

Oprávn nost obraz Druhého

Daniel Soukup

Jiné a Druhý

Po átkem 20. století hned n kolik filosof a teolog zároveň dospívá k názoru, že vztah k Druhému tvo í základní sou adnici lidské existence. K nejvýznam- n jším zakladatelským díl m tohoto myšlenkového sm ru se ádí spisy dvou p átel a spolupracovník , Franze Rosenzweiga (Hv zda vykoupení, 1921) a Martina Bubera (Já a Ty, 1923), dále pak soub žn a nezávisle vznikající *Metafyzický deník Gabriela Marcela* (psán 1914–1923, vydán 1927).¹ Za vyvr- cholení celého proudu se obvykle pokládá dílo Emmanuela Lévinase, p ede- vším jeho „esej o exteriorit “ *Totalita a nekone no* (1961). Na áste n souro- dý zp sob uvažování m žeme ovšem narazit t eba i u n kterých filosof analy- tické tradice (nap . u Donalda Davidsona). Jelikož rozbor otázek alterity n kdy mí í až k problematizaci samotných ko en euroamerické kultury (a tedy i západní filosofie), filosofické zkoumání se zde m že op ít i o relevantní, teo- reticky položené práce mezikulturní komparatistiky, nap íklad o analýzy ev- ropského vnímání jinakosti Nového sv ta, jako jsou Todorovovo *Dobytí Ame- riky* i Greenblattova *Podivuhodná vlastnictví*. Pozoruhodné podn ty jsou roz- troušeny i v nejr zn jších dílech spíše beletrické povahy (kup íkladu v *Deníku Maxe Frische*). Vedle uznání svébytnosti Druhého spojuje jmenované autory odpor k totalizujícím výklad m (srov. Buber v výrok „nemám žádnou nauku, pouze rozmlouvám“; cit. Wehr 1995, s. 8), obhajoba já jakožto zároveň auto- nomního a otev eného (Lévinas: „rozum se nevzdává, a p esto p íjímá“; 1997, s. 36), d raz na životní praxi i etiku a obvykle i na dialogický rozm r e i.

Druhým míní filosofové dialogu p edevším, ne však vždy výlu n , lid- skou osobu. Zde se již jednotlivé koncepce rozcházejí. Radikáln personalis- tickou povahu má nap íklad pojetí Lévinasovo i Davidsonovo (ten ostatn mluví p ímo o „druhé osob “) – oba vedle osob znají (a ost e od nich odlišují) vícemén jen p edm tný „sv t“ i „v cí“. Na opa ném pólu stojí filosofie Bu- berova: modalita Já–Ty a Já–Ono jsou podle n j postoje, které je možné za- ujmout nejen k lov ku, ale k jakékoli jsoucnosti. Lévinas kritizuje toto pojetí jako ryze formalistické, jeho výtce však p iznáme platnost asi jen pro n které vyhrocené formulace (nap . „každá v c na sv t se m že objevit n jakému já

¹ Zárodky tohoto sm ru uvažování lze ovšem objevit už u n meckých myslitel 18. a 19. století (Hamann, Humboldt, Fichte, Feuerbach); srov. Wehr 1995, s. 5. Tamtéž i asto citovaný úryvek z Jacobiho dopisu (z roku 1775): „Otev u o i, zaposlouchám se, pohnu rukou, a v tomtéž okamžiku cítím neodd liteln : ty a já, já a ty.“ Viz též Poláková, 1995.

jako jeho ‚Ty‘“; Buber 1995, s. 17), které relativizuje i sám Buber. Celkové vyzn ní Já a Ty totiž takto arbitrární není; jádrem Buberovy koncepce vztahovosti je spíše model t í strukturovaných sfér: života s p írodou, s lidmi a s duchovními jsoucnostmi (s. 80-81). Ovšem „Buber v silný antropologický zájem“, jak výstižn píše Wehr, „nevrcholí v mezilidské sfé e, i když se pro n j to nejd ležit jší odehrává tady“ (Wehr 1995, s. 75). Plným uskute n ním vztahu Já–Ty je totiž až setkání s Bohem, v ným Ty, jež proza uje i všemi t emi pozemskými sférami. Ostatn Lévinasovo vlastní pojetí (v interpretaci Tomáše Tatranského) je srovnatelné (neza le uje však p írodní sféru; tu Buber chápe mnohem citliv ji): „V kontextu Lévinasova díla je do jisté míry lhostejné, je-li Druhým bližní nebo B h, respektive platí, že já nemá žádnou možnost mezi t mito možnostmi rozhodnout – Lévinas chápe vztah k druhému jako modalitu vztahu k Bohu“ (Tatranský 2004, s. 27).

