

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filosofie

Bc. Petr Vizina

Etika dialogu v díle Michela Fabera

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D.

Praha 2019

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 30. 4. 2019

Petr Vizina

Bibliografická citace

Etika dialogu v díle Michela Fabera [rukopis]: diplomová práce / Petr Vizina ; vedoucí práce: Denisa Červenková. -- Praha, 2019. – 65 s.

Anotace

Diplomová práce zkoumá etické aspekty mezikulturního dialogu v kontextu postsekulární společnosti a myšlení Západu, jak je zachycují povídky, novely a romány nizozemského autora Michela Fabera. Analýzu hodnotových postojů v literárních textech doplňuje dialog s teoretiky dialogu z oblasti filozofie a sociologie náboženství (zejm. Ch. Taylorem, T. Eagletonem, O. Royem a U. Beckem). Literární text Michela Fabera slouží jako příklad aplikace etiky do kontextu osobních a společenských narativů současné kultury. Ačkoliv se nizozemský prozaik nehlásí k náboženské víře, pracuje s náboženskými motivy a vychází přitom z postsekulární situace globalizovaného světa, v němž se náboženské myšlení znovu hlásí do veřejné rozpravy a usiluje o uznání své legitimacy. Faber tuto legitimitu náboženství uznává - „etika jinakosti“ typická pro jeho literární postavy je pak současně etikou kvality vztahů, základní hodnotové orientace a hledání celkového horizontu smyslu, které korespondují s podstatnými rysy etiky dialogu uvnitř křesťanské tradice.

Klíčová slova

dialog, etika, kultura, postsekularita, Michel Faber, nizozemská literatura, teologie, etika mezikulturního dialogu

Abstract

The thesis analyzes ethical aspects of intercultural dialogue in the context of postsecular society and Western philosophy, as depicted in the novels and short stories of Dutch author Michel Faber. Analysis focuses on the theory of dialogue as presented in the works of Charles Taylor, Terry Eagleton, Olivier Roy and Ulrich Beck. The literary works of Michel Faber can be seen as examples of applying ethics in the context of personal and social narratives in contemporary culture. Faber does not proclaim his belief in Christianity; however, he works with religious motifs in the context of the postsecular situation of the globalized world, in which religion returns to take part in the public debate and affirmation of its legitimacy. Faber respects the legitimacy of religion the *ethics of otherness*, typical of the characters in Faber's works, is therefore the ethics of relationship quality, basic value orientation, and the search for the horizon of the meaning, which corresponds with the ethics of dialogue within the Christian tradition.

Keywords

dialogue, ethics, post-secularism, culture, Michel Faber, Netherlands, literature, theology, intercultural ethics

Počet znaků (včetně mezer): 156 299

Poděkování

Mé rodině za to, že je mi domovem. Mé ženě za víru a trpělivost. Denise Červenkové za inspirativní vedení práce.

Obsah

Úvod.....	1
1. Náboženský a sekulární dialog současnosti	3
1.1. Náboženství v postsekulární kultuře a filozofickém myšlení.....	3
1.2. Postsekularita a nový ateismus jako reakce	6
1.3. Postsekulární kultura a téma hodnot.....	8
1.4. Kultura dialogu v postsekularismu	11
2. Michel Faber a dialog hodnot	27
2.1. Základní motivy Faberova díla	27
2.2. Roviny dialogu u Michela Fabera.....	28
3. Etika dialogu: Faber a současné postsekulární myšlení.....	44
Závěr	54
Seznam literatury	61

Úvod

Cílem tohoto textu je zkoumat morální a etické aspekty veřejného dialogu. V dialogu se „děje“ svobodná společnost, vyjednávání konsensu mezi společenskými a zájmovými skupinami. Pocit ohrožení sekulární společnosti a liberální demokracie jako státního zřízení staví do popředí snahu definovat identitu společnosti a určit kořeny, z nichž tato identita vyrůstá.¹ Tato situace vede k novému uvažování o zdánlivě samozřejmých pojmech, jako je politika, náboženství, kultura, sekularismus nebo multikulturalismus, jejich vzájemných vztazích a hierarchii. Předně však tato situace vede k novému promýšlení dialogických situací, v kterých se ocitají zastánci odlišných či protikladných konceptů společnosti, jak je můžeme sledovat např. v polaritě liberálního a konzervativního nebo sekulárního a náboženského vidění světa.

Protože si takto široce definované téma zkoumání povahy společenského dialogu vyžaduje zúžení, aby bylo jasné, o jaký dialog přesně jde, kde se odehrává a jak o něm smysluplně podat výpověď, věnuje se tato práce zkoumání obrazu reality, jak jej nacházíme v současné kultuře. Právě kultura je ve své širší definici² nositelem symbolů, zvyků a hodnot, často nevyřčených či ne zcela jasně definovaných, přesto však implicitně přítomných a určujících. Práce si jako příklad kulturního klíče k pochopení povahy současného diskurzu volí konkrétní podobu uměleckého díla, které je součástí žité kultury, a sice české překlady próz nizozemského spisovatele Michela Fabera. O Faberovi, jak uvidíme, se dá uvažovat jako o literárním autorovi postsekulární doby. Ačkoliv se nehlasí k náboženské víře, pracuje s náboženskými narativy a motivy. Nevychází ovšem z myšlení evropské moderny či post-modernismu, ale je příkladem promýšlení postsekulární situace globalizovaného světa, v němž se náboženské přesvědčení znovu stává významným faktorem. Na příkladu Faberových próz pak

¹ Koncem 90. let psal americký politolog Francis Fukuyama v eseji *Konec dějin a poslední člověk* (v originále vyšlo 1992, česky Praha: Rybka Publishers, 2002) o „konci dějin“. Měl tím na mysli triumf liberálně-demokratického uspořádání společnosti jako univerzálně vyhovujícího společenského modelu, který se nakonec globálně prosadí. Výhradou vůči této tezi není ani tak poukaz na nedokonalost liberální demokracie, konečně Fukuyama v práci sám upozorňuje na její možné slabiny, ale vůči pozici, z níž Fukuyama tuto predikci vynáší. Fukuyama totiž, podle všeho mylně, předpokládá, že liberálně-demokratické státy budou mít i v budoucnosti ve světě jasnou ekonomickou i vojenskou převahu. Jak se ukazuje na příkladu Číny, světovým hegemonek může být v novém tisíciletí i mocnost, která namísto demokracie spojuje autoritářství s dravým kapitalismem.

² Srov. Gaudium et spes, kap. 53.

budeme zkoumat etickou povahu současné kulturní a mezikulturní rozpravy. Vezmeme přitom v potaz poznatky teoretiků dialogu, jako je například Jürgen Habermas, Charles Taylor, Ulrich Beck nebo Terry Eagleton.

Následující kapitoly tedy zachycují náboženský a sekulární dialog, jak se děje v současné společnosti, jeho definice a hranice, v podmínkách globalizované, a tedy multikulturní reality. Konkrétním materiálem pro hledání podob dialogu bude tvorba nizozemského spisovatele Michela Fabera i s ukázkami z vybraných textů, které se práce věnuje ve druhé kapitole. Ve třetí kapitole zkoumáme, jaká základní etická témata a otázky ukazuje Faberovo dílo coby zachycení zkušeností dnešního člověka a jak jeho literární obrazy odráží realitu současné teoretické filozoficko-kulturní rozpravy.

1. Náboženský a sekulární dialog současnosti

1.1. Náboženství v postsekulární kultuře a filozofickém myšlení

Někteří významní filozofové a sociologové³ označují současnou epochu euroamerické civilizace za dobu postsekulární. Myslí tím návrat náboženských narativů, pojmů, symbolů do veřejné rozpravy donedávna striktně sekulární společenské rozpravy a praxe.⁴ Hovoří se o narušení teoretického „monopolu“ sekularizačního paradigmatu, stále častěji se opouští osvícenecká představa, že s postupem modernizace se bude vliv náboženství umenšovat.⁵

Ve významné stati *Poznámky k postsekulární společnosti*⁶ německý filozof a sociolog Jürgen Habermas upozorňuje na slábnoucí podporu teorie, o níž se opíral modernistický světový názor, že totiž existuje přímá úměra mezi modernizací společnosti a její sekularizací.⁷ Tato teze se opírala o donedávna panující přesvědčení, že nám pokrok ve vědě a v technologii dává možnost dokonale porozumět „odkouzlenému“ světu⁸, přičemž toto porozumění vylučuje teocentrické či metafyzické myšlení. Zároveň s touto představou vládlo přesvědčení, že sociální subsystémy jako církve a další náboženské organizace ztratí svůj vliv na zákony, politiku, sociální správu, vzdělání a vědu, víra se stane čistě intimní, soukromou věcí, a proto ztratí společenskou relevanci. Rovněž pak se donedávna mělo za jisté, že bezpečí moderního života člověka připraví o potřebu hledat metafyzické zakotvení a jistoty ve víře ve vyšší, kosmickou sílu. S obdobným pozorováním přichází německý filozof Ulrich Beck:

³ Např. J. Habermas či Ch. Taylor. Srov. HABERMAS, Jürgen. The political: the Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In MENDIETA, Eduardo – VANANTWERPEN, Jonathan (ed.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

⁴ O „postsekulární“ společnosti můžeme mluvit tam, kde v jednu chvíli nebo dobu existoval sekulární stát, upozorňuje Habermas. Toto kontroverzní označení lze tedy použít jedině v blahobytných společnostech Evropy nebo v zemích, jako je Kanada, Austrálie nebo Nový Zéland, kde po 2. světové válce postupně nebo naopak dramaticky oslabil vztah obyvatel k náboženství, srov. tamtéž.

⁵ Srov. VIDO, Roman - VÁNĚ, Jan. Editorial: Od sekularizace k sekularitě. *Sociální studia*, 2013, č. 3, s. 9. Viz též WOHLRAB-SAHR, Monika – BURCHARDT, Marian. *Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities*. *Comparative Sociology*. 2012, roč. 11, č. 6, s. 875–909.

⁶ HABERMAS, Jürgen. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 2008, roč. 25, č. 4, s. 17–29.

⁷ Srov. HABERMAS, Jürgen. The political, s. 15–33.

⁸ Srov. GAUCHET, Marcel. *Odkouzlení světa*. Brno: CDK, 2004.

„Návrat náboženství na počátku 21. století nabourává konvenční moudrost, která platila po více než 200 let až do šedesátých let minulého století: osvícenství osvobodilo člověka od Boha a dopomohlo mu k autonomii ve všech oblastech. Náboženská víra je atavismem a produktem špatného svědomí. Evropan se dívá na toho, kdo je stále ještě nebo zase již náboženský, s opovržením. K základním rysům moderního, osvíceného Evropana patří to, že překonal předmoderní pověry. [...] Náboženství bylo po 200 let považováno za nepůvodní a druhořadý jev, který se vytrácí či ztrácí na významu do té míry, do jaké se odstraní jeho příčiny. Jakmile se odstraní nejkřiklavější případy chudoby a vzdělání se stane všeobecně dostupným, jakmile budou odbourány sociální nerovnosti a politický útlak se stane věcí minulosti, začne náboženství požívat status osobního koníčka.“⁹

Beck v citovaném textu karikuje europocentrický přístup ke světu. Ostatně i Habermas¹⁰ upozorňuje, že globální změny a zřetelné konflikty rozpoutané v souvislosti s náboženskými otázkami jsou důvodem k pochybám, že se význam náboženství vytratil. Navíc ve stále propojenějším, globalizovaném světě, nemusí např. obyvatelé Evropy mít zkušenost s náboženskými fundamentalisty (jejichž hnutí byla poslední roky na vzestupu), ani s nábožensky motivovaným terorem, přesto jsou fundamentalisté i nábožensky motivovaný teror součástí globalizovaného světa, který tuto zkušenost sdílí, byť by to bylo jen skrze zprávy v médiích.

Postsekularismus je tedy odpovědí na krizi sekularismu, která je zčásti rovněž výsledkem toho, že je svět globalizovaný, tedy propojenější. Relativně bezpečné, blahobytné společnosti Západu jsou konfrontovány se společnostmi, kde si náboženství ponechalo veřejný vliv a relevanci. Vývoj západní či spíše euroamerické společnosti a odklon od sekularismu shrnuje rovněž již citovaný filozof Beck. Habermasovy postřehy oceňuje a dochází k podobnému závěru, totiž k nutnosti vyrovnat se s návratem náboženství do veřejné rozpravy.

Jak upozorňují např. čeští sociologové Roman Vido a Jan Váně, autoři statě *Od sekularizace k sekularitě*, došlo dokonce k určitému obrácení pozic – sekularizace, která byla kdysi zárukou občanských svobod, si s náboženstvím v jistém smyslu vyměnila roli.

⁹ Srov. BECK, Ulrich. *Vlastní Bůh: Mírotvorný a násilný potenciál náboženství*. Praha: Karolinum Press, 2018, s. 28.

¹⁰ Srov. HABERMAS, Jürgen. *The political*, s. 15–33.

„Sekularizační perspektiva čelí kritikám za neoprávněné univerzalistické nároky, problematické teoretické zakotvení a modernistickou ideologickou předpojatost (ve smyslu euro-centričnosti a protináboženskosti). Jak přitom poznamenávají Wohlrab-Sahr a Burchardt, ‚[v]e srovnání se starší debatou vedou často novější příspěvky k inverzi subjektu a objektu kritiky. Zatímco dříve byl sekularismus pokládán za prostředek vysvobození z pout tradiční a náboženské autority, dnes je to náboženství, které se jeví jako prostor svobody, a sekularismus jako instrument reglementace a exkluze.‘”¹¹

Klíč k porozumění tomu, proč sekularismus přestal být jednotící idejí liberálně demokratického zřízení, podle Becka spočívá v uvědomění si, že západní racionalita a historická kritika náboženství, jak ji ve své době formulovali Feuerbach, Marx, Nietzsche nebo Freud, nejsou univerzální procesy, které by se všude na světě projevovaly podobně a postupovaly nezadržitelně všemi společnostmi a kulturami. Beck v tomto smyslu mluví o zhroucení celého obrazu světa:

„Zhroucení sekularizační teorie má tedy mnohem větší význam než například rozpad Sovětského svazu či Východního bloku. Nepostihuje totiž ‚pouze‘ jednotlivá geopolitická impéria, nýbrž ohrožuje strukturu základních premis a institucí a tím v posledku budoucnost evropské moderny. Sekularizace plní roli podmínky *sine qua non* demokracie a modernity.“¹²

Obnažení premis západní demokracie, o němž mluví Ulrich Beck, které se objevilo se zhroucením sekularizační teorie, lze samozřejmě chápat jako zhroucení dosavadního statusu quo v pozitivním smyslu, tedy jako příležitost vstoupit do dialogu s vlastními, evropskými kořeny včetně náboženských. Obdobně, tedy pozitivně, lze nahlížet na tentýž proces návratu náboženství i v Habermasově pojetí „krize sekularismu“¹³. Krize je v první řadě nejen alarmující stav, ale rovněž příležitost tento stav nově promýšlet.

Západní společnost usiluje o liberálně-demokratický konsenzus politiky jako umění smlouvy, tedy dialogu, založený na přísně sekularizovaném politickém prostoru permanentního vyjednávání v zájmu lidských a občanských svobod, včetně svobody

¹¹ VIDO, Roman, VÁNĚ, Jan. Od sekularizace k sekularitě, s. 8.

¹² Beck, Ulrich. *Vlastní Bůh*, s. 27–29.

¹³ Srov: HABERMAS, Jürgen. Notes, s. 15–33.

prosazovat partikulární zájmy. Společenská smlouva vyjednaná za těchto podmínek neupřednostňuje zastávce žádného náboženského směru ani tradice a kultury a etnicity. „Odkouzlený svět“ moderní liberálně demokratické společnosti je tedy plodem osvícenství, v němž se legitimita moci nezakládá na zjevených pravdách, ale na zastupování vůle sobě navzájem rovných občanů a společenského vyjednávání jejich volených reprezentantů.

1.2. Postsekularita a nový ateismus jako reakce

Podle Habermase se sekularismus ocitl v krizi víry tváří v tvář vzestupu politického islámu, ale rovněž v konfrontaci s přetrvávající náboženskou vírou v nejmodernější ze sekulárních společností, tedy v USA. V situaci, kdy z modernismu není možné vyvodit jen sekulární pohled na svět a kdy sekularismus již z definice nedokáže vytvořit jiné hodnoty kromě nezúčastněné tolerance vůči všem náboženstvím, je podle Habermase na čase se ptát, jakou roli bude hrát náboženství v 21. století. Jürgen Habermas je jako jeden z předních liberálně-sekulárních evropských filozofů přesvědčen, že občan sekulárního státu by měl být otevřený vlivu náboženství už jen proto, že identita Západu vyrůstá z židovsko-křesťanských hodnot. Proto by podle Habermase bylo kulturní, intelektuální chybou ignorovat dialog s náboženstvím.¹⁴

Americký filozof a psycholog Jonathan Haidt ve svém zkoumání vztahu morálky, politiky a náboženství upozorňuje na určitý ideový protipohyb, k němuž došlo v západní společnosti po událostech 11. září 2001.¹⁵ Teroristický útok na budovu Světového obchodního centra a částečně i Pentagonu měl za následek novou polarizaci náboženských témat v politické debatě. Haidt popisuje, že komentátoři americké pravice zhusta připisovali vinu islámu, zatímco levicoví komentátoři z útoků vinili fundamentalismus, který se náboženstvím pouze zaštiťuje. Doposud značně liberální přístup americké společnosti vůči náboženskému přesvědčení se, jak si všímá Haidt, začal měnit:

¹⁴ Srov: HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli. Proč lidstvo rozděluje politika a náboženství*. Praha: Dybbuk, 2013, s. 302.

¹⁵ Haidt podobně jako další anglicky píšící autoři popisuje 9/11 2001 jako bod zlomu. „[...] naplno se projevilo to, co si mnozí Zápaďané ve skrytu duše mysleli už od 80. let, totiž názor, že islám je hluboce spojen s terorismem,“ píše Haidt. (Tamtéž, s. 302.)

„Po desítkách let, kdy ve Spojených státech probíhaly kulturní války o to, zda na veřejných školách vyučovat evoluční teorii, některým vědcům připadalo, že se islám a křesťanství od sebe nijak zvlášť neliší. Šmahem prohlásili veškerá náboženství za blud, jenž lidem brání přimknout se k vědě, sekularismu a modernitě. Někteří z těchto vědců začali pod vlivem zděšení nad 11. zářím psát knihy a v letech 2004 až 2007 vyšlo takových titulů tolik, až se zrodilo nové hnutí: nový ateismus.“¹⁶

Nový ateismus je tedy jednou z reakcí postsekulární společnosti na nábožensky motivovaný teror.¹⁷ Neméně důležitou otázkou však je v tomto kontextu problém sebe-porozumění samotné západní společnosti. Podle Habermase sekulární společnost Západu prochází krizí, protože přestala rozumět kořenům etiky, z níž sama vychází.¹⁸ Znamená to tedy, že západní, sekularizovaný svět je nejen přinucen návratem náboženství hledat cestu k dialogu např. s islámem, ale hledá porozumění, resp. učí se vést dialog s vlastními náboženskými kořeny.

Problémem, jak se ukazuje, je určitá nedostatečnost striktně sekulárního pohledu na svět. Náboženství, jak jsme si ukázali, hraje ve společnosti roli, ovšem sekularismus pro takovou roli nemá pojmenování. Striktně sekulární pojetí společnosti nechápe kořeny, z nichž společnost vyrůstá, motivace etických či právních norem. Zdá se, že sekularismus přestal sám sebe chápat. Proto lze souhlasit s Habermasem, že společnost, která chce sama znovu definovat společný zájem a jeho smysl, musí vzít znovu do úvahy a do „vyjednávací hry“ morální a duchovní zdroje náboženství.¹⁹

¹⁶ Srov. HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli*, s. 302.

¹⁷ Takto interpretuje Haidt popularitu titulů, jako je Boží blud biologa Richarda Dawkinse, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* (Konec víry: Náboženství, teror a konec rozumu) neurovědce Sama Harrise, anebo knihy *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (Zrušení kletby: Náboženství jako přirozený fenomén) filozofa Daniela Denneta. Vyjmenování autoři sami sebe prohlašují za zástupce vědy a racionality, za „hlas rozumu“ ve společnosti, která nedokáže fenoménu náboženství obecně přesněji porozumět. Naproti tomu tvrdí vědci, že imperativem vědy je, že se každé tvrzení musí opírat o rozum a empirické důkazy, nikoliv jen o víru a emoce, jak to zmiňovaní autoři přičítají náboženskému přesvědčení. Srov. tamtéž.

¹⁸ Srov. HABERMAS, Jürgen. *The political*, s. 15–33.

¹⁹ Německý právní filozof a soudce ústavního soudu Ernst-Wolfgang Böckenförde shrnul význam náboženského vědomí známým výrokem, že „liberální, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nedokáže zajistit.“ Upozornil, že vyloučením náboženství společnost sama sebe oslabuje. Tato argumentace implikuje rovněž kritiku radikálního sekularismu. K prosazení hodnot jako demokracie, svoboda, rovnost, inkluze a spravedlnost nestačí striktně sekulární rámec, dokonce to je přesně naopak – sekularita může být příčinou osamění, dominance, násilí a vyloučení. Srov. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. In Böckenförde, Ernst-Wolfgang (ed). *Recht, Staat, Freiheit – Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, s. 92–114.

„Skrze symboly, rétoriku, obrazy, narativy, dějiny, hodnoty a zkušenosti vstupují do zdánlivě spořádané, racionální přirozenosti sekulární politiky náboženské myšlenky a vlivy, intervenují a zneklidňují.“²⁰

Postsekularismus je tedy koncept navazující na modernistický sekularismus tím, že upozorňuje na náboženský, duchovní prvek v jeho kořenech a vrací tento prvek jako relevantní téma k rozpravě. Náboženství má tedy hrát roli jednoho ze zdrojů smyslu při hledání nové podoby společenské smlouvy.

