

CESTY K DIALOGICKÉMU MYSLENÍU

ANDREJ ROZEMBERG, Katedra filozofie FF UCM, Tmava

ROZEMBERG, A.: Ways to Dialogical Thinking
FILOZOFIA 57, 2002, No 9, p. 631

The philosophy of dialogue has lain outside the main currents of modern philosophy for some time. This essay deals with the outlined conceptions of several dialogical thinkers. It examines a topical problem of the "radical *other*" and of the limits of intentionality. In the second part the author pays attention to the problem of the univisible forms of assimilation and appropriation of the *other*. The main part of the article seeks to show that dialogical thinker's critique is rooted in the rejection of the one-sided (theoretical or practical) approach to the reality, especially to the unnoticed *other*. It is a claim, ignored and drowned by the preclusive intends of theoretical or practical subject. It must be emphasised that the basic assumption (and the oldest myth) of the objective ontology is that of reality, which cannot resist and bid defiance to intends and ambitions of human "hunter of truth". The famous philosophers of the dialogue or of the other (Buber, Grisebach, Rosenzweig, Lévinas ect.) on the other side argued that (with respect to diachrony of time and diatopy of perspectives) not only inadvertency of situatedness of theoretical subject (relationality), but also objectivism's forgetfulness of "other-side competences" should be strictly rejected.

I. Hranice. Fiktívny príbeh C. S. Lewisa nazvaný *The Chronicles of Narnia* rozpráva, ako sa Lucia, najmladšia zo štyroch detí, ktoré sú na návšteve vo veľkom, excentrickom dome postaršieho profesora, ocitne po prekročení zadnej steny šatníka v celkom neznámom svete, v ríši zvanej Narnia. Keď sa vráti a vyrozpráva svoj zážitok starším súrodencom, tí dôjdu k záveru, že jej zmysly sa stali obeťou záhadného preludu. Nakoniec prednesú celú záležitosť pred autoritou, profesorom samotným. Ten usúdi, že Lucia hovorí pravdu, "pretože" nikdy predtým si predsa nevymýšľala a neklamala. Luciin brat Peter sa však proti jeho záveru búri. Argumentuje, že ostatné deti nenašli zem zvanú Narnia za zadnou stenou šatníka.

"A?", pýta sa profesor, akoby Petrov argument nemal žiadnu váhu.

"Ale pane, ak sú veci skutočné, potom si predsa musia podržať svoju existenciu v čase!", protestuje Peter... "Naozaj si myslíte, že tam niekde môžu existovať iné svety, že môžu existovať kdekoľvek, hoci aj za rohom tejto izby?"

"Nič nie je pravdepodobnejšie," odpovedá profesor.

Príbeh C. S. Lewisa je, ako iste uznáte, ukážkovou formou modernej rozprávky (okrem iného). To iné nespočíva ani tak vo fiktívnosti celej zápletky, ako skôr v jej rozplietaní, forme. Čo je touto formou?

Luciin magický krok síce budí dojem prekročenia hraníc, ale obidva svety v autorovom príbehu sú súčasťou sveta, v ktorom svoj príbeh rozpráva. To znamená, že myšlienka i tu naráža na hranice iného (?) a pomáha si podobenstvom, ktoré má toto "iné" sprostredkovať. Má však inú možnosť?

Keby sme sa sústredili čisto na obsah (ktorý býva v príbehoch ako tento rozhodujúci), mohli by sme sa iba dohadovať, či by sa viacero vzdelaných profesorov postavilo na Luciinu obranu.

Je síce pravda, že v kvantovej fyzike sa myšlienke nekonečných možných svetov darí viac než kedykoľvek (?) v minulosti, avšak nás bude zaujímať čosi iné než kvantová Narnia. Iné sa totiž v pomyslení či tušení neohlasuje najprv spoza fyzikálnych hraníc; dokonca ani spoza hraníc rysovaných naším fyziologickým vnímaním... Existuje druh hmyzu, ktorý sa v noci narodí, vyrastie, rozmnoží a dokonca i zomrie; nikdy sa nedožije rána, zomrie ešte pred úsvitom. Je pre takého živočicha svet za bieleho dňa Narniou? Je to podobný typ hraníc, aké nedokáže (aspoň predpokladám) prekročiť malý mravec, ktorý sa prechádza po mojej nohe, z jedného prstu na druhý, a neuvedomuje si, že sa pohybuje po časti omnoho väčšej živej bytosti, ktorá píše článok o metafyzike a myslí si, že jej skúsenosť so svetom je bohatšia a komplexnejšia.

