

Kniha *Jak číst politické myslitele?* bezpochyby splňuje záměr svých autorů, totiž čelit absenci „jakékoliv podobné publikace v českém jazyce“ (s. 23). Je skutečně dobře, že tu takovou knihu nyní máme; doporučit ji můžeme nejen studentům politické filosofie a politologie, ale všem akademikům na poli společenských věd. Lze jen doufat, že i díky této publikaci se u nás bude výzkum politické filosofie dále rozvíjet a že se bude opírat o solidní metodologický základ.

Hana Fořtová

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha
fortova@flu.cas.cz

Ondřej Sikora – Jakub Sirovátka (vyd.): Lévinas v konfrontaci

Praha, OIKOYMENH 2019. 278 s.

Názov recenzovanej kolektívnej monografie je pomyselným nastavením zrkadla Levinasovi, ktorý sa netajil ambíciou od základov prehodnotiť západnú filozofickú tradíciu. Autori z rôznych generácií si vytýčili za cieľ konfrontovať Levinasa s jeho skutočnými i domnelými kritikmi, pričom „kromě porozumění Lévinasovi je ambicí těchto studií rovněž porozumění jeho oponentům“ (s. 7).¹ Autori súčasne priznávajú, že reagujú hlavne na Levinasovu filozofiu, ako ju poznáme z knihy *Totalita a nekonečno*. Jeho neskorším dielam venujú o čosi menšiu pozornosť.

Isteže Levinas zjednodušoval, keď v *Totalite a nekonečnu* rôzne filozofické tradície hodil do jedného vreca a filozofiu od Sokrata po Heideggera označil za egoológiu.² Na druhej strane jeho kritika priniesla pre súčasné myslenie podstatné rozlíšenia a nemožno ju zjednodušene označiť za nejaké moralizujúce odsúdenie európskeho myslenia ústiaceho do druhej svetovej vojny. Levinasova kritika je totiž pokusom myslieť naďalej a zároveň nanovo, a tak zostať verný tradícii západnej filozofie tým, že jej idey berie skutočne vážne a nachádza ich aj v živote spoločnosti. Takýto pohľad môže následne pozmeniť interpretáciu vzťahovania sa Levinasa k jeho filozofickým predchodcom, osobitne k Heideggerovi. Zámerom expresívne-

1 Všetky stránkové odkazy v zátvorkách v texte sa vzťahujú k recenzovanej publikácii.

2 Levinas, E., *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. Přel. M. Petříček – J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 28–29.

ho a hyperbolického jazyka jeho diel totiž nie je šokovať, ale poukázať na významy, ktoré by inak zostali nepovšimnuté, alebo vôbec neboli brané vážne.

Autorov monografie spája zameranie sa na otázky asymetrického vzťahu a transcendencie. V recenzii sa budem venovať každému príspevku zvlášť, keďže si zaslúži samostatný komentár.

I. Ondřej Sikora sa zamerával na komparáciu Levinasa s mysliteľom, ktorý výrazne ovplyvnil jeho celkové nazeranie na filozofiu. No zatiaľ čo Kant položil dôraz na autonómiu, u Levinasa etika začína kritikou slobody, pretože sloboda rozumnej bytosti sa už nachádza v situácii heteronómie. Sebakritika, ktorá nie je sebaopotvrďovaním, predpokladá druhého. Zodpovednosť za iného subjektu zároveň dáva novú slobodu, ktorá nie je slobodou poznávajúcej bytosti, ale poverením za niekoho zodpovedať a súčasne najvlastnejšou možnosťou odpovedať za seba samého. Ale aj Sikora ukazuje, že Kantovo etické východisko z autonómie už predpokladá alebo aspoň implicitne zahŕňa nárok úcty voči všetkým ľuďom, ktorým prislúcha rovnaká dôstojnosť (s. 22–23). Teda predsa len rozum v pluráli. Východiskom je tu však stále mnohosť rovnakých ľudských bytostí. Môžem však od všetkých očakávať to, čo od seba, a od seba požadovať len to, čo by som mohol aj od iných? Kantov praktický rozum navyše zahŕňa aj theonómiu. Veď ak si morálny zákon sami nevytvárame, ale s údivom ho v sebe už objavujeme, odkiaľ sa v nás všetkých objavil?

