

prof. Petr Horák

I.1.1. Jinakost - uznání silné a slabé

Slabé uznání jinakosti je pouhým tolerováním druhého, jež není spojeno s plným uznáním. Silné uznání vidí v druhém rovnocenného člověka, jehož nejen snáším, protože *musím*, jehož společnost jsem si nevybral, nezvolil, a on proto pro mne zůstává cizincem, nýbrž takového, jenž může být i mým přítelem, jehož mohu obdivovat a uznávat. Tato problematika, zde jen stručně naznačená, obsahuje ve skutečnosti stránku filozofickou, psychologickou, stejně jako politickou a sociologickou, a tudíž historickou. A nepochybně představuje ve svých mnoha možných podobách vděčné téma pro literaturu. Pro náš účel by snad postačilo zdůraznit, že problematika uznání podkládá samu problematiku přijímání jinakosti, alterity, tudíž i tolerance v mnoha jejích podobách a příležitostech jejího uplatňování a prosazování, aniž by bylo nezbytně nutné se jí blíže zabývat. Přesto považuji za účelné alespoň naznačit, proč je problematika uznání důležitá sama o sobě a proč je tedy důležité ji zmínit podrobněji.

Na začátku tohoto textu jsem uvedl, že v euroamerickém civilizačním okruhu náboženská a názorová tolerance vychází z představy zásadní rovnosti všech lidí před Stvořitelem, jak to hlásá křesťanství. Vedle této představy a spolu s ní sehrálo (a jistě stále sehrává) svou nezastupitelnou roli *filozofické* rozpracování pojmu *uznání*, chápané ve svých antických počátcích především jako poznání *sebe sama*, spojené nevylučitelně s poznáním a uznáním zodpovědnosti individua za jeho činy. Od antických tragédií a Aristotela hraje poznání sebe sama s jeho dvěma složkami – poznáním toho, čeho jsem schopen, a uznáním odpovědnosti za vlastní činy – velkou a nepřetržitou roli v myšlení antiky. Nepochybně přispělo toto pojetí, zejména v pozdních staletích antického světa k pojmu *péče o sebe*, a tedy i praktické práci na sobě, jaké je typické pro individualismus pozdní antiky (Michel Foucault).¹ Jak uvádí Paul Ricoeur, podstatný rozdíl mezi antickým pojetím poznání sebe sama a novodobým pak spočívá v reflexivním uchopení právě onoho spojení zmíněných dvou částí poznání sebe sama ve smyslu rozpoznání toho, co je, nebo co není pravdivé, a v konečném důsledku k poznání dialektiky identického a jiného, dialektiky identity a alterity (jinakosti), dialektiky mne a druhého.² Na obtíže, jaké jsou spojeny s reflexí vztahu mne a druhého a jež v podstatě plynou z těžko překonatelné asymetrie panující mezi mnou a druhým, mezi *ego* a *alter* opět dobře ukazuje Paul Ricoeur na příkladu fenomenologie.³ Je pravděpodobné, že právě tato asymetrie hraje významnou roli, jak v reflexivním uchopení vztahu *ego* a *alter* (přeneseně *my* a *druzí, naši* a *cizí*), tak v praktickém uskutečňování tohoto vztahu v soužití jedinců a kolektivů.

I.1.2. Platnost uznání

I.1.2.1. K platnosti uznání lze dojít – a dochází – pouze cestou překonávání výše uvedené asymetrie mezi *ego* a *alter*, respektive mezi *námi* a *jimi*. Je vcelku zjevné, že tato cesta není jednosměrná, nýbrž obousměrná a stejně je zjevné – zkušenosti snad každého jedince a každého kolektivu to potvrzují – že tuto cestu doprovází takřka nutně *neuznání*, ať už se projevuje pouhým nepochopením druhého, jeho přesvědčení a názorů, nebo dokonce jeho odmítáním, či přímo netolerancí vůči jeho (jejich) existenci. Je pozoruhodné, že novověká evropská politická filozofie pracovala podvědomě více s konceptem *neuznání* než

¹ Viz Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard 2001.

² Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard 2005 (původně Stock 2004), s. 153–155.

