

ZDENĚK PINC
(IZV UK)

TOLERANCE A PLURALISMUS

Tolerance neboli snášenlivost je schopnost a ochota strpět, snášet i to, co se nám nelíbí a to až po určitou mez. Tolerance patří v tomto smyslu spíše k tomu, co funguje, než k tomu, co žije. Proto má pojem tolerance široké uplatnění v technice, kde určuje meze únosnosti a nepřesnosti - tzv. toleranční pole, které když nepřekročíme, bezpečné fungování stroje nebo systému nebude narušeno.

V podobném smyslu se také pojem tolerance objevuje v 17. století v politické teorii, aby manifestoval fungování nového typu státu, který už - v souvislosti s ukončením epochy náboženských válek - nebude nástrojem spásy, ale stane se nástrojem veřejné, neosobní techniky moci.

Tak tomu rozumí nejen tvůrce tohoto pojetí státu N. Machiavelli, ale i J. Locke, autor slavného „Dopisu o toleranci“ z roku 1689: osoba, která vykonává veřejnou, to jest státní moc, Locke ji nazývá magistratus, má v zásadě pouze dvojí povinnost: prostřednictvím práva rozhodovat o tom, jaký druh záležitostí a skutečností, které jsou nábožensky indiferentní, je dobrý nebo špatný a zajišťovat toleranci v záležitostech náboženství, jež Locke chápe jako záležitost zcela privátní, neboť každý člověk je schopen starat se náležitě o svou duši a je tudíž sám a osobně zodpovědný za svoje spasení.

Středověký křesťanský stát jako nástroj spásy, který známe z klasické alternativy Karla Velikého pro poražené pohany: dobrodiní křtu svatého nebo katovská sekera, ocítá se po necelém tisíciletí v rozvalinách a v tomto smyslu rozumíme výměru tolerance, jak se rodí s novověkem: jako upadlému myšlení, myšlení, které rezignuje na pravdu.

Tolerance je v tomto smyslu výrazem náboženského zoufání nad tím, že ani staletí náboženských zápasů a angažmá veškerých sil a mocností v tomto zápase nepřimělo transcendentní autoritu, aby dala jednoznačně za pravdu jedné ze zúčastněných stran konfliktu. Planoucí hranice, jež likvidují časná těla kacířů zachraňující jejich nesmrtelné duše, budou opuštěny, spása budiž nadále věcí svědomí jednotlivce a žádná církevní společnost nemá v Lockově smyslu nejmenší právo užívat násilí v záležitostech víry ani v záležitostech občanských.

Lockův model tolerantní společnosti lze shrnout takto: na jedné straně církev žijící odděleně od státu, aniž by disponovaly mocenskými prostředky a na druhé straně stát, který se nevmešuje do záležitostí víry a spásy občanů. Víra bude nadále vyňata z oblasti názoru a ztratí nárok na vědecky či zkušenostně ověřitelnou pravdu. Náboženský

cit bude vykázán do oblasti mínění. Víra je nyní takové mínění, jež navzdory tomu, že zůstává nevyplněno zkušeností, může být a je podkladem lidského jednání.

Na tomto základě odvozeném z britské empirické tradice bude jednou Husserl hovořit o víře jakožto tézi. Aby tento myslitelský převrat nebyl tak patrný a propastný, začne se záhy prosazovat logicky nesmyslná jazyková konstrukce, jež dnes je obvyklá v běžném i vědeckém úzu: nadále se bude hovořit o „individuálním názoru“, člověk bude nyní moci „mít na věci svůj názor“, ačkoli názor v celé tradici odvozené z řecké filosofie je původně názor geometrický a tedy v názoru jde vždy o to, co je hodno vědecké pozornosti právě pro svou opakovatelnost, nezávislost na individuálním mínění a schopnost metodického ověření a zpřítomnění.