II. Tereza Matějčková začína svoju podnetnú komparáciu otázkou: Je nutné Hegelov vzťah k inému chápať ako alergický (s. 37)? Prienik koncepcie jenského filozofa s Levinasovým prístupom vidí v tom, že ani jeden z filozofov nechápe vzťah k druhému ako vzťah poznania, pričom zdôrazňuje, že Hegel ho chápe ako uznanie. Je však otázne, či (sociálne) uznanie možno u Hegela oddeliť od vývoja myslenia a pohybu sebaopoznávania. Poznámkou o alergii Levinas narážal na Hegelovu dialektiku, pre ktorú je *iné* negatívitou potrebnou pre zmierenie sa sebavedomia so sebou samým. Ale musí vzťah k druhému vychádzať (len) z potreby vlastného uznania? A závisí inakosť druhého a moja jedinečnosť od uznania?

Dôležitým rozdielom medzi oboma filozofmi je ich chápanie transcendencie. Kým u Hegela je vedomie človeka určované nekonečnom, ktoré zostáva čisto vnútrosvetským (ľudským svetom), u Levinasa zostáva nekonečno, ktoré ma oslovuje v tvári druhého, mimosvetským (s. 41). Napriek Levinasovej kritike Hegelovho redukovania Iného na imanenciu a jeho zosvetštenie na spoločenskú oblasť autorka vyzdvihuje spojitosť transcendencie a vzťahu k druhým u oboch filozofov. Zároveň zdôrazňuje, že Hegel považoval pojmovu neuchopiteľnú nekonečno za klam vedomia, „zásvetie“ myslenia či predstavivosti. Ak by sme totiž preniesli ideu absolútneho Boha do morálky, viedlo by to jednak k pokrytstvu a jednak k možnému mocenskému zneužitiu idey vyvolenia (vyššou mocou). A preto Hegel za božské považuje to, čo je rozumné – teda to, čo za skutočné uznali aj iní. Hierarchický princíp má byť nahradený princípom vzájomného uznania (s. 43–45)...

Podľa Levinasa však nevýslovnosť nekonečna nie je klamom vedomia, ale nepochopiteľnou Dobrotou, Dokonalosťou či Slávou, pred ktorou človek objavuje vlastnú nehodnosť a obmedzenosť svojho uvažovania. Takáto idea Nekonečna ma nestavia nad druhých, ale naopak, vďaka druhému (stope Nekonečna) ma vedie k sebakritike – k pravdivému vedomiu vlastnej nespravodlivosti. Podstatu rozumu Levinas vidí v tomto sproblematizovaní slobodného poznávajúceho či „bez-božného“ ja.³ A to je možné, aj keby išlo o stretnutie s tvárou druhého, voči ktorému by som sa súčasne nachádzal v nejakom hierarchickom vzťahu, v ktorom by som stál „vyššie“. V etickom zmysle by to totiž znamenalo niest' o to väčšiu zodpovednosť. Asymetria vzťahu vyjadruje, že druhý má prednosť.⁴ Nespočíva v mojej moci či nadradenosti voči nemu, ale v mojom poverení k službe. Inak povedané, znakom vyvolenia je naopak požiadavka vlastnej odpovede, nie vznášanie nárokov na druhých. Levinasovo chápanie vzťahu nie je obmedzené na – v súčasnom myslení častú – redukciu konceptu intersubjektivity na jednu z možností: buď vzájomná rovnosť, alebo hierarchický mocenský vzťah.

