Mezi jinakostí a identitou

Filip H. Härtel

Between Alterity and Identity. This text concerns mutual dependence between the need of identity and call of hospitality. With special regard to works of Richard Kearney and Bernhard Waldenfels, it tries to reinterpret identity and hospitality not as two contradictions, but as a possibility of deepening of our identity as well as openness to alterity.

Keywords: Evropa, identita, jinakost, intersubjektivita, uprchlíci.

Otázka evropské kulturní identity je poslední dobou často vyslovována. Není třeba příliš vysvětlovat, že spouštěcí mechanismus její nejsnáze patrné a mediálně nejznámější podoby představuje (tzv.) uprchlická krize. Ta mimo jiné vyvolala obavu, zda Evropa kvůli příchodu imigrantů, kteří „nejsou jako naši", neztratí svou identitu. V souvislosti s tím slýcháváme volání po znovuobjevení a obnovení evropských hodnot. Výrazně méně často se ovšem dovídáme, co by těmito hodnotami mělo být, zda jsou vůbec typicky evropské a proč bychom je vůbec měli považovat za hodnoty. I bez těchto exponovaných příkladů jsme svědky toho, že mnozí Evropané hledají svou identitu, (kulturní) zakotvení, své místo v rychle se proměňujícím světě. Slovy Tomáše Halíka, je stále méně těch, kteří by jako „dwellers" prodlévali v nějaké skupinové, jasné pozici, která by je neproblematicky definovala a s kterou by se na věky věků ztotožnili, naopak přibývá těch, kteří jako „seekers" jsou v pohybu, svou vlastní tvář teprve hledají, nebo ji ani nechtějí dát nějakou zkamenělou podobu.[1]

Problémem není, že bychom měli nedostatek podnětů, kde evropskou identitu (znovu) hledat a objevovat. V tomto ohledu netrpíme ani nedostatkem teologického materiálu. Problém tkví v nepřehlednosti těchto podnětů, které někdy působí jako smršť a změť různě přiměřených či nepřiměřených mouder. Polopaticky řečeno, chybí nám klid na to, abychom je zkoumali, vybírali z nich a skutečně je promýšleli. Málokdy narazíme na představu (evropské) identity postavené na skutečně fortelných základech. Proto se v tomto příspěvku zaměřím na jeden z aspektů otázky, co to vůbec identita je. Tímto aspektem je vztah *jinakosti* k *iden-*

[1] Srv. např. Tomáš Halík, *Oslovit Zachea*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, 9, 11n.

titě, jiného k stejnému, „cizího" k „našemu". Důvodem je výše naznačená nutnost promyslet nejprve základy problému samého (tj. otázky evropské identity či identity vůbec), než se budeme pokoušet o konkrétní návrhy, jak se to s tou evropskou identitou má, kterých nemáme věru nedostatek. Zároveň uvidíme, že otázka jinakosti a identity jednak patří ke skutečně fundamentálním, jednak je do významné míry tvarována právě teologicky, nábožensky. Nelze myslet evropskou identitu bez toho, co je v ní jiné, neidentické a možná až překvapivě příhodným interpretačním klíčem k vztahu identita–jinakost je teologická optika.

Budeme proto postupovat od zkoumání vztahu jinakosti a identity na celospolečenské úrovni (internacionalita) přes úroveň mezilidského vztahu (intersubjektivity) až k vztahu člověka k sobě samotnému (intrasubjektivity). Při tomto sestupu „do hloubi Evropanovy duše" se dostaneme k tomu, jak se celým tématem vinou jako červená nit konkrétní teologické motivy a koncepce. Od nich se pak odrazíme zpět a přes roviny intrasubjektivity a intersubjektivity budeme zkoumat, jaké konkrétní důsledky mohou tato zjištění přinést pro původní otázku kulturní identity Evropy (internacionalita).

Internacionalita: My a ti druzí

Identita bývá ve většině případů formována skrze vymezování se vůči někomu *jinému*. Výjimkou nejsou ani tendence v současné Evropě: Být Evropanem znamená být *jiný* než např. muslimové, Arabové, obyvatelé kontinentu („ne-Britové", jste-li obyvatel Spojeného království) aj., rozlišujeme Starý kontinent a Nový svět, Západ od Východu či Orientu a podobně. Stejně tak bylo o pár generací podstatné být Čech, tj. nikoli už Němec či německy mluvící (viz známé „pod Rakouskem ještě trochu úpíme, ale dá se to vydržet").