³ Zatímco Edmund Husserl se v *Karteziánských meditacích* pokusil uchopit status jinakosti, cizosti *druhého* z pólu *já*, Emmanuel Lévinas naopak v *Totalitě a nekonečnu se já, mne* pokouší uchopit z pólu *druhého*, aniž by výsledky jednoho nebo druhého pokusu byly zcela uspokojivé či plně přesvědčivé. Viz Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, s. 245–256.

s konceptem *uznání*, protože si vytvořila pojem „přirozeného stavu“ v němž jsou jedinci vedeni soutěživostí, nedůvěrou a touhou po slávě k boji všech proti všem (Thomas Hobbes⁴). Boj všech proti všem vyvolává strach z násilné smrti, teprve pod vědomím tohoto strachu si navzájem zneprátení jedinci uvědomují potřebu vytvoření státu (mýtického Leviathana) v čele s vladařem zajišťujícím mír. Vzájemné *zneuznání* všech těch, kteří se podílejí na „přirozeném stavu všech proti všem“ vede paradoxně ze strachu z násilné smrti k *uznání* jedince, jenž je vybrán (nebo se prosadí) za vladaře, aby nastolil mír. Paradox je o to větší, že Hobbesův „přirozený stav“ války všech proti všem vlastně plyne z jeho pojetí „přirozeného práva“, jež Hobbes chápal jako právo každého jedince nakládat se svými schopnostmi podle svého vlastního uvážení ke svému vlastnímu prospěchu bez ohledu na jiné, a že tudíž zřízení státu v čele s vladařem představuje výrazné omezení výchozího pojetí tohoto „přirozeného práva“. Ale Hobbes jde ještě dál: tím, že strach dovede až dosud zcela suverénní jedince vzdát se své suverenity ve prospěch státu a vladaře, podřizuje se každý jedinec povinnosti respektovat jisté zákazy – zákony. Pozitivní právo, které poskytovalo jedinci plnou suverenitu se mění v zákon, jenž tuto suverenitu výrazně omezuje. A dochází k tomu nikoli z morálního hlediska, nýbrž na základě rozumově zvážené, ryze utilitaristické úvahy o výhodě výměny života plného nebezpečí v konfliktu všech proti všem, za život v míru, zajišťujícím přežití všech, kdož se podrobí Leviathanovi, za cenu ztráty nebo omezení své vlastní, individuální suverenity.⁵

Hobbesem počínaje se objevuje v řešení asymetrického vztahu nositelů nebo činitelů procesů vzájemného uznávání a neuznávání silný utilitaristický nebo empirický moment. Vystupuje na povrch velmi zřetelně také u Locka, ale i u Voltaira např., máme-li uvést myslitele, které si asi nejvíce spojujeme s osvícenstvím: je přece výhodnější slevit z názorové nebo náboženské neústupnosti, pokud by měla vést až k poškození zdraví, majetku, života, výměnou za vzájemný prospěch, jaký poskytuje snášenlivost, tolerance, i za cenu toho, že nedojde k úplnému vzájemnému o(do)cenění tak říkajíc kontrahentních stran vzájemného uznání a tolerance. Zdá se, že tento moment je silně přítomen i v současnosti, ba že převládá. Ale, jak se zmíníme dále, už za Francouzské revoluce se objevily pochybnosti, zda je takové pojetí dostatečně „čisté“, zejména pokud se týče tolerance.

Současník Francouzské revoluce a napoleonské epochy G.W.F. Hegel se pokusil problémem vzájemného uznání řešit konceptem *Anerkennung*. Hegel jím zajišťuje vazbu mezi sebereflexí a vztahem k druhému, od negativního postupuje k pozitivnímu (od pohrdání druhým k respektu vůči němu) a konečně uvažuje o postupu uznání hierarchicky, historicky. Důležité je, že Hegel nastoluje jako hlavní hnací sílu dějin právě boj za uznání, nikoli jako pouhé pragmaticky utilitární východisko z jinak bezvýchodného „přirozeného stavu“ boje všech proti všem, jako je tomu u Hobbesa, nýbrž jako cestu k humanizaci sebe sama. Hegelovo pojetí chápe boj za uznání jako výraz *touhy* po uznání práva jedince (jedinců) na *něco*,⁶ zatímco morální imperativ Immanuela Kanta zavazuje jedince k tomu, aby se jeho jednání mohlo stát vzorem závazné, univerzální normy pro celé lidstvo. Problémem tu je, že Kant v onom „lidstvu“ nerozlišuje mezi *já* a *jiným*, mezi identitou a jinakostí, chápe jeho

⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*, Praha, Melantrich 1941, překl. Josef Hruša (*Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, 1651).