Odlíšne štruktúry sociálneho vzťahu u oboch autorov (východisko z rovnosti či nerovnosti) si všíma aj autorka a vyzdvihuje pojem túžby, ktorá nie je poznávacím aktom subjektu (s. 47). Hegelovo vedomie túži po uznaní, a preto jeho sloboda potrebuje druhého. Princíp vzájomného uznania a rovnosti je zakladajúcim pre modernú občiansku spoločnosť, štát, právo a inštitúcie, ako aj spoločenské a obchodné vzťahy (s. 48). Levinas pritakáva, no súčasne ukazuje, že etický vzťah sa nemusí zakladať na obojstrannom uznaní a politickej a ekonomickej rovine predchádza.⁵ Túžba u Levinasa nie je ani mojou vlastnou telesnou potrebou (slasťou), ani žiadostivosťou po tom inom, čo sám nemám či nedosahujem, ale čistou túžbou, ktorá nevychádza z vlastného nedostatku. Ale ak by *metafyzická túžba* – ako navrhuje čítanie Matějčkové – mala byť len vlastnou bdelosťou či bdelou pasivitou, všímavosťou voči druhému a otvorenosťou voči nečakanej sebakúsenosti, a to v protiklade k hľadaniu „zásvetného Boha“, zostala by len aktivitou vlastného vedomia, ktoré na svojich životných cestách, aj skrze vpády druhých, bolestne naberá skúsenosti (s. 50–51). Akýmsi *Bildung* či túžbou po porozumení. Bdelosť u Levinasa je však skôr vytriezvením zo svojej sebakúsenostnej identity.

Nekonečnosť spojená s túžbou po druhom možno vyjadruje aj to, že nie všetko si musím vlastným úsilím zaslúžiť, odpracovať či vybojovať. Nielenže Levinasovi nejde o pojmové uchopenie Nekonečna, ale ani Boh u neho nestojí v protiklade k svetu: zostáva ideou stvoriteľa⁶ a zdá sa, že aj otcovstva.⁷ Preto môže byť nielen

3 Tamtiež, s. 71–72.

4 „Spravedlnost záleží v tom, že v druhém uznávám svého pána. Rovnost mezi osobami sama o sobě nic neznamena. Má ekonomický smysl.“ Tamtiež, s. 56.

5 Tamtiež, s. 48.

6 Tamtiež, s. 43; s. 87; s. 261.

7 Tamtiež, s. 248–251.

predpokladom idey slobody a rovnosti každého človeka, ale aj jedinečnej slobody zodpovedného, ktorá prekračuje rovinu občianskych práv a slobôd. Je slobodou uznaného skôr, než by si musel svoje uznanie vydobyť. A preto je zároveň vlastným konečným bytím nepodmienenej a neohraničenej slobody, ktorá je vyjadrená úctou, erosom, plodnosťou, trpezlivosťou, štedrosťou, radosťou, ale aj obetou – bez ohľadu na to, či mu bude oplatená.

III. Petr Vaškovic vo svojom konzistentnom a prehľadne usporiadanom príspevku vychádza z konštatovania, že Kierkegaarda a Levinasa spája kritika idealizmu a dôraz na hodnotu individuálnej existencie. Súčasne si kladie dôležitú otázku, ku ktorej sa už neskôr nevráti: „Je absolútní jinakostí Bůh, nacházející se v hlubinách niternosti, k němuž se vztahujeme ve víře, nebo jí je naopak druhá lidská bytost, s níž navazujeme vztah etický?“ (s. 58). Hoci Levinas neponúka úplne jasnú odpoveď, vo svojich povojnových dielach sa pokúša filozoficky vyjadriť práve súvislosť oboch inakostí, a to pri zachovaní ich oddelenosti.

Autor rekapituluje Levinasovu útržkovitú kritiku dánskeho filozofa a kladie si otázku, či je oprávnená. Bližším skúmaním Kierkegaardovej interpretácie Abrahámovej voľby obetovať Izáka potvrdzuje Levinasove tézy o kierkegaardovskom egotickom a sociálne izolovanom ja, založenom v subjektívne chápanej pravde, v úzkostlivom sebvzťahu a vo svojráznej osobnej náboženskej viere vymedzujúcej sa voči etickému poriadku – akoby biblický príbeh neskončil práve jeho potvrdením. Vaškovic však pripomína, že neskoršie Kierkegaardove náboženské spisy sú dôkazom, že chápanie subjektivity u neho nemožno – s Levinasom – redukovat' len na podobu, akú dostalo v jeho najznámejšej knihe *Bázeň a chvenie*. Príkladom je dielo *Skutky lásky*, v ktorom dánsky filozof načrtáva skôr dialogické chápanie vlastného vzťahu k Bohu i blížnemu.