Tento všudypřítomný mechanismus vymezující se identity našel své asi nejznámější zpracování v slavné koncepci obětního beránka Reného Girarda.[2] Velmi stručně řečeno, téma naší identity začne být tématem tehdy, pokud ji někdo naruší, tj. pokud se setkáme s někým, kdo nezapadá do našich představ o tom, jak má člověk vypadat, jak se má jednat, myslet, mluvit atd. Takový člověk je vnímán jako narušitel dosavadního

[2] René Girard, *Obětní beránek*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, passim. Pro stručnost zde vynechám hojně diskutovanou Girardovu představu, že je jádro každé společnosti utvořeno skrze kolektivní vraždu (viz např. Girard, *Obětní beránek*, 78nn). Toto pojetí, které Girard zakládá na studiu mýtů, je pro hlubší pochopení jeho koncepce podstatné, v této studii se však bez něj dobře obejdeme.

řádu, požadované stability. Potom je velice snadné chápat jej jako původce a nositele toho zlého, nežádoucího, kterého je třeba se zbavit.

K tomu nejprve dvě poznámky. 1) Již toto první téma týkající se vztahu identity a jinakosti je významně nábožensky a teologicky motivováno. Girard a s ním i další vidí kořeny tohoto principu v starozákonním Levitiku. Zde (16,6–10) je popsán obřad smírčích obětí, během něhož je vybraný kozel[3] určen k rituálnímu převzetí hříchů a je vyhnán na poušť za Azazelem (podle překladatelů ČEP se pravděpodobně jednalo o jakéhosi démona obývajícího nehostinnou, život popírající poušť).[4] Působení zla je eliminováno tím, že je vyhnáno za hranice řádu (srv. častování nedobrého člověka termínem „neřád!"), který dané společenství obývá a který představuje normu, tj. to, co je žádoucí, dobré. Ztotožnění identity s dobrem a řádem tak má mimo jiné i jasné biblické kořeny. 2) Podle některých autorů představuje výrazný důraz na řád, rozumnost a uspořádanost něco, čím jsou posedlí především Evropané. Kupříkladu Bernhard Waldenfels popisuje tuto tendenci pomocí tří termínů, eurocentrismu, etnocentrismu a logocentrismu. Ty představují snahy šířit evropský logos (myšlenky, zvyky, způsoby jednání či chápání skutečnosti – srv. např. koloniální politiku bývalých evropských velmocí nebo export hodnot liberální demokracie a kapitalismu) i mimo Evropu, z velké části kvůli přesvědčení, že je hlubší, promyšlenější, nadřazenější. Země a kultury neodpovídající evropskému logu jsou či byly chápány jako chaotičtější, tudíž méně dokonalé, zaostalé.[5]

Druhá poznámka chce konkretizovat tendenci, kterou můžeme dobře dokumentovat Evropou napříč časově i místně: založit identitu na základě vymezení se vůči jiným. „My" versus „oni" (pochopitelně rozuměj „dobří" a „řádní" versus „špatní"), „čistí" versus „nečistí" atd., nebo, jak píše současný irský filosof náboženství a kulturní teoretik Richard Kearney, „saints" versus „strangers" (což opět poukazuje jak na náboženské motivy, tak na zvláštní vymezení svatých, vyvolených proti „cizákům"). Vezměme konkrétně v potaz například římskou identitu založenou na bratrovražedném boji Romula s Remem, řecké sebepochopení v konfrontaci

[3] Srv. anglický termín pro obětního beránka „scapegoat", tedy doslova „obětní kozel".

[4] „Potom přivede Áron býčka jako svou oběť za hřích, aby za sebe a za svůj dům vykonal smírčí obřady. Vezme i oba kozly a postaví je před Hospodina, u vchodu do stanu setkávání. O obou kozlech bude Áron losovat: jeden los pro Hospodina, druhý pro Azázela. Pak přivede Áron kozla, na kterého padl los pro Hospodina, a připraví jej v oběť za hřích. Kozel, na kterého padl los pro Azázela, bude postaven živý před Hospodina, aby na něm vykonal smírčí obřady a vyhnal jej k Azázelovi na poušť." (Lv 16,6–10).