⁵ Radikalismus Hobbesova pojetí přirozeného práva vynikne ve srovnání s Hugem Grotiem, jehož *De Jure belli ac pacis* významně ovlivnilo novodobé právní vědomí o čtvrt století dříve, než Hobbes vydal svého *Leviathana*. Grotius definuje právo jako „morální kvalitu, vázanou na osobu, na základě čehož lze oprávněně mít nebo vykonávat jisté věci.“ Viz Paul Ricoeur, c.d., s. 263, k Hobbesovi tamtéž, a s. 264.

⁶ Srov. k tomuto důležitému pojetí *touhy* po uznání Hegelovy *Fenomenologie ducha* výklad A. Kojěva v *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard 1988 (1947), s. 169. S mimetickým pojetím *touhy* po uznání pracuje rovněž René Girard. Viz k němu Michael Kirwan, *René Girard. Uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008 (Michael Kirwan, *Discovering Girard*. London, Darton, Longman and Todd 2004).

příslušníky univerzálně, nerozlišeně, rozlišuje „pouze“ mezi morálním a nemorálním, neuvažuje o nutnosti vzájemného uznání, jako je tomu v Hegelově případě. Současně je však třeba dobře vidět, že je to právě univerzalismus Kantova morálního imperativu, který představuje jeden z důležitých podkladů pro univerzální platnost *lidských práv*, jak je hlásají jak *Charta lidských práv OSN*, tak *Listina základních lidských práv*, přítomná tak či onak v mnohých ústavních dokumentech jednotlivých členů OSN. Současně je třeba vidět, že univerzalismus Kantova morálního imperativu bývá často posuzován jako příliš abstraktní, že nerozlišuje mezi muži a ženami, že nebere ohled na místní a historická specifika, že prostě nadřazuje obecný pojem *člověka* nad konkrétní určení rodu, rasy, národní příslušnosti apod. Jeho nepopíratelnou předností ovšem je právě jeho univerzalismus, který sice neposkytuje žádný konkrétní návod, jak prosadit přijetí a uplatňování morálního imperativu a od něho vyžadovaného chování, současně však *uznání* jedince, skupiny lidí, národa atd. nepodmiňuje žádnou, údajně nepominutelnou jedinečnost, a tudíž *vylučnost*.

I.1.2.2. V ryze abstraktní, chceme-li filozofické rovině je možno na základě všeho dosud uvedeného uvažovat o vzájemném uznání jako o překonání nedůvěry, jež v nás vzbuzuje někdo, kdo je neznámý nebo něco neznámého, tedy jiného a cizího. Toto překonání lze považovat za poskytování a přijímání – reciproční poskytování a přijímání *daru*. Aktu daru, včetně jedinečných, zvláštních podob jaké tento akt historicky měl či má v nejrůznějších kulturách si již dávno povšimla antropologie (Marcel Mauss). Akt obdarování a přijímání daru v sobě nepochybně vedle své vnější podoby skrývá hlubší význam: darem se mezi dárce a obdarovaným vytváří jistá vazba, jež je předpokladem pro hlubší porozumění, výzvou k větší vzájemné velkomyslnosti. Toto by bylo dobré neztrácet ze zřetele, jakmile uvažujeme v rovině praktické politiky o uznání rovnoprávnosti druhého, o skutečné toleranci, ať už náboženské, národnostní nebo obecněji kulturně civilizační.