IV. Výborné zhrnutie nie vždy prehľadných myšlienkových východísk, rozlíšení a pojmov Buberovej filozofie dialógu a Levinasovho etického myslenia podáva Jakub Sirovátka. Komparácia sa zameriava na významové nuansy rozdielneho symetrického a asymetrického chápania vzťahu k druhému a s ním súvisiaceho vzťahu k Bohu (dôverne blízke večné Ty alebo transcendentné Nekonečno ako *illicité*). Autor Buberovi sprostredkovane „kladie“ otázku: Platí absolútny etický nárok pre všetkých, alebo len pre „veriacich“ (s. 93)? A súčasne ukazuje silné i slabé stránky Levinasovej kritiky Bubera.

V. Jediným zahraničným reprezentantom v zborníku je Daniele De Santis. Autor ponúka pôvodný príspevok, ktorý uvádza interpretáciou obrazu a dopĺňa myšlienkovou mapou. Ukazuje, že Levinas si medzi prvými uvedomil, že Husserl pri-niesol nové chápanie bytia, ktoré je založené na samotnom dejúcom sa rozume. Bytie viac nezostáva pri sebe samom, ale je niečím, čoho racionalita sa konštituuje v rámci racionality udeľovania zmyslu. Ontologická racionalita (racionalita bytia [Sein]) sa zakladá v racionalite zmyslu [Sinn], teda v rozume [Vernunft] (s. 113). Levinas považuje práve túto aktivitu udeľovania zmyslu [Sinngebung] za slobodu ducha

(vedomia) a intencionalitu za slobodný akt myslenia, ktoré je v jednote s bytím. No z povedaného pre Levinasa vyplýva solipsizmus transcendentálneho idealizmu vyjadrujúci osamotenosť rozumu, ktorý zotrúva v tom istom.⁸ De Santis tak presne vyjadruje, prečo Levinas nepokračuje v Husserlovom programe: „Husserlova fenomenologie (...) není s to uchopit *Jiné*: něco či někoho, koho – tím, že je *jinak než bytí* (a ne pouze *osoba* coby ontologická kategorie odlišná od *přírody*) – nelze zpětně svázat s modalitou smyslu [*Sinn*]“ (s. 115). Pretože každá významovosť by zostávala v imanencii myslenia a závisela od intencie vedomia.

VI. Ladislav Benyovszky tvrdí, že Levinasova interpretácia Heideggerovho *rozumenia bytia* ako intencionálneho vedomia je dezinterpretáciou, pretože *rozumenie si* nemožno chápať v zmysle *byť si niečoho vedomý*, keďže u Heideggera ide o transcendenciu, o „překrok“, „nějak se mít“, „nepředmětné sebeuchopování“ (s. 127). Levinas, ktorý najčastejšie reaguje na Heideggerovo *Sein und Zeit*, uznáva, že samo bytie (samotné moje existovanie) je bez intencionality.⁹ Zároveň však pripomína, že to bytie, ktorému ide o jeho bytie samo, je už vôľou byť.

Čo však znamená spomínané prekračovanie seba samého a kto a ako sa prekračuje? Nie je Heideggerovo *rozumenie si* síce elementárnou, ale predsa už pomerne zložitou introspekciou a reflexiou *naladenosti* seba-vedomého subjektu – teda vedomou a zvedomňovanou skúsenosťou (seba) par excellence? Hoci už nie je husserlovským intencionálnym vedomím – teda skúmaním predmetnosti vecí, ktoré sa dávajú vo svojej mnohosti vedomiu –, je zameraním sa na seba samého v najsilnejšom zmysle slova, ako ukazuje základný modus úzkosti. *Dasein* je vedomým rozvrhom seba samého ako *bytia-vo-svete*.¹⁰ Pobyt je síce odkázaný na bytie, ale táto (neskorým Heideggerom väčšmi zdôrazňovaná) pasivita načúvania zostáva pripútanosťou k sebe samému. Je sebaprivlastňovaním či navrátením sa subjektu ako „slobody vlastnenia seba skrze seba v reflexii“.¹¹ Nie je pasivitou vzťahujúcou sa k inému, transcendenciou, ktorá by bola skutočným prekročením sa či blízkosťou niekomu. Levinasova kritika Heideggera je miestami vyjadrená expresívne a skratkovito, ale súčasne berie jeho myslenie omnoho vážnejšie než väčšina jeho oponentov.