1.3. Postsekulární kultura a téma hodnot

Idea postsekularismu předpokládá rovněž snahu a schopnost hierarchizovat hodnoty a postoje, s nimiž vstupujeme do dialogické situace, předpokládá snahu zohlednit fundament, o který se názory ve veřejné debatě na sekulárním hřišti opírají. Kritici zpochybňují myšlenku multikulturalismu, která lze z pohledu sociologie vyjádřit jako přesvědčení, že kultury, rasy a etnicity, zvláště pak těch, kdo jsou jako skupina ve společnosti menšinou, zasluhují uznání své jinakosti od převažující politické kultury či identity ve společnosti. V jistém podstatném smyslu se potřeba hierarchizovat postoje a hodnoty může dostat do konfliktu s bezpředsudečným uznáním nároků minorit. Z posledních příkladů zde v Česku uvedme například právo studentky nosit ve státní škole zahalené vlasy tzv. v hidžábu,²¹ přičemž ten může být vnímán jako kulturní symbol, jako náboženský symbol, případně jako obojí. Další uvažovanou změnou je pak snaha části poslanců parlamentu uzákonit nepřijatelnost celého zahalování tváře ve

²⁰ MAY, Samantha – WILSON Erin K. – BAUMGART-OCHSE, Claudia – SHEIKH, Faiz. The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred. *Politics, Religion & Ideology* 2014, roč. 15, č. 3, s. 331–46. (překlad Petr Vizina)

²¹ Somálská studentka Ayan Jamaal Ahmednuurová se v roce 2013 u soudu ohradila proti vnitřnímu řádu Střední zdravotnické školy v Praze 10, který jí zakazoval, kromě dalších pokrývek hlavy, při výuce nosit muslimský hidžáb. U soudu zástupci studentky argumentovali tím, že ji opatření školy nepřímo diskriminuje ve svobodné volbě povolání a v přístupu ke vzdělání. Obvodní soud nakonec po čtyřech letech studentčinu žalobu zamítl v celém rozsahu. Prezident Zeman ředitelku školy Ivanku Kohoutovou vyznamenal řádem republiky „za boj s netolerantní ideologií“. Srov. KOTTOVÁ Anna – ŠTECHRTOVÁ, Věra. „Za boj s netolerantní ideologií.“ Vyznamenaná ředitelka školy je známá především ze sporu o hidžáb. (29. 10. 2018) [10. 11. 2018] <https://www.irozhlas.cz/zpravodomov/statni-vyznamenani-2018-ivanka-kohoutova-hidzab_1810291755_ako>

veřejném prostoru²². To svědčí o snaze o hierarchizaci, tedy v uvedených případech např. nutnosti rozhodnout, zda stojí výš osobní právo na svobodu náboženského vyjádření, nebo právo vzdělávací instituce omezit studenty partikulárním řádem, v debatě o manželství zas zda stojí výš argument o historicky podmíněném konceptu manželství jako svazku muže a ženy, či zda předpokládaný pozitivní efekt manželství stejnopohlavních párů do manželství tyto výhrady převáží. Uvedené příklady ukazují na postsekulární povahu společenské debaty, v níž se objevují na sekulárním vyjednávacím poli náboženské motivy v roli motivů jednání či přímo argumentů.

Zmínění autoři tedy pro situaci dnešní západní společnosti volí pojem *postsekulární*. Znamená to, že v ní hraje roli náboženství nejen jako odkaz ke kořenům společnosti, ale rovněž jako aktivní, současný prvek, který má své kulturní podoby a zájmy.²³ Zároveň můžeme mluvit o kultuře náboženství, která nabývá v postsekulární společnosti jiných podob než v minulosti. Náboženství nikdy neexistuje *per se*, ale vždy na sebe bere formu konkrétní doby a vyjádření, v tom smyslu tedy můžeme mluvit o kultuře náboženství. Jak však upozorňují sociologové náboženství či religionisté, další změna, již se vyznačuje globalizovaný svět, spočívá v rozpojení dříve jednoznačných představ o kultuře a náboženství. Čeká nás tedy dialog mezi dříve sekulární společností a náboženským myšlením ať už v kořenech této společnosti, tak v kořenech kultur, které sekularismem západního druhu neprošly; jak upozorňuje francouzský analytik islámu a odborník na Blízký východ a střední Asii, Olivier Roy, existují kultury, které jsou bez víry, byť je v minulosti formovalo náboženství, a rovněž existují kultury, jako je například sekulární kultura Západu, do níž se náboženství vrací. Roy promýšlí další aspekt postsekularismu, totiž vztah náboženství a kultury. Abychom pochopili, jaké je náboženství, s nímž se postsekulární společnost bude setkávat, jaké formy a způsoby religiozity se hlásí o slovo, je třeba porozumět novým způsobům, jakým se k sobě vztahují náboženství a kultura.²⁴

²² KOPECKÝ, Josef. Zákaz zahalování tváře na veřejnosti navrhnou lidovci i SPD. Babiš je pro. (1. 8. 2018) [2018-11-10]. <https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/zakaz-zahalovani-tvare-na-verejnosti-kdu-csl-bartosek-babis-klaus.A180801_095719_domaci_kop>

²³ K debatě o vztahu dnešního náboženství a kultury viz ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika mezikulturního a mezináboženského dialogu*. Praha: Karolinum, 2018, s. 15–26.

²⁴ Náboženství a kultura, připomíná Roy, v minulosti tradičně splývaly – poněkud nepřesně se mluví o „katolickém Irsku či Polsku“ nebo „křesťanské kultuře“ Evropy, nebo o „kultuře islámu“ v arabském světě. Postsekulární, globalizovaný svět toto přesvědčení zpochybnil, cesty náboženství a kultury se rozešly, dokazuje Roy s tím, že existují tradičně křesťanské kultury, které jsou dnes bez náboženské víry, a naopak existuje náboženské myšlení, které se vzpírá myšlence, že by mělo přijmout kulturu daného

Olivier Roy ve své publikaci *Holy Ignorance – When Culture and Religion Part Ways* (*Svatá nevědomost – Když se cesty kultury a náboženství rozdělí*)²⁵ tvrdí, že pro pochopení dnešního náboženství potřebujeme porozumění kultuře, v níž konkrétní náboženství nachází svůj výraz. Ten je často odlišný od zažitých představ, jak vypadá např. katolická kultura nebo kultura islámu 21. století. Roy například upozorňuje na snahu islámských fundamentalistů islám globálně arabizovat, tedy donutit muslimy i z jiných než arabských zemí přijmout spolu s vírou rovněž arabskou kulturu. Proto se konvertité k islámu, pocházející z druhé či třetí generace přistěhovalců do západní Evropy učí arabštině.²⁶ Jiným uvedeným příkladem je naopak náboženství coby součástí kulturního exportu, tedy vývoz životního stylu, zvyků a přesvědčení amerických evangelikálů. Dalším příkladem je pak vliv amerického evangelikálního křesťanství na domácí i zahraniční politiku USA. Jinými slovy, Roy ve svých stanoviscích a pozorováních potvrzuje Habermasovu tezi o postsekulární povaze doby, v níž se náboženská stránka člověka, a tedy i společnosti hlásí o slovo při uspořádání společnosti. Zároveň však Habermasovu tezi postsekularity rozšiřuje o komplexnější pohled na náboženství jako proměňující se fenomén:

„Je tu nová dimenze permanentního oddělení náboženství, teritorií, společností a států. Ve výsledku tím náboženství dostávají větší autonomii. Ale v tomto novém uspořádání si nejsou všechna náboženství rovna. Protestantská evangelizace se exportuje do světa, což se dá vysvětlit dvěma protichůdnými způsoby: První z nich je vliv náboženství a jeho spojení s dominantní kulturou nebo tou, které vládne: Rozšíření evangelikálního křesťanství je tedy spojené s americkou nadvládou, zatímco radikalizace islámu lze chápat jako protest podmaněné kultury, tedy kultury globálního Jihu. Druhá interpretace říká, že toto náboženství se dokáže jevit jako ‚kulturně neutrální‘, emancipované od všech kulturních prvků nebo kompatibilní s jakoukoliv kulturou.“²⁷

místa a času. Srov. ROY, Olivier. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. New York. Columbia University Press, 2010, s. 33.

²⁵ Srov. tamtéž.

²⁶ Svědectví o tom, jak se potomci přistěhovalců na Západ ve druhé či třetí generaci radikalizují příklonem k fundamentalistickému islámu např. v dokumentární knize *Dvě sestry* o somálských přistěhovalcích v Norsku, viz SEIERSTAD, Åsne. *Dvě sestry*. Žilina: Absynt, 2018.

²⁷ ROY, Olivier. *Holy Ignorance*, s. 25. (přel. Petr Vizina)

1.4. Kultura dialogu v postsekularismu

Pakliže je náboženství kvůli globalizaci více autonomní a není tedy tolik vázáno k určitému místu, propojený svět nabízí náboženství, aby se stalo globální kulturou, resp. trhem, místem setkávání nabídky a poptávky, uvažuje Roy. Náboženství je pro potřeby globálního trhu standardizováno, existuje pro ně „náboženský trh“ vyňatý z dozoru politiky sekulárních států. Roy zde pro vykreslení dialogu mezi sakrálním a profánním používá anekdotický příklad z oblasti stravování: „Když vidíme *Halal McDonald's* nebo *Mecca Colu*, jde o vítězství rychlého občerstvení nebo práva šarí‘a?“ uvažuje o konglomerátu specifické kultury a religiozity Olivier Roy.²⁸ Taková spojenectví mezi islámem a řetězci rychlého občerstvení, tedy spojení partikulárního s globálním, nás přivádějí k další otázce, totiž kdo má v tomto dialogu kultur, ať už kultur náboženských či nikoliv, vlastně navrhn.

Uvažováním o povaze dialogu, o moci, účelu jednání a symetrickém vztahu v dialogu se dostáváme k úvahám britského teoretika kultury Terryho Eagletona. Ve své *Teorii kultury*²⁹ rozebírá právě tento aspekt kultury dialogu. Dialog kultur³⁰ je současně dialogem mocenských pozic a asymetrií, zdůrazňuje Terry Eagleton, a tím znovu připomíná, co tvrdí Olivier Roy ve svém postřehu ke vztahu mezi náboženstvím a partikulární kulturou.

Počítejme v debatě s tím, že pojem kultura často označuje rozdílný obsah, upozorňuje Eagleton ve své *Teorii kultury* a připomíná historický kontext:

„V užším smyslu označovala ty nejlepší a navýsost vědomé výtvořiny lidské historie, ve svém obecnějším významu hlásala pravý opak. Kultura byla odezvou organického procesu a neviditelné evoluce, proto se stala kvazi-deterministickým pojmem označujícím rysy společenského života – zvyk, příbuzenství, jazyk, rituál, mytologii – které nás předurčují víc, než my je.“³¹

²⁸ Tamtéž, s.26.

²⁹ EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001.

³⁰ Zde vycházejme z předpokladu, že neexistuje náboženství, které by se dokázalo vyjádřit jinak než specifickými znaky kultury, tedy texty, obrazy, symboly, gesty. Olivier Roy sice upozorňuje, že v globalizovaném světě existují silné tendence zvláště fundamentalismu zbavit náboženství všech „světských“ prvků kultury, a tu od náboženství oddělit, platí však, že i popřením kultury vzniká pouze další kultura, tedy kultura vzniklá popřením.

³¹ EAGLETON, Terry. *Idea kultury*, s. 45.

Postupně svou představu kultury v knize cizeluje a upřesňuje, aby přišel s definicí, kterou můžeme přijmout pro další rozvíjení tématu dialogu jako výrazu společnosti vzájemného respektu. Eagleton definuje kulturu jako „soubor hodnot, zvyků, přesvědčení a činností, které utvářejí způsob života určité skupiny.“³²

Olivier Roy k tématu dialogu kultury a náboženství dovozuje, že v globálně propojeném světě má náboženství ve vztahu ke kultuře možnost zaujmout tři stanoviska: vnímat kulturu jako *profánní*, tedy vůči náboženství lhostejnou a tím pádem triviální, nepodstatnou a podřadnou, protože naprosto význam víry nechápe; *sekulární*, čili obeznámenou s vírou, považující samu sebe za dobrý předpoklad života z víry, ale nikoliv jeho naplnění, proto ji náboženství považuje za svou „světskou ruku“; *pohanská* kultura pak je většinou náboženská, v opozici vůči náboženství převažujícímu.³³

Royovy poznámky ke vztahu kultury a náboženství budí otázky týkající se našeho tématu etiky dialogu. V první řadě jde o otázku po etice dialogu s náboženstvím, které se rozhodne nepřijmout žádnou specifickou kulturu, „nevtělilo“ se do konkrétních zvyků, obyčejů a myšlení, pěstuje tedy jakousi kulturu popření kultury. Dále, jak vypadá dialog s kulturou, která deklaruje svoji nenáboženskost či ateismus, ale oproti této deklaraci je náboženská, pouze si neví rady s formami tradiční religiozity. Tomáš Halík mluví v tomto smyslu, když popisuje převládající českou religiozitu, o neuchopené, nezakotvené náboženskosti o „něcismu“³⁴. Další poznámky k deklarovaně ateistické, přesto podle všeho nábožensky cítící společnosti uvádějí autoři sborníku *Zkušenost víry ve slovanských kulturách a literaturách v kontextu postsekulárního myšlení (2018)*:

„Sekulární teorie byla po desetiletí používána k jasnému rozdělení na věřící a nevěřící, z nichž ti druzí měli být považováni za ateisty. Nedostatečnost této teorie je dnes zřejmá, jak ukázal Charles Taylor a mnozí další. Badatelé zdůrazňují, že až příliš mnoho náboženských projevů trpí marginalizací, jakmile je na moderní náboženskost uplatňována dogmaticky chápaná sekulární teorie. Tato nedostatečnost lépe vysvitne na příkladu, jak se hovoří o současné náboženské situaci v Česku. Počty ukazují na každoročně klesající počet těch, kdo

³² Tamtéž, s. 45.

³³ ROY, Olivier. *Holy Ignorance*, s. 28.

³⁴ Novotvar, který vymyslel a zpopularizoval filozof a religionista T. Halík. Odvození z pořekadla „v něco věřím, něco musí existovat“. Výraz pronikl do běžného jazyka a do médií, viz např.: FOLTÁNKOVÁ, Kateřina. Bůh odešel, ale zůstala po něm vůně, připomíná Tomáš Halík. (25.12. 2013) [15. 11. 2018] <https://hodoninsky.denik.cz/zpravy_region/buh-odesel-ale-zustala-po-nem-vune-pripomina-tomas-halik-20131225.html>

zůstávají ve spojení oficiálních, tradičních církví, zároveň však roste počet zájemců o exotické kultury a o víru v amulety, horoskopy, magické síly ap.³⁵

Ve zkratce konstatujme, že k dialogu budou v prvním případě chybět věřící komunitě pojmy a koncepty, které se týkají kultury většinové společnosti, ve druhém případě, kdy je jako příklad zmíněno Česko, pak sekulární společnost postrádá slovník a koncepty náboženství, aby mohla svou inherentní náboženskost pojmenovat.

Otázka mocenských pozic zdánlivě s dialogem nesouvisí. Platí však, že dialogický postoj je podmíněn schopností odložit utilitární mocenské strategie. A že teprve jejich odložením může dojít k rozhovoru, při němž obě strany hledají v dialogu hlubší pravdivost. Proto je respekt vůči mocensky slabšímu, znevýhodněnému, k menšině, výrazem univerzální skutečnosti, že pravdivost není zaručena postavením mocnějšího, což je základem křesťanské sociální etiky i liberální demokracie, dbající na práva slabších a menšin. V posledku jde tedy o kulturní zvyklost úcty ke slabšímu, protože, řečeno náboženským slovníkem, skrze něj může promluvit Bůh.³⁶

Autoři, kteří se z pohledu teologie zabývají teorií mezikulturního a mezináboženského dialogu (zmiňme např. Hanse Künga, Raimonda Panikkara, Jolanu Polákovou, Denisu Červenkovou nebo George F. McLeana), se v tomto smyslu snaží dialog v základních parametrech definovat a popsat, často zdůrazňují nutnost zvažovat etickou dimenzi, hodnotové zakotvení předpokladů dialogu. Zatímco teolog Hans Küng definuje jako předpoklad dialogu hodnoty, které nazval „základní lidskostí“³⁷, česká teoložka Jolana Poláková pak definuje samotný dialog jako „událost duchovního otevření a odevzdání“, která protože vytváří novou situaci, má v sobě možnost „měnit sám nejhlubší řád lidského bytí“.³⁸

³⁵ SOSNOWSKA, Danuta – DRZEWIECKA, Ewelina (ed.). *The Experience of Faith in Slavic Cultures And Literatures in the Context of Postsecular Thought*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018, s. 10. (překlad Petr Vizina) Sborník upozorňuje na určitou spojitost náboženského myšlení např. Františka Bílka, Karla Čapka, Vladimíra Holana nebo filozofa Milana Machovce se současnou nenáboženskou spiritualitou, o níž mluví např. T. Halík. Sborník publikovaný online:

https://www.wuw.pl/data/include/cms/The_Experience_Sosnowska_Danuta_Drzewiecka_Ewelina_2018.pdf?fbclid=IwAR14lir5Io1vaKDPtfmi2yMkysqGQEeqsbhnyNS0cGQsbVlcG6nmTliMF4E [11.4. 2019]

³⁶ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika*, s. 83.

³⁷ Při promýšlení globálně platného étosu Hans Küng přichází se čtyřmi univerzálně platnými pokyny, přítomnými ve všech náboženstvích – úctou k životu, kulturou solidarity a spravedlivého hospodářského řádu, nutností mluvit a jednat věrohodně, ctít a milovat se navzájem. Viz: KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 126–127.

³⁸ Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Filozofie dialogu*. Praha: Filosofie, 1993.

Jak uvádí Červenková³⁹, mezikulturním a mezináboženským dialogem se tedy v tomto kontextu míní samozřejmě *forma* komunikace, *styl* a rovněž *kvalita* komunikace, zároveň je chápáný rovněž jako určitý vnitřní *postoj*. Forma v sobě nese nejen verbální sdělení, ale i mimoverbální složky, stylem se dialog odlišuje od monologických typů komunikace (instrukce, příkaz ap.), kvalitou komunikace se míní vyrovnanost schopností vyjadřovat se a naslouchat. Relativně jednoduché poznatky však odkazují k základnímu předpokladu dialogické situace, totiž ke schopnosti druhého uznat za rovnocenného partnera, což znamená sebereflexi vlastní kulturní/náboženské identity, perspektivu, z níž nahlížím kulturu a náboženské postoje svého partnera k dialogu, a rovněž nutnost nechat partnera v dialogu její či jeho vlastní identitu vyjádřit. V práci amerického teologa Leonarda Swidlera se hovoří o čtyřech dimenzích dialogu – o dialogu hlav, rukou, srdce a svatosti.⁴⁰

Hovoříme-li tu o dialogu, nejde o zálibu v konverzaci, ale o hlubší smysl dialogu, jak jej můžeme odvodit z křesťanského myšlení, které tvoří historicky jeden z pilířů identity Evropy.

Jak upozorňuje teoložka Denisa Červenková, v křesťanském pojetí vychází etika dialogu z fundamentu křesťanství, totiž z christologicko-trojiční podstaty víry.⁴¹ Teologické pochopení dialogu pak ilustruje nejprve christologicky, tedy jako spásný čin v osobě Ježíše Krista, jako Boží nabídku spásy, čekající na lidskou odpověď, rovněž pak i z pohledu trinitární teologie, která rozumí perichorezi mezi osobami Boží Trojice jako příkladu dokonalého vztahu agapické lásky; právě ta podle Červenkové dotváří jedinečnou identitu zkušenosti Boha v křesťanství⁴². Autorka upozorňuje, že křesťanství ve svém jádru postuluje vztah, který je schopen pojmut odlišnost i recipocitu, když se, řečí víry, každá z tří Božích osob stává sama sebou ve vztahové recipocitě, v neustálé perichorezi, kde každý člen Trojice bez ztráty identity existuje ve druhých dvou. Podle

³⁹ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika*, s. 110.

⁴⁰ Podle Swidlerova dělení je dialogem *hlav* myšlena kognitivní rovina dialogu, výměna myšlenek, která má za cíl pochopit postoje a předpoklady partnera v dialogu. Dialogem *rukou* míní Swidler praktickou spolupráci, propojení s etickou rovinou při praktickém hledání prospěchu pro obě strany, obecného dobra. Dialog *srdce* znamená překročení čistě racionálních měřítek, bere v potaz lidské emoce, smysl pro umělecké vyjádření, např. touhu po kráse. Konečně, *dialogem svatosti* se pak míní dialog náboženské zkušenosti. Srov. SWIDLER, Leonard. Understanding Dialogue. *Journal of Ecumenical Studies*, 2008, roč. 43, s. 10.

⁴¹ ČERVENKOVÁ, Denisa, *Etika*, s. 84.

⁴² Tamtéž, s. 86.

Červenkové existuje i čistě antropologický přínos dialogu, který církev bere vážně a respektuje ji i soudobé filozofické myšlení.

Na archetypální dialogičnost člověka upozorňují na příkladu řeckých mýtů také evropští filozofové 20. století. Ve své práci o etice dialogu shrnuje americký filozof Jeffrey T. Nealon myšlenky filozofů Horkheimera a Adorna ke starořeckému mýtu o Odysseovi. Nešlo o to, že by starověký hrdina hledal jakési statické poznání či prosté naplnění; většinou podstupuje risk proto, aby byl konfrontován s jinakostí, protože „na rozdíl od obvyklé karikatury hrdina nechce ani nehledá monologickou jednotu.“⁴³ Nealon ve své práci zdůrazňuje dialogickou povahu etiky, citlivost na hlas druhého, který vyvolává naši schopnost odpovědět. V návaznosti na analýzu postmoderní etiky u sociologa Zygmunta Baumana a na některé etické motivy u Emmanuela Lévinase hovoří o nutnosti odpovídat (*response*) druhému člověku a tato odpovědnost (*responsibility*) přirozeně předchází sepsání teoretických pravidel etického jednání nebo etických norem politiky. Lidskost je konstituována tím, že upřednostním druhého před sebou samým. Svoji odpověď (a tedy odpovědnost, srov. *response* a *responsibility*) podle Lévinase druhému dlužíme.⁴⁴

Právě tento dialogický postoj je v kořenech novodobé myšlenky multikulturalismu, jak ji pojednává⁴⁵ kanadský sociolog, politický vědec a filozof Charles Taylor (* 1931). Podobně jako Emmanuel Lévinas před ním také Taylor polemizuje s představou

⁴³ Srov. esej NEALON, Jeffrey T. The Ethics of Dialogue: Bakhtin and Levinas. *College English* 1997, roč. 59, č. 2 [15.11. 2018] <<https://www.jstor.org/stable/378545>>: „Ve skutečnosti jsou zajedno tak rozmanití obyvatelé kritického tábora, jako jsou zastánci Habermase, feminismu, teorií postkolonialismu, marxismu, deleuziáni, afroamerikanisté, zastánci dekonstruktivismu, Lacana, teoretici queeru i pragmatici ve svých pokusech vystupovat kriticky vůči takové subjektivitě, která neúprosně redukuje toho druhého na kategorie vlastního já. Žádný etický systém, pro nějž je ten druhý ‘někdo jako já’, nedokáže adekvátně reagovat na jedinečnost a unikátnost druhého.“ (překlad P. Vizina)

⁴⁴ Srov. tamtéž.