Postoj k druhému vždy souvisí se sebezpojetím a sebevymešováním subjektu. Renaud Barbaras v této souvislosti upozor uje na rozporuplnost výrazu alter ego: „[J]e-li druhý jiný, je nutné ho situovat na stranu sv ta, a tím tedy p estává být ego; ale pokud je druhý ego, p ekrývá se s já a nezahrnuje už žádnou jinakost“ (Barbaras 1998, s. 5). Pro oblast epistemologie p edestírá možné ešení Davidson: v eseji „T i druhy poznání“ dosti p esv d iv vyvozuje, že naše znalosti o myšlenkových pochodech druhých lidí jsou plodem jednoho ze t í samostatných druh poznání (vedle poznávání sebe sama a poznávání okolního sv ta) a že „žádou ze t í forem poznání není možné redukovat na ty zbývající“ (Davidson 2004, s. 234). Nelze však p ehlédnout, že jádro sou asné odborné i spole enské diskuse o problému Druhého leží mimo rámec epistemologie a spadá spíše do oblasti etiky a „ekologie“ vztahu k (antropologicky i kulturn) jinému. Jako nejpal iv jší otázky se jeví: p edstavuje jinakost Druhého absolutní hodnotu, které je nutno se pod ídit, anebo je p ípustné stanovovat meze úcty k Druhému? Je každé zp edm t ující zobrazování Druhého od podstaty násilím, anebo je z etického hlediska p ípustné; i snad lze dokonce k (mentálním, kulturním, um leckým) reprezentacím Druhého navázat autentický vztah Já–Ty? Nebo lze zobrazování Druhého ospravedlnit jinak? Hlavním východiskem p í zkoumání t chto otázek pro nás bude Lévinasova Totalita a nekone no, patrn nejpropracovan jší a nejradikáln jší filosofie úcty k Druhému.²

Touha po Druhém

Zatímco u Bubera se já stává p vodcem pohybu objektivizace (v modalit Já–Ono), u Lévinase je nejen viníkem, ale i ob tí. Na pouhého zp edm tného

² ísla stránek bez dalších údaj odkazují na toto dílo.

Daniel Soukup

„nositele sil“ je redukuje p sobení totality, v d ího principu d jin, politiky, války i západní filosofické tradice (1997, s. 10). Dopad totalizace je však omezen: lidský subjekt se mu vzpírá díky rozm ru interiority, vnit ního života (s. 42). Interioritou ovšem Lévinas nemíni (pouze) niternost psychickou, nýbrž celou sféru každodennosti („ekonomické existence“): „myslet, jíst, spát, íst, pracovat, vyh ívat se na slunci“ (s. 94). V citlivém rozboru této roviny³ Lévinas (proti marxismu a existencialismu) ukazuje, že lidská odkázanost na životní obsahy získávané zvn jšku je ve skute nosti závislostí š astnou (s. 96). Vst e-bávání t chto „živin“ totiž není ist instrumentálním odstra ováním niterného nedostatku (jakýmsi do erpáváním pohonných látek), ale smyslovým pot -šením, egoistickou slastí: „Št stí není u in no z nep ítomnosti pot eb, ... nýbrž je to uspokojení všech pot eb“ (s. 97).

Na této rovin však Lévinas nenachází „ani tajemství, ani opravdovou cizost“ (s. 126). Slastné požívání, ale také vlastn ní a dokonce i práce jsou pro n j dost edným zvn íváním, zestej ováním, ba vyko ís ováním jiného. Subjekt se ovšem upíná i opa ným sm rem. Tímto pohybem „z n jakého ‚doma‘ ... k n jakému tam“ (s. 19) je metafyzická Touha, touha po úpln íním. Tu Lévinas ost e odlišuje od pot eby, nostalgie í platónského rozpomínání: touhu nepodn cuje žádná nouze í ztráta (je to „nešt stí š astného, p epychová pot eba“; s. 47), a proto ji nelze nikterak uspokojit: „vytoužené ji nenapl uje, nýbrž prohlubuje“ (s. 20). Lévinasova podmín ná „obrana subjektivit“ tak neulpívá v poloze „ íst egoistického protestu proti totalit “ (s. 13), ale je odvozena od otev enosti já v í Druhému: „Subjekt je hostitel“ (s. 267).

Nebývá plodné fundamentáln zpochyb ovat koncepty, které mají v daném systému axiomatickou platnost. U lévinasovské touhy po zcela jiném proto snad bude relevantn jší poukázat na odlišná stanoviska vždy u jedné ze složek: lze totiž uvažovat jednak o odlišných sm ováních takovéto bytostné lidské touhy, jednak o odlišných postojích k absolutn ínému.

Jistou oporu mohou filosofickému uvažování poskytnout významy narvrstvené v kultu e. Kup íkladu obsahem západních náboženských a literárních topoi blaženosti (nebeský Jeruzalém, locus amoenus) nebývá ani tak Jiné, jako Stejné dovedené k dokonalosti, nebo snad spíše Stejné promísené s Jiným. Obdobný náhled vyslovuje kup íkladu Zden k Neubauer v úvahách o „cestách na zkušenou“ (Neubauer 1990) anebo G. K. Chesterton v bajce o „anglickém moeplavci, který ... objeví Anglii v domn ní, že jde o nový ostrov v jižních moích. ... Jeho omyl byl vlastn velmi závid níhodný ... Nebo co m že být krásn jšího než v n kolika minutách sou asn prožít fascinující hr zu výpravy do