VII. Ondřej Švec venuje svoju štúdiu mysliteľom, ktorí toho majú okrem rovnakého filozofického jazyka až prekvapivo veľa spoločného. Avšak zatiaľ čo „podle Sartra jsem druhým především *pozorován*, u Lévinase jsem jím *oslovován*“ (s. 145). Zvláštnu Sartrovu redukciu intersubjektivity na skrývanie sa pred zahanbujúcim pohľadom druhého a na vzájomný konflikt (dokonca v oblasti erotiky), vyvažuje Levinasovo chápanie sociality ako vzťahu reči, kde druhý dostáva priestor slobod-

8 Lévinas, E., *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Přel. Z. Hrbata. Praha, Dauphin 1997, s. 87.

9 Lévinas, E., *Etika a nekonečno*. Přel. V. Dvořáková – M. Reichert. Praha, OIKOYMENH 2009, s. 199.

10 Za zmienku stojí, že fr. *dessein* znamená úmysel, zámer, plán, teda intenciu.

11 Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Hague, Martinus Nijhoff 1974, s. 161.

ne hovoriť za seba. Švec však pripomína, že obaja autori podceňujú prvotné socio-kultúrne rámce, ktoré nielenže umožňujú stretnutie s druhým, ale dokonca skryto rozhodujú o tom, kto pre nás tým druhým bude (s. 149–150). Je však otázne, či sú spoločenské a historické kontexty natoľko eticky určujúce. Ak by tomu tak bolo, význam sociality by bol pôvodne formovaný spoločenskými konvenciami a jazykom. Levinas priznáva zásadnú rolu spoločenským inštitúciám a normám, ale súčasne zdôrazňuje, že etický zmysel (výraz tváre) nepramení zo žiadneho kultúrneho kontextu. Prítomnosť druhého, ktorý ma oslovuje, je bezprostredná. Rodičia síce dieťa naučili ako sa má pozdraviť, ale aj obyčajný pozdrav človeku, ktorý by si ma inak nevšimol, je už vyjadrením všímavosti a úcty k nemu. Človek je schopný omnoho väčších vecí, ako sa od neho očakáva, a táto ľudská sloboda je súčasne aj hýbateľom rozvoja kultúry. Koniec koncov, už samotné vedomie a filozofické vyjadrenie socio-kultúrnej podmienenosti vzťahov predpokladá odstup od nich.

VIII. Podľa Jakuba Čapka nedorozumenia medzi Levinasom a Merleau-Pontym ohľadom spoločných tém spočívajú v odlišných východiskách a cieľoch ich filozofie: u prvého je to oddelenosť bytosti a „vonkajšia inakosť“ reprezentovaná ideou nekonečna, u druhého zdieľaná telesnosť a „vnútorná inakosť“, vyjadriteľná aj ako skúsenosť vlastnej premeny v dialógu s iným (s. 153; s. 160; s. 165). Kým Levinasov prílišný dôraz na inakosť a nepochopiteľnosť druhého vedie podľa Čapka k rezignácii na porozumenie, Merleau-Pontyho filozofiu možno chápať ako hľadanie seba porozumenia a zmyslu, pričom inakosť druhého spočíva v tom, že mne samému umožňuje stávať sa iným (rovnako ako aj ja jemu). Vďaka dialógu môže prebiehať otvorené inter-kultúrne spoznávanie sa, a môžeme tak participovať na spoločnom dianí (s. 152; s. 166).