⁴⁵ Multikulturalismus bývá často zpochybňován, vykládán či karikován jako postmoderní koncept, v němž mají všechna náboženství, zvyky, tradice stejnou váhu, smysl, hodnotu a význam. Taková představa by však naznačovala bezhodnotovost – pakliže mezi hodnotami není rozdílů a jsou všechny stejné, nejsou vlastně hodnotami. Taylorův multikulturalismus, ovšem zjednodušeně, vychází z představy, že stejnou hodnotu a relevanci a tedy hlas ve společnosti mají mít jedinci, bez ohledu na to, zda náleží ve společnosti ke kulturní (politické, náboženské, etnické) většině, či naopak menšině. Proto, znovu zjednodušeně, multikulturalismus akcentuje povinnost vládnoucí kultury (politické moci) přiznat menšinám právo na jinakost. V tomto smyslu je multikulturalismus postsekulárním konceptem; na rozdíl od sekulárního liberalismu, který akcentuje stejnost lidí před zákonem, méně již rozdíly sociální, kulturní a tím vede k určité homogenizaci, multikulturalismus tyto rozdíly nepodceňuje, ale bere v úvahu. Hlavní kritika ovšem vychází z multikulturní praxe; ta je chápána jako stav, kdy kulturně odlišné komunity žijí vedle sebe, přičemž je už tato odlišnost chápána pozitivně. Samotná koexistence, upozorňují zastánci interkulturního přístupu, však pozitivní hodnocení automaticky nezasluhuje. Jde o to, zda jsou kulturně odlišné komunity ve vzájemné interakci, tedy v dialogu a průniku kulturních světů. Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika*, s. 38–39 a 45.

člověka jako izolované individuality, akcentuje naopak naši interakci s druhými, v níž svoji identitu tvoříme. Z tohoto pozorování potom vychází Taylor v etické oblasti. Pakliže své vlastní, autentické já vytváříme v dialogickém vztahu s ostatními, tedy v dialogu s jinakostí, musí být jinakost druhého nutně respektována. Odtud vychází Taylorův zájem o pluralismus a multikulturalismus. Taylor tvrdí, že právě pluralita nám umožňuje dobírat se pravd o světě a lidsky vospět, přičemž tento postulat vztahuje na celou společnost sestávající z rozličných societ, komunit, kultur. Právě proto postuluje tzv. politiku uznání (*politics of recognition*):

Každý člověk a každé společenství lidí má potřebu být uznáno ve své identitě a mít vlastní odpovědnost spojenou s vědomím hodnot, které si přeje s druhými sdílet. Dialog mezi lidmi umožňuje dotknout se vlastních hranic, ale zároveň, jak připomíná filozofie dialogu, nabízí i možnost je překonat. Díky dialogu můžeme poznat, že nevlastníme pravdu dokonale a zcela, ale že k ní můžeme směřovat, a to s důvěrou a spolu s ostatními. Dialog je prostorem, který nabízí zpětnou vazbu, možnost sdílení vzájemného obdarování a růst ke zralosti. Z té pak vyrůstá dar společenství mezi lidmi a určitá očista náboženských zkušeností a představ, které dialog jako konfrontace s jinakostí druhé osoby či skupiny umožňuje.⁴⁶

V rozpravě k Taylorovu dílu o podmínkách rovnosti odlišných kultur patří náboženské pojmy a koncepty (např. posvátnost), čímž se vracíme k tématu dialogu v postsekularismu. V Taylorově zdůvodnění respektu vůči různorodým formám života slyšíme Kantovu etickou maximu, že člověk a život vůbec nemůže být nikdy využíván jako prostředek, nebo ozvěnu křesťanské antropologie člověka coby „*imago Dei*“, tedy Božího obrazu.⁴⁷

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 40.

⁴⁷ Význam židovsko-křesťanské myšlenky člověka jako Božího obrazu pro Augustinovu teologii ve zkratce shrnuje takto T. Halík: „Když se Augustin díval do hloubky svého nitra, našel v něm obraz Boží, svaté Ty. Objevil cestu, která vede ‚pod hladinu‘, od povrchu k hloubce, od já k Ty, od obrazu k originálu, od symbolu k smyslu. Tuto cestu nazval láska k Bohu a postavil ji do protikladu k narcismu, lásce k sobě: na dramatickém souboji těchto dvou lásek postavil svou filozofii dějin a svou teologii. Není záchrany a vykoupení pro naše Ego, stále pokoušené k povrchní sebelásce, než je jeho pád do hlubiny lásky – nepokojná je naše duše, dokud v ní nespočine.“ Srov. HALÍK, Tomáš. *Co je bez chvění, není pevné*. Praha: Lidové noviny, 2002, s. 16.

„Taylor tvrdí, že předpoklad rovné hodnoty rozdílných kultur lze odůvodnit také nábožensky, a je skutečně poučné uvažovat o otázce uznání rovné hodnoty z náboženského hlediska. Argumenty na obranu ideje rovné důstojnosti v západních demokraciích nadále odrážejí vliv středověkého biblického a klasického řeckého pojetí, podle něhož v sobě lidská osobnost obsahuje cosi posvátného. S myšlením, které má své kořeny v náboženské zkušenosti a víře, se podobným způsobem setkáváme také tam, kde ekologové brání představu vnitřní hodnoty všech forem života. Veškerý život je posvátný, tak zní teze. Všechny různorodé formy života mají vlastní účel a žádná z nich by neměla být chápána jako pouhý prostředek. Všechny formy života by měly být – v jazyce Martina Bubera – respektovány jako ‚ty‘, nikoliv jako pouhé ‚ono‘.“⁴⁸

Diskuze o vztazích mezi etniky, kulturami, societami definovanými politickými cíli se opírá o premisu, že odepření respektu, uznání, tedy pozice, v níž jediné lze vést s druhým dialog, může být formou útlaku. Tzv. *signifikantní druhý*, termín zmíněný v debatě o rovném uznání, pochází původně z psychologie; označuje ve vzájemném vztahu osobu, která má silný vliv na to, jak sami sebe vnímáme.⁴⁹

„Dnes se všeobecně dbá na důležitost uznání. Všichni jsme si vědomi toho, do jaké míry může být v intimní sféře identita utvářena a přetvářena tím, jak probíhá kontakt se signifikantními druhými. A ve společenské sféře máme stále znovu co do činění s politikou rovného uznání. V obou případech prokazuje rozmáhající se ideál autenticity svoji platnost, a v kultuře, která se kolem tohoto ideálu vytvořila, hraje uznání stěžejní roli. V intimní sféře lze pozorovat, jak důrazně je identita odkázána na uznání ze strany signifikantních druhých a jak je zranitelná, pokud je jí uznání upíráno. Není nic překvapivého na tom, že v kultuře autenticity je ‚vztah‘ považován za ústřední místo sebeodhalení a sebepotvrzení. Citové

⁴⁸ ROCKEFELLER, C. Steven. Komentář. In TAYLOR, Charles. *Zkoumání politiky uznání. Multikulturalismus*. Praha: Epoque. Filosofický ústav AV ČR, 2004. s. 111.

⁴⁹ Obecněji pak pojmem *signifikantní druzí* psychologie označuje osoby, které mají vliv na náš život, nebo naši vlastní spokojenost se životem (*well being*), v sociologii jím označujeme ty, kdo mají silný vliv na to, jak sami sebe vnímáme (*self-concept*). Sociální psychologie označuje jako *signifikantního druhého* osobu ochrannou, blízké příbuzné, prarodiče, učitele, osoby vedoucí dítě obdobím primární socializace. K pojmu *signifikantní druhý* viz např.: SULLIVAN, Harry, Stack: *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. London, New York: Norton & Library, 1953.

vztahy jsou důležité nejen proto, že moderní kultura přikládá velkou váhu uspokojování elementárních potřeb; mají velký význam také jako zárodky vnitřně vytvářené identity.“⁵⁰

Když hovoří Denisa Červenková o etice dialogu, zmiňuje jako předpoklad přijetí odlišnosti toho druhého.⁵¹ Moderní ideály autenticity, sebenaplnění a seberealizace vycházejí z předpokladu, že člověk je svobodný k možnosti definovat, artikulovat sám sebe, uskutečnit možnost, která je zcela svou vlastní možností. Taylor vidí předchůdce této úvahy například v pruském mysliteli Johannu Gottfriedovi Herderovi (1744–1803), který usoudil, že každý z nás má svůj vlastní originální způsob, jak být člověkem, každá osoba je v tomto smyslu sama sobě měřítkem. Charles Taylor hovoří o dvě století později o člověku v jeho potencialitě jako o „uskutečnění možností“ – a toto uskutečnění má podle něj od počátku lidského života charakter dialogu:

„Nic takového jako monologické utváření vlastní identity neexistuje. Odhalování mé vlastní identity neznamená, že ji vypracovávám v izolaci, ale že ji vyjednávám v částečně otevřeném a částečně internalizovaném dialogu s druhými. Z toho důvodu vývoj ideálu vnitřně utvářené identity dává uznání nový a zásadní význam. Má vlastní identita bytostně závisí na vztazích ke druhým.“⁵²

Člověk jako uskutečněná možnost souvisí s utvářením jedinečné identity, což je pro Taylora proces, který souvisí s tím, že se člověk učí být sám sebou nápodobou „významných druhých“, učíme se je v přeneseném smyslu slova číst jako cizí jazyky a tím postupně tvoříme svou vlastní, originální řeč. Taylor zde tedy používá termíny spojené s kulturou člověka, tedy s jeho hodnotami, zvyky, přesvědčeními a činnostmi. Jedinec, usuzuje Taylor, dokáže být věrný sám sobě ve své vlastní originalitě a jen on sám ji dokáže pro sebe jako vlastní identitu definovat. Svou vlastní identitu však člověk nerozvíjí v izolaci, opakovaně připomíná Taylor, ale naopak ji permanentně vyjednávám částečně otevřeným, částečně vnitřním dialogem s druhými.

⁵⁰ TAYLOR, Charles. *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Epoque, Filosofický ústav AV ČR, 2004. s. 56.

⁵¹ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika*, s. 112.

⁵² TAYLOR, Charles. *Multikulturalismus*, s. 49.

„Lidmi schopnými jednat, kteří jsou s to chápat sebe sama, a tím i určovat svou identitu, se staneme tak, že si osvojíme rozmanitost lidských jazyků. Slovo jazyk zde užívám ve velmi širokém smyslu. Zahrnuje nejen slova, která vyslovujeme, ale také jiné způsoby vyjadřování, například ‚jazyky‘ umění, gest, lásky a podobně. Těmto způsobům vyjadřování se učíme v kontaktu s druhými. Jazyky, které potřebujeme k sebe-definování, nezískáváme sami od sebe. Užíváme je na základě styku s jinými lidmi, kteří jsou pro nás důležití – na základě interakce s těmi, které George Herbert Mead označil jako ‚signifikantní druhé‘. Geneze lidské mysli není monologická, není to něco, co každý provádí sám; je dialogická.“⁵³

Proti postřehu Charlese Taylora, že identita je výsledkem permanentního vyjednávání, ovšem lze namítnout: Pakliže je identita průběžně vznikajícím dílem (*work in progress*), tedy neustálým procesem, navíc závislým na vztazích se signifikantními druhými, není jedinec na druhých až příliš závislý a jeho vlastní pozice vůči světu fluidní a nestálá? Není identita v Taylorově pojetí konstituována až příliš reaktivně? Kde se nachází bod vývoje, za nímž už můžeme hovořit o konstituované, pevné identitě? A kde je vlastně neměnné, nepohnutelné těžiště takové identity, pokud vůbec existuje? Neřídím se potom hlavně svými pocity? Nečiní to ze mě člověka nestálého, závislého na reakcích okolí?

Další věc, již lze vytknout Taylorovu pojetí dialogické konstituce identity, je postřeh zmíněného teoretika kultury Eagletona. Ten sice uznává nutnost reagovat na druhého empaticky a vcítit se do jeho situace. Předpokládá to však, jak jsme řekli, vlastní ukotvenost. Obrazně řečeno místo vycházení ven za druhým člověkem Eagleton navrhuje pohyb opačným směrem, od reaktivity ke schopnosti najít odpověď na situaci uvnitř sebe, ve vlastní zkušenosti a pevné identitě. Z následného citátu je jasné, proč tak činí: vyhraňuje se tím proti určité formě multikulturalismu dovedenému do absurdity. Ustanovíme-li totiž přednost pro kulturní odlišnosti jako absolutní kritérium multikulturní společnosti, budeme od té chvíle jednat čistě a jen reaktivně. Nekonečný sled abnormalit nedovolí nic než sled reakcí, žádnou vlastní introspekci, není jak rozumět nepřetržitému sledu změn, naznačuje Eagleton.

⁵³ Tamtéž, s. 48–49.

„Abychom pochopili, co druhý cítí, nemusíme vyskočit z vlastní kůže, naopak někdy nastanou situace, kdy je třeba se do ní více zavrtat. K tomu, aby společnost, která sama trpěla kolonialismem, cítila solidaritu s jinou kolonií, postačí, když vezme v potaz vlastní, ‚místní‘ zkušenosti. Samozřejmě, že existují určité zásadní rozdíly, Irové z počátku dvacátého století však nepotřebovali žádné tajemné intuitivní vlastnosti, aby alespoň částečně pochopili, co tehdy cítili Indové. Ti, kdo si z kulturních odlišností vytvářejí nedotknutelné modly, jsou reakcionáři. Zmíněné společnosti však dokázaly překročit vlastní kulturní historii proto, že k ní patřily, nikoli proto, že by ji na čas daly k ledu. Nezačnu však rozumět tím, že přestanu být sám sebou, protože pak už by nebyl nikdo, kdo by mohl rozumět. Stejně tak vaše porozumění pro mě nespočívá ve zdvojení toho, co cítím já, tato domněnka by jen přinesla palčivý problém, jak překročit ontologickou bariéru, která mezi námi je.“⁵⁴

Zdálo by se tedy, že Eagleton svou poznámkou vytýká představě dialogické povahy naivitu, ignorování asymetrie mocenských pozic mezi subjekty. Proto také zpochybňuje jako naivní rovněž představu dějin coby kontinua, v němž spolu vedou společenstva, lidé i umělecká díla permanentní dialog. Ukažme si to na konkrétním případu: v úvodu do literární teorie Eagleton pojednává o tom, jak se během doby měnil způsob, kterým vykládáme literární texty. V pasáži, věnované německému filozofovi Hansi-Georgu Gadamerovi (1900–2002), Eagleton zmiňuje a do jisté míry rovněž paroduje Gadamerovu představu historie jako nepřetržitého dialogu mezi minulostí a přítomností, rozhovoru, v jehož argumentacích pro sebe nalézáme svůj vlastní výklad, včetně výkladu literárních děl, což je téma, o němž je u Eagletona řeč. Eagleton formuluje výtku vůči této vznešené představě jakéhosi literárního panteonu plného rozhovorů. Namítá, že Gadamer vychází z poněkud naivní, idealizované představy harmoničnosti, která ve skutečném životě, ve vztazích mezi lidmi i mezi literárními díly jednoduše nikdy neexistovala. Na to jsme příliš ideologičtí, upozorňuje Eagleton. Dějiny, a to nejen dějiny literatury, jsou proto plné přeryvů, zámlk a cézur, neochoty do dialogického vztahu vůbec vstoupit:

„Rozhovor, jímž jsme“, tak kdysi Gadamer popsal historii. Hermeneutika hledí na historii jako na živý dialog mezi minulostí, přítomností a budoucností, snaží se trpělivě

⁵⁴ EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001. s. 60.

odstraňovat překážky, které této nekonečné komunikaci brání. Ale nedokáže snést představu selhání komunikace, které není pouze prchavé, selhání, které by se nedalo napravit hlavně větší citlivostí při výkladu textu, ale je to selhání *systemové*, takříkajíc zabudované do komunikačních struktur celých společností. Jinými slovy, taková představa se nedokáže vyrovnat s problémem ideologie – s faktem, že ten nekonečný ‚dialog‘ lidských dějin je spíše častěji monologem mocných k bezmocným, anebo pokud jde skutečně o ‚dialog‘, potom v něm partneři – muži a ženy například – jen stěží zaujímají rovnovážné pozice. Odmítá uznat, že rozhovor je vždy spojený s mocí, která v žádném případě není neškodná, neochotu něco takového v rozhovoru vůbec přiznat.“⁵⁵

Představa jakési samozřejmé, protože inherentní dialogičnosti ve společnosti i mezi jednotlivci však není vlastní ani Charlesi Taylorovi. Také on definuje specifické podmínky, za nichž je dialog teprve možný. Zatímco Eagleton upozorňuje na to, co můžeme nazvat problém moci, Taylor hovoří o nutnosti hlubšího, v Taylorově případě metafyzického zakotvení, které člověku umožňuje vést smysluplný dialog. Lidské bytí, tedy sebe-uskutečňování, upozorňuje Taylor, se děje nejen ve vztazích mezi lidmi, ale i ve vztahu k tomu, co člověka přesahuje. Taylor hovoří o „horizontech smyslu, které jsou pro nás pramenem smyslu věcí“.⁵⁶

Máme zde tedy dvě výhrady nebo spíše upřesnění k představě možnosti dialogického vztahu; zaprvé Eagletonovu poznámku, že mocenské asymetrie plodí veškeré jiné než právě dialogické vztahy. Dále pak Taylorovu myšlenku, že transcendentní povaha života dává sebe-uskutečnění smysl teprve ve vztahu člověka k bytí, které jej přesahuje. Oba tyto postřehy vedou k daleko plastičtější, realističtější perspektivě lidské situace. Zdánlivě abstraktní myšlenka horizontu bytí má u Taylora konkrétní vyústění v tak praktických ohledech, jakými jsou smysl pro spravedlnost, občanské ctnosti a solidaritu.

„Jinak řečeno, svou identitu mohu určit jen na pozadí věcí, na nichž záleží. Ale uzávorkovat historii, přírodu, společnost, požadavky solidarity a vůbec všechno kromě toho, co nacházím v sobě, by znamenalo vyloučit vše, na čem by mohlo záležet. Jen pokud žiji ve světě, v němž na historii, požadavcích přírody, potřebách mých bližních, povinnostech

⁵⁵ EAGLETON, Terry. *Úvod do literární teorie*. Praha: Triáda, 2005, s. 73.

⁵⁶ TAYLOR, Charles. *Etika authenticity*. Praha: Filosofía, 2002, s. 42.

občanství, výzvě Boha, nebo na něčem podobném rozhodně záleží, mohu si určit identitu, která není triviální.“⁵⁷

Horizont smyslu věcí na nás klade vnitřní nárok ve svědomí na to, jak jednat se svým okolím, upozorňuje Taylor. Chceme-li dospět ke smysluplnému sebeurčení, nemůžeme tyto horizonty, které jsou pro nás pramenem smyslu věcí, potlačit či popřít.⁵⁸ Autenticita člověka nemůže být podle Taylora obhajována takovými způsoby, které horizonty smyslu ruší. Vidíme tedy, že dialogický vztah ke světu na člověka podle Taylora klade morální nárok. Morálku a mocenské uspořádání, v němž se naše sebe-uskutečnění děje, je třeba kriticky zkoumat, připomíná Eagleton, abychom nepropadli iluzím o bezproblémové rovnosti. „Pokud je obhajování instrumentálního pojetí mezilidských vztahů za účelem individuálního sebe-uskutečnění prováděno ve jménu autenticity, mělo by být rovněž považováno za sebezesměšňující karikaturu,“ souhlasí s Eagletonovým postřehem k bezproblémové rovnosti Taylor.⁵⁹

Uvedení autoři (Habermas, Beck, Taylor, Eagleton) tedy uvažují o naší západní, potažmo euroamerické společnosti jako o postsekulární, čímž míní společnost, která byla ve své každodenní *praxi* sekulární, resp. vůči náboženství ve veřejné sféře neutrální až indiferentní, protože je považovala za součást privátní sféry. Zároveň však ve společnosti stále častěji veřejně zaznívají názory na člověka, morálku či hodnoty, ukotvené v náboženství. Sekulární společnost, pokud jde o uspořádání, je konfrontována s náboženskými narativy, na něž musí reagovat, stávají se jejím dialogickým partnerem.⁶⁰ Náboženským narativem je míněno tradování náboženských zkušeností, mýtů, převyprávění náboženského děje prostřednictvím příběhů.

Jak vyplývá z práce Jürgena Habermase, Charlese Taylora a dalších citovaných autorů, etické otázky spojené s dialogem v postsekulární společnosti se týkají potřeby uznání, tedy přijetí jinakosti se zcela praktickými důsledky. Jedním z takových

⁵⁷ Tamtéž, s. 43.

⁵⁸ Tamtéž, s. 40.

⁵⁹ Tamtéž, s. 34.

⁶⁰ Téma návratu náboženství do veřejné rozpravy v Česku vidíme např. u zmíněné otázky končící u soudu, zda je hidžáb náboženským symbolem a součástí osobní identity, nebo u dlouholeté debaty o tom, zda na Staroměstské náměstí v Praze patří replika mariánského sloupu. Ukazuje se, že namísto rozpravy architektů, urbanistů nebo umělců jde o pokračování debaty o české protireformaci v pobělohorské době. Viz např. ČERNÁ, Eliška. Staroměstské náměstí bez mariánského sloupu? Spor míří k soudu. (22.5. 2018) [15.11. 2019] <https://prazsky.denik.cz/zpravy_region/staromestske-namesti-bez-marianskeho-sloupu-spor-miri-k-soudu-20180522.html>

důsledků může být právě jinakost narativu, jímž se náboženství projevuje ve veřejné rozpravě. Náboženský narativ tak vlastně v sekulárním diskurzu žádá o přijetí své odlišnosti. Jak jsme viděli u Taylora, odepření uznání tomuto narativu, resp. lidem, kteří náboženský narativ považují za svůj vlastní, může být vnímáno jako forma útlaku věřících lidí ze strany sekulární společnosti.