Věta: „tolerovat jiný názor“ je ex definitio nesmyslná. Tolerance a pravda nejdou dohromady. Tolerance se - obecně vzato - vždycky týká projevů či vyjádření víry nebo mínění, jak ukázal před více jak půl stoletím Gabriel Marcel v brilantní studii na toto téma („Phénoménologie et dialectique de la tolérance“, Gallimard 1967, česky in: Filosofický časopis, 5/95). Tolerance má své místo v pohraniční zóně mezi citem a postojem respektive chováním. Jde o to, jevit se jako tolerantní, nikoli tolerantní skutečně být, neboť - jak Marcel explicitně říká: toleruji a respektuji druhého proto, že věřím, že se přece jen jednoho dne mým prostřednictvím otevře naprosto svobodně boží vůli, která transcenduje již moji vlastní duši a mou vlastní víru.

Proto je naprosto pochopitelné, že v Lockově pojetí nejsou tolerováni katolíci - neboť v otázkách víry a morálky nesledují vlastní svědomí, ale podřizují se nařízením cizího knížete (papeže), ani ateisté, kteří zase nemohou mít, ex definitio žádný pevný základ svého svědomí v účtě vůči učením Písma svatého. O muslimech či dokonce pohanech raději pomlčme!

V monoteisticky, universalisticky založeném společenství vskutku tolerance nemůže konec konců být brána vážně, aniž by se takové společenství začalo mravně rozpadat. V takto založených společnostech je - historicky vzato - tolerance vždy jen přechodné východisko z nouze. Má pedagogický smysl - tak jako učitel trpělivě po určitou dobu toleruje žákům neznalost abecedy či násobilky, ukládá si monoteistická společnost zdrženlivá sebeomezení a vyjadřuje navenek ochotu snášet odlišnost menšin či sousedů. To, že jde o zdrženlivost dočasnou a podmíněnou, nebývá zpravidla zdůrazňováno. Stačí však hospodářská krize, vojenská porážka či epidemie a veškerá snášenlivost je ta tam.

Jan Sokol („Malá filosofie člověka“, Pedf UK 1994) explicitně říká, že pojem tolerance vždycky obsahuje záporné hodnocení toho, co tolerujeme: o příjemných nebo cenných věcech jej nikdy nepoužijeme. Proto Sokol staví proti negativně vymezené toleranci pluralismus, postoj ducha, který chápe skutečnost, že druzí jsou jiní spíše než jako nepřijemnost jako důvod k účtě a k poučení z alternativních řešení. Pluralismus přitom není nástroj veřejně uplatňované moci jako tolerance, ale vnitřní schopnost a přesvědčení jednotlivých svobodných lidí.

Člověk jako bytost rozpjatá mezi animálním a duchovním budiž takto pojímán jako bytost schopná alternativ: může prostoupit instinkt, může prožít ryzí mýtus i vlastní rituální chování jako alternativní a žít ve společenství, které zde nazveme multikulturním.

Ve smyslu koncepce Michaela Oakeshotta („Of Human Conduct“, Oxford, 1975) se zde uplatňuje protikantovské přesvědčení, že mravní principy nejsou apriorní, ale mají smysl pouze tehdy, pokud zahrnují nevyslovované odkazy k řadě institucí, zvyklostí a slovníků morálního a politického rozhodování. Mravní principy jsou připomínkami nebo zkratkami takových zvyklostí a nikoli jejich ospravedlněními. V tomto smyslu můžeme pojem „mravnost“ zachovat pouze natolik, nakolik můžeme přestat morálku pokládat za hlas božské části našeho já a považovat ji naproti tomu za hlas našeho já, jakožto členů určitého společenství a uživatelů určitého společného jazyka. Znemožňuje to předpokládat, že existuje nějaké vyšší společenství zvané lidstvo, které se k mému společenství vztahuje tak jako se toto mé společenství vztahuje ke mně a že má jakousi vnitřní přirozenost. Tento posun odpovídá podle Oakeshotta tomu, co nazývá rozdílem *societas* oproti *universitas*. *Societas* je společnost pojímaná spíše jako celek excentriků spolupracujících za účelem vzájemné ochrany než jako společenství sjednocené společným nejlépe budoucím či utopicky formulovaným cílem ve smyslu *universitas*.