Vzájemná ochota porozumět si, pochopit se navzájem a tedy přijmout se, to je připustit si tento akt – je to ovšem spíše proces vyžadující čas, sebezapření a tedy i jistou námahu – jako vzájemné obdarování není vůbec něčím samozřejmým ani v rovině praktického každodenního styku, ani v obecnější, chceme-li filozofické rovině. Samo přikázání křesťanské lásky, vyjádřené slovy „*miluj bližního svého jako sebe sama*“, zmíněné výše jako jedno z hlavních východisek pro uznání jinakosti a pro toleranci, zejména jak je tato posledně jmenovaná běžně chápána, obsahuje v sobě problém, sdílený ostatně veškerou tradicí evropského a tedy i euroamerického myšlení. Vychází totiž z bezděčného a samozřejmě přijímaného východiska, jímž je *subjekt*. Je lhostejné, zda ho vidíme v podobě jedince nebo určitého, třeba etnického, národního kolektivu. Vzniká otázka, nad níž se hluboce zamyslel například Emmanuel Lévinas. Mohu skutečně poznat, pochopit druhého, pokud vycházím ze sebe? Nelze opravdu zcela vyloučit, že přístup k druhému, motivovaný mou snahou druhého poznat (a obráceně ovšem rovněž) zůstane pouze utilitární a tudíž částečný. Toto asi tušili ti současníci Francouzské revoluce, kteří vyslovovali pochybnosti o vhodnosti pojmu tolerance v textu *Deklarace lidských práv*, jak zmíněno výše. Tak například institut *daru*, ať už v podobě naprosto symbolické výměny třeba vzácných uměleckých předmětů u příležitosti vysoké státní návštěvy, nebo naopak v podobě směny čehokoli mezi *domorodci* a tzv. *civilizovanými* lidmi (kanadské dějiny scénami takových směn a výměn *darů*, nepostrádajících praktickou použitelnost, nepochybně oplývají) měl a má jako hlavní cíl vzbudit, či posílit vzájemnou *důvěru*.⁷ Přispívá rovněž nepochybně k lepšímu poznání *mne* i

⁷ Denys Delâge v monografii *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est –1600-1664*, Montréal, Boréal 1991, s. 124 a n. popisuje kulturní neporozumění Evropanů úloze daru ve vztazích s Indiány. Indiánské kmeny severovýchodní Ameriky chápaly obchod s kožešinami jako instituci výměny darů, a tedy navázání přátelství a jeho udržování. Evropané, zejména Holanďané, v něm viděli odosobněné obchodní vztahy. To indiánští partneři nesli nelibě.

druhého, k lepšímu vzájemnému poznání obou navzájem se *obdarovavších* hráčů, či činitelů takové výměny. A totéž platí pro jednostranný akt daru, v němž ještě více než v aktu vzájemné výměny vyniká role, jaká připadá subjektu a jeho charakteru (opět v individuálním i kolektivním pojetí). Vzájemným obdarováním, stejně jako oním jednostranným se odhaluje především *já*, tedy z jedné i z druhé strany jednající subjekt. V údivu *druhého* nad *mým* darem spatřuji především *sebe*, jak *já* se jevím *druhému*. Opět se tedy nacházíme u zdroje snad nevyčerpatelných příležitostí pro literární (divadelní, filmové atd.) zpracování *příběhů* motivovaných odhalením toho, jak se *já* jeví *druhému*. A že toto odhalení, i chtěné odhalování se *druhého* v očích *já* a naopak, mělo nejrůznější historické podoby, není třeba zvláště zdůrazňovat. Vzpomeňme na *potlach* severoamerických Indiánů nebo na okázalou nádheru feudálních dvorů evropského baroka, neustupujících ani před hrozbou finančního bankrotu.

Já v očích, či očima *druhého* představuje jeden z vrcholů tradice ryze subjektivně orientovaného přístupu ke světu: neublížím svému bližnímu, protože si nepřeji, aby on mně oplatil stejným. Všimněme si, že tolerance, a tudíž i uznání alterity, uznání *práva* na odlišnou identitu (zase: národní, etnickou, genderovou atd.) je podmíněno ohledem na to, co tomu řekne *druhý* (co si dá a co si nedá líbit, co si před ním a s ním mohu a co si nemohu dovolit nebo co naopak vzhledem k němu *musím* prokázat a dokázat, abych si jako *já* zachoval tvář, a on ovšem v opačném sledu rovněž): *l'enfer, c'est les autres*, prohlašovala sartróvská filozofie a literatura.⁸ Dokazovala tak nadvládu *subjektu* v onom vztahu *mne* a *druhého*, jež pokud se existencialistické filozofie týče nebyla jen čímsi bezděčným, nýbrž naopak bezpodmínečně nutným, jak to plyne z povahy intencionality subjektu. *Druhý* je vlastně „jen“ zrcadlem *já*.