Narativem se předně míní specifický příběh, vyprávění lidského života, které má smysl, upozorňuje americký etik Michael Sandel. „Žít život znamená ztvárnit určité narativní hledání, které směřuje k jednotě a koherenci,“⁶¹ shrnuje své přesvědčení, že je lidský život narativem, v němž volíme mezi cestami, které dávají našemu životu smysl:

„Když stojíme před navzájem neslučitelnými cestami, snažíme se přijít na to, která z nich dodá mému životu jako celku a tomu, na čem mi záleží, nejvíc smyslu. Morální úvaha nabírá podobu interpretace mého životního příběhu...“⁶²

Sandel zde hovoří o významu osobního narativu tak, jak jej vnímá jednotlivec, tedy jako vyprávění svého životního příběhu. Rozvíjí tak úvahy politického filozofa Alisdaira MacIntyry, který ve své knize *Ztráta ctnosti* přirovnává způsob, jímž vnímáme své životy, k narativnímu hledání. Odpověď na otázku „Co dělat?“ hledáme v příběhu nebo v příbězích, za jehož součást považujeme nebo chceme považovat sami sebe, identifikujeme se s tím příběhem a chceme se s ním ztotožnit. MacIntyre tedy prosazuje narativní pojetí osoby a upozorňuje, že *Já* v tomto případě nelze vnímat izolovaně od jeho společenské a historické role: „Příběh mého života je vždy zasazen do příběhu společenství, z něhož odvozuji svou identitu.“⁶³ Podobně o narativu jako o prostředku uvažování o vlastní identitě hovoří rovněž irský filozof Richard Kearney:⁶⁴

⁶¹ SANDEL, Michael. *Spravedlnost: co je správné dělat*. Praha: Karolinum, 2015, s. 233.

⁶² Tamtéž.

⁶³ MACINTYRE, Alisdair. *Ztráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 257.

⁶⁴ Motiv narativu zmiňuje Kearney ve sborníku *Reimagining the Sacred*, když připomíná, že např. Aristoteles čtenáři přibližuje statečnost vyprávěním o statečném bojovníkovi, než aby raději abstraktně definoval statečnost. Viz KEARNEY, Richard – ZIMMERMANN, Jens: *Reimagining the Sacred: Richard Kearney debates God with James Wood, Catherine Keller, Charles Taylor, Julia Kristeva, Gianni Vattimo, Simon Critchley, Jean-Luc Marion, John Caputo, David Tracy, Jens Zimmermann and Merold Westphal*. New York: Columbia University Press, 2016, s. 209.

„Říkáme, že ‚hermeneutika jde od vyššího k nižšímu‘. V oblasti, jako je náboženství, to znamená, že to, co si myslíme, naše myšlenky, příběhy, jež vyprávíme, narativy, které opakujeme, jsou všechny kontingentní a zděděné. Jsou to lokální materiály, úzce svázané s řečí, kterou jsme zdědili. [...] Myslím, že to jejich hodnotu nijak neumenšuje. Mám za to, že přesně totéž platí o literatuře; literatura, kterou se učíme číst a milovat, citovat a recitovat, je literatura, kterou dědíme s jazykem.“⁶⁵

Hovoříme-li o dialogu ve společnosti a ve veřejné rozpravě, máme na zřeteli dialog jednotlivců či skupin, tvořených také lidmi odlišných národnostních, kulturních či náboženských identit.⁶⁶ Jak a čím je kolektivní a individuální identita konstituována, je komplexní téma, k němuž mají co říci poznatky z historie, sociologie, antropologie, filozofie či teologie, a jako takové přesahuje zaměření této práce zaměřené ke zkoumání dialogu. Téma identity ve spojení s dialogem je ve společnosti z velké míry tématem řeči a jazyka, jímž jednotlivci i komunity mluví, definují své priority či zájmy, čili je rovněž dialogem narativů.

Řeč, jazyk, má schopnost vydávat svědectví a mluvit o tom, co člověka přesahuje, ujišťuje nás filozof Hans-Georg Gadamer.⁶⁷ Vztah člověka k jazyku není utilitární, člověk nemá jazyk ve své moci, ale platí také, že jazyk se zmocňuje člověka, vytváří jej. V jazyce žijeme, vytváříme vlastní řeč, ale jsme jazykem rovněž utvářeni. Rovněž se samotným jazykem je náš vztah dialogický, ať už jsme si toho vědomi, či nikoliv.

⁶⁵ Srov. tamtéž.

⁶⁶ O kultuře jako o paralele náboženství v jeho společenské funkci hovoří již zmíněný britský teoretik kultury Eagleton. Ani epochy evropského racionalismu, idealismu či romantismu podle něj nepřišly s ničím, co by v politice, resp. veřejné sféře mohlo náboženství smysluplně nahradit. Připomeňme přitom, že pro Eagletona neexistuje teologie, která by neměla politický význam, podobně jako podle něj neexistuje kultura, jež by nebyla zároveň politikum. Jak upozorňuje Eagleton ve své studii *Culture and the Death of God*, roli náboženství v sekularizovaném světě do jisté míry právě zastupuje kultura, což Eagleton vysvětluje následovně: „Pokud byla [kultura] vždy nejpřesvědčivějším kandidátem, aby zdědila žezlo po náboženství, byla jím, protože obsahuje základní hodnoty, transcendentní pravdu, autoritativní tradice, rituální praktiky, smyslovou symboliku, duchovní niternost, morální růst, společenskou identitu a sociální poslání.“ Podobnost kultury a náboženství, jež tu Eagleton popisuje, tedy ve smyslu antropologických funkcí, platí logicky i opačně; nejen že kultura vtěluje určité hodnoty do specifických tvarů, ale i naopak, v literárním či jiném uměleckém díle lze hledat otisk těchto hodnot. Viz EAGLETON, Terry. *Culture and the Death of God*. New Haven: Yale University Press, 2014, s. 120. (překlad Petr Vizina)

⁶⁷ Podle Gadamera není lidská řeč nástrojem, který by člověk plně ovládal a je člověku zcela k dispozici; z jazyka nedokážeme „vystoupit“, odpoutat se od něj v přemýšlení a v popisu jazyka, který znovu popisujeme – jazykem. V každém myšlení o řeči je řeč již obsažena. In: HROCH, Jaroslav – KONEČNÁ, Magdaléna – HLOUCH, Lukáš. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: CDK, 2010, s. 66.

Mluvíme proto o jazyku jako o kolektivním vlastnictví, do jazyka se rodíme, přejímáme kolektivní paměť uloženou ve strukturách jazyka a ve významech slov. Samotný jazyk spoluvytváří individuální identitu a identitu komunity i společnosti.⁶⁸

„Je velmi obtížné postihnout změny identity, v zásadě subjektivní a citlivé vůči změnám myšlení a zvyků. Jedním ze způsobů, jak k problému přistoupit, je spíše kvalitativní než kvantitativní průzkum toho, co říká literatura dané oblasti. Právě literatura stojí v prostoru mezi osobní zkušeností jednotlivce a zkušeností komunity.“⁶⁹

Literární praxe udržuje v provozu rovněž náš jazyk jako prostředek dorozumění, připomíná italský literární vědec, esejista a romanopisec Umberto Eco. Upozorňuje na nezastupitelnost literárního textu coby vyjádření kolektivního vědomí a mínění.⁷⁰ Literatura tím, že přispívá k formování jazyka, vytváří identitu a komunitu, poznamenává Eco⁷¹. Kromě udržování smyslu pro sounáležitost nás čtení literárních děl nutí k věrnosti a respektování ve svobodě interpretace, jsou místem dialogu autora s recipientem.

Součástí kolektivní paměti je proto rovněž interpretační návaznost či naopak popření toho, jak si různé generace vykládají tentýž text. Dějiny výkladů textu jsou tedy příkladem dějin dialogu napříč generacemi. Rozdílnost či dokonce protikladné pochopení téhož textu napříč dobami nás pak uklidní při zjištění, že i v současnosti je možné chápat tentýž text mnoha způsoby. „Literární díla nás vyzývají k svobodné interpretaci, protože nám nabízejí diskurz s mnoha čtenářskými plány a staví před nás nejednoznačnosti jazyka i života,“ konstatuje Eco.⁷² Poznamenává však, že abychom

⁶⁸ Jak upozorňuje studie provedená společně univerzitou v Linköpingu a Evropské vědecké nadace (European Science Foundation), do níž přispívá i Česká republika, Evropu, resp. EU dodnes při bližším pohledu rozdělují jazykové, náboženské a etnické bariéry, dokonce i v těch státech, které společný evropský projekt zakládaly. Právě literatura spojená s jazykově, nábožensky či etnicky definovanými komunitami Evropy vytváří, udržuje či definuje evropskou identitu. Jsou to právě systémy kulturních hodnot, kulturní paměť a historie, co předává literatura jako svébytné vyjadřování, „zobrazuje se v ní individuální a kolektivní zkušenost“. PARRY, Christoph. *Constructing European Identity in Fiction: Three Strategies*. In GOERLANDT, Janis – HAEN, Theo D'. *Literature for Europe?* Amsterdam: Brill/Rodopi, 2009, s. 279. „V dobách sociálních nepokojů se konstruují nové způsoby identity jednotlivců a rovněž kolektivní identity. Právě literatura v dobách experimentování s novými sociokulturními identitami vždy byla platformou pro jejich vznik.“ STENBERG, Lisbeth. *Marginalization and Paradoxes of Identity Formation*. In tamtéž, s. 323. (Překlad Petr Vizina)

⁶⁹ Tamtéž, s. 323.

⁷⁰ ECO, Umberto: *O literatuře*. Praha: Argo, 2004, s. 8–10.

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Tamtéž.

mohli pokračovat v této hře, kdy každá generace čte literární díla logicky jiným způsobem, je třeba, abychom byli poháněni hlubokým respektem vůči tomu, co literární věda nazývá intencí, tedy autorským záměrem textu. Autorka nebo autor, tedy jedna strana dialogu, v takovém případě nezmizí pod tíhou interpretační libovůle, ale jeho hlas bude slyšený, byť význam toho, co říká, si posluchač, resp. čtenář, interpretuje podle svých možností a zkušeností. I zde probíhá mezi čtenářem a textem dialog odpovídající dialogické povaze života.

Hermeneutika literárních textů je v první řadě tázáním po člověku. Literární text se stává hermeneutikou skutečnosti, umožňující člověku svůj životní narativ konstruovat a zároveň jej v reflexi uchopit. Na otázku, zda jsou „artefakty vytvořené estetickými činnostmi“⁷³, tedy literární, beletristické texty, reálné, tedy skutečné v tom smyslu, že skutečnosti odpovídají, odpovídá literární teorie kladně. Fikční světy literatury jsou reálné, přestože, či spíše protože je autor reálně konstruuje a čtenář rekonstruuje. Coby součást kultury poskytují představu o hodnotách, zvycích, přesvědčení a činnostech utvářejících náš způsob života. Není náhodou, že uvedení filozofové dialogu (Habermas, Eagleton, Taylor) se ve své práci často zabývají literárními texty jako reflexí reality.

⁷³ „Na jednoduché otázky ‚Toto se skutečně stalo?‘ anebo ‚Je tento příběh napsán podle skutečnosti?‘ odpovídá teorie fikčních světů kladně. Toto se stalo ve fikčním světě, který je autorem konstruován a rekonstruován čtenářem.“ Viz HAVEL, Ivan M.: Fikční a vymyšlené světy. Vesmír 2004, roč. 83, č. 2, s. 63. (16. 2. 2004) [15. 11. 2018] <<https://vesmir.cz/cz/casopis/archiv-casopisu/2004/cislo-2/fikcni-vymyslene-svety.html>>

2. Michel Faber a dialog hodnot

K reflexi etiky dialogu zvolím specifické a konkrétní literární dílo. Pro potřeby této práce půjde o spisovatele, který má svou vlastní osobní zkušenost globalizovaného světa, způsobem práce s náboženskými motivy odpovídá postsekularitě společenské situace Evropy a zároveň má silnou odezvu u českého publika. Práci Michela Fabera (nar. 1960) lze nahlížet jako systematickou literární výpověď o dialogu s kulturní odlišností, ať již jde například o nerovnost sociální v románu *Kvítek karmínový a bílý*⁷⁴ z viktoriánské Anglie, snahu o dialogický rozhovor s hodnotově jinak ukotvenou mimozemskou civilizací ve sci-fi románu *Pod kůží*⁷⁵, přímo o dialog náboženský v románu *Knihy zvláštních nových věcí*⁷⁶, v příběhu misionáře působícího mimo planetu zemi, či dialogickou snahu porozumět Boží řeči v příběhu o nalezení apokryfního, pátého evangelia v díle nazvaném *Evangelium ohně*⁷⁷.

2.1. Základní motivy Faberova díla

Faber se uvedl nejprve souborem krátkých povídek, pojmenovaným *Někdy prostě prší*.⁷⁸ První román *Pod kůží* je inspirován žánry hororu a science-fiction. Faber si ve své románové prvotině pohrává s tradičním žánrovým tématem sci-fi literatury, totiž s představou mimozemské civilizace jako predátorem na planetě Zemi, u Fabera se ovšem nejedná o člověku nepodobná monstra, ale o humanoidy, mimozemšťany beroucí na sebe lidskou podobu, z čehož plyne vnitřní, tedy osobní konflikt spojený s přijetím lidství.

Další oceňovaný román *Kvítek karmínový a bílý* Faber zasazuje do Londýna viktoriánské doby a s důkladnou znalostí, založenou na pečlivých rešerších historických pramenů, předestře nesentimentální, realistický portrét sociálně nerovného, a tedy v posledku neudržitelného vztahu prostitutky a člena nově vznikající, ekonomicky prosperující třídy majitelů průmyslových podniků.

⁷⁴ FABER, Michel: *Kvítek karmínový a bílý*. Praha: Argo, 2014.

⁷⁵ FABER, Michel: *Pod kůží*. Praha: Odeon, 2013.

⁷⁶ FABER, Michel: *Knihy zvláštních nových věcí*. Zlín: Kniha Zlín, 2016.

⁷⁷ FABER, Michel: *Evangelium ohně*. Praha: Argo, 2010.

⁷⁸ FABER, Michel: *Někdy prostě prší*. Zlín: Kniha Zlín, 2011.

Tematicky Faber odbočil ke kontrafaktuálnímu románu v práci napsané na zakázku. *Evangelium ohně* je příběhem vědce, který se stane spisovatelem poté, co nalezne v Iráku páte, synoptické evangelium, prokazatelně starší než kanonická evangelia v Písmu. *Evangelium ohně* je vlastně hermeneutickou hříčkou či dokonce fraškou založenou na obtížnosti dialogu napříč kulturami a dobami.

Rovněž další Faberův úspěšný a podle spisovatelova vyjádření poslední román pro dospělé⁷⁹, *Kniha zvláštních nových věcí*, vypráví o setkání dvou radikálních druhů jinakosti, totiž o vztahu misionáře k mimozemšťanům na planetě kolonizované lidmi, přičemž, podobně jako v románu *Pod kůží*, vykazují mimozemšťané⁸⁰ s lidmi spíše shodné znaky, včetně schopnosti osvojit si lidskou řeč.⁸¹

Ačkoliv tedy Faberova přední literární díla nespojuje téma místa či času (jak zmíněno, jsou situována na tak odlišná místa, jako je současné Skotsko, Londýn poloviny 19. století či dokonce blíže neurčená planeta v blízké budoucnosti), přesto lze najít v těchto a dalších Faberových literárních textech včetně básní společné téma, totiž snahu nahlížet tutéž situaci, společenskou či vztahovou realitu, hodnotový a mravní systém z radikálně odlišné perspektivy a z těchto vzdálených perspektiv jednat dialogicky.

2.2. Roviny dialogu u Michela Fabera

2.2.1. Dialog z radikálně odlišných perspektiv

Je to právě radikální odlišnost subjektů, která je u Fabera extrémní; východiskem, s nímž vstupují postavy do dialogických situací, je vzájemná odlišnost, nikoliv blízkost či podobnost. V jistém smyslu lze Faberovo dílo číst jako permanentní tázání po základech lidské důstojnosti a respektu k jinakosti, tedy po etice dialogu.

⁷⁹ VIZINA, Petr. *Slovo eschatologie* jsem si vyhledal až v pětáctyřiceti. Host, roč. 33, č. 2, 2017, s. 10–15.

⁸⁰ Faber vytvořil pro mimozemšťany v románu dokonce zvláštní druh výslovnosti, vyplývající z odlišných mluvidel než mají lidé a tato zvláštnost je zachycena nejen v anglickém originálu, ale i v českém překladu Viktora Janiše.

⁸¹ O relevanci a ohlasu Faberových děl svědčí to, že román *Pod kůží* adaptoval britský režisér Jonathan Glazer v roce 2013 pro svůj stejnojmenný film, román *Kvítek karmínový a bílý* uvedla BBC v adaptaci Faberovy předlohy jako televizní seriál.

Situace nahlížená z radikálně odlišných perspektiv se objevuje již v povídce *Někam do tepla a pohodlí* z povídkového souboru nazvaného *Někdy prostě prší*, jímž Faber debutoval.

Konkrétně tu Faber v krátkém příběhu dvou sourozenců, dospívající sestry a jejího mladšího bratra, využívá odlišnosti ve vnímání sexuality u těchto hlavních postav. Sexuality jako zaslíbení naplnění a zároveň síly, která je bez zodpovědnosti destruktivní a vede jednání člověka k nezvratným důsledkům. Rodiče netuší, že sestra, která má mladšího bratra doprovázet do kina, plavat nebo do zoo, většinou odchází domů ke svému příteli, zatímco chlapec dostává peníze, aby se po tu dobu sám zabavil. V situaci, popisované Faberem, si chlapec v trafice strčí pod oblečení pornografický časopis a ukradne jej. Expozici povídky tedy tvoří erotické téma ve dvou podobách, totiž chlapcovy nerozvinuté touhy a sestřina sexuálního vztahu. Chlapec nakonec potkává sestru, ta ho ale překvapivě tentokrát nevede domů.

„Musíš jít se mnou,“ řekla.

„S tebou? Proč?“ Nedokázal si představit, že by ho pustili do domu, kde se odehrává sex. Možná ho požádá, aby seděl jako myška v jiném pokoji. Tak to v žádném případě!

„Myslela jsem, že si tím dokážu projít sama,“ pronesla. „Ale bojím se.“ Scott si náhle všiml, že je bledá a má kruhy pod očima.⁸²

Chlapci, nechápajícímu situaci, sestra sdělí, že jde na malou operaci s tím, že rodiče se o operaci nesmí dozvědět, neboť by se strachovali. O to víc se bratr o sestru obává, protože mu dochází, že několik členů rodiny, a někteří velmi mladí, zemřeli na rakovinu. Faber nenechá sestru, aby bratrovi operaci vysvětlila, v textu tedy dochází ke konfrontaci dvou druhů úzkosti, dívčina strachu z interrupce, pro kterou se rozhodla, zatímco chlapcův strach je zase obavou o sestru, zda neonemocněla rakovinou. Chlapec nerozumí závažnosti situace ani sestřiny životní volby.

⁸² FABER, Michel: *Někam do tepla a pohodlí*. Někdy prostě prší. Zlín: Kniha Zlín, 2011, s. 94–95.

„Je to rakovina?“ zeptal se Scott.

„Ne tak docela,“ řekla Christina a zadívala se na ruce sepjaté v klíně. „Je to takový... bujení. Doktor tvrdí, že mi ho může vyndat a ono se už nikdy nevrátí. Ale znáš mámu, tomu by ona nikdy neuvěřila.“⁸³

Doposud byl vždy její záminkou, nástrojem, s jehož pomocí jí byla dosažitelná společnost někoho jiného. Sestře je zle, nemůže chodit, sedět, potřebuje se natáhnout, aby si odpočinula. Děti najdou útočiště v galerii, kde pracuje matka chlapcova kamaráda, sestra usíná s hlavou v bratrově klíně a během tří hodin, kdy spí, se Scott nejprve nudí, ale potom, když nudu překoná, v jakémsi meditativním transu hledí na obrazy, z nichž ten popisovaný připomíná archetypální erotické téma, totiž dívky v koupeli sledované starci.

Faber tu v dialogu sourozenců připomíná téma touhy, zranitelnosti a křehkosti, k němuž se v následujících textech bude opakovaně vracet, podobně jako k motivu člověka, často dítěte, neschopnému porozumět situaci, v níž se nachází. Zároveň znovu, jak je u Fabera typické, sledujeme lidskou situaci svědčící o vzájemné propojenosti a závislosti jednoho na druhém.

Obraz dvou dětí, které si v galerii prohlížejí renesanční malbu, výjev, který tu Faber čtenáři klade před oči, je na první pohled plný klidu a útěchy, jež mladému člověku přináší prostor vyhrazený umění, Faber tu je však temně anekdotický – nic netušícího malého bratra sem zavedla o něco starší sestra po potratu, on vyděšený, protože nerozumí té situaci, ona v bolestech a ve strachu, nacházejí zde útočiště, kde se jich nikdo nebude na nic ptát.

Zápletka Faberova prvního publikovaného románu *Pod kůží* (*Under The Skin*, 2000 česky 2002) patří k žánru sci-fi; mimozemská civilizace loví na Zemi mladé muže, představitele homo sapiens, většinou osamocené, rozvedené, bezdětné a nezaměstnané. Lovcem je mladá, atraktivní žena, projíždějící autem skotskou vysočinou. Muži, které naláká do svého domu, končí jako potrava odesílaná mimo planetu Zemi. Faber tu v příběhu ukazuje svou zálibu v tzv. lidových žánrech (sci-fi, horror) i umění psychologického portrétu.⁸⁴

⁸³ FABER, Michel: *Někam do tepla...*, s. 96.

⁸⁴ K tomu postřeh z literární recenze: „Zprvu jen naznačená, později však přesvědčivě rozvinutá agónie hlavní hrdinky je poutavou variací motivu *cizince v cizí zemi*, včetně krutého poznání, že tím cizincem je

Kosmický predátor se stane humanoidem, tedy rodí se v lidské podobě a vezme na sebe podobu ženy. Z funkčního hlediska jde o nástroj, jak mladé muže přilákat, využít a zničit. Faber naznačuje, že lidství nelze redukovat na účel. Její lidství se totiž postupně stává lidskostí, tedy i soucitem s obětí svého jednání. V příběhu kosmického monstra, které se stane člověkem, tedy hraje roli svědomí hlavní postavy, které podmiňuje její přístup k lidské realitě.