³ V celkovém rozvrhu Lévinasova myšlení jí ještě p edchází vyno ení subjektu z proudu anonymního bytí (íl y a), o n mž zejména v knize Od existence k existujícímu (1947).

neznámé zem a pocit hlubokého bezpe í p í návratu dom ? ... Práv tohle je, alespo podle mého mín ní, hlavní problém filosof ... Jak lze docílit, abychom nad sv tem žasli a p ítom se v n m cítili doma?“ (Chesterton 2000, s. 5–6).⁴

Naopak reakcí na absolutn jiné nemusí být jen touha, nýbrž nap íklad i odpor, ottofská sm s bázň a fascinace, i – jak ukazuje Stephen Greenblatt – údiv. Zázitek jiného lze potom za lenit do celku zkušenosti dv ma zp soby. Prvním (který Greenblatt exemplifikuje na Kolumbovi a conquistadorech) je p ejmenování a p ívlastn ní; to odpovídá lévinasovské totalizaci i buberovské modalit Já–Ono: „[N]a okamžik vidíte, jak vás jiné ohromí, nicmén hned nato z jiného ud láte cizí objekt, v c, kterou m žete po libosti zni it i ovládnout“ (Greenblatt 2004, s. 162). Druhá cesta – a zde se již dostáváme za rámec Lévinasovy filosofie – sm uje „k vyjad ování skrytých spojení mezi radikáln protikladnými zp soby existence“ (jako p íklady zde slouží Hérodotos a vyprav st edov kého cestopisu tzv. Mandevilla). Výsledné sebepoznání „je zároveň jistým druhem sebeodcizení: já jsem jiné a jiné je já“ (Greenblatt 2004, s. 162). I v tomto pojetí je tedy jinakost Druhého vpsledku relativizována. Také Renaud Barbaras dospívá k záv ru, že „druhý není pouze Jiný“, ale také „ten, který se mi podobá, s nímž udržuji vztah d v mé známosti“ (Barbaras 1998, s. 43).

Formální strukturou Touhy je podle Lévinase (reinterpretovaná) karteziánská idea nekone na, tento pojem je ovšem antropologizován jen áste n . Je sice pravda, že lévinasovský Druhý není jen m j pán a u ítel, nýbrž i „cizinec, vdova a sirotek, v í nimž mám povinnost“ (s. 191), nicmén í tak je to „nakonec spíš B h než druhý“ (Barbaras 1998, s. 43), nikoli sice ve smyslu aletickém (nebo vždy existuje radikální možnost vraždy), ale ve smyslu axiologickém (jeho absolutní jinakost je absolutní hodnotou) a deontickém: tvá Druhého se pro m stává mravním imperativem, a už velitelským i prosebným.

Barbaras tedy Lévinasov filosofii oprávn n vytýká p ehlížení zkušenosti s Druhým: jinakost Druhého se zde „vst ebává v absolutní jinakosti, kde se specifi nost její zkušenosti nakonec ztrácí“ (Barbaras 1998, s. 43). Také „idea nekone na“ jakožto antropologická konstanta p sobí v rámci filosofie Druhého nepat í n : v jakém smyslu by všem lidem mohla být společná otevřenost v í druhému lov ku jakožto zcela jinému? Samotný pohled na sub-

⁴ Lévinas proti „eckému“ (a tedy – v jeho chápání – „západnímu“) vypráv ní o Odysseov návratu dom staví biblický p íb h „o Abrahamovi (ale í o Mojžíšovi), který navždy opouští svou rodnou zemi, aby se vydal na neznámé místo, které mu ur il B h“ (cit. Tatranský 2004, s. 13). Jako ve všech pokusech vést ostrý ez mezi „Athénami“ a „Jeruzalémem“ se zde leccos opomíjí: Hospodin v p íkaz vydat se na cestu se vždy pojí se zcela konkrétním p íslibem, asto í v rámci jediné e í (viz nap . Gn 12, 1–3); a p íslíbené p edjímá budoucí zkušenost, jež proto nem že nikdy být zkušeností zcela jiného.

Daniel Soukup

jektivitu jakožto „pohostinné p íjímání druhého“ (s. 14) je bezesporu plodný, avšak (empiricky vzato) ony oblasti interiority, ve kterých se subjekt otevírá Druhému, mohou koneckonc bít strukturovány velmi r znorod (v závislosti na psychologických, biografických, sociálních, kulturních a dalších danostech). Snaha postulovat obecnou strukturu touhy po Druhém se tak jeví jako málo smysluplná, ba totalizující.

Obrazy, díla, e

Je-li Druhý chápán jako naprosto jiný, m že být každá snaha o jeho zpodobení odsouzena jako pošetilost i násilí. Buber v tomto ohledu kolísá: pov tšinou se p íklání k takovému to exkluzivnímu pojetí („Vztah k ‚Ty‘ je bezprost ední. Mezi ‚Já‘ a ‚Ty‘ není žádná soustava pojm , žádné p edchozí v d ní a žádná p edstavivost ...“; Buber 1995, s. 13), jindy však chápe vztah k Ty spíše inkluzivní a za le uje do n j i zv c ující poznatky a p edstavy o Ty: „Neexistuje nic, od eho bych musel odhlédnout, abych vid l, a žádné v d ní, na které bych musel zapomenout“ (Buber 1995, s. 10). Smysl tohoto t kání patrn kotví p ímo v podstat jeho koncepcce, jež vykresluje lidskou existenci jako ustavi - ný kyvadlovitý pohyb mezi životem ve sv t p edm tností (Já–Ono) a ve sv t bytostných vztah (Já–Ty).

