka, jak se o něm mluví. Je „Bůh“ vůbec pojem? Nejedná se spíše o jméno, nevyslovitelné jako „Jahve“, nebo spíše o mnohost jmen? V teologii nacházíme Boha stvořitele, Boha soudce, Boha smlouvy nebo také Boha jako nicotu podobně jako v buddhismu. Existují tedy teologie, doslovně: mluvení o Bohu, v plurálu. Poněvadž pro mne hraje cizorodost zkušenosti nezastupitelnou roli, jsem opakovaně dotazován, zda oním „cizím“ myslím Boha. Říkám, že ne. Pokud je tím „cizím“ Bůh, tím velkým „Jiným“, pak jsem to již identifikoval a jeho cizorodost minul. Opačně by se dalo říct: Pokud Bůh existuje, pak má zkušenost s Bohem co do činění se zkušeností s cizím a řeč o Bohu s cizím jazykem. Nemohu však theologicky interpretovat cizorodost, aniž bych si cizorodost již nepřivlastnil. U Pascala nacházíme „Dieu caché“,<sup>13</sup> to ale jistě neznamená: Bůh se nalézá skrytý někde v temnotě, nýbrž on je ten „skrytý“. Připadá mi zajímavé, že náboženství knihy vycházejí, na rozdíl od filosofické teologie,

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, přel. J. Fischer, Praha 1929, str. 10. – Pozn. překl.

<sup>13</sup> Pascal hovoří o „skrytém Bohu“. Srv. B. Pascal, *Myšlenky*, přel. M. Žilina, Praha 1973, str. 132: „*Že Bůh se chtěl skrýt*. Kdyby bylo jen jedno náboženství, Bůh by tím byl zcela zjevný. Kdyby byli mučedníci jen v našem náboženství – rovněž. Protože Bůh je tímto způsobem skrytý, žádné náboženství, které nepraví, že Bůh je skrytý, není pravdivé; a žádné náboženství, které to nevysvětluje, neposkytuje poučení. Naše náboženství činí obojí. *Vere tu es Deus absconditus*.“ – Pozn. překl.

z cizího hlasu; židovské: „Slyš, Israeli!“ nebo křesťanské *fides ex auditu*, víra pochází z naslouchání. Zajímá mne tento vztah k Druhému. Pokud jsem sám viděl nebo nahlédl, pak už není čemu naslouchat. Pro racionalistickou teologii představuje víra pouhý rozhovor subjektu se sebou samým.

Nietzschův Zarathustra se ptá: „Kdyby bohové byli, jak já bych snesl, že nejsem bůh!“<sup>14</sup> Pokud Boha skutečně dokáží myslet, pak jsem vlastně sám Bohem. Obdobně platí pro Hegela: Boha myslet znamená Bohem se stát. Jinak by byl Bůh pouhé „něco“, a ne právě Bůh. To choulostivé na tom je onen nárok překročení všech hranic zkušenosti. Naproti tomu míní Husserl: I pro Boha by vnímatelné věci byly dány perspektivně. Vše ostatní jsou osamělé myšlenkové konstrukty. U Edmonda Jabého nacházíme paradoxní formulaci: „Dieu est pour avoir réponse à la question: ‚Es-tu?‘“<sup>15</sup> I Bůh je tedy tím, kdo odpovídá? Aristotelský „první hybatel“ na takovou otázku nikdy neodpověděl, avšak Aristotela by opačně nikdy nenapadlo se k „prvnímu hybateli“ modlit, zatímco náboženství mají vždy co do činění také s modlitbou. Modlitbou zde není myšlena bezmocná prosba o splnění přání, nýbrž mluvení do dálky. Člověk mluví k někomu, kdo zde není, podle Kanta se jedná o „malý záchvat šílenství“.<sup>16</sup> K bohu filosofů se nelze modlit a on sám také nemluví, nýbrž funguje jako to či ono. Tohoto boha lze nahradit, nakonec možná stroji. Autopoetický systém by pak byl nejlepším bohem.