Oakeshottova odpověď se shoduje s jinak vybudovanou tézí Wilfrida Sellarse („Science and Metaphysics“, London, 1968). Sellars ukazuje, že morálka je záležitostí toho, co nazývá *intence* - *my* (*we* - *intentions*), že jádrem významu „nemravného jednání“ je „taková věc, kterou my neděláme“. Nemravné jednání zahrnuje v tomto smyslu věci, které dělají zvířata nebo lidé z jiných rodin, kmenů, kultur nebo historických epoch. Dopustí-li se takového jednání někdo z nás opakovaně, přestává být jedním z nás, stává se vyvržencem, někým, kdo nemluví naším jazykem, i když by se to na první pohled mohlo zdát. Každá takto zevnitř vybudovaná *societas* má přirozenou tendenci pokládat sama sebe za společenství s universálním cílem, jehož smyslem je hledání a odhalení obecných principů.

V přednášce na Hejdánkově bytovém semináři v Praze nazval kdysi André Glucksmann tento rys západní kultury - výše charakterizovaný jako *universitas* - aktuálností, protože pouze v této tradici je přítomnost zcela jiná než minulost, či spíše se stává jinou díky tomu, že se vynořuje něco aktuálního, co odděluje živou budoucnost od mrtvé minulosti - třeba věda, marxismus, ekonomie, kybernetika nebo ekologie. Věda činí neaktuálním všechno předvědecké vědění, dělá z něj pouhou tradici, od níž je třeba se osvobodit.

V tomto smyslu jsou dějiny západní mýtus. K západním dějinám patří vytržení nad tím, že se v čase prosazuje něco aktuálního, co překoná vše minulé, co vyřeší nebo totálně změní všechny problémy i naši situaci ve světě. Tato posedlost aktuálností prolíná všechnu západní kulturu. Jejím modelem je křesťanství, Evangelium, velká zvěst o tom, že život člověka bude nyní zcela jiný než dříve. Evangelium je „novina“, díky které vše už bude jinak než dříve. Křesťanský mýtus je půdou, v níž koření ta víra v aktuálnost, ta důvěra v živou budoucnost, která nás odřezává od mrtvé minulosti.

Víra v aktuálnost je vírou v to, že existují problémy, které když vyřešíme, tak už žádné nebudeme mít, protože se ocitneme v jiném světě, než byl ten starý problematický.

Modernita vrcholí a končí právě ve chvíli, kdy program lidstva koncipovaného jako *universitas* v planetární dimenzi je technicky vzato těsně před dokončením. Uni-

tární vědotechnická kultura evropské provenience prostoupila, zničila, nahlodala či hodnotově infikovala všechna společenství planety a přece právě v této souvislosti se ukazuje, že universální idea jednotného lidstva je na konci století dvacátého mnohem obtížněji hajitelná, než o jedno či dvě století dříve.

Ve století devatenáctém jsou ideje romantismu a nacionalismu spojeny s bojem proti osvícenskému racionálnímu státu. Proti jeho strojové logice stavějí solidaritu lidí mluvících stejnou řečí a jejich národní organickou jednotu. Nicméně každý z těchto nacionalismů minulého věku byl spjat s nějakým universálním modelem života - nacionalismus britský je spjat s přesvědčením o universální hodnotě kompromisu a dohody, nacionalismus francouzský vyrůstá s universální hodnoty rozumu, německý s vírou v universálnost potřeby a úcty k jazyku společenství a mýtům tohoto společenství. Václav Bělohradský ukazuje (zejména v knize „Kapitalismus a občanské ctnosti“, Praha 1992), že návrat nacionalistických nálad v druhé polovině dvacátého století má jen málo společného s nacionalismem minulého století. Ukazuje to na přechodu od společnosti multirasové ke společnosti multikulturní. V dřívější společnosti jsou lidé sice etnicky a rasově rozdílní, ale usilují o stejné hodnoty. Budoucí kulturní jednotka kompenzuje etnickou rozdílnost. V této společnosti je rasistou člověk, který nevěří v kompenzační roli kultury a podfyzuje kulturu biologii: nevěří v možnost společné kultury rasově odlišných lidí a ve světle mýtu o universální společnosti se jeví jako zastalý. Učení o jednotném lidstvu expanduje i do biologické teorie a ve spojení s učním darwinisticko-marxistickým ukazuje, že velká empiricky zjišťovaná rozdílnost jednotlivých kultur svědčí o různém stupni jejich vývoje, při čemž je možné jednotlivé vývojové epochy zkracovat či přeskakovat.