Naproti tomu Lévinas se jednozna n p íklání k exkluzivnímu pojetí: tvá Druhého podle n j „pro ezává všechnu názornou danost“ (s. 50), p í setkání s ní je lov k „vytržen z d jin“ (s. 37) i z jakéhokoli jiného reálného rámce („Tvá je význam, a to význam bez kontextu“; Lévinas 1994, s. 178). Tvá se ukazuje jako exteriorní jsoucí, jež p edchází p ed bytím (s. 36). Pojetí jsoucího jakožto toho, k emu si musíme teprve proklestit cestu skrze názornou danost, by mohlo p sobit jako prapodivné a neopodstatné. Je si však t eba uv domít, že onou daností zde není mín na ani tak smyslová zkušenost sama jako její zobec ující myšlenkové uchopení („jsoucí proráží všemi obaly a obecnostmi bytí“; s. 36). P esn ji: podle Lévinase jsou empirie, její tematizace a její konceptualizace neoddlitelné. Spole ným rysem všech t chto moment je jejich uv zn ní v interiorit : obrazy Druhého jsou podle Lévinase „vždy imanentní v mém myšlení, jako kdyby pocházely ze mne“ (s. 265).⁵

Lévinasovská cesta k Druhému tedy vede mimo zkušenost všednodenní i historickou, mimo její reprezentaci, mimo teoretickou reflexi i mimo mystické vhrůžení. Oproti Buberovi, jenž povahu vztahu Já–Ty vymezuje p edevším per negationem a per analogiam, však Lévinas postuluje a analyzuje, jakým konkrétním zp sobem se setkání s Druhým má odehrávat. Tímto privile-

⁵ Buber vyjad uje podobné mín ní: Ten, kdo sv t zakouší v modalit Já–Ono, se jej neú astní, jelikož „zkušenost je ‚v n m‘, a ne mezi ním a sv tem“ (1995, s. 8).

govaným modem existence, epifanií tvá e, je u n j „výraz“, e . Východiskem je zde primát slyšeného p ed viditelným a hmatatelným; pravdy se nedobíráme kontemplativním naz ením i pragmatickým uchopováním, nýbrž rozmluvou s Druhým: „Slovo uniká vid ní, protože mluvící neposkytuje o sob jen obra-zy, ale je osobn p ítomen ve svém slovu a absolutn vn jší v i každému obrazu, který po sob zanechal“ (s. 264).

Ur ujícím rysem lévinasovského pojetí e i je d raz na její jednozna -nost: Druhý je p i rozmluv neustále „ku pomoci znaku, který vysílá“, a odstra uje všechny p ípadné ambivalence (s. 75), „ustavi n ruší vícezna -nost svého vlastního obrazu, svých verbálních znak “ (s. 180). D vody, který-mi Lévinas podepírá údajnou výlu nost e i mezi ostatními projevy já (srov. s. 265), ovšem nep sobí p íliš p esv d iv . Hovo í-li o „hluboké propasti“ mezi (osobním a nezczizitelným) e ovým „výrazem“ a lidskými „díly“ (jež ihned po vytvo ení upadají do anonymnosti, stávají se zpen žitelnými a czizitelnými), jedná se o dosti hrubé zjednodušení, jež n které jevy klasifikuje neuspokojiv (nap . um lecká díla⁶) a jiné opomíjí (nap . smysluplné jednání jakožto projev já nebo Druhého). Stejn tak by bylo možné tvrdit, že czizována je naopak e : zatímco svým materiálním výtvo m mohu svobodn vtisknout ist soukro-mý smysl, moje e (opomineme-li soukromé jazyky) je v okamžiku artikulace lapena do sít preexistujícího sémiotického systému.

Ú elov p sobí t eba i jednostrannost, s níž Lévinas klade obchod více-mén narove s krádeží („jiní se mohou zmocnit díla, odcizit je, získat je, kou-pit, uzmut“; s. 204). Kup íkladu Gadamer zastává proti tomu názor, že i p i obchodním i politickém vyjednávání (Verhandlungsgespräch) si rozhovor zachovává svou svébytnou funkci: „Aby byl lov k schopen rozhovoru, musí um t naslouchat. Setkání s druhým jej vyzdvihuje z vlastní ochrání enosti i tehdy, když jde jen o dolary i o mocenské zájmy“ (Gadamer 1993, s. 213). A Stephen Greenblatt ukazuje (na p íkladu expedice anglického kupce Johna Guye na Newfoundlandu roku 1612), že navázání sm nného obchodu mezi p íslušníky dvou cizích národ vyžaduje zna nou interpreta ní citlivost, v li k porozum ní a vzájemnou d v ru (Greenblatt 2004, s. 123–125).⁷

Lévinas p ípouští, že jeho pojetí jazyka se mívá s povahou v tšiny reál-ných rozhovor , toto zjišť ní však op t vyhrocuje do zjednodušujícího proti-kladu: b žná rozmluva se má vyzna ovat snahou „p elstít bližního“ pomocí

⁶ Spadají slovesná um lecká díla do kategorie „výraz“, kdežto neslovesná do kategorie „lidské dílo“?