*I. R.: Podle Vašeho názoru tradiční etika tvrdí, že odpovědnost znamená být odpovědným před někým za něco a to se zakládá na odpovědnosti vůči sobě samému jako racionálnímu subjektu. Skutky by byly analyzovány neutrální třetí osobou z perspektivy minulosti, a ne jako náhodná událost. V potaz by se braly pouze všeobecné důvody, ne však přání a mínění. Vy si myslíte, že tento druh etiky je omezený, protože naše mluvení a jednání nelze jednoznačně připisovat subjektu. Subjekt je pouze respondent, který se utváří tím, že odpovídá. Jak by toto fungovalo v soudní síni?*

To je dobrá otázka. Můj syn je mimochodem soudce a já se někdy ze zvědavosti chodím dívat, co se v soudní síni děje. Klasické pojetí

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, přel. V. Koubová, Praha 2009, str. 78. – Pozn. překl.

<sup>15</sup> „Bůh existuje proto, aby odpověděl na otázku: ‚Jsi?‘“ – Pozn. překl.

<sup>16</sup> I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha 2013, str. 220. – Pozn. překl.

odpovědnosti říká, že člověk udá důvody pro to, co udělal. Člověk je obžalován a nakonec následuje odsouzení, osvobození nebo vyrovnání. V pozadí se rýsuje Kantův soudní dvůr rozumu. Ale podobně jako v šachu se klade otázka: Jak člověk začíná? Zaměřím se – aby to bylo jednodušší – na trestní proces. Takže, někdo se dopustil nějaké špatnosti, zločinu nebo prohřešku a máme tu nějakou oběť. Právní proces reaguje na to, že někomu, oběti, byla způsobena újma někým jiným, pachatelem. Toto bezpráví znamená nejen porušení zákona, ale i ublížení oběti. K tomu malá jazyková poznámka: V němčině máme, na rozdíl od jiných jazyků, pojem „zranění“ (Verletzung), a to jak ve smyslu „ublížení na těle“ (Körperverletzung), tak i ve smyslu „porušení práva“ (Rechtsverletzung). To odkazuje na rozdíl, ale rovněž na souvislost mezi různými druhy zranění. Vezměme si jako příklad urážku, která může člověka zasáhnout velmi hluboko. Oběť na ni nejdříve odpovídá nářkem, v extrémním případě křičí bolestí. To je tělesná odpověď, ale nikoli formální řečový akt. Soud se vkládá do případu tím způsobem, že zranění těla a narušení života proměňuje v porušení *práva*, spontánní nářek ve formální obžalobu. A při tomto procesu se oběť vyskytuje pouze jako někdo, o kom se mluví v obžalobě nebo v řeči obhajoby. Jsem mimochodem rád, že existují též právníci, kteří na tento nedostatek poukazují.

Podívejme se, jak to u soudu chodí. Před soudem se odpovídá tak, že se člověk proti žalobě brání udáním důvodů – sám nebo prostřednictvím právníka. Pro zkoumání skutkové podstaty přicházejí do hry svědci, kteří odpovídají specifickým způsobem. Svědek nejen že podává informace, nýbrž musí za pravdu svých výpovědí ručit. Proto je vzat pod přísahu, což má zajistit jeho pravdomluvnost. Svědek je zajímavá „přechodová“ postava. V rámci symetricky založeného právního procesu zaujímá asymetrickou pozici. Soudce nemůže říct: „Nech mne mluvit místo sebe.“ Nyní se dostáváme k rozhodujícímu bodu, ke zranění oběti. Se zraněním je před soudem zacházeno *jako se srovnatelným případem*. Při posouzení tedy nehrají žádnou roli pohlaví, etnický původ, společenské postavení ani náboženství. Avšak událost, která to vše vyvolala a která stojí v pozadí, totiž ono zranění, které bylo někomu způsobeno, znamená *více než jeden případ* před soudem. To se týká ve vyšší míře traumatizace obětí, jako jsou přeživší holocaustu nebo cizinci, kteří museli ve Třetí říši vykonávat dlouhodobé nucené práce. Bezpráví, které se stalo, nemůže být sprovedeno ze světa peněžními pokutami nebo platbami. S tím se pojí ještě způsob, jak o tom mluvíme. O zraněních lze mluvit jen tak, že mluvíme *z jejich perspektivy*. Adorno jednou řekl: „Po Osvětimi je již

nemožné psát básně.<sup>17</sup> Adorno tím myslel, že o tom nelze hovořit jako o normální historické události.