Podľa Levinasa ale tvár druhého nie je (spolu-)vnímateľným kultúrnym fenoménom a inakosť druhého nie je závislá na mojom nadobúdaní skúseností vzájomným spoznávaním sa, pretože je etickým významom už sama o sebe. Aj pod transcendenciou obaja autori chápu niečo iné. Levinas odpoveď úplne *Inému* a Merleau-Ponty to, čo si sám osvojujem (s. 172). Otázkou zostáva, či Merleau-Pontyho „slabé chápanie“ ja i druhého nezodpovedá skôr takým situáciám, kedy vlastne „o nič nejde“, a či je vlastná premena v nich aj osobnou premenou, alebo skôr obohatením mysliteľa o nové pohľady vďaka zdieľaniu zaujímavých a poučných skúseností.

IX. Miroslav Petříček vykresľuje predovšetkým priesečníky Derridovej a Levinasovej filozofie. Kým Derridova dekonštrukcia chce ukázať predpoklady nášho myslenia, ktoré zostávajú nemyslené, Levinasova „antikonstruktivistická“ dekonštrukcia hovorí, že naše myslenie môže myslieť aj to, čo ho stále presahuje, hoci z neho urobilo niečo myslené, pretože idea nekonečna, ktorá sa zrkadlí v reči tváre, nie je redukovateľná na samotný pohyb myslenia. Je ale otázne, či v oboch prípadoch ide o to, čo je úplne *Iné*, keďže u Levinasa Nekonečno nemožno chápať ako samo dejinné myslenie, ktoré je pohybom jazyka a výkladov textu. Idea Nekonečna

totiž nespočíva v nekonečnosti komentovania a písania, ktoré sa predsa len stávajú konečnými dielami – minulosťou, ktorá môže, ba musí byť vedomím znovu sprítomniteľná –, ale toto neustále komentovanie vzbudzuje.

X. Nezabudnuteľná Marie Větrovcová sa pokúsila porovnať dôležité spoločné témy u autorov, ktorých systematická komparácia len čaká na svoje spracovanie a mohla by ponúknuť dôležité ukazovatele, akými cestami fenomenológia ďalej pokračovala. Autorka uvádza dôležitý rozdiel medzi Patočkovým a Levinasovým porozumením slobode, ale zároveň ho zoslabuje spojením ich chápaní transcencie. „U Lévinasa a Patočky je patrný jiný akcent v pojímání svobody. Ten se však při promýšlení transcendence, Lévinasova nekonečna a Patočkovy Ideje, mám za to, rozplyne“ (s. 191, pozn. č. 25). Navzdory miestami pozoruhodnej blízkosti medzi oboma mysliteľmi (najmä v chápaní telesnosti) sa hľadaním takéhoto spojenia oslabuje ich vlastná pozícia. Levinasovo chápanie Nekonečna sa tak posúva do roviny „vnútornej skúsenosti transcencie“ a skúsenosť subjektu do roviny „konečna, ktoré je schopné transcencie“. Na druhej strane, Patočkovu chápanie existencie ako sebaoprekračujúceho bytia, ktorému sa zjavuje skutočnosť vecí, je považované za „zjavovanie radikálnej transcencie“, obdobnej Nekonečnu (s. 190). Pre Levinasa je však „skúsenosť Nekonečna“ skúsenosťou úplne novou, nejedná sa v nej primárne o sebaopoznanie. Je tomu tak preto, že je pohybom duše k Druhému ako k tomu úplne vonkajšiemu, či skôr túžbou po tom, čo presahuje vlastný vnútorný život a myslenie.¹² Hoci nie je porozumením si vo svete ani vlastným uvedomelým a angažovaným konaním, Levinasa s Patočkom spája súvislosť transcencie so sociálnym vzťahom.

XI. Podnetný príspevok ponúkla aj Zuzana Býmová, ktorá porovnala vybrané pojmy Levinasovej filozofie s myslením jeho priateľa – u nás menej známeho spisovateľa – Maurica Blanchota. V štúdiu sa zamerala na pojem *il y a*, otázku smrti a postavenie subjektu a druhého v literatúre. Podľa Blanchota básnická reč prehovára sama. Je bez hovorcu a adresáta, je „svetom jazyka“, do ktorého – pred bytím – uniká spisovateľ, ktorý sa oddal samotnému písaniu a premieňa svet súcien na svet slov. Blanchota s Levinasom spája téza, že jazykové vyjadrenie „zabíja“ samotnú existenciu i inosť druhého prostredníctvom reprezentácie. Nemožno však nepísať a nefilozofovať.