⁷ Zpráva o této expedici je dokonce „jediným záznamem p áteckých vztah mezi Angli any a Beothuky“ (Greenblatt 2004, s. 209). Greenblatt poznamenává, že „jakýmsi utopickým modelem“ tohoto typu sm ny je už Hérototovo lí ení obchodních styk mezi Kartági any a západoafrickými domorodci – „bez osobního kontaktu, bez prost edník , bez nutnosti u it se jazyk“.

Daniel Soukup

„propagandy, lichocení, diplomacie atd.“, kdežto filosofická rozprava usiluje o p ekro ení takovéto sofistiky, chce druhého „nechat být“ (s. 54–55). Prosvítá zde ned v ivý pohled na pospolitou každodennost, který je pro Lévinasovo myšlení charakteristický (navzdory proklamovanému primátu jsoucího p ed bytím a d razu na sociální rozm r existence). Zkoumáním cíl , kterých se m že mluv í snažit u adresáta dosáhnout, se zabývá významný proud sou asné jazykov dy (navazující na Austinovu a Searlovu teorii e ového jednání). Typologie t chto (iloku ních i komunika ních) funkcí je ve skute nosti mnohem pest ejší, než by Lévinas v nástin mohl nazna ovat, a i z jejich zb žného, výb rového vý tu (srov. nap . Grepl a Karlík 1998, s. 421nn.) je patrné, že pokládat veškeré e ové p sobení na druhého za „lest, zmoc ování a vyko is ování“ (srov. s. 56) není opodstatn é.

Lévinas v model komunikace odpovídá tradi ní Bühlerovské triád mluv í–adresát–p edm t: „Verbální znak je tam, kde n kdo ozna uje n co n -komu jinému“ (s. 178). V tomto vymezení nápadn chybí výraz „n jak“, tj. ohled na konkrétní podobu sd lení, konceptualizovaný nap íklad v Jakobsonovské poetické funkci. Toto opomenutí je úmyslné; Lévinas možnost opojení samotným jazykem p ipouští, avšak výslovn ji odmítá: „Proti básnické aktivit , v níž bez našeho v domí vzházejí vlivy z této aktivity samé, která je v domá, aby ji objaly a kolébaly jako rytmus, a kde je innost nesena práv tím dílem, které podnítila ..., stojí e , jež v každém okamžiku ruší kouzlo rytmu ... Rozhovor je ... próza“ (s. 179).⁸ Úkolem lévinasovského slova je rušit „anarchická kouzla fakt “ (s. 83), „od arovat ... dvojnznost sv ta“ (s. 82).⁹ Tomu pak odpovídá i strohý ráz jeho filosofie, ona „p ísná vážnost dobroty“ (s. 176), p ekonávající „úsm v skeptika a jeho ml ení“ (s. 177). Lévinas sice uznává „hraní neboli slast ze života“ (s. 115) na rovin interiority, avšak ve vztahu k Druhému pro lidi nost nenachází místo; smích mu zde vždy splývá s výsm chem.¹⁰

⁸ Toto užití výrazu próza mimochodem není p íliš precizní ani jednozna né. Martin Pokorný upozor uje na to, že je neúnosné „[m]ást jediným ozna ením b žný dorozumivací jazyk s t mí slovesnými díly, která nemají metrickou formu“, i na to, že „b žný jazyk mnohem snadn ji asimiluje prvky poetické než architekturu prózy“ (Pokorný 2002, s. 12).

⁹ Odlišn vyznívají pasáže popisující odcizování v cí jejich ozna ováním; zde má Lévinas vcelku blízko ke Šklovského teorii ozvlášt ní: „Ozna uji-li n jakou v c, ozna uji ji druhému. ... Používání znaku ... umož uje, aby bylo možné v cí nabízet, aby se odpoutaly od mého používání, odcizily se a staly se vn ějšími“ (s. 185).

¹⁰ Naproti tomu nap . Gadamer, jenž v rozhovoru též spat uje privilegovanou formu bytí s Druhým, p ipisuje srovnatelnou roli i smíchu: „Jedin v rozhovoru (a ve společném smíchu, který je jakoby bezeslovn vzházejícím porozum ním) mohou p átelé nalézt jeden druhého a vybudovat onen druh pospolitosti, v n mž každý z stává pro druhého stejný, zatímco oba nacházejí druhého a v druhém sebe sama“ (Gadamer 1993, s. 211).