[5] Bernhard Waldenfels, *Znepokojivá zkušenost cizího*, Praha: Oikúmené, 1998, 34, 88nn.

s tzv. barbary, během náboženských válek sebepochopení protestantů jako nekatolíků a obráceně (ostatně do určité míry přežívající), v moderních dějinách tragické budování nacistického řádu na základě likvidace Židů (mrazivě zní v tomto kontextu Sartrův výrok, že kdyby neexistovali Židé, Hitler by si je musel vymyslet).[6]

Kearney upozorňuje na to, jak se v těchto nových a nových podobách hledání obětního beránka přenáší i původní náboženská tematika, kdy je vyháněné zlo ztotožňováno s ďáblem. Ilustrativní zde jsou příklady z výtvarného umění, kdy ďábel jakožto ztělesnění zla přebírá pozoruhodné množství atributů kozla vyhnaného za Azazelem: rohy, bradku, špičaté uši.[7]

U Richarda Kearneyho se ještě do třetice zdržíme. Jde o autora, který na sebe poprvé výrazně upozornil v devadesátých letech, kdy se aktivně a s nezanedbatelným vlivem angažoval v severoirském konfliktu.[8] Právě z této doby pochází jeho analýza kořenů podoby irsko-britských vztahů, díky které budeme moci sledovat téma vztahu identity a jinakosti do větší hloubky.

Irská identita byla tradičně vymezena kontrastně vůči Británii a Britům. Podle Kearneyho nebylo a není neobvyklé sebepochopení Irů jako národa keltské imaginace, umělecky a snivě založených. Proti nim vystupují Britové jako racionální, daleko spíš exaktním vědám se věnující lidé. Významnou roli pak hrála i dichotomie kolonizovaní × kolonizátoři, z náboženského hlediska katolíci × protestanté.[9] Při bližším pohledu objevíme zvláštní podvojnost vztahu identity a jinakosti, která bude pro další zkoumání velmi významná: Identita a jinakost se *navzájem potřebují*. Bez jiného by nebylo stejné stejným a obráceně. Kearney tak trefně

---

6 Richard Kearney, *On Stories*, New York: Routledge, 2002, 79nn, 84nn, 91nn, 102nn, 119nn; Richard Kearney, Aliens, Strangers and Monsters [online], [citováno 19. dubna 2015], dostupné z WWW: https://www.youtube.com/watch?v=uzSUT99qxZM; Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, New York: Routledge, 2003, 111nn; H. L. Hix, Interview with Richard Kearney, in: týž (ed.), *God Bless*, Wilkes-Barre: Etruscan, 2007, 146.

7 Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 23, 25, 32, 119.

8 Nejznámějším plodem této práce je jeho první velká kniha *Postnationalist Ireland: Politics, culture, philosophy*, London – New York: Routledge, 1997. Kromě toho se aktivně účastnil politického dění i jako poradce tehdy nastupující irské prezidentky Mary Robinson.

9 Richard Kearney, Irish Mind, Richard Kearney [online], [citováno 12. července 2014], dostupné z WWW: https://www.youtube.com/watch?v=v9lx_sYzMjc.

hovoří o Irsku a Británii jako o „siamských dvojčatech v lásce i nenávisti".[10] Britská jinakost se paradoxně stala součástí irské identity a obráceně.[11] Můžeme předeslat, že se na tomto napětí ukáže, že jinakost může být ve své nepostradatelnosti pro identitu nejen komplikací, nositelem konfliktů či dokonce násilí, ale také tvořivým a velmi přínosným prvkem.