V obvyklé praktické filosofii jde příliš jednostranně o otázku: „Je něco správné, nebo ne?“ Ale, jak už bylo řečeno, zranění sahají hlouběji než porušení všeobecného zákona. Kant se těchto otázek dotýká ve svém spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, který mnozí dnes už nečtou. Tam se vyskytuje radikální zlo. Míněno je zlo, které si nemohu stanovit jako svou maximu, protože jinak bych byl ďábelskou inkarnací zla. Je tam mnoho „nevyzpytatelného“, jak říká Kant. Něco podobného platí pro utrpení ve světě a pro otázku theodiceje. Podle Kanta k tomu po knize Jób nebylo řečeno již nic lepšího. Jób trpí a říká: „Hospodin dal, Hospodin vzal; jméno Hospodinovo buď požehnáno!“<sup>18</sup> Snaha najít pro to poslední a dostatečné důvody by se rovnala pochybné racionalizaci, „rozumování“, jak tomu říká Kant. Obdobně to platí pro převzetí totální odpovědnosti. Výslovně zdůrazňuji: Právní systém, který se opírá o právní stát, je velkým výdobytkem, ale utrpení a bezpráví, k němuž dochází, se nedá sprovodit ze světa čistě právní cestou.

Lze udělat paralelu mezi právním systémem a zdravotnictvím. Lékařská péče nezačíná tím, že má člověk konkrétní nemoc, nýbrž tím, že jako nemocný něčím trpí. Pacient, to znamená trpící, přijde k lékaři a říká: „Něco mne bolí“, „nemohu spát“ nebo něco na ten způsob. A poté dojde k transformaci utrpení v „případ onemocnění“. Lékař začíná s diagnózou, udělá rentgenový snímek nebo odebere krev. Na konci to vypadá, jako kdyby nemoc byla jen „případem onemocnění“, něčím, za co platí pojišťovna – takto zní silně cynická, ale přesto často užívaná definice nemoci. Existují ale i lékaři jako Viktor von Weizsäcker. Jeho lékařská antropologie patří k filosofii dialogu. Z jeho eseje *Lékař a nemocný* je zřejmé: *Nemocný je víc než jeho nemoc*. Nemoci jsou pacientovi připisovány, zda správně, či nesprávně, na to se zde neptáme. Jde spíše o předpoklady tohoto připisování. Někdo má například depresi; jiní ji mají také (je zajímavé, že deprese je v Německu momentálně druhou nejčastější nemocí), ale to, jak tím trpí, a průběh jeho nemoci jsou něčím singulárním. Obecné označování není chybné, ale je ovládáno něčím třetím: popisem symptomů nemoci, statistikou nebo farmaceutickým průmyslem.

<sup>17</sup> Srv. citát od Adorna in: M. Petříček, *Filosofie en noir*, Praha 2019, str. 93: „Kritika kultury čelí poslední rovině dialektiky kultury a barbarství: psát nějakou báseň po Osvětlení je barbarské, což pak rozežírání i poznání, které chce vyjádřit, proč je dnes nemožné psát básně.“ – Pozn. překl.

<sup>18</sup> Srv. *Jb* 1,21. – Pozn. překl.

Kvůli nevyhnutelné proměně v nemoc bychom neměli zapomenout, že výchozí bod představuje utrpení, ke kterému by se medicína měla vždy zpětně vztahovat. Jinak nám zůstane pouze zdravotnická mašinérie, které se *de facto* již dávno blížíme. Chtěl bych ještě zmínit roli času v lékařské péči. Bohudíků neexistuje pravidlo, které by předepisovalo, že si lékař musí vyhradit na každého pacienta pět minut. Pět minut by mohlo být příliš málo, ale také příliš mnoho. Neexistuje všeobecné pravidlo. Uzdravení začíná každopádně tím, že lékař naslouchá. Čas je v těchto případech více než pouhá služební doba, má spíše charakter daru.