Z literárn v dných teorií posledních desetiletí harmonují s lévinasovskou p edstavou absolutn kontrolovaného významu ony izolované hlasy, které „[v] i údajné bezb ehosti interpreta ních aktivit“ nabízejí „jako lék ... oživení a dopracování konceptu autorského zám ru jako st žejního interpreta ního kritéria, od n hož vede cesta k objektivní interpretaci“ (Bílek 2003, s. 75). Lévinas dokonce konstruuje tvá jakožto jakéhosi metaautora, jenž „skrze každou [národní] literaturu hovo í – nebo koktá, hledá svou soudržnost nebo se brání vlastní karikatu e“ (Lévinas 1994, s. 188). Potenciální problemati nost takovýchto p ístup postihuje nap íklad Miroslav ervenka: d raz na „význam intendovaný osobním autorem“ asto vede k bagatelizaci významotvorné aktivity „hry tvar “, opomíjí „intervence neplánovaného, p edem neznámého významu“; ten je t eba v lyrice nesen „práv tak veršovými útvary jako kompozicí, metaforikou, nep edur enou volbou všech možných stylistických prost edk s v domím jejich literární nebo neliterární provenience, jež je zat žuje nejrn žšími konotacemi, jakož i zám rnou nebo nezám rnou volbou t žko p edem projektovaných d sledk interakcí mezi všemi t mito složkami“ (ervenka 2003, s. 62–63).

Lévinasovo pojetí e i navíc odpovídá jen dosti úzké typologické výsei literárních d l (by nap . v sérii rozhovor Etika a nekone no p ípisuje na obecné rovin literatu e zásadní význam). Vezmeme-li na pomoc podn tný pokus Vladimíra Svaton o typologické „roz len ní evropského um ní novov ku“, je patrné, že Lévinasova koncepce m že odpovídat p inejlepším jedné ze t í linií: klasické/akademické, jež se vyzna uje „z etelným rozvržením tvaru, ostrou konturou, st ídmým výb rem detail a ... jednozna ným vztahem mezi tvarem a významem, dokonce jistou alegori ností“. S linií plebejskou/naturalistickou („p ekypující masivním lí ením lidské t lesnosti, detail všedního života“, a to v podob „nekon ící[ho] vršení p íb h ..., v n mž zaniká i jasný smysl p edstavovaného sv ta“) se Lévinas mjí a linie ironická/manýristická je p ímo zt lesn ním všeho, proti emu protestuje: potenciální významy jsou v takovýchto dílech „podrobn pitván[y], ale vzáp tí zase zpochyb ován[y], autorská pozice je d mysln maskována, dílo je plno citát , narážek, hádanek a dvojsmysl a nakonec z stává neuzav ené a fragmentární“ (Svato 2002, s. 161–162).

Mnohé z t chto vývod neplatí jen pro literaturu v užším smyslu. Za posledních n kolik desetiletí výzkumy nejenže potvrdily platnost Jakobsonových poznámek o tom, že se poetická funkce uplat uje i v nebeletrických jazykových projevech, ale dokonce ukázaly, že zde nep sobí vždy jen jako „pod ízená, p ídatná složka“ (Jakobson 1995, s. 81). Kvaziliterární prost edky (snaha vyvolat nap tí, pé e o jazykové ztvárn ní) výrazn pronikají kup íkladu do ur itých typ každodenních vypráv ní (Gülich 1980, s. 372).

Daniel Soukup

Lévinas se vymezuje v i heideggerovskému etymologizování nesenému p edstavou o inherentní moudrosti jazyka (Lévinas 1994, s. 165), sám se ovšem vydává vst íc opa nému extrému. Jeho asketické sn í o bezvýhradném pod ízení e i mluv ímu a o „p vodní jednozna nost[í] výrazu“ (s. 179) vyznívá až v duchu utopických p edstav o „dokonalém jazyce“ zbaveném metafor, dvojsmysl , nejasností i p e eknutí. A p edevším: není z ejmé, jak lze slou i t inteligibilitu a jednozna nost, kterou p ípisuje sebevyjad ujícím slov m Druhého, s jeho absolutní jinakostí.¹¹ Jist by bylo možné postulovat, že inteligibilitu a jednozna nost dodává jinakostí Druhého až proces artikulace, to by však znamenalo, že e na cest od interiority Druhého k vn jšímu „výrazu“ prochází jakousi epistemickou, ne-li ontologickou transformací. Tím by se ovšem vytratila p ímá kontrola mluv ího nad vyslovovaným, na které Lévinasovi tolik záleží. D razem na absolutní jinakost Druhého tak Lévinas podkopává vlastní pojetí rozmluvy.

K etice povrchnosti

Podle Buber a Lévinase je možné Druhého bu zneužívat jako instrument, anebo s ním vstoupit v autentický vztah.¹² Ten nese z etelné znaky výlu nosti; pokusy obou filosof dosp t jakýmsi znásobením zkušenosti s takto chápaným Druhým až k modelu lidské pospolitosti nevyznívají nikterak p esv d í v . Takové pojetí se ovšem mívá se sociální skute ností. B žné mezilidské styky nejsou založeny ani na výsostném vztahu, ani na zv c ování a vyko ís ování ostatních. Lévinasovskou bezpodmíne nou úctou k Druhému, jež dle n kterých vyhrocených formulací má vést až k úplnému sebepotla ení pod tíhou absolutní zodpov dnosti, lze zajisté p íjímat jako ideální imperativ, který i díky své nedosažitelnosti nep estane orientovat a inspirovat lidské jednání. Na druhé stran však tento nárok vyvolává zna né etické i hermeneutické pochybnosti. Obrat k Druhému totiž podle Lévinase p edpokládá odvrát od zakoušené ambiguity jevového sv ta (ten mu p ípomíná potm šilou hru jakéhosi zlovolného démona, s. 74–76) i od interiorizovaných reprezentací a konceptualizací, tj. od

¹¹ Srv. Davidson v vývod: „Podmínkou toho, aby se n kdo stal mluv ím, je existence druhých, kte í jsou mu dostate n podobní“ (Davidson 2004, s. 142).