Přibližme si proto kořeny a podobu irsko-britského soužití. Kořeny konfliktu mezi nimi, který je založen právě na vzájemném vymezování se, nachází v prvních zmínkách již u Bedy Ctihodného. Zcela jasně pak je můžeme vidět v *Zákonech z Kilkenny* z 15. století, které zakazovaly sňatky mezi Iry a Brity. Míšení nebylo považováno za přípustné. Kearney dodává, že zde můžeme spatřovat i základy sebepochopení Irů jako čistého národa (což je historicky asi tak oprávněné jako u Čechů). Panenská irská země znásilněná nájezdníky.[12] Pozoruhodná to paralela k obavám o „neposkvrněnost" Evropy. Domnělou čistotu budou později tematizovat i Britové, když budou sebe samy chápat jako pravé gentlemany – na rozdíl od irských divochů. Kearney rád poukazuje na různé karikatury, kde se anglický elegán v žaketu a s hůlčičkou zděšeně odtahuje od Ira, který buď sedí na sudu s alkoholem, postává před rozbořenou chajdou, má opičí rysy a tak dále. Řečeno slovy britského historika z devatenáctého století Charlese Kingsleyho: „Spatřit bílé šimpanze je děsivé. Kdyby byli černí, nevnímali bychom to tolik, ale jejich kůže je stejně bílá jako naše!"[13]

Tato historická situace se ovšem podle všeho znatelně mění. Jednak pod vlivem dohod ohledně Severního Irska, kde se jak Británie, tak Irsko zříká nároků na suverenitu, tak postupným rozpadem britského impéria a postupnou evropskou integrací.[14] Mnoho Irů si je vědomo svých britských kořenů, jen pár procent Britů považuje Iry za cizince, čtvrtina Irů se částečně považuje i za Brity atd.[15] Zahrnutí jinakosti do identity se tak stává něčím *obohacujícím*, něčím, co *rozšiřuje* dosavadní hranice, v nichž byla naše identita utvářena. Kearney bude hovořit o zásadním významu síly imaginace: Identitu toho kterého společenství vždy primárně určovaly příběhy, které si o sobě vyprávělo a vypráví. Jestliže je národ v tomto smyslu imaginární skutečností, vytvořenou, vyprávěnou (tak jako

---

[10] Richard Kearney, Britain and Ireland: Towards a Postnationalist Archipelago, in: Bruno Coppieters / Richard Sakwa (eds.), *Contextualizing Secession: Normative Studies in Comparative Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 2003, 97–111, 97, 99.

[11] Tamtéž, 102.

[12] Tamtéž, 99.

[13] Tamtéž, 100n; Kearney, *On Stories*, 93. S patřičnou obrazovou dokumentací lze toto téma sledovat i v Kearneyho přednášce Aliens, Strangers and Monsters.

[14] Kearney, Britain and Ireland: Towards a Postnationalist Archipelago, 98, 105.

[15] Tamtéž, 106.

si například vysnili Irové sami sebe jako čistý a jednotný národ), pak síla imaginace znamená, si jej zase můžeme představit nově, jinak. Záleží na tom, zda budeme „příběhy o odlišnostech" vyprávět destruktivně jako příběh o něčem rušivém, čeho je třeba se zbavit, nebo konstruktivně jako něco, co nás může obohatit.[16] Ve svém díle proto bude razit koncepci tzv. dvojí identity: Mohu být současně Ir i Brit, katolík i protestant, umělec i vědec apod., k jednomu původně *svému* přidat i to, co je vůči němu *jiné*, aniž bych se jednoho z těchto pólů zříkal nebo aniž bych je míchal dohromady a tvořil z nich jakousi nepoživatelnou směs.[17]

K dalšímu domyšlení těchto analýz se dostaneme v závěrečném hodnocení, zde zatím ještě jednou upozorněme na témata 1) nepostradatelnosti jinakosti pro utváření identity, 2) jinakosti jako tvořivé síly pro rozšiřování a obohacování naší identity, 3) významu imaginace a příběhů. Pochopitelně se budeme zabývat i slabinami takového přístupu a otázkou, jak se jim vyhnout. Nyní je třeba pokročit k otázce intersubjektivity, abychom mohli lépe docenit význam jinakosti a abychom si dále přiblížili teologické motivy přítomné v tomto zkoumání.