Je to však dostačující pro vztah *já* a *druhý*? Je to nepochybně naprosto dostačující, pokud uvažujeme o potřebě prostého *uznání* v oné nezákladnější podobě, jakou je běžně praktikovaná tolerance při soužití s *druhými*, na nichž nám v podstatě nezáleží a od nichž vyžadujeme pouze, aby nás nerušili. Uznají-li naše právo na klid, nebudeme rušit ani my je. V krajním případě nás to, jak se my jevíme *druhému*, nemusí vůbec zajímat: *Druhý* nám v takovém případě, ať už je podmíněn čímkoli, neposkytuje *nic* a my toho nelitujeme.⁹

Druhý jako zrcadlo *mne* samého, jako ten, jehož se bojím nebo jehož obdivuji, jemuž závidím (sílu, krásu, bohatství, ať už v jakékoli podobě, zdatnost, inteligenci atd.) nebo jehož z nejrůznějších důvodů lituji, anebo jehož si vůbec nevšímám, protože *mně* na něm nezáleží: to jsou asi nejběžnější figury vztahu *já* a *druhý*, opět mnohonásobně doložené literaturou, uměním vůbec, filozofií a konec konců historií. Jsou to figury, jež si vypracovává poznávající subjekt, bez ohledu na to, stojí-li na pozici *já* nebo na pozici *druhý*.

Položme si otázku, zda lze vůbec tento přístup alespoň teoreticky, filozoficky změnit, a proč, k čemu by to bylo dobré. Emmanuel Lévinas se pokusil navykklý přístup subjekt – objekt, *já* a *druhý* změnit tak, že pojal zásadně odlišně (odlišně od tradice, proti tradici evropské filozofie) status *druhého*.¹⁰

V Lévinasově pojetí není *druhý* konstituován až teprve poznávajícím subjektem, tedy *mnou* (*mnou* v mnoha podobách, individuálního a kolektivního *já*), ale je *tu*, v jistém slova smyslu předchází moje *já*, jež ho v privilegovaném okamžiku zahlédne jako součást něčeho, co moje poznávající a jednající *já* převyšuje a co odkazuje k něčemu úplnějšímu, dokonalejšímu, nekonečnému (pro Lévinase k Bohu, protože vyjmenované atributy jsou

⁸ Řadím pod tento pojem pochopitelně nejen Jeana-Paula Sartra, ale rovněž Simonu de Beauvoir, Francise Jeansonu a další z okruhu Sartrovi blízkých lidí. Citát je ze Sartrovy hry *S vyloučením veřejnosti* (*Huis clos*, 1944).

⁹ Pro hrdinu *Cizince* Alberta Camuse (*L'Étranger*, 1942) neznámá pohled jiných *druhých* vůbec *nic*. Je to čítankový příklad takové krajní situace.

¹⁰ Nakládám zde velmi volně z inspirací, poskytnutou již výše citovanou knihou Paula Ricoeura *Parcours de la reconnaissance*, dále bakalářskou diplomovou prací Martina Kováře *K několika problémům vztahu Já a Druhý ve filozofii Emmanuela Lévinase*, Brno, Masarykova univerzita 2007 a samozřejmě knihou Emmanuela Lévinase, *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*, Haag, Nijhoff 1961.

božími atributy). Možnou kritiku tohoto pojetí ponechejme stranou a ptajme se, k čemu by bylo takové pojetí dobré? Pouze a zásadně k jednomu jedinému: vztah *já* a *druhý* by se zbavil napětí, jež mu je jinak vlastní, pozbyl by oné konkurenční podoby, *druhý* by přestal být pro *já* „pouhým“ zrcadlem, přestal by být konkurentem, rivalem, protivníkem, nemilovaným a obávaným *alter ego*. Stal by se konečně *darem*, prostředníkem k něčemu, co samo *já* nemůže nikdy konstituovat, co by však mohlo, bude-li k tomu mít vůli, *přijímat*. Nebudeme zde toto pojetí dál rozvíjet, ani komentovat. Je však užitečné na ně upozornit v rámci úvah o alteritě, či jinakosti, identitě, totožnosti a dalších znacích i problémech současného světa.