Mohli a mali by sme sami seba vidieť v podobnej situácii; aj keď toto pomyslenie zvykne všetko úžasne sproblematizovať, dáva ukážkovú lekciu nášmu pyšnému egu; a čo je najdôležitejšie - učí pokore.

Prirodzene, nemá význam pýtať sa, aké je to "byť mravcom". Avšak reflexia hraníc nášho prirodzeného sveta je o to problematickejšia, že hoci si tieto hranice uvedomujeme, nijako ich tým ešte neprekračujeme: samotná myšlienka, či pojem *iného* ešte nepatrí k priestoru "za" hranicou, ktorú vyznačuje. Alebo snád' áno?

Zdá sa, že je jednou z najzáhadnejších zápletiiek, ktoré napriek netrepezlivo ohlasovanému koncu metafyziky znepokojujú filozofov dodnes, je práve problém *iného*. Spomínaný problém má viacero rozmerov. Najznámejší z nich (dnes už klasický) možno formulovať nasledovne: *Na čom je založený predpoklad, že okrem Y' (predmetu vnímania, fenoménu) existuje ešte nejaké Y (vec osebe, princíp fenoménu)?* Inak povedané: *Ako je pojem Y možný?*

To však nestačí. Musíme sa ďalej pýtať, ako je možné, že *myslíme* Y, ak predsa myšlienka je súčasťou perspektívy (epistémy). *Ak* je to tak, mali by sme Y považovať za súčasť perspektívy (bytia v intencionalite) rovnako ako Y'. Vzniká tak problém úzko súvisiaci s otázkou **hraníc racionality**: Je možné pýtať sa na hranice racionality a súčasne pripustiť, že toto pýtanie sa je samo racionálne? Možno pozitívne vyznačiť hranice racionality? Je uvažovanie o hraniciach epistémy, v ktorej myslím, hodnotím, konám atď., pýtanie sa na jej hranice, predpoklady, genealógiu atď., bez zvyšku súčasťou "tej istej" epistémy? Ak by to tak bolo, filozofii *radikálne iného* by nezostávalo veľa optimizmu. Nad takým počínom by sa ešte vždy mohol vznášať duch idealizmu: ja si kladie hranice kvôli väčšiemu pôžitku z hry, kvôli potešeniu z inakosti, pocitu víťazstva zo zdolania náročnej prekážky, kvôli *seberealizácii*, vytúženému návratu z inobytia... ja kladie ne-ja.

Iným stanoviskom, ku ktorému sa sčasti prikláňa i autor tejto práce, je, že môže existovať skúsenosť *nezahrnutel'nej* skutočnosti *mimo mňa*, skúsenosť založená na *stretnutí* (rozhovore, vzťahu) s *druhým*. Akoby práve vzťah (rozhovor) dokázal to, čo nie je v moci nijakého predmetného poznania (predstavy)!¹ M. Buber v tejto súvislosti

¹Pri pozorovaní (odhaľovaní) ide o to, ako dokážem "v tom druhom čítať" ("ako ho mám prečítaného") - t. j. ako na základe určitého dešifrujúceho kľúča teórie dokážem odhaliť čosi zo sémantiky jeho tváre, správania, reči a pod. Pri stretnutí (vzťahu) ide o to, ako sa mi druhý otvorí, prípadne ja jemu; podmienkou priblíženia (známosti) je v prípade stretnutia to, čo sa v emfatickom zmysle slova nazýva epifániou, zjavením. "Problém" je v tom, že v druhom prípade som