V tomto světě má pedagogicky koncipovaná tolerance své nezastupitelné místo. Protože jednotliví lidé, ale zejména lidské skupiny a celá společenství se nalézají na různých stupních vývoje příslušného universálně koncipovaného monomýtu, je třeba projevat porozumění pro jejich odlišnost a poskytnout jim čas, aby se plynule a pokud možno bez drastických otřesů transformovali do budoucí globální kultury. Právo na toleranci je tak obvykle přechodným, technickým omezením, které jaksí nouzově a teoreticky platí, dokud se neprosadí skutečné lidské právo garantované vítězstvím příslušného konceptu aktuálnosti. Z nedávno přijatých dokumentů tohoto typu připomeňme namátkou základní lidské právo na volbu země, ve které chci žít, z klasických konceptů připomeňme třeba revolučně garantované právo na štěstí či harmonický rozvoj osobnosti nebo základní lidské právo v křesťanském slova smyslu: právo na nesmrtelnost...

Dnešní, postindustriální společnost však není multirasová, ale multikulturní. Spíše než na toleranci je založena na pluralismu. Charakterizuje ji to, co Bělohradský nazývá „konec kompenzační role kultury“. Intelektuálové různých variant universitas se děsí perspektivy, že by každý jednotlivý ethnos žil ve smyslu societas ve své kultuře a neusiloval by o jednotu lidstva. Tato perspektiva je stejně nepřijatelná pro duchovní odchovance víry v univerzální hodnotu lidského rozumu, jako pro odchovance víry v jediného Boha, otce všech lidí.

Přechod k pluralitní neboli multikulturní společnosti je ale provázen pochopitelnou úzkostí, kterou bychom snad mohli charakterizovat jako krizi identity, bolestný zážitek ztráty bezpečí v jednoduchém světě, kde každý přirozeně patří k nějakému místu.

Krise identity určitého společenství se může dostavit teprve tenkrát, kdy intence my je pochopena jako alternativní, tedy tehdy, kdy „oni“ jsou pochopitelní jako ti, kdož sami pro sebe mohou také legitimně používat intenci „my“.

Je příznačné, že v archaických jazycích často splývá označení kmene či etnika s druhovým označením lidí. Dnešní Romové (Rom znamená v cikánštině „muž“ nebo „člověk“) vyjadřují tedy stejnou implicitní nadřazenost své intence my, jako Češi, kteří svým sousedům upírali schopnost mluvit („němci!“) v obdobné seberexlexe implicitně neschopné nadřazenosti, s níž se Řekové vztahovali k barbarům, jakožto logické, tj. srozumitelné řeči neschopným, koktalům.

Krise identity je od pradávna spojena s jevem migrace a to zejména toho typu migrace, která dává vzniknout osídlení městského typu. Stěhování národů, které má za následek překrytí a nahrazení jednoho etnika druhým nemá tedy stejný smysl jako např. řecká či středověká kolonizace, která si vynucuje dlouhodobé a převážně mírové soužití různých intencí my v jednom relativně malém geografickém prostoru.

Dalo by se ukazovat, jak ve Středomoří první poloviny 1.tisíciletí před naším letopočtem, přispělo multikulturní soužití popisovaného typu ke krizi mýtického prožitku života hned v několika kulturách téměř zároveň a vedlo k vzniku několika významných diskursů, např. diskursu filosofického, vědeckého či politického.

Obdobně středověká kolonizace vnitrozemského evropského pralesa - jejím pokračováním je kolonizace nových světů na počátku novověku - vede zákonitě k otřesu jediného výkladu křesťanské zvěsti a tím k obdobnému zážitku alternativnosti, jakým je pro Řeky jev synoikismu.

Problém je samozřejmě komplikován skutečností, že zatímco řecké náboženství bylo polyteistické a jeho základní intencí bylo přesvědčení, že přílišná horlivost ve službě jednomu bohu je spíše na škodu, neboť vyvolává žárlivost božstev ostatních, náboženství křesťanské je monoteistické a jeho Bůh, je žárlivý a svárlivý JHV starých Hebrejců.