*I. R.: Můžete nám krátce vysvětlit, jaké námitky vznášíte proti etice jako „první filosofii“?*

„První filosofie“ je zatížena svým „prvním“. Vychází se z nějaké *arché*, z nějakého základu, principu, je v tom obsaženo i panování. Myslím si však, že zkušenost pochází jen z toho, co se nám přihodí. Když je nám nově jako první filosofie nabízena etika, nejsem první já, nýbrž Druhý (*der Andere*). Na struktuře tento obrat mnoho nezmění. Nikoli, ve skutečnosti není nikdo první, nýbrž každý je druhý (*der Zweite*), a to ve zcela určitém smyslu. Odpovídat znamená: Já jsem ustavičně ten druhý [*der Zweite*], protože mne někdo předchází. Pro Druhého platí to samé. Není v žádné lepší pozici, jen se jedná o jeho záležitost. Vycházím od Druhého, z nároku Druhého; ale toto není žádný princip, z kterého by mohla být odvozena moje odpověď. Proto se přimlouvám za etiku bez principů. Tato etika má svůj základ ve zkušenostech něčeho cizího, jako je afekt, nárok nebo pohled. Když Levinas hovoří o etice jako první filosofii, nepřipadá mi to jako šťastná formulace, ačkoli i pro mne je „etické“ něco prvotního. Člověk je od počátku zainteresován, uvnitř dění.

Vezměme si například smysly. Když člověk vnímá, je to etické, nebo ne? Samozřejmě že to není etický čin, kvůli kterému bych někomu mohl dělat výčitky, ale étos určitého životního postoje se na něm podílí. Někdo upadne na ulici. Vy to přehlédnete, nedíváte se tam. To je vnímání, ale ne pouhé vnímání. Ten, kdo vnímá, se nechová nikdy eticky neutrálně. Někdo by mohl namítnout: pozornost je něco kognitivního a „etické“ začíná až tehdy, když něco udělám. Ale moje účast nebo neúčast se projevuje již tím, jak a na co se dívám, jak naslouchám. Moje *Fenomenologie pozornosti*<sup>19</sup> začíná tím, že mi něco padne do oka, ale poslední kapitola

<sup>19</sup> Srv. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M. 2004<sup>4</sup>. – Pozn. překl.



je nazvaná: Od zohlednění k braní ohledu.<sup>20</sup> My Němci mluvíme místo o „respektu“ (francouzsky a anglicky: respect) rovněž o „úctě“. A úcta, braní ohledu znamená samozřejmě také pozorně se dívat a pozorně naslouchat. V XV. svazku Husserlových sebraných spisů se nachází jedno místo, které je velmi ojedinělé. Mluví se tam o „pozorném dívání se a naslouchání, které již odpovídá“.<sup>21</sup> Pozorně se dívat neznamená registrovat pomocí zraku, nýbrž otevřít se. Tomu říkám odpovídání. V tom je obsažen etický moment, poněvadž se věnuji Druhému a něčemu, co je jiné. Takže bych „etické“ považoval za fundamentální, ale ne ve smyslu „první filosofie“.

*C. U.: Ve svém posledním rozhovoru říká Heidegger, že budoucnost filosofie spočívá v kybernetice. Jedná se o část jeho obsáhlé kritiky techniky. S ohledem na toto myšlení je řečeno: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“<sup>22</sup> Z toho, co říkáte Vy, lze vyvozovat – jak se mi zdá –, že i Vy se stavíte proti takovému kybernetickému myšlení. Souhlasíte s tímto přibližováním se k Heideggerovi?*