2.2.2. Náboženský dialog jako téma literární hříčky

Tématem dalšího textu, novely *Evangelium ohně*, je parafráze a kulturní překlad evangelií v mnohačetně apokryfní, ironické próze. Novelu psal Faber jako součást projektu *Mýty* britského vydavatelství Cannongate, jež oslovilo několik významných světových spisovatelů, aby převyprávěli do moderních časů několik mytických příběhů starověku. Faber volí, slovy křesťanského apologety C. S. Lewise, „mýtus, který se stal skutečností“⁸⁵, vyprávění učedníků Bohočlověka Ježíše Krista. Novela pracuje s apokryfní, postmoderní hříčkou, kontrafaktuálním pokusem o hru s evangelijním vyprávěním. Hlavní postavou je jazykovědec Theo Griepenkerl, který se po objevení starověké literární senzace přejmenuje na Thea Grippina a očekává významný literární a obchodní úspěch svého objevu. V současném Iráku za dramatických okolností najde texty z pozdní Ježíšovy doby, tedy ještě starší, než jsou psaní apoštola Pavla, považovaná za nejstarší dochované texty kánonu Nového zákona. Autor nalezeného starověkého textu, Malchus, je očitým svědkem Ježíšova ukřižování a vykresluje je s naturalistickými detaily. Nerozporuje křesťanskou tradici v podstatných dogmatech víry, jako je vtělení, ukřižování a zmrtvýchvstání, ale přepisuje tradované evangelijní příběhy, podobně jako je kdysi ve svých Apokryfech domýšlel Karel Čapek.⁸⁶

Faber však popisuje ironickým způsobem současnost; zatímco expert očekává, že nález dodatku ke klíčovým textům starověku vzbudí senzaci, pro média a literární trh je

především sama sobě.“ BURIÁNKOVÁ, Michaela. *Pod kůží: Proč nestopovat ve Skotsku*. XB 1. (16.9. 2014) [7.8. 2018] <<http://www.casopisxb1.cz/aktuality/pod-kuzi-recenze/>>

⁸⁵ Křesťanský apologeta, profesor středověké a renesanční literatury C. S. Lewis představuje člověku 20. století ve své stejnojmenné esejí evangelijní příběh jako „mýtus, který se stal skutečností.“ Srov. LEWIS, Clevis Staple. *Bůh v soudní síni*. Praha: Návrat domů, 2012.

⁸⁶ Srov. ČAPEK, Karel: *Knihy apokryfů*. Praha: Vyšehrad, 2016.

tenká kniha kuriozitou, probíranou ve čtenářských hodnoceních internetových portálů a v televizních pořadech:

„Maskérka mu sobolím štětcem jemně nanasla pudr na čelo. Pak mu přetřela nos a špičkou pěstěného nehtu uhladila obočí. ...

„Takže, co to máte za knihu?“ zajímala se.

„Jmenuje se *Páté evangelium*,“ odpověděl. Popadla ho dětinská touha vytáhnout tu knížku z tašky a pochlubit se jí. ...

„Bude z toho film?“ zeptala se maskérka.

„Ne,“ zavrtěl hlavou. (Ačkoli... kdo vidí do úradků Hollywoodu?) „Není to nic vymyšleného, tohle se skutečně stalo. Objevil jsem takové svitky, starodávné svitky, které v prvním století napsal muž jménem Malchus. Setkal se s Ježíšem. Opravdu ho viděl na vlastní oči.“

„No teda,“ řekla dívka. Nevypadala, že by to na ni udělalo velký dojem.

„Znáte další čtyři evangelia, ta z Bible? Matouše, Marka, Lukáše a Jana?“

„Jasně,“ odpověděla a dál mu s přivřenýma očima pudrovala bradu.

„Dva z těch chlápků Ježíše nikdy neviděli a ti dva další ano, ale nevíme, jestli byli skutečně košer, pokud mi prominete ten výraz.“

„Vypadám jako Židovka?“ opáčila a průsvitnou vrstvičkou pudru na jejím čele narušila vráska.⁸⁷

Evangelium ohně je v první řadě literární hříčkou, Faber zde zároveň odhaluje svůj způsob přemýšlení na téma historicity, intertextuality či kanoničnosti, která by nejspíš jinak neměl chuť pojmenovat, resp. v žádném dalším díle se tématu porozumění starověkému textu, nevěnuje.

Ve Faberových dílech se objevují téměř bez výjimky motivy transcendence, víry a hledání smyslu, spisovatel se prohlašuje za ateistu s respektem vůči náboženství:

„Britský vědec Richard Dawkins nedávno vydal zuřivou obhajobu ateismu jménem *The God Delusion* (Boží blud). Já si naopak myslím, že velkým bludem dvacátého století byla víra, že se lidstvo bez náboženství obejde. Většina lidí víru potřebuje, a když ji nemají, trpí a šílí. Jsem ateista, ale zajímá mě, jak se lidé vyrovnají s tím, když jim je upřen nadpřirozený

⁸⁷ FABER, Michel. *Evangelium ohně*. Kniha Zlín. Zlín, 2008. s.63-66.

rámec, o který by se mohli opřít. A náboženství je přirozeně nekonečně fascinující: groteskní, zábavné, obdivuhodné.“⁸⁸

Jako vykladač vede v *Evangelii ohně* dialog s kanonickými texty evangelií⁸⁹ (jejich parafráze je v tomto smyslu Faberovým dialogem se svatopisci, se způsobem jejich vyprávění), ale zároveň i s dnešní dobou, která podle Faberova pitoreskního vykreslení, na rovině mainstreamového diskurzu, klade texty Nového Zákona na rovinu populárních „záhadologických“ románů Dana Browna⁹⁰, případně konspiračních či přímo anti-klerikálních teorií. Navenek jde o dílo překypující ironií vůči povrchnosti rychlých úsudků, zprostředkovaných v současnosti médiu, neschopnost proniknout k významu události.

2.2.3. Dialog společenských tříd

Faberovo historické přemýšlení o předmoderní Anglii v románu *Kvítek karmínový a bílý* je Faberovým rozsáhlým viktoriánským vyprávěním o vztahu nevěstky Sugar s Williamem Rackhamem, dědicem továrny na mýdlo a voňavky. Autor textem zpochybňuje několik myšlenkových stereotypů, týkajících se Anglie za doby královny Viktorie (1838–1901). Předně jde o zpochybnění sentimentálního obrazu sociálního vzestupu jinak než rodovým následovnictvím v patrimoniální linii, případně výhodným sňatkem s partnerem z podobné sociální třídy. Koncept „padlé ženy“⁹¹ tak slouží Faberovi ke zkoumání padlé patriarchální společnosti. Pojmem „padlá žena“ naznačuje Faber ambivalenci postavení prostitutky – zároveň spoluviníka i oběti společenského znevýhodnění.

⁸⁸ JANIŠ, Viktor. *Není nad zvládnuté řemeslo*. Rozhovor s Michelelem Faberem. Časopis Plav, roč. 2008. č. 11 [13.8. 2018] <<http://www.svetovka.cz/archiv/2008/11-2008-rozhovor.htm>>

⁸⁹ V rozhovoru pro časopis Host se Michel Faber k náboženským tématům staví jako agnostik sympatizující s vírou. Srov. VIZINA, Petr. *Slovo eschatologie jsem si vyhledal až v pětáctýřiceti*. Host, roč. 33, č. 2, 2017.

⁹⁰ Americký spisovatel Dan Brown je autorem thrillerů, v nichž hrají důležitou roli záhady minulosti, kryptografie, konspirační teorie a symboly.

⁹¹ V postavě prostitutky Sugar se, podle všeho, promítají Faberovy úvahy o morálce společnosti a jednotlivce, jejich vzájemná provázanost.

„Jmenuji se Sugar – a jestli ne, tak lepší jméno neznám.

Jsem takzvaná Padlá žena, ale ujišťuji vás, že jsem nepadla sama –
strčili mě. Mrzký muži, věčný Adame, obviňuji tě!“⁹²

V tomto smyslu je Faber antiromantickým skeptikem, upozorňujícím na třídní determinismus v sociální realitě Anglie 19. století, kde společenské rozdíly hrají určující roli. Faber nahlíží realitu společnosti rané industrializace, ostržící rozdíly mezi vykořisťovanými a profitujícími raného ekonomického liberalismu očima současného vypravěče; proto jsou např. erotické pasáže nezvykle explicitní a téměř naturalistické. Faberův pohled na sociálně ekonomické danosti není historizující, vystihuje realitu nesymetrického vztahu, tedy determinující vliv, který nezmizel s kouřícími továrnami Londýna 19. století. Zároveň Faber připomíná pozitivní stránku viktoriánské Anglie jako dobu vzniku první organizované solidarity v podobě charit a dobročinných institucí, tedy počátku efektivní pomoci nuzným a vykořisťovaným raně kapitalistického systému. I tento autorův postřeh je součástí snahy viktoriánskou Anglii odmytizovat, v tomto případě se jí zastat před blahosklonností současného pohledu, který na viktoriánskou dobu shlíží jako na období puritánství a sešňěrovanosti. Faber tedy konstruuje realitu 19. století jako dnešnímu čtenáři srozumitelnou situaci, v níž se nachází hlavní hrdinka románu, prostitutka Sugar.

„Nejenom že Sugar *dokáže* číst a psát, ale ono jí to dokonce baví. Mezi donchuány se možná začíná šířit její pověst skvělé milenky, což se ovšem ani zdaleka nevyrovná tomu, že mezi dalšími prostitutkami proslula jako ‚ta, co čte všechny ty knížky‘. A nechte žádné šestákové sešitky – ne, čte *velké* knihy s více stránkami, než by kdy dokázala přelouskat i ta nejchytřejší holka v Church Lane. ‚Z tebe jednou bude slepejš, na to vem jed,‘ opakovaly jí její kolegyně, anebo také: ‚To tě nikdá nenapadlo: všeho moc škodí, tahle bude poslední?‘“⁹³

Faber prozrazuje komentativními pasážemi ve vyprávění svůj vlastní obraz světa a dějin, světonázor, jímž vlastně dává smysl svému románovému vyprávění o nepravděpodobném páru, totiž frustrovaném dědici rodinné firmy a prostitutky-

⁹² FABER, Michel. *Kvítek karmínový a bílý*. Praha: Argo, 2014, s. 369.

⁹³ FABER, Michel. *Kvítek*, s. 46.

intelektuálky. Rámec, do něhož Faber své vyprávění zasazuje, není ideologickým pohledem na dějiny, namísto kritiky náboženského přesvědčení ukazuje Faber k celostnímu, harmoničtějšímu obrazu lidské existence, mravy považované z pohledu modernity za šosácké omezování zpodobňuje jako vnější formu vnitřních hierarchií. Sugar, která zvolila prostituci namísto vyčerpávající a úmorné práce, tu představuje člověka s jeho potencialitami, doufajícího v lepší úděl, ochotného pracovat na vlastním sebe-uskutečnění prostřednictvím četby a hlavně psaní, tedy vlastně vzdělání. Faber tu neironizuje náboženství. Náboženské přesvědčení má podle Fabera ambivalentní dopad – poskytuje oporu moralistnímu systému, který, podobně jako v Ježíšově době, dokáže člověka jako Sugar tvrdě odsoudit, zároveň je náboženství zdrojem morálního přesvědčení, velícího pomoci bližnímu, tedy v první řadě nevěstce prodávající vlastní důstojnost. Faber hledí na viktoriánskou realitu, vnímání lidského těla a zvláště sexuality, dnešními očima, v tom smyslu jsou jeho postavy našimi současníky v kulisách Londýna 19. století:

„Z morálního hlediska je to zvláštní doba, jak pro pozorované, tak pro pozorovatele: móda se zasloužila o znovuoobjevení těla, zatímco morálka nadále trvá na tom, aby se naprosto ignorovalo. Kyrus korzetu pevně obepíná poprsí a břicho, předek sukně těsně přiléhá k pánvi a visí rovně dolů, takže silný poryv větru dokáže odhalit přítomnost nohou, a honzík vzadu zvýrazňuje skrytý zadeček. A přece žádný počestný muž nesmí na tělo ani pomyslet a žádná počestná žena si nesmí uvědomovat, že ho má. Pokud by se nějaký nevyčválaný barbar z divočiny na okraji impéria zatoulal do parku svatého Jakuba a jedné z těchto dam pochválil rozkošné křivky jejího těla, nezareagovala by nejspíš potěšeným úsměvem ani opovržlivým stočením koutků, ale okamžitou ztrátou vědomí.“⁹⁴

Faber, pracující s historickými motivy, poukazuje na nesamozřejmost lidského údělu, daného z větší části společenským uspořádáním. Nevěstka Sugar, žijící nedůstojně, i žena Williama Rackhama, kterou naopak dusí predeterminovaný život ženy vyšší společenské třídy, obě svým způsobem trpí. Dvojí utrpení tu, stejně jako v ostatních Faberových textech, poukazuje na lidskou situaci. A ta je u Fabera vždy úvodem k teodiceji, resp. k dotazování po Bohu, včetně radikální, rouhavé skepse.

⁹⁴ FABER, Michel. *Kvítek*, s. 80.

„Na kamenných schodech kostela Nanebevzetí Panny Marie ve Warwick Street se ve světle žluté dece, třpytící se roztálou jinovatkou, choulí děcko neurčitého pohlaví. V bledém slunečním svitu se pramínky nudlí na jeho nosíku a rtech lesknou jako syrový žloutek a zhnusená Sugar od něj odvrátí zrak. Ať už je to mrně živé, nebo mrtvé, je odsouzeno k záhubě: na tomto světě nelze zachránit nikoho kromě sebe sama; Bůh se baví tím, že rozděluje jídlo, teplo a lásku, které by vystačily pouhé stovce lidí, mezi strkající se a plazící se miliónové zástupy. Jeden bochník a jedna ryba, o něž se má podělit pět tisíc ubožáků – to je jeho nejzábavnější špás.

Až když Sugar přejde ulici, zarazí ji hlas – slabé, sípavé zachroptění, snad jen pouhý neartikulovaný a nesmyslný zvuk, možná žádost o peníze, ale třeba to bylo i volání „mami“. Obrátí se a zjistí, že to dítě je živé a vzhůru a máchá z toho svého špinavého vlněného povijanu ručičkami. Ponurá fasáda kaple z nových červených cihel, dole bez oken, a špěhýrky v zavřených dveřích okázale staví na odiv odolnost vůči protikatolicky naladěným buřičům a dětem toužícím po křesťanské lásce.

Sugar zaváhá, zhoupne se na patách, cítí, jak ji v botách svrbí mezi zapařenými prsty. Nechce se jí vracet, když už se rozhodla jít dopředu; tuhle ulici už přešla a zpátky cesta nevede. Navíc je to beznadějně; mohla by se nechat opíchat stovkou mužů denně, veškerou tržbu dát strádajícím dětem, a stejně by tím dlouhodobě nic nezměnila.

Nakonec, když se jí srdce v hrudi silně rozbuší, vytáhne z kabelky minci a hodí ji přes ulici. Mušku má přesnou, a tak šilink dopadne na světle žlutou příkrývku. Zase se obrátí zpátky, i když si pořád není jistá pohlavím toho dítěte; beztak na tom nesejde, za den, za týden či za měsíc to dítě odtáhnou do zapomnění a spláchnou ho do londýnských stok, jako by to bylo jen smetí. K čertu s Bohem a celým jeho odporným špinavým světem.“⁹⁵

Předností Faberova stylu je smysl pro realistickou kresbu, kde se spisovatel musí na krátké ploše působivým vyprávěním odvolat na čtenářovu imaginaci. Příkladem Faberova smyslu pro realistickou zkratku a zároveň smyslu pro vnímání času, může být povídka nazvaná *Vanilkově žlutý jako Eminem* z povídkové sbírky *Farhenheitova dvojčata*.⁹⁶

2.2.4. Dialog životních narativů

⁹⁵ FABER, Michel. *Kvítek*, s.53–54.

⁹⁶ FABER, Michel. *Farhenheitova dvojčata*. Zlín: Kniha Zlín, 2016.

Text vykresluje zdánlivě obyčejnou situaci: Vlakem do skotského města Inverness jede v kupé americká rodina na výletě se dvěma dospívajícími dětmi. Tématem jejich rozhovoru jsou zdánlivé banality, včetně vanilkově žlutého přelivu na vlasech syna, který se zhlédl v rapperovi Eminemovi. Faber zde vykládá obraz: momentka z vlaku se mění v portrét rodiny s její historií, vzájemnými náklonnosti a nevraživostmi. Vypravěčským principem je zde pohyb po časové ose oběma směry, tedy do minulosti i budoucnosti. Vidíme rodinu v určitou konkrétní krátkou chvíli a povídka nám odhaluje pohled na jejich životní trajektorii, skrytou pod povrchem všednosti. Není od věci promýšlet takový způsob vyprávění v souvislosti s Faberovým osobním příběhem a vlastně s lidským příběhem obecně – obvykle teprve jako dospělí alespoň částečně porozumíme způsobu své vrženosti do tohoto světa, teprve jako dospělí dokážeme svůj osobní příběh interpretovat v souvislosti s osobními příběhy druhých. Životní trajektorie a rozhodnutí, která dennodenně činíme, pak tomuto zachycenému momentu ve vlaku, zdánlivě obyčejnému, dávají hluboký význam a smysl.

„Za půl hodinu budou v Invernessu; za tři dny budou zpátky doma; za dva roky Aleesha svým rodičům oznámí, že jméno Aleesha jí bylo odjakživa protivné, že zní jako jedno z těch pitomých jmen, co si vymýšlejí černoši, a že si bude od nynějška říkat Ellen. A i přes sebejisté předpovědi svých rodičů z toho Ellen ani za pět let nevyroste, pořád bude Ellen, a to už bude po interrupci a její úsměv bude jiný, křivý a trochu vybledlý kouřením, ale bude zasnoubená s mužem, který ji zbožňuje, a bude čekat dítě, které si chce nechat.

A tou dobou už bude Drew žít kdesi v Jižní Americe a Don a Alice ho už vůbec nebudou vídat a jejich přátelé budou říkat, že jsou určitě moc pyšní na to, čeho se tam Drew snaží dosáhnout, a oni budou říkat ano, jsou pyšní, a budou těm lidem ukazovat fotografii Drewa na staveništi, které vypadá jako slum... A Alice půjde udělat kafe, trochu toporně kvůli tenisovému lokti, který není žádný tenisový loket, ale první známky nemoci, která jí v jejích devětapadesáti letech zabije, načež Don všem řekne, že už nikdy nebude moct milovat jinou ženu, ale o tři roky později si vezme jednu z těch, kterým tohle říkal, a ona bude laskavá a zábavná a skvělá kuchařka a ne tak dobrá v posteli jako Alice, ale to on jí nikdy neprozradí, to by radši umřel, protože s ní bude šťastný, šťastnější nad veškerá očekávání, která pro stáří měl, šťastnější než všichni chudáci páprdové, co žijí v jeho čtvrti, po pravdě řečeno šťastnější, než kdy byl, možná až na pár ojedinělých okamžiků, jako byl ten úsměv mladé ženy čekající na to, až se stane jeho milenkou, a jejíž tvář září ve světle neonu restaurace s rychlým občerstvením, a jako ta ruka jeho dcery vznášející se nad hlavou jeho syna toho

rána ve skotském vlaku, díky tomu účesu stojí všechno za to, září tak jasně, že když člověk zavře oči, zůstane mu na sítnici jeho obrys, vanilkově žlutý jako Eminem.“⁹⁷

Momentka z vlaku v povídce *Vanilkově žlutý jako Eminem* je připomenutím, jak málo dokážeme porozumět nejen druhým, ale i sami sobě, jak nemožné je uvidět vlastní život coby trajektorii, protože se na ní nacházíme, a tudíž nám od ní chybí odstup. Znovu, Faber je tu temně anekdotický; vidíme momentku ze života americké rodiny se dvěma dospívajícími dětmi na dovolené ve Skotsku; rodina je tedy úspěšná, může si cestování dovolit, drží pohromadě, jinak by se k sobě nechovala tak laskavě, je trvalá, vychovává dospívající děti. Přesto ve Faberově textu, který vyznívá zároveň tragicky a ironicky (připomeňme podobně protikladnou dvojici skepse a naděje v jeho textech), vidíme postavy, které o několik let později nejsou tím, za co samy sebe v daný životní moment považují.

2.2.5. Dialog naděje a skepse

Prozatím poslední Faberův román *Kniha zvláštních nových věcí* jde v radikalitě odlišnosti u partnerů v dialogickém jednání nejdále. Podobně jako klasici sci-fi žánru před ním musel Faber „stvořit“ své vlastní mimozemšťany. Jako ve své románové prvotině *Na dotyk* volí Faber pro mimozemskou civilizaci podobnost té lidské, tedy alespoň pokud jde o vnější znaky, Faber tak pokračuje ve svém tázání, zda se s někým, kdo je navenek v mnohém podobný, dokážeme domluvit. Misionář Peter Leigh letí ve službách nadnárodní korporace na cizí planetu, kterou firma prospektorsky osídluje, aby tu těžila nerostné suroviny a připravila obyvatelné místo pro pozemšťany. Postupně se dozvídáme, že Petera a jeho manželku Beu spojila víra, přičemž konvertité mají za sebou těžkou minulost, včetně drog, oba se ale rozhodli sloužit lidem evangeliem. Bezdětný pár se rozhodne obětovat víře i vlastní vztah a na dlouho volí vzájemné odloučení, aby mohl Peter kázat evangelium domorodcům na cizí planetě, osídlované lidmi. Faber tu několikrát odkazuje na klasické dílo Josepha Conrada *Srdce temnoty*⁹⁸,

⁹⁷ FABER, Michel. *Fahrenheitova*, s. 225.

⁹⁸ Srov. CONRAD, Joseph. *Srdce temnoty*. Praha: Dokořán, 2010.

kde se cesta kapitána Charlese Marlowa do srdce afrického kontinentu stává podobenstvím o cestě do temnoty vlastního nitra:

„Peter se nechal ukolébat Oázanovou povědomou postavou i rukou s pěti prsty, očekával víceméně lidskou tvář a teď sebou trhl.

Měl před sebou tvář, která tvář nijak nepřipomínala. Místo toho hleděl na mohutné růžovo-bělavé jádro vlašského ořechu. Anebo ne: ještě víc ten obličej připomínal placentu se dvěma embryi – zhruba tříměsíčními dvojčaty, bezvlasými a slepými – přitisknutými k sobě čelíčky a koleno na koleno. Jejich zduřelé hlavičky tvořily Oázanovo rozštěpené čelo, dá-li se to tak říct; jejich drobná vroubkovaná zádička tvořila jeho líce, vytáhlé ruce a nohy s plovací blánou se spojovaly v propletení průhledné kůže, který by mohl obsahovat – v nějaké podobě, již Peter nedokázal rozpoznat – ústa, nos, oči.