Intersubjektivita: Nedotknutelnost druhého

Začněme tím, co jsme již formulovali: Jinakost nás často ruší, straší, máme tendenci se vůči ní vymezovat. To pochopitelně platí nejen na úrovni různých společenství, ale i vztahů mezi jednotlivci. Jsou nám nepříjemní ti, kdo překračují hranice našeho obvyklého světa, kdo se jinak chovají, oblékají, myslí a podobně. Případně se jich bojíme; můžeme hovořit o „monstrech" v tom smyslu, že jde o osoby, které právě překračováním našich hranic a limitů transcendují naši identitu. Transcendování naší identity je vnímáno jako ohrožující a nežádoucí proto, že popírá suverenitu našeho ega: Věci mohou být také jinak, než jak ty si představuješ.[18] To lze ovšem stejně jako v předcházejícím oddílu vnímat pozitivně, jako příležitost, přesněji řečeno jako výzvu: Změň svůj život, můžeš být jiný, budeš-li sám chtít.[19]

---

[16] Tamtéž, 111. Dále např. Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 111nn.

[17] Kearney, Irish Mind, Richard Kearney. Bernhard Waldenfels po vzoru Merleau-Pontyho výstižně hovoří o chiasmu (tedy křížení, nikoli však směšování) vlastního a cizího. Waldenfels, *Znepokojivá zkušenost cizího*, 13n.

[18] Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, passim.

[19] Kearney, *Anatheism: Returning to God After God*, New York: Columbia University Press, 2011, 7n.

Dvojznačnost toho, co pro nás druhý, jiný člověk znamená či může znamenat, krásně vystihuje latinské slovo „hostis", které označuje jak hosta, tak nepřítele.[20] Otevřenost vůči jinému je rizikem – které ovšem zároveň znamená příležitost a šanci nových perspektiv.[21] Obojí známe i z celkem běžných životních zkušeností. Pohled na člověka s jiným životním stylem ruší klid zažitého stereotypu, ale také z něj umožňuje vybočit.

Ještě dál je tato jinakost dotažena v myšlení Emmanuela Lévinase. Druhý je v něm absolutně jiný. Ne relativně (poslouchá jinou hudbu, ale je to také hudba, fandí jinému klubu, ale stejně jako mě ho baví fotbal), nýbrž tak, že je principiálně neuchopitelný, nezpředmětnitelný, nelze jej zredukovat pouze na to, jak se jeví, co o něm lze objektivně vypovědět. V druhém se setkávám s jinakostí jako takovou, s tajemstvím, transcendencí vlastního, stejného.[22]

Zde si můžeme všimnout významného teologického rozměru. S člověkem „se něco děje" tam, kde se setkává s transcendencí, s překonáváním imanentního, jemu vlastního. Transcendence je tremendum et fascinans, hluboce zneklidňující i přinášející něco, co by se z pouze vlastní nebo čistě lidské perspektivy nikdy neobjevilo. Nejde jen o to, že mi setkání s druhým člověkem dává „něco navíc", má *identita* je takto *proměňována* primárně skrze *jiného člověka*. Jiný se přede mne staví jako výzva; nejmarkantněji patrně tehdy, pokud je – biblicky řečeno – označován jako „potřebný" či „nejmenší", jako ten, který potřebuje naši péči, pozornost, lásku. Druhý člověk ale není jenom příkladem jinakosti, sám o sobě jiný, teologicky viděno je také (nebo především) místem Boží přítomnosti a jinakosti zároveň, co činíme těmto „maličkým", činíme Kristu (Mt 25,31–46).[23] V druhém člověku se tak kříží to, co je pro nás identické (lidství) s tím, co je pro nás jiné (obraz božství). Dokonalým ztělesněním identity a jinakosti zároveň, které se vzájemně neruší, je pak v tomto smyslu Kristus. V něm je plnost lidství právě skrze setkání s božstvím, aniž by zároveň přestalo být samo sebou.

---

[20] Timothy K. Beal, Fearing the Other – Within and Beyond, *The Hedgehog Review* 5/3 (2003), 111; Kearney, *Anatheism*, 156; Richard Kearney, Welcoming the Stranger, in: Pádraig Ó Duibhir / Rory McDaid / Andrew O'Shea (eds.), *All Changed? Culture and Identity in Contemporary Ireland*, Dublin: Duras Press, 2011, 167–178, 170nn.

[21] Beal, Fearing the Other, 112n; Kearney, *Anatheism*, xii; Richard Kearney, Evil and Others, *The Hedgehog Review* 2/2 (2000), 67–77, 67n; Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 72nn; Kearney, Welcoming the Stranger, 168nn.