K Heideggerovi mám ambivalentní vztah. Nejdříve, když se tam říká: „Jenom nějaký bůh nás může zachránit,“ tak se ptám: O jakém bohu se mluví? Rozumím této větě zprvu následovně: „Nejde o to, že děláme lepší projekt, nýbrž že my se nějak měníme.“ Můžeme to interpretovat nábožensky, ale není to nutné. Problémy mám s Heideggerovou diagnózou tehdejší doby. Heidegger šel tak daleko, že staví naroveň „amerikanismus“ a „bolševismus“. To pokládám za politický nonsens. Mezi amerikanismem a bolševismem existují určité podobnosti, ale Amerika jako taková není amerikanismus, nýbrž jedná se o kulturu s vlastními silnými a slabými stránkami a s Ruskem se to má úplně stejně. Když si člověk osobuje takové přemrštěné globální soudy, nedokáže pak už pronášet žádné zhodnocení historie. Američané a jejich spojenci nás osvobodili, říkám to bez jakékoliv ironie. Hitlera bychom se sami těžko zbavovali. O čem Heidegger mluví, když říká „amerikanismus“? Existuje velká Amerika, i černoši k ní patří, a jazz a blues. Kliše tohoto druhu nemohu

<sup>20</sup> V němčině se jedná o slovní hříčku: „Von der Beachtung zur Achtung“, kterou jsem se pokusil zohlednit. – Pozn. překl.

<sup>21</sup> Srv. E. Husserl, *Husserliana. Gesammelte Werke*, XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, III, 1929–1935, Haag 1973, str. 462. – Pozn. překl.

<sup>22</sup> Srv. M. Heidegger, *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, přel. I. Chvatík, Praha 2013. – Pozn. překl.

vystát. Heidegger dokázal velmi pozorně a přesně číst, když měl před sebou texty Hölderlina, Platóna nebo Nietzscheho, jeho politickým banálním výrokům však naprosto schází jakákoliv diferencovanost.

S onou technikou to však vypadá jinak. Zdá se mi, že Heidegger patří v tehdejší době k vzácným autorům, kteří pod moderní technikou rozuměli něco jiného, než bylo obvyklé. Tradičně řečeno: technika je složena z nástrojů, které se používají. Až do Frankfurtské školy chyběl adekvátní pojem techniky. Spolu s Heideggerem říkáme, že technika je náš úděl (Geschick). Nemůžeme ji prostě odmítnout, nebo dokonce odstranit. Bez telefonu, dopravy a internetu by se náš život skutečně ze dne na den zhroutil. Člověk cestuje letadlem na přednášku proti technice. Na tom je něco komického. Technika patří k naší moderní společnosti. Ale podstata techniky není sama technická, stejně jako matematika se nedá definovat matematicky.

*C. U.: Takže Vy nevidíte žádné nebezpečí v tom, že by nástroje mohly ovlivnit samo naše myšlení?*

Ale naprosto, jenže instrumentálním pojetím stále ještě podceňujeme účinky techniky. Vezměme si změnu klimatu. Změna je ovlivňována průmyslem a technikou. Nástroje lze v případě nouze odložit, přístroje vypnout, ale procesy novější techniky jsou mnohem méně ovladatelné. To se dotýká i tradičního pojmu činu. Při bombardování určených cílů má pilot před sebou monitor se zaměřovacím křížem, který ukazuje, kam má bomba dopadnout; stiskne tlačítko a letí zase domů. Říkám tomu „jednání na dálku“, protože aktéru vyklouzává jeho čin z ruky a on už nevidí, co dělá. Pokud se následně nedívá na televizi nebo nečte noviny, tak vůbec neví, co se tam stalo. „Jednání na dálku“, u kterého jsou do jednání zapojeny elektronické sítě a přístroje, představuje pro fenomenologii zvláštní problém. Hovořím v této souvislosti o „fenomenotechnice“.<sup>23</sup> U každého fenoménu musí být spolu s ním zohledněna technologie, která se vždy podílí na výrobě fenoménů. To se týká komunikačních médií, která znemožňují dialog, stejně jako genetických a neurologických

<sup>23</sup> U tohoto pojmu se nejedná o pouhou fenomenologii techniky. Waldenfels tímto pojmem, který přejímá od G. Bachelarda, označuje rozhraní vzniku smyslu, tělesného vztahování se k sobě samému a vztahování se k druhému člověku, přičemž toto rozhraní získává rysy techniky. „Fenomenotechnika“ tedy předpokládá, že se technika bezprostředně podílí na procesech vyjevování. Srv. k tomu B. Waldenfels, *Phänomenologie und Phänomenotechnik*, in: J. Jonas – K.-H. Lembeck (vyd.), *Mensch – Leben – Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie*, Würzburg 2006, str. 367–380. – Pozn. překl.