Samozřejmě nešlo o žádná embrya, ne tak docela: ta tvář prostě je taková, tvář Oázana, nic víc. Ale ať se snažil, jak chtěl, Peter ji nedokázal rozšifrovat samu o sobě; uměl ji jen přirovnat k něčemu, co znal. *Musel* v ní vidět groteskní pár embryí usazených na ramenou, napůl zahalených kápí. Protože pokud si tenhle průměr zatrhne, bude na ten obličej nejspíš vždycky muset užasle zírat, prožívat prvotní šok, v závratí z volného pádu, v tom trýznivém okamžiku, než si najde solidní přirovnání, k němuž se lze přimknout.“⁹⁹

Peter pozoruje fyzickou nepodobnost s člověkem, která se projevuje v obličejí, mimozemšťané jsou však zároveň lidem podobní v tom, že mluví jejich jazykem. Faber nikde neuvádí, zda se Oázané jazyk pozemšťanů naučili od předchozího misionáře Martyho Kutzberga a lingvisty Tartaglioneho, kteří, stejně jako plukovník Kurtz v Conradově románu *Srdce temnoty*, přišli o rozum a usadili se v srdci temnoty mezi domorodci natrvalo. Zvukovou podobu jazyka Oázanů navodil ve Faberově textu překladatel Viktor Janiš použitím znaků thajské abecedy. Psaný text, českému čtenáři povědomý i cizí, podobně jako jsou Peterovi jeho mimozemšťané, tímto překladatelským rozhodnutím dosahuje zvláštního efektu „odcizení“, Faber tu pracuje nejen s jemnými odchylkami od gramatické normy, ale i s vizuální podobou hlásek vyslovovaných jinými než lidskými ústy.

⁹⁹ FABER, Michel. *Knihy zvláštních nových věcí*. Zlín: Kniha Zlín, 2016, s. 103.

„Máte knihu?“

„Knihu?“

„Knihu zvláštních nových věcí.“

Peter zamrkal a pokusil se zklidnit dech. Takhle zblízka Oázanova kůže sladce voněla: nikoli sladce jako hniloba, ale sladce jako čerstvé ovoce.

„Myslíte Bibli,“ opáčil.

„My jméno to nikdy nevyšlovujeme. Síla knihy zakazuje. Plamen vydává teplo...“ Rozpaženými rukama napodobil, jak se člověk zahřívá u ohně, dostane se příliš blízko a spálí se.

„Ale myslíte slovo Boží,“ ujistil se Peter. „Evangelium.“

„Evangelium. Technika Ježíše Krista.“

Peter přikývl, ale pár vteřin mu trvalo, než rozšifroval sykavky v posledním slově, které s obtížemi vyšlo z rozštěpu v Oázanově hlavě.

„Ježíše Krista,“ opakoval užasle.

Oázan natáhl ruku a nezaměnitelně něžným pohybem pohladil špičkou rukavice Peterovu tvář. „My vyšívali modlitby k Ježíši pro váš příchod,“ řekl.

Bylo už jasné, že Graingerová se k nim nepřidá. Peter se rozhlédl a zahlédl ji, jak se opírá o zadek vozu a naoko zkoumá udělátko, jímž předtím odemkla kufr. V tom zlomku vteřiny, než se obrátil zpátky k Oázanovi, pocítil plnou sílu jejich rozpaků.

„Kniha? Máte knihu?“ opakoval Oázan.

„No... teď ji u sebe zrovna nemám,“ odpověděl Peter a v duchu si vynadal za to, že Bibli nechal na základně. „Ale jinak ano, jistě. Jistě!“

Oázan tleskl rukama na znamení radosti či modlitby, nebo obojího. „Útěcha a radoš. Šťastný den. Vratě se brzy, Pešere, ach, velmi brzy, brzeji, než můžeš. Šťastě nám Knihu zvláštních nových věcí, šťastě a šťastě a šťastě, dokud neporozumíme. Za odměnu my vám dáváme... dáváme vám...“ Oázan se chvěl námahou, s níž hledal ta správná slova, nakonec ale rozhodil rukama, jak by chtěl naznačit všechno pod sluncem.

„Ano,“ řekl Peter konejšivě a položil ruku na Oázanovo rameno. „Brzy.“¹⁰⁰

Román *Kniha zvláštních nových věcí* vychází z Faberových podrobných studií misionářské literatury 17. a 18. století, zvláště pak zápisků a dopisů misionářů z ciziny, přesto v textu nejde v první řadě o dialog mezi misionářem Peterem Leighem a Oázany,

¹⁰⁰ FABER, Michel. *Kniha zvláštních*, s. 106.

kterým přijel kázat evangelium Ježíše Krista z Knihy zvláštních nových věcí. Dynamiku Faberova vyprávění tvoří změna vztahu mezi Peterem na vzdálené cizí planetě a jeho ženou Beou, která zůstala v Londýně. Zde román přebírá dystopické rysy rozpadajícího se manželského vztahu, který má svůj obraz v rozpadajícím se světě založeném na privatizaci veškerých společenských statků a hodnot, Londýn se v dopisech, které si Paul a jeho žena vyměňují elektronicky na dálku světelných let, hroutí, podobně jako se hroutí víra Paula i jeho ženy Bey. Podobně jako v románu Kvítek karmínový a bílý se i v Knize zvláštních nových věcí Faber obrací k víře v Boha; polemicky, ale zároveň jako k úběžníku smyslu; otec Tartaglione, ztracený misionář v „temnotě“ neznámé planety, podobně jako ve zmíněném románu Srdce temnoty Josepha Conrada zešílevší plukovník Kurtz v temnotě afrického Konga. Řeč předcházejícího misionáře, lingvisty Tartaglioneho, k Paulovi Leighovi, však emotivně zdůrazňuje překvapivě prvek lidské přirozenosti, kterou se korporátnímu světu prospektorské firmy podařilo vytěsnit natolik, že její zaměstnanci jsou podle Tartaglioneho lidmi nereálnými, redukovanými. Na závěr pak Tartaglione vede analogii mezi redukovanou přirozeností a teologií redukovanou na morálku, připravenou o eschatologický rozměr budoucnosti, když vzpomíná na misionáře Kurtzberga. Faber sice uvádí, že nemá soustavnější teologické vzdělání, přesto nechá v misionářově monologu zaznít myšlenku, že v příběhu spásy nelze člověka redukovat na užitečnost a funkčnost, na jeho lepší stránky. Zároveň je tato pasáž Faberovou polemikou s utopickou představou světa bez nebezpečí a risku, dějin tvořených jen lepšími stránkami člověka:

„Nelze vytvořit prosperující společenství, natožpak novou civilizaci, když dáte dohromady bandu lidí, co jsou kurva jako beránci! *Scuzi*, promiň, mama, ale to se prostě nedá. Jestli chcete ráj, musíte ho postavit na válce, na krvi, na závisti a nepokrytý chamtivosti. Lidí, který ho vybudují, musí být egoisti a cvoci, musí po tom tak hrozně toužit, že vás udupou, musí být charismatický a okouzlující a musí vám přebrat manželku pod nosem a pak vás ještě pumpnout o deset dolarů.USIC si myslí, že dokáže dát dohromady tým snů, tak jo, on to *je* sen a oni se musí vzbudit a čuchnout si ke svému mokřému pyžamu.USIC si myslí, že dokáže prosít tisíc uchazečů a vybrat *jednoho* chlapa a *jednu* ženskou, kteří vyjdou s každým, kteří budou dělat svou práci a nebudou nikoho srát, kteří nebudou dělat scény, nedostanou depresi, nezačnou vyšilovat a celý to nezkaží.USIC hledá lidi, co se dokážou cítit doma kdekoli, dokonce i v takovém nehorázném zapadákově

jako tady, lidi, co se nestaraj, nerozčilujou se, nic nehrotí, klídek, hej hou, hej hou, trpaslíci už do práce jdou, kdo mimochodem potřebuje nějaký domov, komu záleží na tom, jestli hoří dům, ve kterým jste vyrost, komu záleží na tom, jestli je vaše stará čtvrť pod vodou, komu záleží na tom, jestli někdo vyvraždí vaši rodinu, komu záleží na tom, jestli tučt šmejdu znásilňuje vaši dcerku, každej přece jednou musí umřít, ne?“

Tartaglione supěl. Jeho hlasivky nebyly na takové výkony vůbec v kondici.

„Vy si vážně myslíte, že přichází konec světa?“ zeptal se Peter.

„Kristeježíši, *padre*, co jste to kurva za křesťana? Sakra, copak nejde právě o tohle? Nečekali jste na to náhodou tisíce let?“

Peter se opřel a celým svým unaveným tělem klesl do hničících podušek. „Tak dlouho na světě nejsem.“

„Óóó, bylo tohle odseknutí? Zaregistroval jsem odseknutí? Vidím před sebou naježeného flandáka?“

„Prosím... neříkejte mi flandák.“

„Nejste vy náhodou jeden z těch bezkofeinových křesťanů, *padre*? Hostie pro diabetiky? Nedoktrinářský, se sníženým obsahem provinilosti i posledního soudu, o 100 % méně druhého příchodu Krista, žádný přidaný Armagedon? Může obsahovat stopové množství ukřižovaného žida?“ Z Tartaglioneho hlasu opovržení přímo ukapávalo. „Marty Kurtzberg – to byl panečku věřící. Modlitba před každým jídlem, ‚Hospodin je naše mohutná pevnost‘, žádný kecý typu *Krišna je také moudrý*, vždycky chodil v saku a vyžehlených kalhotách a vyleštěných botkách. A kdybyste se mu dostal pořádně pod kůži, řekl by vám: Toto jsou poslední dnové.“¹⁰¹

Z ukázek Faberových textů je zřejmá pozice, z níž spisovatel vychází, totiž fascinace nekonečnou lidskou alteritou (protože jeden od druhého se při veškeré podobnosti a usilování o sociální rovnost v posledku vlastně nekonečně odlišujeme svým myšlením, životní zkušeností a projevem) a z ní vyplývající obtížné možnosti druhého poznat, domluvit se s ním. V tom smyslu je Faberovo psaní zkoumáním identity jeho literárních postav, odhalované právě v jejich dialogičnosti.

„Ve všech mých knihách se stále znovu objevuje téma nepřekonatelných příkopů, propast mezi lidmi a s tím i otázka, jak moc nebo málo jsme schopni tyhle propasti překlenout.“

¹⁰¹ FABER, Michel. *Knihy zvláštních*, s. 379.

Sugar a William Rackham z Kvítka karmínového a bílého jsou skoro dva cizí živočišné druhy. Jako kdyby chtěla antilopa spát se žirafou, nebo tak něco. Snaha o vztah s někým, kdo je beznadějně odlišný. Myslím, že kdyby lidé věděli, jak hluboká propast je navzájem dělí, a teď nemluvím o rozdílu mezi bělochem ze Západu a islámským fundamentalistou, mluvím o propasti mezi mnou a vámi... zkrátka kdybychom jako lidé věděli, jak hluboký příkop nás dělí a jak málo jeden druhému rozumíme, ztratili bychom motivaci cokoli dělat.“¹⁰²

Faber nechává ve svých textech otevřený prostor absolutnímu horizontu, transcendenci, zcela nejotevřeněji právě v románu *Kniha zvláštních nových věcí*. Spisovatel, který o sobě hovoří jako o ateistovi, přiznává náboženské dimenzi člověka a jejím projevům schopnost fascinovat, pracuje vědomě s náboženskými motivy. Faber se v tomto smyslu ve svých textech ocitá v průniku kultury a teologie. Tento průnik se otevírá ve Faberově tázání se po člověku.

„Takže,“ řekl Peter. „Pověz mi, co víš.“

„O čem?“ Její nenucenost byla rázem pryč.

„O lidech, se kterými se máme setkat.“

„Nejsou to lidé.“

„No...“ Zhluboka se nadechl. „Mám takový nápad, Graingerová. Co kdybychom se dohodli, že termín ‚lidé‘ budeme používat v jeho širším smyslu ‚obyvatelé‘? Etymologie toho slova taky není úplně jasná, takže kdo ví? – třeba to stejně znamená ‚obyvatelé‘. Samozřejmě bychom místo toho mohli říkat ‚stvoření‘, ale to bychom rychle zabředli do potíží, nemyslíš? Já osobně bych jim moc rád říkal ‚stvoření‘, pokud bychom si to mohli vztáhnout ke kořenům toho slova, totiž k něčemu stvořenému. Protože my všichni jsme byli stvoření, ne? Jenže to slovo je za celá staletí trochu pošpiněné asociací s příbuzným slovem ‚stvůra‘, pod nímž si většina lidí představí ‚zrůdu‘ či přinejmenším ‚zvíře‘. Což mi připomíná: nebylo by hezké říkat ‚zvíře‘ všem dýchajícím tvorům? Koneckonců řecké slovo *anima* znamená ‚dech‘ či ‚duše‘ a víceméně tedy zahrnuje všechno, co hledáme, ne?“

¹⁰² VIZINA, Petr. *Slovo eschatologie jsem si vyhledal až v pětačtyřiceti*. Rozhovor s Michele Faberem. Host, 2017, roč. 33, č. 2, s. 10–15.

3. Etika dialogu: Faber a současné postsekulární myšlení

Ve své filozofické pozici se Faber odvolává od skepse k naději a naopak, naděje usilující o blízkost je konfrontována se skepsí vůči možnosti se druhému přiblížit. Naděje se skepsí vedou ve Faberových textech neustálý dialog. Když Faber hovoří o vzájemné odlišnosti, označí ji za beznadějnou, zároveň uznává, že nemáme jinou možnost než se o dialog s druhým pokoušet. Konečně, podle Charlese Taylora nebo Ulricha Becka je právě v dialogu možné ustanovit vlastní identitu. V odpovědi na literární či dramatické téma člověka zápasícího či podvolujícího se silám, okolnostem a danostem, označovanými jako osud, Faber velmi často pracuje s odkazy na popkulturu, jejímž nejsilnějším narativem je schopnost jedince utvořit sám sebe, zkonstruovat vlastní identitu bez ohledu na zvyklosti a očekávání okolí. Motiv člověka, který je vyjmutý ze všech určujících souvislostí, a tedy vnějšně svobodný „stvořit“ sám sebe, patří k oblíbeným tématům v západní kultuře.¹⁰³

Znovu se tak u Fabera v povídkových textech i v románech *Pod kůží* nebo *Kvítek karmínový a bílý* vrací téma jinakosti a dialogu se světem i se sebou samotným, jímž člověk spolurozhoduje svůj osud. Z tohoto pohledu stojí za zmínku příběh formativních dětských let u samotného Fabera. Podle spisovatelových vzpomínek totiž prošla jeho vlastní rodina rozličnými peripetemi, k nimž patřilo členství Faberova dědy i otce za 2. světové války v nizozemské fašistické straně.¹⁰⁴

Pocit odcizení, nutnost definovat sám sebe pochopením situace, v níž se člověk nachází, okolností a souvislostí, je určujícím prvkem Faberových textů. „Zjevně jsem byl předurčen k životu v odcizení,“ prohlásil spisovatel, který žil postupně

¹⁰³ Často jde o rockovou hudbu: běloch Elvis Presley adoptuje projev černošských bluesmanů, zpěvák David Bowie takto vytvořil své alter ego, mimozemšťana Ziggyho Stardusta, písničkář Bob Dylan sám sebe nazývá jménem Alias a komentuje tím proměny hudebního i myšlenkového směřování vlastní kariéry.

¹⁰⁴ Otec, po válce internovaný jako kolaborant s nacisty, podle Michela Fabera po zbytek života sledoval dokumenty o holocaustu a trpěl pocity viny, které, jak řekl spisovatel, „ze sebe vylučoval jako pot“, což je pro dítě nejspíše obtížně pochopitelná situace. Podobně nepochopitelný musel být pro Fabera radikální rozchod jeho vlastních rodičů s jejich minulostí, jehož součástí bylo zřeknutí se vlastních dětí z předchozích svazků. „Vyrůstal jsem v napjaté atmosféře,“ vzpomíná spisovatel. KONRÁD, Daniel. *Spisovatel Faber na Colours: Poprvé vám povím o nacistické minulosti své rodiny*. (24. 7. 2018) [16. 1. 2019] <<https://magazin.aktualne.cz/kultura/literatura/michel-faber-colours-of-ostava-meltingpot-janis-diskuse/r~f481eb988f5e11e8a7cbac1f6b220ee8/>>

v Nizozemsku, Austrálii, Skotsku a v Anglii, a podle svých slov si vždy připadal „jako mimozemšťan“, který pocit domova nepoznal.¹⁰⁵

Faber tematizuje neschopnost porozumět vlastní situaci, nemožnost pochopit konsekvence a význam přítomné chvíle. V povídkách *Někam do tepla a pohodlí* a *Vanilkově žlutý jako Eminem* toto neporozumění situaci demonstruje na dítěti, které je těmito okolnostmi nejzranitelnější. Zároveň je zde patrná Faberova skepse: toto neporozumění se týká i dospělých.

Rovněž fundamenty, na nichž staví své vztahy, se nakonec ukazují jako proměnlivé, tedy pouze dočasné okolnosti. Vidíme člověka a jeho život jako kontinuum, namísto jednou provždy uzavřené identity.¹⁰⁶ Faberův portrét rodiny vyvolává otázky vyplývající z dialogické povahy bytí či spojené s politikou uznání identity, tedy otázky formulované například Charlesem Taylorem. Tyto otázky jsou zároveň v širším smyslu otázkami po stálosti našich hodnotových soudů, otázkami po pevnosti vztahů. Faber zde zpochybňuje přesvědčení, že svůj život máme pod kontrolou a že mechanické, jednoduše kauzální povahy, tedy dobré úmysly přinášejí vždy dobré výsledky.

Román *Kvítek červený a bílý* z Londýna viktoriánské epochy je zkoumáním rozdílů sociálních, třídních a genderových.¹⁰⁷ Faberovu ságu o průmyslníkovi a prostitutce Sugar lze interpretovat na několika rovinách: v první řadě je polemikou s vžitým stereotypem viktoriánské doby jako šosácky uzavřeného, monolitního světonázoru. Faber například poukazuje na to, že v Anglii té doby vznikaly první charity, které řešily nedostatek ve společnosti nikoliv individuálním, ale systémovým způsobem. V přípravě na psaní románu podnikl autor rozsáhlý výzkum, včetně studia dobových map města, vycházel z prostudovaných reálií.¹⁰⁸ Další rovinou pak je polemika s genderovými stereotypy přisuzovanými dnešními měřítky tehdejší době; nevěstka Sugar totiž má literární ambice a jako autorka realistického stylu chce zachytit úděl marginalizovaných a znevýhodněných tříd tehdejší Anglie. Na rozdíl od sentimentálních románů, v nichž se lidé zamilovávají napříč sociálními třídami a jejich štěstí je trvalé, tragické vyznění

¹⁰⁵ KONRÁD, Daniel. *Spisovatel Faber na Colours. Poprvé vám povím.*

¹⁰⁶ Sebereflexe je vlastně rovněž způsob dialogu, český psycholog a dramatik Ivan Vyskočil ji popsal jako *dialog s vnitřním partnerem*. Srov. VYSKOČIL, Ivan. *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005.

¹⁰⁷ Faber založil svou práci na detailních znalostech Londýna viktoriánské doby. Více v rozhovoru. VIZINA, Petr. Rozhovor s Michele Faberem o románu *Kvítek karmínový a bílý*. In: *U zavěšené knihy*. ČT Art, 17. 12. 2014. [15. 10. 2018] <<http://www.ceskatelevize.cz:8080/ivysilani/10619821880-u-zavesene-knihy/214411000170040/obsah/370309-m-faber-kvitek-karminovy-a-bily>>

¹⁰⁸ Tamtéž.

románu *Kvítek karminový a bílý* upozorňuje na to, že mocenská asymetrie v partnerských vztazích vyžaduje držet se v předepsaných rolích a nepřestupovat jejich hranice, jinak vztah končí katastrofou.

Faber v rozhovoru přirovnává nevěstku Sugar a průmyslníka Williama Rackhama ke dvěma téměř „odlišným živočišným druhům“; zdá se, že přehání, přesto je jeho snaha portrétovat lidi, kteří si nikdy nemohou porozumět, součástí dialogického zkoumání. A znovu, jako by se tu naděje, představovaná schopnostmi ženy, která dostala příležitost k vzestupu nad svůj sociální status, naposledy překlopila ve skepsi, že nic takového jako dialog dvou tak ostře ohraničených odlišností, není možné.

Abychom u Fabera pochopili mužské postavy, musíme zaměřit pozornost na jejich ženský protějšek, což platí v obou Faberových velkých románech – klíčem k porozumění Petera, jeho aspirací i selhání, je Peterova manželka Bea, klíčem k pochopení viktoriánského světa Williama Rackhama je prostitutka Sugar. A není přehnané tvrdit, že klíčem k pochopení směřování a metod spisovatele Fabera jsou právě tyto ženy.

Začneme tedy u Sugar, do které Faber evidentně vložil značnou část svého přesvědčení o povaze společnosti, představu o sociální spravedlnosti a lidském sebe-uskutečnění. Do postavy Sugar vkládá Michel Faber své přesvědčení o patriarchální povaze západní společnosti a jejího výkladu dějin. Pro Fabera jsou ženy mužům rovné ve svém nadání, jen je po většinu historie neměly možnost rozvíjet (a tedy dospět k sebe-uskutečnění), neboť mocenská situace byla vždy výrazně asymetrická ve prospěch mužů. V následující ukázce čteme vlastně epitaf, který Sugar píše svému talentu. Faber ji totiž vykreslí jako literárně nadanou, bez prostředků, a proto bez vzdělání, vlastně poněkud ahistoricky jako moderní, vnitřně emancipovanou ženu ve viktoriánské, třídní společnosti. Plán publikovat román jako autoportrét, zpodobnit prostituci jako velké společenské zlo, Sugar neuskuteční. V tomto smyslu potvrzuje Faber Eagletonovu výtku vůči Gadamerově představě literárního kánonu jako nezpochybnitelného dialogu uměleckých děl, resp. literárních textů napříč dějinami. O jaký dialog jde, ptá se Eagleton a spolu s ním tímto románem i Faber, pokud jsou z něj někteří kvůli sociálnímu zařazení a genderu předem vyloučení?