hovorí o tzv. "dialogickom princípe": "*Streťávam* druhého z milosti; nemôžem ho nájsť hľadáním." ([2], 15) Podmienka hľadania a nachádzania - exteriorita a interiorita svetla, skrytosť a samozrejme tiež *zvedavosť* - nie je pre stretnutie s druhým postačujúcou podmienkou, pretože moja vlastná aktivita nemôže zastúpiť iniciatívu druhého; *stretnutie* na rozdiel od objavu či odhalenia predpokladá iniciatívu, ktorá nezávisí odo mňa. Inými slovami: predstava či myšlienka nedosahuje autentickú skúsenosť druhého; nie však kvôli nedokonalosti môjho rozumu (ktorého svetlo používam, aby som si na druhého "posvietil", aby som ho nachytil pri tom, čím nie je... chytil ho za niečo, čím sa prezrádza, dáva, necháva chytiť - stáva pojmom, ako hovorí E. Lévinas ([9], 29), ale kvôli výsostnej právomoci druhého - právomoci klásť mojej objektivácii neprekráčiteľné hranice. Stretnutie sa tu nechápe ako odhaľovanie alebo odkrývanie; hranice, na ktoré tu predstavujúci si alebo hľadajúci subjekt naráža, sú z jeho strany neprekráčiteľné. To, čo si nemôžem poskytnúť sám od seba, je *druhý*: nie som tým *druhým*. V tomto zmysle nespočíva originálna skúsenosť druhého v odhaľovaní, ale v tom, čo sa v emfatickom zmysle nazýva epifániou, zjavením. Zjavenie znamená, že druhý si vyhradzuje právo nebyť javom medzi javmi. Nemôže byť k autentickému výrazu donútený. Francúzsky filozof E. Lévinas túto situáciu povyšuje na samotný počiatok vedenia: až keď sa zruší "trvalá dvojznačnosť sveta, v ktorej každý jav je možným zasťieraním", t. j. až keď sa mi druhý prihovorí, keď môže "garantovať svoj jav" či "asistovať svojmu vlastnému prejavu" ([9], 82), možno hovoriť o *stretnutí*. V tomto zmysle je stretnutie s druhým jasným spochybnením môjho "šťastného vlastnenia sveta" ([9], 60). Naopak: "V oddelení - ktoré sa deje psychizmom slasti, v egoizme, šťastí, v ktorom sa Ja identifikuje - Ja nepozná Druhého." ([9], 47)²

odkázaný viac-menej na "čestné slovo" druhého; táto odkázanosť či vytrvalosť dôvery môže síce druhého zaväzovať k tomu, aby ju nezneužil; napriek tomu môže druhý garantovať iba autentickosť svojho výrazu alebo, ako sa hovorí, "myslieť to dobre". Vzťah k reči druhému je navyše predznamenávaný analogizujúcou apercepciou; pripisujem druhému podobné známky relationality (perspektívneho videnia). aké zisťujem u seba. V interakcii s druhým navyše vychádzam z určitého pojmu "prírodnosti" (napr. ono známe "Mýliť sa je ľudské"), ktorý slúži nielen ako identifikačný kód, ale súčasne predznamenáva môj vzťah k druhému. Preto sa správam inak pri stretnutí s ... Zdá sa, že v každodennom styku s druhým nie je možné oddeliť predmetné od dialogického. Druhý predsa hovorí rečou, ktorá nie je jeho súkromným majetkom: spôsob jeho myslenia, kladenia otázok, odpovedania atď. je pre mňa zrozumiteľný preto, že sme obidvaja "doma" v určitom jazyku, že sme si obaja osvojili rovnaké interakčné vzorce atď. Napriek tomu môže filozofia dialógu upozorniť na niečo iné: povedzme na to, že to najzaujímavejšie na rozhovore sa neodohráva na lexikálnej rovine. Je síce pravda, že určitá znaková štruktúra núti všetkých účastníkov diskurzu dodržiavať jej pravidlá hry (ak z nej nechcú byť vylúčení), avšak to, k čomu ich donútiť nemôže, čo závisí len od nich a čo je predpokladom každého skutočného dialógu, ležiaci hlboko vo vnútrozemí reči, je *vôľa vypočúť a byť vypočutý*, oslovit' a byť oslovený a, samozrejme, to, čo Lévinas nazýva "čestným slovom", ktoré jedine garantuje autenticitu výrazu.