zásahů do elementárních životních pochodů. Kolik techniky v těle je obsaženo v dnešní medicíně? Porozumění technice nelze omezit jen na to, že ji chápeme jako pouhé pomocné prostředky, které jakž takž ovládneme: máme zde co do činění s procesy, které mění život.

Diagnostická teze, že žijeme v kybernetické době, mi připadá jednostranná. Zdá se mi, že se v případě zacházení s věcmi a zacházení s technikou jedná mnohem spíše o paralelní způsoby chování. V novějším neurologickém bádání se lze dočíst o paralelním zpracování informací v mozku, které se výrazně odlišují od sekvenčních způsobů zpracování v rigidním modelu pravidel. Myslím si, že i v technice funguje mnoho věcí paralelně. Vezměme si například čtení. Jak dlouho se už předpovídá, že brzy nebudou žádné knihy? Prognózy ukazují nanejvýš, že se to může stát, ne však, že se to stát musí. U Heideggera nacházíme stopy apokalyptiky. To mi vadí. Varovat se má včas, ale předpovědi mají tendenci k démonizaci. I zacházení s technikou má etický rozměr, my žijeme s technikou. Psaní e-mailů nevyklučuje, že mimo to lze psát dopisy vlastní rukou. Říká se, že člověk se odnaučí chodit, když neustále jezdí autem. Ale mezitím běháme jak šílení! Občas neděláme nic jiného, než že hýbeme tělem. Nakonec se přece jen úplně neodnaučíme chodit, číst knihy a psát rukou. Máme také nějaké preference. Stránka knihy je jiná než počítačový monitor. Člověk drží knihu v ruce, cítí stáří papíru, může si podtrhávat, listovat dopředu a dozadu.

Když jsem sám poprvé letěl, bylo to po čtyřicítce. Létání se mezitím stalo naprosto normálním. Mobilita může vést k tomu, že je nakonec člověku jedno, kde se právě nachází. K tomu dojít může, ale nemusí. Mobilita může rovněž zintenzivnit pocit „být tady a teď“. Existuje důvěrná blízkost získaná skrze pravidelné návraty. Jezdím již 40 let každé léto do Schwarzwaldu. Jsem tak často na cestách, že v létě hledám nějaké klidné místo. Takže trochu Heidegger. Ale vášnivě odmítání modernity a techniky je mi cizí.

Záleží na tom, jak člověk s technikou zachází. Člověk si na ní může vypěstovat závislost. U dětí se jedná, jak se mi zdá, o specifický problém. Děti si dříve často hrály na pískovišti nebo s kostkami jako malí umělci; jen velmi málo bylo předem určeno, člověk si musel něco sám vymyslet. U počítače je velmi mnoho dáno předem. Je tam určitá hravost, ale hra je silně předurčena. Tak existuje nebezpečí, že tvořivá fantazie zakrní. To není vina počítače, nýbrž zacházení s ním. Přesto bych však nechtěl žít, řekněme, v devatenáctém století. Zde jsem naprostý realista. V té době bych mohl být třeba sluha v domácnosti, jako pacient bych byl ošetřován bez narkózy, nemohl bych se hnout z místa, kde bych žil. Zkrátka,

každá doba má své vlastní problémy a neduhy a stejně tak i své vlastní šance a radosti. Klasická filosofie dějin, rovněž i novější varianta „dějin bytí“, má sklon k velkým zevšeobecňováním. V tomto ohledu nejsem heideggerián, a už vůbec ne hegelcián. Raději se dívat pozorně a zároveň i za roh.<sup>24</sup>

*Přeložil Jakub Sirovátka*

---

<sup>24</sup> Překlad vznikl v rámci řešení grantu GAČR 19-17708S „Autonomie a alterita. Kant v dialogu“.