[22] Emmanuel Lévinas, *Totalita a nekonečno*, Praha: Oikúmené, 1997, passim.

[23] Není bez zajímavosti, že i zde jsou „ti zlí", kteří potřebnému nevyjdou vstříc, ztotožněni s postavou kozla, stejně jako na sebe bere kozel (*scapegoat*) zlo v Levitiku.

Odmítat druhého, který je (nejen) v Lévinasově filosofii bytostně jiným, pak znamená uzavírat se i (bytostně jinému) Bohu.

Intrasubjektivita: Sám sobě cizincem

Jestliže je druhý člověk pro nás bytostně jiný, neuchopitelný, je třeba položit si otázku, zda-li na takto radikální jinakost nenarazíme i ve vztahu k sobě samým. Není v nás něco, co je i pro nás samotné radikálně jiné? Pokusme se formulovat, zda se i v nás pro ná stejné a jiné nekříží.

Na tomto místě si můžeme opět pomoci Kearneyho filosofií. Ten ve své knize *The God Who May Be* rozlišuje v antropologické pasáži[24] dva termíny spojené s člověkem, osobu (*person*) a personu (*persona*). Osoba označuje to, jak člověka vidíme, vnímáme, jak se projevuje. Persona naopak představuje jeho nezpředmětnitelný charakter, „eschatologickou auru osoby", její „přítomnost v nepřítomnosti". V tomto bodu má Kearney velmi blízko k Lévinasovi. Důležité je, že je tento bod vztažen i k nám samotným. Spolu s Waldenfelsem se pak můžeme ptát, zda by vůbec bylo možné myslet sebe sama pouze na rovině vlastního, stejného, bez jinakosti. Waldenfels argumentuje proti takové představě tím, že bez vědomí své vlastní jinakosti bychom nedokázali pojmout ani jinakost jako takovou. Ta by se stala jen jakýmsi přívěškem k naší zkušenosti, tou by byla poměřována a tím také ve své podstatě zničena.[25]

Opět teologicky domyšleno, s Bohem se setkáváme nejen v druhém člověku, ale i v sobě samém. Asi nejznámějším vyjádřením by bylo Pavlovo „nežiji už já, ale žije ve mně Kristus" (Ga 2,20).[26] Právě toto otevření se Boží jinakosti můžeme chápat jako víru (jakkoli zde nechceme redukovat víru jen na tuto otevřenost), tzn. jsme ochotni obohatit lidskou perspektivu rozměrem transcendence, rozšířit svou vlastní identitu jiným, které není v naší moci, ale které teprve činí naši vlastní identitu skutečně lidskou, radikálně jinou, neboť se stává obrazem Jiného (nikoli vlastního).

---

[24] Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Bloomington: Indianapolis University Press, 2001, 10nn.

[25] Waldenfels, *Znepokojivá zkušenost cizího*, 61.

[26] Právě otázka, jak učinit v sobě samém místo pro Boha, nechat jej skutečně být Bohem a jako Boha působit, patří mezi ústřední témata Kearneyho filosofie náboženství.

Důsledky teologické interpretace vztahu jinakosti a identity

Skrze studium vztahu jinakosti a identity na společenské úrovni, dále na úrovni setkání mezi jednotlivci a nakonec na úrovni vztahu člověka k sobě samému jsme se dopracovali k tomu, jak je možné chápat tento vztah teologicky jako zakotvený ve své podstatě v Bohu, resp. jako ztělesňující a rozvíjející vztah Boha a člověka. Budeme proto nyní postupovat v obráceném pořadí (intrasubjektivita – intersubjektivita – internacionalita) a ptát se, jaké důsledky lze z dosavadních teologických závěrů vyvodit pro původní otázku vztahu jinakosti a identity a pro původní rámec, v němž se ptáme vůbec po teologických kořenech evropské identity.

Na rovině intrasubjektivity můžeme konstatovat, že vyškrtnutí jinakosti by de facto znamenalo popření sebe sama, nebo minimálně uvíznutí sebe sama v egocentrismu, tj. ve svých vlastních, zvenčí nereflektovaných měřítkách a představách.[27] Omezení jinakosti pouze na to, co popírám, vůči čemu se vymezuji, by pak znamenalo negaci toho, co mi může přinést něco nového, co může mou identitu rozvíjet. Z teologické perspektivy pak skutečně jde o negaci sebe sama skrze vytěsnění Boha, jehož obrazem se mám stávat.