Obě tyto historické kolonizace však se odlišují od dnešní éry migrace ještě jedním výrazným rozdílem: historické migrace jsou provázeny povědomím o okolním světě, který je prázdný nebo alespoň pro kolonizaci otevřený. Samozřejmě sebevědomí těchto kolonistů, jakožto vyšších bytostí přinášejících radostnou a spásnou zvěst, není naučitelné a v dnešním přelidněném světě není ani možné.

Migrace postindustriální společnosti je specifická v tom, že neprobíhá jednosměrně ve směru z metropole k periferiím a provinciím, ale v různých směrech a prouděních, z nichž ten nejzajímavější je trend k osídlování metropolí venkovy. V souvislosti s tímto jevem migrace se objevuje také nový zážitek alternativnosti - jako alternativní se dnes neukazuje mýtus, ani výklad monoteistického náboženství, ale samotný nástroj stvoření moderního světa - věda.

Říká-li jeden z nejvýznamnějších epistemologů konce našeho století Gregory Bateson, že „dva popisy jsou lepší než jeden“ a dokládá to jevem binokulárního vidění, reflektuje tak nespornou zkušenost vědy konce 20.století, která se rozchází s pojetím pravdy jako osvícenského monomýtu, jehož ideálem je uzákonit jeden režim řeči a moci rozhodnout alespoň hypoteticky o každé větě jako o pravdivé či nepravdivé minimálně ve vztahu ke všem větám minulým.

Novověká věda je vybudována jako hypotetická disciplína, kde hypotézy není potřeba měnit, pokud se experimentálně osvědčují. Teprve ve dvacátém století se však ukazuje, že hypotézy nejsou nic skutečného, že jsou to naše myšlenkové experimenty a vyvracejí se pouze v rámci našich popisů skutečnosti. Vyvrácení teorie tedy nemusí znamenat její opuštění a nahrazení teorií dokonalejší, může jít o jiný popis skutečnosti a tedy o obohacení našeho binokulárního chápání.

V postindustriální společnosti je tedy rozdíl mezi nárokem na člověka na úrovni privátní a na úrovni veřejné, nepřeklenutelnost těchto různých popisů lidského chování je dokonce jedním ze základních charakteristických rysů této situace. Pro člověka jako privátní bytost vyplývá nelehký nárok vyrovnat se s kulturním pluralismem a pluralismem druhých bytostí. Rubem tohoto nároku je pocit vykořeněnosti a touha po garantované volbě. Ve sféře veřejné je tento pluralismus limitován zákonnými předpisy, které již svou taxativností nejsou pluralitní, ale zachovávají princip tolerance a ukazují, že je bytostný rozdíl mezi právy individuálními a kolektivními.

V. Bělohradský označuje slovem ideologie kulturní rezidua, třeba náboženství nebo pozitivismus, která odmítají historičnost a relativizaci jako předpoklad rozumnosti: neumí se s ní smířit, bojují proti ní ve jménu nepochybného vědění nebo víry.

Představa, že někde leží nějaká věta, které se stačí správně zmocnit, a pak nám bude svět jasný, to je ona postmodernou zlehčovaná představa monomýtu, která jako vše, co začíná pro Evropu obsedantním slovem „mono“, dělá lidi nesnesitelnými a netolerantními. Takovými monomýty lidé zahánějí strach z antinomií a alternativ, které si vynucují negarantovanou volbu.

Pro západní tradici je však příznačné také to, že zároveň vždy oceňuje zkušenost více než pravdu. Západní zkušenost je onen opakovaný zážitek jazykové různorodosti, který ukazuje, že žádný režim řeči nemůže být trvale preferován.

S vyvrcholením moderního monomýtu je spojen také západní program hledání či konstrukce preferovaného jazyka, který by byl natolik objektivní, že by vyjadřoval skutečnost samu. Tento program v prvních desetiletích našeho věku definitivně a vlastně radostně ztroskotal a je nahrazován oním wittgensteinovským konceptem nekonečných jazykových her.

V této situaci se rodí nový utopický pohled na skutečnost i na sebe sama, který nemůže být dosažen zkoumáním, ale spíše imaginací: schopností chápat druhé lidi spíše jako „jedny z nás“, než jako nějaké cizí „je“. Tento úkol není úkolem pro teorii, ale spíše pro takové žánry jako jsou etnografie, novinová zpráva, film, drama a především román. To jsou v přítomné chvíli žánry, které stále více nahrazují kázání a vědecké pojednání jako hlavní nástroje mravní změny a pokroku.