Přestože Faber odmítá stereotyp viktoriánské Anglie jako konvencemi dušeného, nemilosrdného světa, ale naopak vyzdvihuje viktoriánskou dobu v Anglii jako první,

kteřá se systémově snařila napravit excesy vykořisťování a bídy¹⁰⁹, je průmyslník Rackham příkladem privilegované pozice, kteřá je součástí systémového uspořádaní. Toto uspořádaní lidem nevýhodného sociálního či genderového zařazení brání do dialogického postavení vůbec vstoupit a tito lidé zůstávají v tomto smyslu němi. Netřeba dodávat, že tento postřeh nemá u Fabera povahu komentáře pouze k viktoriánské Anglii, ale je zobecnitelný na mocensky asymetrické vztahy bez ohledu na historickou epochu.

Faberův postřeh o nemořnosti dorozumět se, jako by dva lidé, řijící ve stejné době a na tēmže místě, tēměř patřili k odlišnému řivočiřnému druhu, nás vrací k rozpravě o skepsi a optimismu etiky mezikulturního a mezinábořenského dialogu, jak ji postulují Charles Taylor a Terry Eagleton.

V jistém smyslu tedy můžeme v Taylorově politice uznání a v tomto Faberově textu spatřovat paralelu: společnost, kteřá si nepřestuje citlivost vůči literárním hlasům vlastních menřin, či marginalizovaných hlasů, sama sobě upírá mořnost morálně vypsět.

Politika uznání, definovaná Taylorem, tedy potřeba být uznán druhými ve své identitě, je podle Taylora nutným předpokladem, aby se jednotlivec, komunita, kultura či společnost mohla dobrat pravd o světě a lidsky vypsět.¹¹⁰ Jde o příležitost definovat vlastní hranice, dotknout se jich a v pokusu o domluvu s druhým, tedy v konfrontaci s alteritou, tyto hranice překonat. Naopak odepření takového uznání může být považováno za formu útlaku. Právě tento aspekt nerovnosti, totiž potřeba být uznán ve své identitě a neschopnost ji naplnit, je vlastně leitmotivem Faberovy ságy z viktoriánské doby, jak jsme již viděli.

Faber naznačuje vyznáním svého románu *Kvítek karmínový a bílý*, že sociálně a ekonomicky podmíněná neschopnost viktoriánské společnosti přijmout kulturní vklad nevěřky Sugar tuto společnost ochuzuje o mořnost dobrat se hlubří pravdy o sobě

¹⁰⁹ VIZINA, Petr. Rozhovor s Michelem Faberem o románu *Kvítek karmínový a bílý*. In: *U zavěřené knihy*. ČT Art, 17. 12. 2014. [15. 10. 2018] <<http://www.ceskatelevize.cz:8080/ivysilani/10619821880-u-zavesene-knihy/214411000170040/obsah/370309-m-faber-kvitek-karminovy-a-bily>>

¹¹⁰ Vypsělou je zde myřlena společnost, příznávající v první řadě důstojnost každému člověku. „To, co zde vyzdvihujeme jako cenné, je právě univerzální lidský potenciál, schopnost, kteřá je společná všem lidem. Tento potenciál, a nikoli to, co ze sebe činí nebo učinil jednotlivec, zajiřtuje každému úctu. A naši ochranu rozřirujeme také na takové lidi, kteři nejsou v důsledku jakýchkoli okolností schopni uskutečnit svůj potenciál obvyklým způsobem – například na tělesně či duřevně postižené nebo na ty, kteři jsou v kómatu.“ Srov. TAYLOR, Charles. *Zkoumání politiky uznání*, s. 60.

samé. Sugar nemá jak a komu přinést své literární svědectví; ve společnosti tehdejší doby, naznačuje Faber, nebyl její hlas, resp. hlas žen, které Sugar představuje, slyšet.

Vztah mezi prostitutkou Sugar a průmyslníkem Rackhamem, jehož jednání je podle všeho vedené hlavně touhou pobavit se, poznat něco nového, vzrušujícího, může evokovat Eagletonovu výhradu a skepsi vůči mocenské asymetrii, která znemožňuje dialogickou situaci. Rackhamovo jednání je na sebe orientované a vztah se Sugar má exploatační charakter.

Literární svět Michela Fabera, jak se zdá, reflektuje rovněž Eagletonovu výtku, že častěji než dialogem jsou dějiny utvářeny cézurami, roztržkami a vůbec neochotou se domluvit. Vlastní identitu tedy není možné zcela odvozovat od ochoty okolí do skutečně dialogického vztahu vstoupit. Pro Faberovu postavu mimozemšťanky v románu *Pod kůží*, tedy pro bytost, která přijala lidskou podobu, přijetí lidství neznamena možnost dialogu. Svou identitu člověka tvoří naopak tím, že se do ní „hlouběji zavrtává“,¹¹¹ aniž by se pokoušela o navázání jiného vztahu než kořistnického.

Když mluví Charles Taylor o sebeuskutečnění¹¹² člověka, říká, že podmínkou růstu do plnosti lidství jsou „horizonty smyslu, které jsou pro nás pramenem smyslu věcí“¹¹³. Sebeuskutečnění má podle kanadského filozofa smysl teprve ve vztahu člověka k bytí, které jej přesahuje. Z představy, že je člověk definován svým smyslem pro transcendenci, vyplývají morální nároky na člověka v konkrétních aspektech, jako je spravedlnost, občanské ctnosti a solidarita. *Horizont smyslu bytí* na nás tedy klade vnitřní nárok, jak jednat se svým okolím, upozorňuje Taylor. Autenticita člověka

¹¹¹ Formulace, kterou o dialogickém jednání použil teoretik kultury Terry Eagleton: „Abychom pochopili, co druhý cítí, nemusíme vyskočit z vlastní kůže, naopak někdy nastanou situace, kdy je třeba se do ní více zavrtat. K tomu, aby společnost, která sama trpěla kolonialismem, cítila solidaritu s jinou kolonií, postačí, když vezme v potaz vlastní, ‚místní‘ zkušenosti. Samozřejmě, že existují určité zásadní rozdíly, Irové z počátku dvacátého století však nepotřebovali žádné tajemné intuitivní vlastnosti, aby alespoň částečně pochopili, co tehdy cítili Indové. Ti, kdo si z kulturních odlišností vytvářejí nedotknutelné modly, jsou reakcionáři. Zmíněné společnosti však dokázaly překročit vlastní kulturní historii proto, že k ní patřily, nikoli proto, že by ji na čas daly k ledu. Nezačnu však rozumět tím, že přestanu být sám sebou, protože pak už by nebyl nikdo, kdo by mohl rozumět. Viz EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001, s. 60.

¹¹² „Formy kultury, které prosazují sebe-uskutečnění bez ohledu na požadavky na naše vazby s druhými nebo na jakékoliv požadavky vycházející z vyšších zdrojů než lidských tužeb, či aspirací,“ poznamenává k tématu autenticity Taylor, „jsou sebedestruktivní a podlamují podmínky realizace samé autenticity.“ Srov. TAYLOR, Charles. *Etika autenticity*, s. 39.

¹¹³ Srov. VIZINA, Petr. *Slovo eschatologie jsem si vyhledal až v pětáctýřiceti*. Rozhovor s Michele Faberem. Host, 2017, roč. 33, č. 2, s. 10–15.

nemůže být podle Taylora obhajována takovými způsoby, které horizonty smyslu ruší.¹¹⁴

U Michela Fabera je tento horizont smyslu bytí jasně patrný: přestože se deklaruje jako ateista¹¹⁵, v jeho textech je zřejmý respekt vůči náboženství jako k historickému fenoménu a k výrazu spirituality otevřené transcendenci.¹¹⁶

Náboženské motivy ve Faberových dílech dokonce odpovídají tomu, jak svou víru vnímají konfesijní křesťané. Faber je příkladem *postsekulárního* autora, který bere náboženství do hry. Je postsekulárním autorem v tom smyslu, jak o postsekularitě hovoří Habermas nebo Taylor, tj. nevidí dichotomii mezi vírou a racionalitou, přiznává oběma autonomii. Přiřazuje víře a racionalitě perspektivy, které nutně nemusejí být konkurenční, ale navzájem se doplňující. Náboženský narativ se tu stává rovnocenným partnerem současné kultury. Faber ukazuje, že otázky, které si klade tradiční náboženská víra, se po právu ukazují jako otázky obecně lidské, pokud se zbavíme předsudků, které máme spojené s iracionalitou víry:

„Nemělo by vás však překvapovat, že teologie v knize odpovídá realitě. Vždyť důvod, proč teologové přišli se svými myšlenkami, je ten, že se trápili právě s takovými obrovskými a neřešitelnými starostmi. V knize, která se zabývá nekonečnými ztrátami, by byla chyba mít příliš mnoho manipulace a chytračení, příliš mnoho těžkopádné agendy. Musí tam být maximální přímočarost, upřímnost, otevřenost srdce. Nechtěl jsem psát prechytralý, sofistický text. Vždyť to, o čem píšu, je starost každého, nejen učenců a filologů.“¹¹⁷

Faber v citovaném úryvku sděluje důvody, proč volí jazyk vyprávění, a nikoliv filozofické reflexe. Vrací se tím k tomu, co je typické pro klasické náboženské narativy, totiž tradování základní lidské zkušenosti s horizontem a základem smyslu prostřednictvím příběhu.

¹¹⁴ Tamtéž.

¹¹⁵ Podle vlastních slov je Faber spíše sympatizující agnostik než ateista, resp. podle všeho člověk s poměrně obsáhlou znalostí, tuto však nikde ve svých dílech ani v rozhovorech nepopisuje.

¹¹⁶ Spirituální otevřenou transcendenci se odkazují k tématu nenáboženské spirituality. Zároveň pro Fabera platí, že tato nenáboženská spiritualita nemusí nutně být v konfliktu s institucionalizovanou podobou náboženství. Srov. např. NĚMEČKOVÁ, Kamila. *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*. Praha: Carpe momentum, 2016.

¹¹⁷ VIZINA, Petr. *Slovo eschatologie*, s. 10-15.

Základní principy dialogu mezi kulturami a náboženskými tradicemi se utvářely tam, kde se příslušníci náboženských skupin, kultur a tradic vydali vědomě působit mimo své hranice, přičemž toto působení mimo vlastní teritorium označujeme slovem *misie*. V dialogu mezi náboženstvími a kulturami je podle některých badatelů křesťanská misie i přes své problematické stránky v historii vrcholným příkladem vzniku právního, filozofického a teologického základu pro celosvětové společenství, tvořeného často radikálně odlišnými kulturami. Téma misie je historicky zatíženo dědictvím kulturního, ekonomického a náboženského kolonialismu, přesto je v jeho základu, jak jej formuluje teoložka Denisa Červenková, z křesťanského pohledu založeno na předpokladu Božího zájmu o svět¹¹⁸, na dialogickém potýkání se božského a lidského.¹¹⁹

Právě misie jako schopnost překladu z jazyka do jiného, jako transformace sociokulturní reality je tématem Faberova románu *Knihy zvláštních nových věcí*. Misionář Peter zde v e-mailových dopisech vede rozhovor se svou ženou Beou, která zůstala na planetě Zemi, žije v Londýně, v době, kdy se společnost budoucnosti pod tíhou vnitřních rozporů rozpadá. Bea v těchto dystopických kulisách ztrácí víru. Peter se na jejich společnou víru odvolává jako na smysl své misie, pomáhající překonat daleké a dlouhé odloučení.

Dialog vede Peter také s těmi, jimž má sloužit, totiž s mimozemšťany. Rozpoznáváme etická témata spojená s historií misí – Peter je sice evangelizátor, ale je součástí týmu, který si chce podrobit nerostné bohatství planety. Faber se vlastně táže, jak jde dohromady ekonomický zájem s duchovní službou domorodcům; upozorňuje tím na konflikt dobře známý z historie. Faber portrétuje mimozemšťany jako připravené a toužící po vyučování *Knihy zvláštních nových věcí*, jak označují Bibli. Otázkou je, zda je zde možné mluvit o symetrii a dialogickém vztahu. Rovněž, zda Petrova starost „o spasení duší“ morálně vyvažuje postupné získávání ekonomického vlivu, anebo je jen ušlechtilou civilizační clonou vykořisťování planety.

S těmito otázkami rezonují Eagletonovy a Taylorovy poznámky k asymetrii mocenských pozic v dialogu. Vidíme zde tendenci k instrumentalizaci vztahů; takové nebezpečí zde plyne z pocitu kulturní nadřazenosti. Služba mimozemšťanům je zde

¹¹⁸ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika mezikulturního*, s. 50.

¹¹⁹ Tamtéž: „Hlas teologů různých křesťanských denominací se opírá o leitmotiv Boha, který se obrací ke světu, jenž je divadlem Božího působení. Proto se má i misijní úsilí církve orientovat ke světu. Misijní působení věřícího společenství uprostřed různých kultur a náboženských tradic je pak účastí na Boží přítomnosti ve světě.“

vlastně způsobem, jak se postavy románu utvrzují ve víře, tedy ti, komu má Peter sloužit“, jsou nástrojem jeho vlastního sebezpotvrzení.

Pokud se sebeuskutečnění (v tomto případě jde o službu na misiích) koná na úkor mezilidských vztahů, které jsou pojmány jako nástroj, nikoliv cíl sám o sobě, považuje je Taylor za „zesměšňující karikaturu“.¹²⁰

Další rovinou je instrumentalizace pracovních vztahů. Dialog vede Peter s lidmi na novém působišti, kde jsou redukováni na pracovní funkce. Tato redukce člověka dostává ve Faberově textu i náboženské konotace. Podobně jako náboženské sekty, předstírající, že vypěstovaly „nového člověka“ beráncí povahy a zdánlivě neproblematické, funkční přirozenosti, pěstuje tento problematický obraz i společnost redukující člověka na nástroj, výkon a zisk. Tento „nový člověk“ redukuje k jakési přijatelnosti i samotné spasení, obrazy nebe a pekla, jak v jednom z rozhovorů vytýká Peterovi lingvista Tartaglione.¹²¹

Faber v textu přehání, jak ve své volbě expresivity výrazů, tak v anekdotičnosti vyznění svého argumentu. Přesto nelze v jádru tvrzení, jak je spisovatel vložil do úst své postavě, přeslechnout myšlenku, že teprve ve své autenticitě, mimo požadavky vnější konformity, se člověk může setkat sám se sebou. A právě takové autentické bytí je předpokladem skutečně dialogické situace, jak o ní hovoří Charles Taylor ve své *Etice authenticity*. Teprve tehdy, když nepočítáme s tím, jaký by druhý měl být, ale vezmeme vážně to, jaký je, teprve uznáním druhého v jeho jinakosti, jsme s ním schopni vstoupit do dialogického vztahu. Tedy do vazby, která není instrumentální, ale skutečně existenciální. Pouze takto neinstrumentálně můžeme v dialogu s druhým pracovat na definici vlastní identity, kterou „vždy definujeme v dialogu a někdy v polemice s identitami, které v nás naši signifikantní druzí chtějí uznat,“ jak vysvětluje Taylor.¹²²

Taylor mluví o „autenticitě, která nemůže být obhajována takovými způsoby, které ruší horizonty smyslu“.¹²³ Představa nevybíravého, uchvatitelského jednání na cestě k „ráji“, o němž píše Faber, nás v promýšlení etiky dialogu vrací právě k této Taylorově myšlence *horizontu smyslu*. Pro Taylora není ideál vlastní volby absolutizací libovůle.

¹²⁰ TAYLOR, Charles. *Etika authenticity*, s. 34.

¹²¹ FABER, Michel. *Kniha zvláštních*, s. 382.

¹²² TAYLOR, Charles. *Etika authenticity*, s. 37.

¹²³ Tamtéž, s. 42.

Naopak si vysoce cení ideálu vlastní volby jako předpokladu svobodného morálního závazku:

„Člověk, který hledá smysl a snaží se smysluplně určit sám sebe, se musí ocitát v horizontu důležitých otázek. To je sebedestruktivní pro takové formy současné kultury, které se soustřeďují na sebeuskutečnění v opozici vůči požadavkům společnosti či přírody a vylučují dějiny a vazby solidarity. [...] Jinak řečeno, svoji identitu mohu určit jen na pozadí věcí, na nichž záleží. Ale uzávorkovat historii, přírodu, společnost, požadavky solidarity a vůbec všechno kromě toho, co nacházím v sobě, by znamenalo vyloučit vše, na čem by mohlo záležet.“¹²⁴

Vnitřní autenticita je pro Taylora předpokladem k nacházení životního směřování. V nitru člověka ovšem toto hledání a usilování nekončí. Pozitivně vyjádřeno, etika jinakosti u Taylora vychází ze smyslu pro jedinečnost každé lidské individuality, což znamená nutnost každé individualitě dopřát svobodu při hledání sebeurčení. Zároveň však platí, že hodnotový horizont, transcendentní úběžník bytí, se nachází vně lidského usilování a činění. Vnitřní autenticita je proto pomocníkem, který by člověku měl spolu s ostatními umožnit k horizontu bytí směřovat. Svobodné rozhodnutí, vycházející z vnitřní autenticity, usilovat o směřování k horizontu bytí má zcela praktické důsledky: „Jen pokud žiji ve světě, v němž na historii, požadavcích přírody, potřebách mých bližních, povinnostech občanství, výzvě Boha nebo něčem podobném rozhodně záleží, mohu si určit identitu, která není triviální,“ upozorňuje Taylor.¹²⁵ Instrumentální pojetí vztahů je právě takovým „sebeuskutečněním v opozici vůči požadavkům společnosti či přírody,“ o němž Taylor v citátu mluví. Etika jinakosti počítá s autentickými vztahy, jelikož patří k netriviální identitě člověka, kterému na něčem záleží.

Charles Taylor uvádí mezi podmínkami dialogického postoje přijetí toho druhého takového, jaký je, a pro tuto akceptaci volí termín *etika autenticity*. Uvažuje o horizontu smyslu, který člověku a společenským strukturám umožňuje hledat, co je dobré a spravedlivé. Jde tedy o podmínky k vytvoření kultury, která člověku umožňuje vlastní autenticity dosáhnout.

¹²⁴ Tamtéž, s. 43.

¹²⁵ Tamtéž.

Tartaglione tu neobhazuje zlo, které člověka provází. Obhazuje autenticitu člověka, který se se zlem stále musí vypořádávat a nikdy nemůže být hotov, obhazuje tu člověka, který se po rozdílu mezi dobrým a zlým musí neustále hledat, podobně jako misionář Peter najatý firmou kolonizující cizí planetu. Tedy jde o člověka, který ve své autenticitě vede zápas o směřování k horizontu smyslu.

Etika jinakosti je tedy etikou kvality vztahů. Schopnost navázat a udržet vztah je testem v konfrontaci s radikální odlišností. Faberovy postavy podléhají skepsi, že by se věci mohly obrátit k lepšímu, prochází krizí víry a naděje a nakonec obojí, víru i naději ztrácejí. Přesto v posledním velkém románu se nizozemský autor dostává k horizontu smyslu v jeho jiné vrcholné podobě, který nacházíme v náboženských narativech popsaný jako zásadní vztahová věrnost. Zdá se, že vztah, který sledujeme mezi misionářem a jeho vzdálenou partnerkou, má parametry stálosti a kvalit, které připisujeme autentické lásce.

Závěr

Rekapitulujme závěry, k nimž tato práce dospěla. Pro téma práce pojednávající o etice dialogu jsem zvolil specificky zaměřeného autora, který podle mého názoru výstižně popisuje situaci soudobého člověka, téma identity, lidské vztahovosti a jejich etických konotací. V první kapitole jsem se zaměřil na definici společenského a kulturního kontextu tvorby nizozemského autora Michela Fabera. Základní společenskou situací v kultuře Západu počátku 21. století, k níž Faber patří, je postsekularismus. Viděli jsme, že s příchodem globalizace a propojenosti světa se častěji než dříve dostává i v dlouho sekularizovaných společnostech ke slovu náboženství jako téma veřejné rozpravy. Zčásti proto, že společnost ve striktně sekulárním pojetí nemůže porozumět vlastním kořenům, z nichž vychází etika společnosti, nedokáže tedy etiku sama sobě vlastními morálními východisky garantovat. Dále rovněž proto, že sekularizovaná společnost západu je konfrontována s kulturami a společnostmi, v nichž je náboženství, oproti předpokladům západního osvícenectví, i v současnosti společenským tématem a hybatelem. Filozof Ulrich Beck hovoří v souvislosti s návratem náboženství do doposud striktně sekulární veřejné rozpravy dokonce o „zhroutilí dosavadní podoby světa“. Bylo by tedy chybou dialog s náboženstvím ignorovat, jak je patrné z prací filozofů Jürgena Habermase či Charlese Taylora. Postsekulární společnost by podle nich měla vzít do úvahy morální a duchovní zdroje náboženství. Do tohoto kontextu jsem zahrnul i etiku Jonathana Haidta, který upozorňuje na současný protipohyb; totiž že v konfrontaci s náboženstvím se sekularizovaná společnost brání apriorním odmítáním transcendence, lpěním na vědeckých důkazech i tam, kde věc nevysvětlují. Objevuje se trend jednak vidět svět optikou tzv. nového ateismu a vedle toho spíše iluzorní posilování vlastní, byť ještě v nedávné minulosti poněkud vlažně prožívané či dokonce opuštěné, náboženské identity (obrana tzv. křesťanských hodnot, křesťanské kultury apod.).

Křesťanskou kulturou, resp. obecněji vztahem kultury a náboženství se zabývá sociolog Olivier Roy. Jak jsme viděli, vztah mezi náboženstvím a kulturou se prudce mění a této změně je třeba nejprve porozumět. Podle Royovy klasifikace v globálně propojeném světě zaujímá náboženství ve vztahu ke kultuře tři typy postojů: náboženství může vnímat kulturu jako *profánní*, tím pádem triviální a podřadnou, protože „světská“ kultura význam víry nechápe. Dále může náboženství kulturu

považovat za *sekulární*, které považuje kulturu za svou „světskou ruku“ a naposledy pak náboženství může vnímat kulturu jako svého přímého rivala; *pohanská* kultura je vnímána konkurenčně, tedy jako modlářská. Snažil jsem se ukázat, že zatímco sociolog Roy vychází v této definici z pohledu náboženství na kulturu, literární texty Michela Fabera doplňují Royovy postřehy o pohled opačným směrem, ukazují, že soudobá kultura může vnímat náboženství jako dialogického partnera. Zatímco Roy upozorňuje, že z pohledu náboženství je náš vztah ke kultuře redukován, zdá se, že současná postsekulární kultura je v některých svých dimenzích v pohledu na náboženství vstřícnější, protože dokáže náboženské narativy akceptovat. Příkladem jsou dle mého názoru právě Faberovy romány a povídky, které jsou součástí většinově nenáboženské kultury Západu 21. století, zároveň však berou tradované náboženské narativy vážně.