Je otázne, či Levinasovi ide – s Derridom povedané – predovšetkým o hľadanie nenásilného etického jazyka či o akési etické písanie, ktoré by vyjadrilo skúsenosť druhého ako iného (s. 222). Etika sa totiž nedeje písaním, ktoré je predsa len tvorbou diela či textu, ale ako prax úcty k druhému, ktorá – ako predpoklad reči – podľa Levinasa zakladá aj jazyk a tematizáciu. Byť-pre-druhého je síce filozofickým vyjadrením, ale toto spojenie nevyjadruje ani filozofický, ani literárny počin, ale

12 Levinas, E., *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Přel. J. Bierhanzl – J. Fulka – K. Novotný. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2014, s. 190.

možnosť brať vážne význam, ktorý nie je významom jazykovým či pojmovým, ale vlastnou prítomnosťou niekoho iného. Kladiem si preto otázku, či je možné s autorkou pri Levinasovi hovoriť o „písaní inakosti“ (s. 225). Píšem „pre druhého“? Nie je aj písanie (a nielen pre Blanchota) neraz únikom pred inými, dejom, kedy sa nemusím vystaviť ich blízkosti a traumatizmu? Síce aj písaný text môže mať niekedy charakter odpovede druhému (napr. list), no vo väčšine prípadov stráca etický či časový rozmer reči [*le Dire*]. Zdá sa, že u Levinasa zostáva vzťah medzi živou a písanou rečou minimálne dvojznačný.

XII. Hynek Kaplan si všimol, že Levinasa a Adorna spája kritika totality vo filozofickom myslení, zvlášť u Hegela a Heideggera. Totalitu charakterizuje úsilie vysvetliť všetko jednotlivé z celku, a to vložením nejakého tretieho člena medzi „subjekt“ a „objekt“ (týmto tretím členom môže byť napr. pojem či bytie). Poznaniu „vyššej“ (alebo dejinnej) pravdy sa má všetko konkrétne podriaďiť, pričom je ťažké nájsť kvalitatívny rozdiel medzi mysliacim a mysleným, pojmom a objektom (s. 234). Kaplan tvrdí, že obaja autori používajú kritiku ako svoju filozofickú metódu a ich epistemológia je založená na negativite. Osobitne Adorno nechce prekonať koncept subjekt-objektové vzťahu, ale uchopiť ho ináč. „Dôležitá je totiž jednak aktivní práce subjektu směrem k objektu, ale také podmíněnost tohoto vztahu něčím subjektu vnějším, vůči čemu se subjekt negativně odlišuje, a získává tak svou platnost“ (s. 235).

U Levinasa však druhý nie je objektom a morálne vedomie (subjektivita) poznávajúcim subjektom. Na rozdiel od Adorna Levinas netvrdí, že každá skúsenosť s vonkajším svetom je sprostredkovaná pojmovo (s. 237). Človek sa nemusí snažiť zachovávať ne-identitu poznávaných objektov. Pre Levinasa nie sú *iné* a *Iný* primárne kategóriami poznania, ktoré by musel neustálou kritikou aktualizovať.