Ukazuje se, že velkou předností západní tradice je právě její shora zatracovaný universalismus, který ovšem musí být pochopen zcela jinak, než jak mu doposud tato tradice sama rozuměla. Bělohradský ve stopách Gadamerových tento universalismus definuje jako pohostinnost vůči obecné formě zkušenosti, která vždy spočívá v tom, že se chci a musím dozvědět i to, co jsem vědět nechtěl.

Obecnou formou zkušenosti je skutečnost, že bytí se prosazuje vždy proti našim zájmům, že sebe, řečeno se Sókratem, nemohu přece vynechat, že filosofie vposledu není ničím, než cvičením ve smrtelnosti, protože smrtelnost právě staví moji existenci na

něčem, co je cizí mým zájmům a co se jim nikdy nepodřídí. A to je také staronový universální úkol pro výchovu, jehož stopu nacházíme ve zkušenosti všech planetárních kultur snad bez výjimky: být pohostinní k jiné formě zkušenosti, otevírat se vůči tomu, před čím mne instinktivní xenofobie opakovaně varuje, vůči tomu co je sice možná našim zájmům nepřátelské, ale lze tomu porozumět, lze to sdílet a vpsledu prožívat svoji budoucnost jako neuzavřenou a nadějnou.

Protože sebe vidím původně teprve v očích druhého, patří k obecné struktuře lidské zkušenosti, jak ji tematizuje evropská filosofie dvacátého století, že sebe mohu neustále vidět jako druhého, tak, jak mne vidí druhý člověk. Lidská situace je vždy dvojsituace: vidím a jsem viděn.

Tuto situaci zřejmě jako první tematizoval Hegel, když kritizoval izolovanost jáství v pojetí Descartově. Jakoby já obsahovalo vnitřně druhé já. Na cestě k sobě samému se s druhým já setkává a v Hegelově pojetí není toto setkání nikdy nevinné. Každé z obou já potřebuje to druhé k sebezpotvrzení a k uznání a tak doutná v tomto setkání vždycky už možnost propuknutí boje na život a na smrt.

Onu možnost skrytého boje na život a na smrt v pozadí vztahů k druhým lidem tematizuje asi nejradikálněji německý filosof politiky Carl Schmitt, který své významné dílo zkompromitoval spoluprací s nacismem.

Schmitt („Der Begriff des Politischen, Berlin 1963) definuje politiku rozdílem „přítel - nepřítel“. Podle Schmitta musíme neustále bojovat o to, abychom se nestali pouhým doplňkem druhých, abychom nehráli pouze komplementární roli v jejich světě. I dítě zápasí o svoji identitu s matkou, aby nemuselo být tím, čím ona touží, aby bylo. Kdokoliv se může stát nepřítelem už proto, že je jiný a chce tě zredukovat na sebe sama, což ty nesmíš nikdy připustit. Láska je často takovým pokusem a milující člověk může být nejstrašnějším nepřítelem toho koho miluje, neboť jej vtahuje do světa, v němž zkušenost milovaného nemá žádnou váhu.

Carl Schmitt pocházel z velmi konzervativního křesťanského prostředí, snad proto zde poměrně snadno vystopujeme ono implicitní tušení nepřítele uvnitř sebe sama: hřích cihá a člověk musí být ustavičně na stráži.

Emmanuel Lévinas („Totalité et infini“, Paris 1961) naproti tomu opíraje se o tradici hebrejskou, která v sobě rozkol duševního a tělesného neobsahuje, ukazuje, že druhý člověk jako druhý, jako individuum být nepřítel implicitně nemůže. Starý zákon důsledně rozlišuje mezi situací, kdy přichází je jedinec - potom je host, je posvátný a třeba jej do krajnosti ochraňovat a situací, kdy přichází přicházejí ve jménu nějaké intence my, tedy ve skupině a pak za potenciální nepřátele pokládání být mohou.