Na úrovni intersubjektivity pak tento vstřícný postoj k jinakosti získává zcela zásadní rozměr. Je pravda, že vědomí toho, v čem se od druhého liším – tedy vymezování se vůči němu – mi pomáhá k uvědomění si mé vlastní identity. Zároveň i zde platí, že odmítnutí jinakosti druhého znamená odmítnutí rozšiřování a obohacování mé identity, navíc může být vysloveně destruktivní skrze tendenci k ničení této jinakosti (ať už ve smyslu přetváření druhého k svému obrazu, nebo přímo k jeho likvidaci, jak o tom svědčí typicky totalitní režimy).

I zde může teologie sehrát možná důležitější roli, než by se na první pohled zdálo. Podíváme-li se do starozákonní etiky, najdeme mezi nejdůležitějšími příkazy péči o vdovy, sirotky a právě *cizince*. Izraelita má pamatovat na to, že i on byl cizincem v egyptské zemi. Nicméně nejde jen o příklad, který by bylo hodno následovat. Domyslíme-li opět, k čemu by vedl opačný přístup, tj. uzavřenost vůči cizincům, orientace na „své stádo", dopracujeme se až k zbožštění člověka a to sebe sama. Není připodobňování druhého k vlastnímu obrazu spíš Boží záležitostí než naší vlastní? Určování cizího jako špatného také znamená určování toho, co je dobré a zlé, což je s přihlédnutím k známému příběhu z Genesis opět krokem

[27] Srv. Waldenfels, *Znepokojivá zkušenost cizího*, 42.

mimo naše kompetence. Neméně podstatné je, že se tím zříkáme prostoru, kde se můžeme s Boží jinakostí – a tím i se svou identitou! – setkat nejzřetelněji a fundamentálně: v kontaktu s druhým, ať už má jakoukoli podobu (naslouchání, inspirace, služba atd.).

Odtud pokračujme k původní otázce po evropské identitě a zkusme ukázat, jak k ní vztáhnout teologicky založenou analýzy jinakosti. Nakolik je Evropa křesťanská, natolik k její identitě patří i volání k naprosto zásadnímu překročení sebe sama. Nelze tvořit identitu s nálepkou „křesťanská" a přitom zůstávat uzavřený sám v sobě. Ovšem i bez křesťanského zabarvení docházíme k tomu, že není možné cosi jako „čistá identita"[28] bez jinakosti; to by nebylo možné zaujmout stanovisko, perspektivu, ohraničit svůj názor, natož jej něčím novým obohatit. Tím se poměrně snadno dostáváme k tradici evropské racionality, která se ovšem obohacovat a rozvíjet chce, pro kterou je jiné a neznámé naopak výzvou (byť často končící tím, že toto jiné jen zpracujeme, zbavíme svébytnosti a zařadíme do svých tabulek). Domnívám se, že takový typ otevřenosti není cizí ani křesťanství, jelikož spiritualita bez otevřenosti je nemyslitelná. I jiné významné evropské hodnoty jako např. úcta k člověku a jeho důstojnosti vykazuje mnohé paralely s těmito teologickými analýzami. V každém případě, pokud budeme sledovat kořeny evropské identity, narazíme i na tento motiv jinakosti, která nemůže sice identitu nahradit (to bychom se dostali k stejnému problému nemožnosti komunikace, sdílení, sebeutváření a podobně – s kým bychom vůbec komunikovali, když by ve hře nebylo nic vlastního, našeho?), ale ani od ní není oddělitelná.

K tomu je třeba na závěr dodat dvě námitky, které před touto studií vyvstávají: 1) Otevřenost vůči jinakosti hrozí opačným extrémem, tj. že se jinakosti otevřeme natolik, že bude jakákoli identita rozptýlena. 2) Takováto koncepce křížení (chiasmu) identity a jinakosti končí v jakési vágní a neurčité směsi, tvrzení, že obojí je důležité. To je ovšem natolik široce koncipovaný závěr, že nic konkrétního nepřináší.