¹² Nechávám zde stranou jak rozdíly mezi buberovskou reciprocitou a lévinasovskou asymetrií ností vztahu, tak kup íkladu Lévinas v pohled na ženství. Ten sice do jisté míry rozr z uje rigiditu jeho úst ední koncepce (nap . i v pojetí e í: srov. poznámky o dvojzna ností ženství, s. 235), zároveň je však natolik poplatný tradí ním patriarchálním p edstavám, že vyvstává otázka po jeho životnosti (by Derrida nadhazuje, že Totalitu a nekone no lze z ur ítého hlediska íst tém jako „feministický manifest“; srov. Tatranský 2004, s. 86). Rozpa ít vyznívá i reinterpretace, kterou Lévinas nastí uje na sklonku života v jednom z rozhovor pro Radio France: trochu v duchu populární psychologie tu hovo í o tom, že inkriminované pasáže jeho dí l by se daly chápat i tak, „že podílet se na mužskosti a ženskosti je vlastní každé lidské bytosti“ (Lévinas 1994, s. 173).

vlastního p edporozum ní. Není však tento út k vst íc chimé e jednozna ného vn jšího významu vlastn projekcí principu totality do Druhého?

Co tedy ve sv tle t chto výhrad mohou nazna it aporie lévinasovského chápání e i? Nezjevuje-li se mi tvá Druhého ze své hloubi ani v (údajn privilegované) rozmluv , nejspíš nezbyvá než nahlížet i na roli mluv ího jen jako na jednu z masek Druhého, oproti lévinasovskému pojetí ji tedy subsumovat pod obrazy, které si o Druhém vytvá ím. Avšak p ed tímto náhledem nemusí filosofie dialogu kapitulovat. Vždy radikální povrchovost mé zkušenosti s Druhým nikterak nevyuluje existenci rozm ru niternosti; jako iluzorní se jeví pouze možnost p ímého setkání se zjevením (i – e eno s pozdním Lévinasem – se „stopou“) interiority Druhého.

Je p ízna né, že Lévinas momenty, které zde nazýváme niterností a povrchovostí, v mnohých formulacích sm ůje. Je to patrné kup íkladu v jeho rozboru zcizitelnosti d l: „Dílo se nebrání proti ... Sinngebung druhého a v le, která jej vytvo íla, se ... vydává zám r m cizí v le a nechává se p ívlast ovat“ (s. 203). Nejednalo by se p ece o p ívlastn ní v le, nýbrž pouze díla i jeho smyslu (nebo nanejvýš výrobcova zám ru). Není totiž v bec jasné, pro by z faktu zcizitelnosti d l m lo vyplývat, že i samotná v le „nabývá smyslu pro druhého tak, jako by byla v cí“ (s. 204). Ko en tohoto rozporu lze snad spat ovat v Lévinasov mrvním rigorismu, jeho sklonu zaujmout vždy nejstriktn jší z možných stanovisek: je zakázáno myslet Druhého jinak než jako absolutn odd leného; zároveň je však zapov zeno by letmo manipulovat s jeho vn jšími projevy a maskami, jako by pouhý nep ímý dotyk mohl znásilnit jeho interioritu.

Naopak d sledné rozlišování obou rozm r lze vy íst z oddílu „Neu iníš sob obrazu“ v Deníku Maxe Frische. V základní argumenta ní linii se zde setkáváme s hutnou formulací filosofie Druhého v etn zákazu reprezentace: láska „osvobozuje“ milovaného lov ka „z jakéhokoli zpodobení“ (Frisch 1995, s. 26): milující vnímá milovaného jako nevy erpatelné tajemství, ochotn se otvírá všem jeho prom nám, a proto jen st ží dokáže íci, jaký milovaný ve skute nosti je. Až když láska pohasíná, vytvá íme si o lov ku ustrnulý obraz, a tak jej znesvobod ujeme, nebo ho nutíme, aby se s tímto obrazem vyrovnal, a už jeho p íjetím i odmítnutím (Frisch 1995, s. 25–27). Do této p ímo aré antropologické reinterpretace biblického p íkázání však Frisch vsunuje pozoruhodný exkurz: „Poslechn me si jen básníky, když milují: tápají po p ím rech, jako by byli opilí, sahají po všech v cech ve vesmíru, po kv tínách, a po zv íatech, po mracích, hv zdách, mo ích, pro ? Tak jako vesmír, jako božská nevy erpatelná rozprostran nost, nekone ná, plná všeho možného, plná tajemství, tak nepochopitelný je lov k, kterého milujeme“ (Frisch 1995, s. 26).