Vztah k tělesnosti tak zakládá vztah ke světu. Buď je tento vztah ke světu nediferencovaně majetnický a pak jej lze v diskreditované tradici důsledně nadepsat titulem: „Svět patří nám“ a propagandisticky doplnit lživě: pro všechny dosti místa. Nebo je tento vlastnický vztah difencován - svět nepatří nám, protože není pro všechny dosti místa a životním úkolem je pochopit, že umírám, abych vyšetřil místo ostatním, zejména svým potomkům.

V Lévinasově smyslu se rozlišuje setkání s věcmi, jež lze proměňovat v majetek a setkání s Tváří, kterou v majetek proměnit nelze. Tvář, která je obnažená a křehká - nezapomeňme, že v Lévinasově smyslu původně patřila Bohu, nás vyučuje a přikazuje:

„Nezabiješ!“ a „Nenechávej mne ve smrti samotného!“ To je příkaz a výzva, na níž mohu odpovědět pouze oním biblickým: „Zde jsem“, nebo se ospravedlňuji. Takto udržuji rozhovor a zabraňuji tak, Lévinas říká: vraždě.

Úsilí o udržení živého rozvozu, v němž se vyslovuje především jinakost druhého, je tak základem oné etiky odpovědnosti, kterou Lévinas zakládá. Odpovídám - v krajní pozici, kterou Lévinas charakterizuje jako zaujetí mesiášského postoje - za všechny a všechno a já víc než ti druzí.

Max Weber, několik desetiletí před Lévinasem rozlišil mezi etikou přesvědčení a etikou odpovědnosti. Etika přesvědčení po nás žádá, abychom všechno a všechny obětovali nějaké universálně platné hodnotě, kterou je třeba prosadit za každou cenu, její vítězství pak všechny oběti ospravedlní. Naopak etika odpovědnosti připomíná, že žádná hodnota není absolutní a universálně platná, ale má cenu vyčíslitelnou v obětovaných životech. V Marcelově výše zmíněném pojednání o toleranci je zajímavým způsobem vyjádřen vztah mezi tolerancí a odpovědností v oné pohraniční zóně mezi postojem či citem a chováním. G. Marcel to vyjadřuje termínem *en tant que*, „jako“. Je totiž markantní rozdíl mezi tím snášim-li nějaké jednání jako privátní osoba a tím, mám-li je tolerovat „v zóně, jejíž bezpečnost zaručuji“. „Jako otec rodiny“ nemohu připustit, aby se u mého stolu vedly obscénní rozhovory, „jako prezident republiky“ nemohu strpět urážku státního symbolu, „jako šerif“ musím zasáhnout proti rušení nočního klidu, ač jako soukromá osoba bych ona výše uvedená jednání strpěl a k některým bych se třeba i připojil.

Dialog v kontextu hebrejské pravdy pochopené jako sociální vztah má tedy jiný charakter než dialog řecký, který nemá charakter živé řeči v Gadamerově smyslu, ale charakter recitace. Je hotový, napsaný autorem tragedie či platónských dialogů. Pravda tryskající z živého rozhovoru mezi JHV a vyvoleným člověkem naproti tomu hotová není. Má budoucnostní charakter, nemůže být přítomná a nemohu ji mít. Pravda zde je vždy pravdou druhého. Stává se pravdou nikoli tím, že je vyslovena, ale tím, že je zaslechnuta a vyslyšena. Pravda je zde vposledu vždy nárokem, na který se odpovídá oním biblickým: „Zde jsem!“, jemuž je třeba rozumět: slyším a jsem hotov uposlechnout Tvůj příkaz.