Ad 1) Tato obava, vrátíme-li se k úvodu celého textu, má svou konkrétní podobu právě v aktuálních událostech. Např. názor, že se pod příchodem imigrantů „stará dobrá Evropa" rozpustí, není nijak ojedinělý. Ponechme stranu otázku, nakolik je v tomto konkrétním případu vůbec oprávněná. Podstatné je, že klade otázku, kam až má vůbec smysl v otevřenosti vůči jinému zajít a zda má tato otevřenost nějaké hranice. Zde je třeba říci, že tak jako identita potřebuje jinakost, tak i jinakost potřebuje identitu. Sama

[28] Srv. Waldenfelsovo vyvrácení možnosti „čistého dialogu" nebo „čistého diskursu". Waldenfels, *Znepokojivá zkušenost cizího*, 103, 127.

o sobě nemá smysl. Naopak se mají navzájem podporovat: Otevřenost vůči jinakosti umožňuje rozvíjení identity, identita (to, co je konkrétní) dává jinakosti „materiál", na kterém se může ukazovat (např. konkrétní lidé mohou být novým a novým polem pro setkávání se s Boží jinakostí třeba skrze službu potřebným). Spolu s Kearneym dodejme, že je třeba rozlišovat, jaká jinakost,[29] jaký druhý vlastně před námi stojí. Není cizinec jako cizinec, říká Kearney, musíme rozlišovat mezi dobrým a špatným jiným, obohacujícím a zničujícím, Bohem a Ďáblem.[30]

Ad 2) Chiasmus identity a jinakosti nemusí skončit jakýmsi neurčitým průměrem, jakkoli je tomuto riziku vystaven. Zde je třeba říci, že tak jako méně rozvinutý vztah identity a jinakosti, kdy jinakost slouží identitě jen jako „fackovací panák", je formulován konkrétními příběhy (Řekové × barbaři, Irové × Britové, nacisté × Židé atd.), tak i vzájemně se obohacující vztah a závislost identity a jinakosti je možno ztvárnit novými příběhy, které nabídnou konkrétní vodítka či lépe inspiraci, jak smysl jinakost a budování (evropské) identity vzájemně podpořit. Jinakost umožňuje vidět věci nově, představuje ve spojení s identitou sílu imaginace. Ještě jinak řečeno, nemusíme končit u toho, že odhalíme jednotlivé příběhy jako konstrukce, můžeme se zároveň pokusit o konstrukce nové, hlubší – i s vědomím jejich nové omezenosti, byť třeba ne tak výrazné.

I bez nároku na výlučnost můžeme říci, že s pomocí teologie či křesťanské spirituality nacházíme evropské příběhy, které ukazují právě evropskou identitu, od které je jinakost neodlučitelná, jako velice životaschopnou a nosnou (nemusí jít jen o příběhy odehrávající se na evropské půdě, ale obecně Evropou utvářené a ovlivněné). V základu je to samotný příběh Ježíšova života, jeho učení a působení, který ukazuje možnost života na radikálně nových základech. V jeho stopách pak najdeme obrovské množství dalších v mnoha oblastech. Ve službě druhým např. Jean Vanier, ve způsobu duchovního života komunita v Taizé aj. Vždy se ale jedná o příběhy, kdy je radikální otevřenost vůči Jinému neoddělitelná od velmi konkrétní situace a konkrétního působení. V tomto smyslu lze o Evropě uvažovat skutečně v naprosto konkrétních a evropských souřadnicích a přitom s velmi důkladným zakotvením v teologii a také ve víře.

---

[29] Z hlediska lévinasovské filosofie by se pochopitelně nabízela námitka, že otázka „jaká jinakost" nemá vůbec smysl, pokud hovoříme o absolutní jinakosti. Vzhledem k zaměření práce se tímto problémem nebudu zabývat, jen upozorňuji na to, že si zaslouží samostatné vypracování.

[30] Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 67nn, 88, 98n; Kearney, Evil and Others, 68nn; Kearney, Welcoming the Stranger, 168nn; Beal, Fearing the Other, 111; John Burkey, A Review of Richard Kearney, Anatheism: Returning to God After God, *Journal for Culture and Religious Theory* 10/3 (2010), 160–166, 165.