Daniel Soukup

Vztah k Druhému se tak št pí do dvou modalit, které se sice samoz ejm mohou navzájem ovliv ovat, avšak neexistují mezi nimi žádné nutné vztahy.¹³ Zákaz zpodobování Druhého platí pouze na rovin niterného vztahu; v modu povrchovosti naopak smím Druhého p irovnávat k emukoli (v duchu augustínovského „miluj, a d lej, co chceš“). Potom by ovšem platilo, že smím povrch Druhého svobodn využít i jako projek ní plátno pro sv j stín, pro své touhy i pro své identifika ní vzorce; jeho gesto, slovo, podobu smím pro sebe pochopit jako znamení i varování a p ipisovat jim zcela jiný význam, než jim p ísluší v celku života Druhého; a mohu se dokonce jeho maskám t eba i smát. Nebo uznávám-li nejen nároky nitra Druhého, ale i to, že se s ním nemohu setkat v žádné epifanii, potom nem že žádné mé zpodobení Druhého být násilím a zkeslením, protože neexistuje nic, co bych mohl zkeslit.

Literatura

- Barbaras, Renaud. Druhý. P el. Josef Fulka. Praha : Filosofia, 1998.
- Bílek, Petr. Hledání jazyka interpretace. Brno : Host, 2003.
- Buber, Martin. Já a Ty. P el. Ji í Navrátil. Olomouc : Votobia, 1995.
- ervenka, Miroslav. Fik ní sv ty lyriky. Praha – Litomyšl : Paseka, 2003.
- Davidson, Donald. Subjektivita, intersubjektivita, objektivita. P el. Jan Kolá a Tomáš Marvan. Praha : Filosofia, 2004.
- Frisch, Max. Deník (1946–1949). P el. Božena Koseková. Praha : ERM, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg. „Die Unfähigkeit zum Gespräch“. In týž Hermeneutik, II. Gesammelte Werke, Band 2. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, s. 207–215.
- Greenblatt, Stephen. Podivuhodná vlastnictví. P el. Lucie Johnová. Praha : Karolinum, 2004.
- Grepl, Miroslav – Karlík, Petr. Skladba eštiny. Olomouc : Votobia, 1998.
- Gülich, Elisabeth. „Konventionelle Muster und kommunikative Funktionen von Alltagserzählungen“. In Erzählen im Alltag. Ed. Konrad Ehlich. Frankfurt : Suhrkamp, 1980.
- Chesterton, G. K. Ortodoxie. P el. Jan ulík. Praha : Academia, 2000.
- Jakobson, Roman. „Lingvistika a poetika“. In týž Poetická funkce. Ed. Miroslav ervenka. P el. Miroslav ervenka, Milada Chlěbcová a Terezie Pokorná. Jino any : H&H, 1995, s. 74–105.
- Lévinas, Emmanuel. Etika a nekone no. P el. V ra Dvo áková a Miloš Rejchrt. Vybral Miroslav Pet í ek. Praha : OIKOYMENH, 1994.

¹³ Voln zde adaptuji podn tný Todorov v návrh, že „musíme rozlišit nejmén t i r zné osy, do nichž se problematika alterity promítá“, axiologickou, praxeologickou a epistemickou. „Mezi t mito t emi rovinami samoz ejm existují ur ité sty né plochy a vztahy, ale žádná jednozna ná závislost Dobýt, mít rád a znát jsou na sob nezávislé a svým zp sobem základní typy chování ...“ (Todorov 1996, s. 217).

- Lévinas, Emmanuel. Totalita a nekone no (Esej o exteriorit). P el. Miroslav Pet í ek jr. a Jan Sokol. Praha : OIKOYMENH, 1997.
- Neubauer, Zden k. Do sv ta na zkušenou ili O cestách tam a zase zpátky. Praha : Doporu ená etba, 1990.
- Pokorný, Martin. Zp soby etby. Praha : Prostor, 2002.
- Poláková, Jolana. Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas). Praha : Ježek, 1995.
- Svato , Vladimír. „Rusistika a literární historie na konci 20. století“. Sv t literatury, . 23–24, 2002, s. 157-167.
- Tatranský, Tomáš. Lévinas a metafyzika. Svitavy : Trinitas, 2004.
- Todorov, Tzvetan. Dobyť Ameriky. Problém druhého. P el. Kate ina Lukešová. Praha : Mladá fronta, 1996.
- Wehr, Gerhard. Buber. P el. Mária Schwingerová. Olomouc : Votobia, 1995.

Justifiability of Images of the Other

The present paper surveys some aspects of 20th-century philosophy of the Other, focusing chiefly on Emmanuel Lévinas' Totality and Infinity. Critical attention is given, in particular, to the questionable concept of "the desire for the absolutely Different" which supposedly underlies the movement of the subject towards the Other, as well as to the apories of Lévinas' extremely austere view of language. In the concluding part of the essay ("Towards an Ethics of Externality"), the author outlines a possible apologia of representations of the Other.