Ve smyslu Lévinasovy filosofie jde vždy o prožitek základní náboženské zkušenosti, neboť Druhý je původně Hospodin. Protože sociální situaci můžeme tematizovat z hlediska jejich obou polů a obou rolí: z hlediska mne, který poslouchá, nebo mluví, i z hlediska druhého, který mluví, nebo poslouchá, není tento diskurs prost implicitního humoru, který zaznívá zřetelně z židovských anekdot, ale i z autentických starozákonních textů. To, co není regulérně možné, je tematizovat tuto sociální situaci tvář v tvář z hlediska diváka a právě o to se pokoušejí mravní reformátoři a zákonodárci při pokusech o formulaci zásad tolerance. Lévinas hovoří o rysu pohostinnosti v základech původní sociální situace, situace, kterou můžeme prožít z hlediska hosta i hostitele, jak o tom svědčí zdvořilostní rituály nejrůznějších kultur, které zachovávají přehnaný, rituálně zdůrazněný ráz takového setkání, který je zřejmě také zdrojem vpádu lidového smíchu a humoru. Tak především: říkám druhému „Pane!“, což je titul vyhrazený Hospodinu, říkám: „Pane!“ cizinci, který klepe na dveře mého domu, ukláním se mu a říkám: „Račte dále, jsem vám k službám, nechtějte můj dům domem

Vaším.“ Přehnanost těchto formulí bije do očí, zvláště když si uvědomíme souvislost těchto uvítacích rituálů s nebezpečností vstupu cizince do mého obydlí. Může to být i zloděj nebo vrah, ale přichází-li osamocen, je ve smyslu Starého zákona implicitně vždycky host a je do krajnosti posvátný. Pouze přichází-li ve skupině, je třeba ostražitosti.

Vykám druhému, abych zdůraznil, že vůči mně je vždycky v převaze a v plurálu, nabízím mu vyvýšené, trůnní místo k sezení a zdráhá-li se přijmout, naléhám do krajnosti: „vynesete nám spaní“, nepřijmete-li ono výsadní postavení, klid tohoto domu je ten tam. Bedřich Loewenstein v esejí „My a ti druzí“ (Sociologický časopis, 2/1995) ukazuje, že institut domu ukazuje k původní formě rozlišování vnitřku a vnějšku, důvěrně známého a cizího, mého a tvého. Dům jako by vybavoval naše slabé já skořápkami, které zprostředkovávají bezpečí, uznání, identitu. Řecká demokracie je původně koncipována jako pospolitost „pánů domů“, kteří si vzájemně garantují nevmešování do domácích záležitostí: nepožádáš dům, ženu, dobytek svého bližního.

Tuto situaci lze popisovat také z druhé strany: z pozice cizince, který stojí v temnotách za dveřmi domu, klepe a představuje se tak, jako v černošském spirituálu: „To já, ó Pane můj, stojím tady v temnotách!“ Ani farář, ani učitel, ani sestra ani bratr, ale já jedinečný, nezastupitelný se obracím k Hospodinu i k Druhému s nárokem, kterému - jak dosvědčuje náboženská zkušenost - bylo vyhověno navzdory tomu, že jsem si to nijak nezasloužil a že je to krajně nepravděpodobné a nebezpečné. Náboženská zkušenost se zakládá na zkušenosti daru, který jsem nezaslouženě dostal a provokuje potřebu tento zážitek nezatajit, ale vyjádřit veřejně, nejlépe jako ochotu opětovat jej.

Klepal jsem a bylo mi otevřeno, dostalo se mi pohostinství, které mne zavazuje ke zdvořilé zdrženlivosti, s níž opatrně zkoumám, která z přehnaných nabídek hostitele a nakolik je míněna vážně. Ono: „udělejte si pohodlí a chovejte se jako doma“ jen velmi neprozíravý host realizuje do důsledků. Jsem-li hostem, jsem zajisté posvátný, ale o to bedlivěji se snažím vyzkoumat, jaké zvyklosti v dané domácnosti panují a nepřestupovat je.

Strach z neznámého stojí mezi našimi lidskými vlohami vedle zvědavosti, tedy touhy po novotách a novinách. Obojí můžeme považovat za vrozené, přičemž máme v zásadě na vybranou: můžeme např. skrze dary, exogamii, obchod, společné rituály a přebírání cizích kulturních prvků vytvářet důvěru a odbourávat nepřátelství nebo naopak posilovat xenofobii, bojechtivost a agresivitu. V Erdheimově smyslu (Psyché 46/1992) je kultura „nesvá“, unheimlich, leží ve sféře bezdomoví, ne-li hrůzy. Vztahy důvěrné a pokrevní nejsou tedy základním prvkem kultury, ale něčím, od čeho se musíme odpoutávat, protože příliš identity a intimity brání inovacím, růstu, veřejnosti a rozumu.