Ze zkoumání rysů postsekulární kultury jsme dále vyvodili, že se rodíme do partikulární kultury, tato kultura definuje naše zvyky a myšlení, ale zároveň (jak si všimá zmíněný sociolog Roy i teoretik kultury Terry Eagleton) tuto partikulární kulturu na osobní rovině můžeme v liberální společnosti přijmout, měnit, vyhranit se proti ní. Kulturní příslušnost tedy není statická, ba dokonce se proměňuje právě dialogem jednotlivých partikulárních kultur.

Někteří autoři vyjadřují vůči možnostem dialogu kultur skepsi a to zejména pokud se v promýšlení tohoto dialogu klade přehnaný důraz na kulturní odlišnosti. Např. Eagleton namítá, že schopnost přiblížit se druhému vždy byla a je založená na empatii spíše než na povědomí o vzájemných kulturních odlišnostech. V tomto smyslu se přimlouvá za přijetí vlastní kulturní historie a identity jako počátku a podmínky dialogu. V tom smyslu i současná teologie hovoří o důležitosti kvality, formy a stylu dialogické komunikace. Připomíná nutnost sebereflexe vlastní identity, perspektivu, z níž nahlížím kulturu a náboženské postoje svého partnera k dialogu, a tedy jej dokážu přijmout za rovnocenného.

České teoložky Červenková a Noble upozorňují, že křesťanství ve svém jádru postuluje vztah, který je schopen pojmout odlišnost i reciprocitu. Ivana Noble proto mluví o člověku neuvízlém v dichotomii oni/my, hovoří o člověku jako o bytosti v síti vztahů.¹²⁶

¹²⁶ Srov. NOBLE, Ivana. *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context: Central and East European Search for Roots*. Farnham: Routledge, 2010, s. 47. (přeložil Petr Vizina)

Teoložka Noble zde nabízí poněkud optimističtější pohled na vztah náboženství a kultury než sociolog Roy. Právě proto, že náboženství akcentuje vztahovost, nejsou podle ní udržitelné odsudky sekularizace ze strany křesťanských teologů.¹²⁷

Jak Červenková, tak Noble mluví o *vertikální vztahovosti*, v níž se vztah člověka k sobě samému i ke druhým odvíjí od jeho smyslu pro transcendenci. Jinými slovy, ukotvení identity i vztahových zkušeností je propojeno s oním taylorovským horizontem smyslu bytí. Ten nabízí změnu těžiště při definování partnerského vztahu v dialogu. Člověk se upíná k horizontu mimo svou bezprostřední vztahovou zkušenost. Stejným způsobem je schopen pohlížet na své partnery v dialogu. Dialog tak má transcendentní těžiště, nejde o potvrzování „vlastní pravdy“ na jedné či druhé straně, ale o společnou cestu k cíli překračující vlastní názory a zkušenost.

Vertikální vztahovost je pro nás pramenem smyslu věcí, z něhož vyplývá i morální nárok na lidské jednání a rovněž na vztahy. *Horizontální vztahovosti* se utváří identita interakcí s druhými. Charles Taylor rozpracoval myšlenku, že se identita člověka konstituuje v dialogickém vztahu, člověk je uskutečněnou možností a toto uskutečnění se děje skrze interakci. V poukazu na dialog kultur upozorňuje Taylor na důležitost uznání protějšku v dialogu, přičemž odepření tohoto uznání mezi komunitami může být považováno za formu útlaku. Člověk si podle Taylora postupně vytváří osvojováním jazyka signifikantních druhých svůj vlastní, autonomní jazyk.

Lidské sebeuskutečnění je tedy spojené s dialogickým postojem vůči světu, a proto je vlastně dialogem narativů.¹²⁸ Ztvárněním osobních, a tedy i společenských narativů, jejich reflektováním, se zabývá literatura. Literatura je dědictvím, artikulací osobního jazyka, který si vytváříme „čtením“ příběhů druhých lidí, abychom ustanovili vlastní jazyk. Literární formu mají i náboženské narativy posvátných textů židovství, křesťanství i islámu, jsou narativním hledáním, směřujícím k jednotě a koherenci.

¹²⁷ „Pomohlo jim to objevit základní zásady židovské a křesťanské tradice. Rozdělení světa na ten ‚uvnitř‘ a ‚venku‘ přestalo mít význam. Svět se znovu stal jedním, i když k němu přistupujeme z odlišných stran. Prostor vně chrámu, *profanum*, přispěl k jejich porozumění světu, ale i Bohu. Teologové si konečně začali cenit profánní společnosti a kultury, začali se cítit bezpečně a jako doma, když o společnosti a kultuře mluví jako o partnerech v dialogu. Trvalo jim nějaký čas zjistit, že i jejich partner prošel změnou, není už tak většinou sekulární, alespoň v té míře jako před dvaceti lety. Náboženské myšlení a zvyky začaly mít znovu společenský význam.“ NOBLE, Ivana: *Theological Interpretation*, s. 47.

¹²⁸ Autoři jako Sandel nebo MacIntyre hovoří o lidské identitě jako o narativu, žít život podle Sandela znamená „ztvárnit určité narativní hledání, které směřuje k jednotě a koherenci“. SANDEL, Michael. *Spravedlnost*, s. 233.

Literární vyprávění tedy může posloužit jako materiál pro zkoumání etiky dialogu osobních a společenských narativů současnosti. Rozlišme etiku *zobrazovaného*, tedy to, co ve svých literárních textech čtenáři přdestírá jako zápletku, paradox či konflikt, a etiku *zobrazujícího*, tedy autorovo morální přesvědčení, o němž se můžeme při četbě textu dohadovat. Toto rozlišení nám pomáhá porozumět tomu, že autorova etika je vtělená do textu způsobem, který je často polemický, literární autor nevytváří didaktický text, ale prostřednictvím literatury zachycuje něco z etických dilemat své doby. Jinými slovy, literatura je nosným prostředkem etické citlivosti vůči době, v níž autor žije, volí pohled z perspektivy, která si může dovolit samotnou soudobou kulturu překročit a vrátit se k základu etických hodnot.

Domnívám se, že nizozemský autor Michel Faber je pro svou schopnost vystihnout společenskou atmosféru, povahu a témata veřejné diskuze, včetně role náboženství ve společnosti, vhodným předmětem zkoumání současných podob dialogu. Jeho uvažování o hodnotách a morálce nevychází z postojů náboženské víry, současně silně prožívá nespravedlnost spojenou s mocensky asymetrickými vztahy, včetně nerovnosti ekonomické či sociální. Faberovo myšlení přitom kolísá mezi nadějí v porozumění a absolutní skepsí, zda je možné tyto vztahové situace zásadně změnit, aby lidé došli vzájemného uznání ve své identitě. Také víru svých postav nechává podrobit zkoušce a shořet; naději, že uvidí smysl svého usilování, Faber často ukazuje jako marnou.

Faberovy literární texty, které pracují s explicitně náboženskými narativy (*Evangelium ohně*, *Knihy zvláštních nových věcí*), se tento závěr zdají potvrzovat. Chybějící horizont smyslu, o němž však Taylor mluví jako o předpokladu umožňujícím hledat, co je dobré a spravedlivé, je v případě Evangelia ohně zdrojem nedorozumění, v Knize zvláštních nových věcí pak příčinou odcizení, které zažívají literární postavy.

Jedině ze svobodného, autentického rozhodnutí usilovat o směřování k horizontu bytí, jak o něm hovoří Taylor, je možné dopřát stejnou autenticitu ostatním, Faberovy povídky a romány však zprostředkovávají, jak je takové rozhodnutí vzácné, protože vyžaduje vnitřní cit pro spravedlnost, vždy poměřovaný lidským smyslem pro to, že i ostatní jsou účastníky na směřování k horizontu bytí. Dialogický postoj vyžaduje schopnost odložit utilitární mocenské strategie. Teprve jejich odložením může dojít k rozhovoru, při němž obě strany hledají v dialogu hlubší pravdivost. Myšlenka sebeuskutečnění bez tohoto hluboce zakotveného vnitřního smyslu je pak pouhou instrumentálně pojatou snahou být spokojený, jak vidíme na příkladu nevěstky Sugar a bohatého Rackhama v Kvítku karmínovém a bílém.

Faberovy texty objevují situaci člověka v liberální, postsekulární společnosti Západu. Co si o ní Faber myslí, je zřejmé dokonce i tehdy, zavede-li čtenáře do Anglie 19. století, nebo do blíže neurčené budoucnosti, či na jinou planetu, pracuje-li s realistickým dějem, nebo adaptuje motivy sci-fi či literární grotesky.

Pokud se zaměříme na typ etiky postsekularity, kterou nacházíme u Fabera, mohli bychom ji charakterizovat jako *etiku jinakosti*. Faberovský narativ se dá shrnout ve zdánlivě jednoduché otázce, kterou autor klade v rozličných podobách a variacích ve svých povídkách a románech: Jsem jiný, odlišný – přijmeš mě?, přestože ji autor takto výslovně nikdy neformuluje. Zdánlivá jednoduchost takto položené otázky tedy zda je možné přijmout druhého v jeho radikální odlišnosti, je klamavá, protože se podtextu otázky skrývají dvě hlubší. První z nich je otázka resp. téma identity. Čím je vlastně konstituováno ono „já“, které žádá o přijetí? Kdo jsem vlastně já, ve svém nejhlubším nitru, a kdo je vlastně „ten druhý“?

Faber čtenáři nabízí různé podoby odlišnosti, totiž odlišnosti životních narativů, intencí a směřování. Tematizuje jinakost spočívající nejen v neporozumění, ale též jako odlišnou fyzickou, tělesnou, bytostnou. Faberovské tázání po přijetí radikální odlišnosti nás v textu přivádí k tématu identity a k tomu, co vlastně znamená být ve své identitě přijatý, čím je identita člověka konstituována, v čem je její těžiště a v čem spočívá nezczizitelná důstojnost člověka. Faber tyto otázky nepřímou klade při portrétování utilitárních vztahů, nebo v portrétu zdánlivě semknuté rodiny, jejíž členové dost dobře nemohou rozumět ani tomu, kdo jsou vlastně ve skutečnosti jejich nejbližší. Faber se permanentně táže, a to je druhá z hlubších otázek skrytých ve zdánlivě jednoduchém dotazu po přijetí, co vlastně ono přijetí znamená. Postupuje cestou negace - odhaluje přijetí zdánlivá, podmíněná, utilitární a dočasná.

Tím se ve snaze porozumět Faberově etice dialogu dostáváme ke kategorii vztahovosti. Prostřednictvím aluze na román *V srdci temnoty* od Josepha Conrada Faber se ve svém vlastním díle dotazuje, zda mohou být i ty nejšlechetnější a správné záměry (v tomto případě přinášet evangelium těm, kdo po něm touží) vyňaté z kategorií vztahovosti. Jinými slovy, zda se ono skutečné a radikální přijetí neděje pouze prostřednictvím vztahu. Co je u Fabera specifické, je naznačení, že vztahy určitého typu (např. utilitární) skutečné přijetí druhého vylučují. Zdá se, že ačkoliv Faber portrétuje převážně vztahy všelijak neuspokojivé, jsou jeho texty zprávou o odmítání nedostatečnosti vztahů od člověka, který věří v jejich význam. Když se literární postavy ptají po smyslu naplňujícího, autentického vztahu k jinému, odlišnému, tehdy odkazuje

Faberova literární práce k *horizontu smyslu*, o němž mluví Charles Taylor jako o nutné podmínce vztahu, protože zakládá na společný úběžník, v němž se naše rozdílné záměry a směřování nakonec mohou protnout.

Shledáváme, že *etika jinakosti* typická pro Faberovy literární postavy je pak současně etikou kvality vztahů, základní hodnotové orientace a hledání celkového horizontu smyslu, které korespondují s podstatnými rysy etiky dialogu uvnitř křesťanské tradice. Mezi tyto rysy řadíme trojiční identitu Boha, která v sobě zahrnuje prostor pro odlišnost i recipocitu, a z níž pak vyplývá etika vztahů, kterou charakterizujeme jazykem teologické výpovědi za pomoci výrazů *kenosis* a *agapé*. Vyjadřuje se tím základní charakter Božího vztahu k člověku – otevřeností vůči druhému, která je zároveň ve své dovršené podobě vzájemnou vydaností lásky.

Faber do sebe pojal podstatná dilemata současného světa, jakými jsou nalézání identity v prostoru současné postsekulární kultury a společnosti, v níž znovu výrazně zaznívají náboženské narativy. Pokus prezentovat, jak Faberova témata interagují s těmito motivy současné postsekulární kultury, ukazuje na vážnost současné situace, jak ji Faber literárně zachytil; bez hluboce zakotveného mezilidského dialogu totiž neexistuje způsob, jak vlastní kulturní a náboženské hodnoty prohloubit a předat.

Seznam literatury

- BECK, Ulrich. *Vlastní Bůh: Mírotvorný a násilný potenciál náboženství*. Praha: Karolinum, 2018.
- CONRAD, Joseph. *Srdce temnoty*. Praha: Dokořán, 2010.
- ČAPEK, Karel. *Kniha apokryfů*. Praha: Vyšehrad, 2016.
- ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika mezikulturního a mezináboženského dialogu*. Praha: Karolinum, 2018.
- ČERVENKOVÁ, Denisa. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu*. Praha: Karolinum, 2016.
- EAGLETON, Terry. *Culture and the Death of God*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001.
- EAGLETON, Terry. *Úvod do literární teorie*. Praha: Triáda, 2005.
- ECO, Umberto: *O literatuře*. Praha: Argo, 2004.
- FABER, Michel. *Kniha zvláštních nových věcí*. Přel. Viktor Janiš. Zlín: Kniha Zlín, 2016.
- FABER, Michel. *Fahrenheitova dvojčata*. Přel. Viktor Janiš. Zlín: Kniha Zlín, 2016.
- FABER, Michel. *Kvítek karmínový a bílý*. Přel. Viktor Janiš. Argo. Praha, 2014.
- FABER, Michel. *Pod kůží*. Přel. Pavel Medek. Praha: Odeon, 2013.
- FABER, Michel. *Někdy prostě prší*. Přel. Viktor Janiš. Zlín: Kniha Zlín, 2011.
- FABER, Michel. *Evangelium ohně*. Přel. Viktor Janiš. Praha: Argo, 2010.
- GAUCHET, Marcel. *Odkouzlení světa*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.
- HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli. Proč lidstvo rozděluje politika a náboženství*. Praha: Dybbuk, 2013.
- HALÍK, Tomáš. *Co je bez chvění, není pevné*. Praha: Lidové noviny, 2002.
- HROCH, Jaroslav – KONEČNÁ, Magdalena – HLOUCH, Lukáš. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010.
- KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*, Praha: Vyšehrad, 2000.
- LEWIS, Clevis Staple. *Bůh v soudní síni*. Praha: Návrat domů, 2012.
- MACINTYRE, Alisdair. *Ztráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004.

- NĚMEČKOVÁ, Kamila. *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*. Praha: Carpe momentum, 2016.
- NOBLE, Ivana. *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context: Central and East European Search for Roots*. Farnham, Surrey: Routledge, 2010.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha: Filosofia, 1993.
- ROY, Olivier. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. New York: Columbia University Press, 2010.
- SANDEL, Michael. *Spravedlnost: co je správné dělat*. Praha: Karolinum, 2015.
- SEIRESTAD, Åsne. *Dvě sestry*. Žilina: Absynt, 2018.
- SULLIVAN, Harry Stack: *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. London, New York: Norton & Library, 1953.
- TAYLOR, Charles. *Etika authenticity*. Praha: Filosofia, 2002.
- TAYLOR, Charles. *Multikulturalismus: Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia, 2002.
- TAYLOR, Charles. *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Epocha, Filosofický ústav AV ČR, 2004.
- VYSKOČIL, Ivan. *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005.

Internetové zdroje

- BURIÁNKOVÁ, Michaela. *Pod kůží: Proč nestopovat ve Skotsku*. XB 1. (16.9. 2014) [7.8. 2018] <<http://www.casopisxb1.cz/aktuality/pod-kuzi-recenze/>>
- ČERNÁ, Eliška. *Staroměstské náměstí bez mariánského sloupu? Spor míří k soudu*. (22.5. 2018) [15.11. 2019] <https://prazsky.denik.cz/zpravy_region/staromestske-namesti-bez-marianskeho-sloupu-spor-miri-k-soudu-20180522.html>
- FOLTÁNKOVÁ, Kateřina. *Bůh odešel, ale zůstala po něm vůně, připomíná Tomáš Halík*. (25.12. 2013) [15. 11. 2018] <https://hodoninsky.denik.cz/zpravy_region/buh-odesel-ale-zustala-po-nem-vune-pripomina-tomas-halik-20131225.html>
- HAVEL, Ivan M.: *Fikční a vymyšlené světy*. *Vesmír* 2004, roč. 83, č. 2, s. 63. (16. 2. 2004) [15. 11. 2018] <<https://vesmir.cz/cz/casopis/archiv-casopisu/2004/cislo-2/fikcni-vymyslne-svety.html>>
- JANIŠ, Viktor. *Není nad zvládnuté řemeslo. Rozhovor s Michele Faberem*. *Časopis Plav*, roč. 2008. č. 11 [13.8. 2018] <<http://www.svetovka.cz/archiv/2008/11-2008-rozhovor.htm>>

KONRÁD, Daniel: *Spisovatel Faber na Colours: Poprvé vám povím o nacistické minulosti své rodiny.* (24. 7. 2018) [16. 1. 2019] <<https://magazin.aktualne.cz/kultura/literatura/michel-faber-colours-of-ostrava-meltingpot-janis-diskuse/r~f481eb988f5e11e8a7cbac1f6b220ee8/>>

KOPECKÝ, Josef. Zákaz zahalování tváře na veřejnosti navrhnou lidovci i SPD. Babiš je pro. (1. 8. 2018) [2018-11-10]. <https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/zakaz-zahalovani-tvare-na-verejnosti-kdu-csl-bartosek-babis-klaus.A180801_095719_domaci_kop>

KOTTOVÁ Anna – ŠTECHTOVÁ, Věra. ‚Za boj s netolerantní ideologií.‘ Vyznamenaná ředitelka školy je známá především ze sporu o hidžáb. (29. 10. 2018) [10. 11. 2018] <https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/statni-vyznamenani-2018-ivanka-kohoutova-hidzab_1810291755_ako>

NEALON, Jeffrey T. The Ethics of Dialogue: Bakhtin and Levinas. *College English* 1997, roč. 59, č. 2 [15.11. 2018] <<https://www.jstor.org/stable/378545>>

TATRANSKÝ, Tomáš. Výzvy postsekulární filosofie. *Teologické texty*. 1/2008. [11. 2. 2019] <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-1/Vyzvy-postsekularni-filosofie.html> [11.2. 2019]

VIZINA, Petr. Rozhovor s Michelelem Faberem o románu Kvítek karmínový a bílý. In: *U zavěšené knihy*. ČT Art, 17. 12. 2014. [15. 10. 2018] <<http://www.ceskatelevize.cz:8080/ivysilani/10619821880-u-zavesene-knihy/214411000170040/obsah/370309-m-faber-kvitek-karminovy-a-bily>>

Články v periodických, časopisech a denících

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In Böckenförde, Ernst-Wolfgang (ed). *Recht, Staat, Freiheit – Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, s. 92–114.

BRANCH, Lori. The Rituals of Our Re-Secularization: Literature Between Faith and Knowledge. In *Religion and Literature*, Notre Dame: University of Notre Dame, 2014, roč. 46, č. 2-3, s. 9-33.

GOERLANDT, Janis, HAEN, Theo D'. *Cosmopolitanism and the Postnational Literature and the New Europe*. Ed. César Domínguez a Theo D' Haen. Leiden/ Boston, Brill, Rodopi. 2009.

HABERMAS, Jürgen. The political: the Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In MENDIETA, Eduardo – VANANTWERPEN, Jonathan (ed.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

HABERMAS, Jürgen. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 2008, roč. 25, č. 4, s. 17–29.

KEARNEY, Richard – ZIMMERMANN, Jens. *Reimagining the Sacred: Richard Kearney debates God with James Wood, Catherine Keller, Charles Taylor, Julia Kristeva, Gianni Vattimo, Simon Critchley, Jean-Luc Marion, John Caputo, David Tracy, Jens Zimmermann and Merold Westphal*. New York: Columbia University Press, 2016, s. 209.

MAY, Samantha – WILSON Erin K. – BAUMGART-OCHSE, Claudia – SHEIKH, Faiz. The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred. *Politics, Religion & Ideology* 2014, roč. 15, č. 3, s. 331–46.

KEARNEY, Richard, ZIMMERMANN, Jens. *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God with James Wood, Catherine Keller, Charles Taylor, Julia Kristeva, Gianni Vattimo, Simon Critchley, Jean-Luc Marion, John Caputo, David Tracey, Jens Zimmermann and Merold Westphal*. Columbia University Press, 2016.

PARRY, Christoph. Constructing European Identity in Fiction: Three Strategies. STENBERG, Lisbeth. Marginalization and Paradoxes of Identity Formation. GOERLANDT, Janis – HAEN, Theo D'. *Literature for Europe?* Amsterdam: Brill/Rodopi, 2009, s. 279, 323.

ROCKEFELLER, C. Steven. Komentář. In TAYLOR, Charles. *Zkoumání politiky uznání. Multikulturalismus*. Praha: Epocha. Filosofický ústav AV ČR, 2004.

SOSNOWSKA, Danuta – DRZEWIECKA, Ewelina (ed.). *The Experience of Faith in Slavic Cultures And Literatures in the Context of Postsecular Thought*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018, s. 10.

SWIDLER, Leonard. Understanding Dialogue. *Journal of Ecumenical Studies*, 2008, roč. 43, s. 10.

VIDO, Roman – VÁNĚ, Jan (ed.). *Sociální studia 3/2013*. Katedra sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Brno, 2013.

VIZINA, Petr. *Slovo eschatologie* jsem si vyhledal až v pětáctyřiceti. *Host*, roč. 33, č. 2, 2017, s. 10–15.

WOHLRAB-SAHR, Monika – BURCHARDT, Marian. *Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities*. *Comparative Sociology*. 2012, roč. 11, č. 6, s. 875–909.