Kaplan zhŕňa, že zatiaľ čo u Adorna je inakosť nedostatočnosťou pojmu, ku ktorej pristupuje negatívna dialektika, u Levinasa je inakosť kladením odporu samotnou prítomnosťou druhého, ktorý je súčasne pozitívnou podmienkou kritiky vlastnej slobody (s. 242–244). A dodáva, že na rozdiel od Adornovho „negatívneho osvietenstva“ Levinasov dôraz na *ne-pojmové* znamená nahradenie nedostatočnej racionality metafyzickou či náboženskou túžbou. A preto sa Levinasov druhý stáva niečím abstraktným a v praktickej sociálnej filozofii priamo nepoužiteľným (s. 244–245). A myslím, že takým má aj ostať, pretože ak nám dnes niečo nechýba, sú to práve pragmatické a užívateľské koncepty ľudských bytostí, v ktorých sa bežne pohybujeme. Nielenže sa u Levinasa čisté abstrakcie spájajú s veľmi konkrétnymi obsahmi (napr. etické východiska s rovinou senzibility a materiality „mäsa a kostí“), ale predovšetkým sa sám nevzdáva apelu na racionalitu (a to ani vo svojich náboženských skúmaníach). Len zdôrazňuje, že druhý nesie nadbytok významu, a tak presahuje samotný rozum, a – ako predpoklad reči, ktorú nemožno dokončiť – zakladá filozofiu, ktorá nežije len zo seba samej: zo sily pojmového a logického myslenia.

XIII. Jan Bierhanzl tlmočí Butlerovej kritiku Levinasovho myslenia. Podľa autorky etiku nemožno oddeliť od tzv. politických a kultúrnych rámcov, ktoré uschopňujú subjekt, aby odpovedal na apel tváre, a ktoré dokonca formujú našu zmyslosť (s. 248). Butlerová vyjadruje svojráznu tézu, že „politicko“ sprostredkuje aj zmyslový kontakt: zmyslové vnemy ako hlas, čuch, hmat a zrak sú už nejako spoločensky a historicky organizované (s. 249). Takáto *politická fenomenológia* chápe svoje telo ako nevlastné a skúsenosť s vlastnou telesnosťou ako mocensky sprostredkovanú reprezentáciu.

Nesvedčí ale ontogenetický pohľad na človeka, na ktorý autor spolu s Butlerovou paradoxne odkazujú, o opaku? Odkiaľ sa vzala téza, že senzibilita je až výsledkom nevedomého začlenenia do kontextu vzťahov s druhými („perspektívou detstva“)? Nehrá zmyslová skúsenosť v živote jedinca najväčšiu rolu práve v období, keď zostáva bezprostredným kontaktom a nemôže byť reflektovaná a pomenovaná ako javenie sa v spomenutých rámcoch? Zatiaľ čo sa človek už rodí ako bytosť zraniteľná, bytosťou kultúrnou, politickou a dejinnou sa postupne stáva, a to vo vlastnou zmysle slova až vlastným zapojením sa do politického života a kultúrnej reprodukcie spoločnosti. Moderná filozofická antropológia ukázala, že človek je pre kultúrny život už fyziologicky disponovaný a zmocňovanie sa vlastného tela je predpokladom pre učenie sa, osvojenie si jazyka a socializáciu, nie naopak.

Keďže Judith Butlerová zrozumiteľne nerozlišuje rovinu biologickú, politickú, ontologickú a etickú, resp. všetky redukuje na sociálno-kultúrnú oblasť v zmysle prvotnosti spoločenskej organizácie života, považujem za nešťastné vychádzať z jej dezinterpretácií Levinasovej etiky a samotnému Levinasovi prisudzovať nerovnú distribúciu „etického ocenení zraniteľnosti druhých“ (s. 257). Bojovať za etické uznanie pre „obete spoločenského systému“ síce môže byť prejavom skutočnej citlivosti voči tým zraniteľnejším, ale súčasne môže byť aj ich podceňovaním, ktoré nezriedka v dejinách ústilo v ďalšom sústredení sa na „utláčateľov“. Druhému človeku ale prislúcha dôstojnosť, aj keby sa mu nedostávalo primeraného sociálneho uznania či potrebného vzdelania.

Skôr než na aktuálnu levinasovskú diskusiu v zahraničí sa autori štúdií zamerali na komparáciu primárnych diel. Vydaná kolektívna monografia *Lévinas v konfrontácii* je tak ďalším z cenných príspevkov k domácej diskusii o modernej a súčasnej filozofii. Spolu s novými slovenskými prekladmi Levinasových diel v ostatných rokoch je tak dôkazom skutočne živého záujmu o myslenie tohto autora v českom i slovenskom akademickom prostredí.

Ján Hreško

Vyšší odborná škola publicistiky, Praha
j.hresko@vosp.cz