²Pre tento modus existencie volí Lévinas pojem "ateizmus". Pripomeňme, že M. Buber v podobnej súvislosti hovorí o "Gottesfinsternis" (dosl. "zatmení Boha"); že ide o termín vskutku výstižný, dokazujú aj Buberove slová z *Ja a Ty*: "Wohl kennt, wer Gott kennt, die Gottferne auch und die Pein der Dürre über dem geängstigten Herzen; aber die Präsenzlosigkeit nicht. Nur wir sind nicht immer da." ([4], 145)

Ani spomínané stanovisko sa však nevyhne nepríjemným otázkam: Aký je vzťah medzi *pojmom* (myšlienkou) radikálne iného (t. j. iným, ktoré tu *mám* na mysli) a ... *iným samotným*? (Navyše, ak aj toto "iné samotné" je predmetom myšlienky?) Niektorí filozofi dialógu odmietnu tento typ uvažovania a deštrukciu tradičného modelu intencionality začnú tým, že noetickému aktu odoberú noému: druhý nie je predmetom noetického vzťahu,³ "ty nehraničí" ([2], 8). Iní si pomôžu záhadným pojmom "prístupnosti originálne neprístupného", myšlienkovou figúrou hyperboly ("myšlienkou, ktorá myslí viac, než myslí"), príp. niečím podobným. Nakoniec však aj tak všetci o tomto inom premýšľajú, hovoria a píšú knihy. Parafrazujú známy Wittgensteinov výrok z *Traktátu*, by sme mohli povedať: O čom nemožno mlčať, o tom treba hovoriť!

Ariadninou niťou z nekonečného labyrintu sveta-predstavy je pre filozofov dialógu nepochybne *reč* druhého; reč zachraňujúca subjekt vyľakaný vlastnou samotou a mágiou mysle - kúzlami a trikmi, pri ktorých človek nikdy nevie, na čom je. Reč ubezpečujúca o tom, že nie je iba zdaj. Je v tom ale malý háčik. Ako nám tu reč druhého môže pomôcť? Dokáže druhý ručiť viac než svoj "dobrý úmysel", svoje "čestné slovo"? Prísne vzaté: nemám skúsenosť s druhým, ale skúsenosť so *skúsenosťou* druhého. *Nie je druhý skôr, ako môže rozhodnúť o svojom otvorení či uzavretí sa, vystavený do rovnakého svetla - odkrytosti ako časť, sú-časť nejakého nadradeného celku, nie je dôraz kladený na slobodu jeho prejavu iba pôsobivým gestom, ktorým sa snaží umocniť jeho dôležitosť, právo nebyť čírym javom medzi javmi?* Nemení sa celá situácia iba v tom, že sa ocitáme v labyrinte sveta-predstavy tentokrát obidvaja *spoločne*? Druhý, ktorý by ma dokázal vyviešť z magického labyrintu sveta-predstavy, by najprv musel poznať cestu! Preto sa tiež vo védскеj filozofii, v ktorej sa motív načúvania stvárnil azda najvýraznejšie, zdôrazňuje rovnaký princíp: "*Tad viddhi pranipatena pariprasnena sevaya... obráť sa na sebarealizovanú osobu a pokorne jej načúvaj,*" hovorí Krišna Ardžunovi, keď sa spolu so svojimi bratmi ocitol v nezávideniahodnej situácii na Kuruovskom bojisku.⁴

³ Veľmi citlivé miesto nielen Buberovej filozofie dialógu. Ak totiž rozlišujeme medzi iným ako predmetom skúsenosti (vec, ono) a iným, ktorý nie je týmto predmetom (ty, druhý), potom už musíme mať vopred nejaké rozlišujúce *znamienko*, ktoré predznamenáva náš vzťah k ... Takže sa zdá, akoby náš vzťah k... orientoval nejaký identifikačný kód (povedzme druhový pojem). M. Buber v tejto súvislosti poukázal na to, že závisí pôvodne odo mňa, či sa predo mnou niečo zjaví ako Ty alebo Ono (t. j. či k niečomu zaujmem postoj ako k druhému (Ja-Ty), alebo ako k veci, kusu okolitého sveta (Ja-Ono). To však znamená jasné rozšírenie pojmu Ty za hranice medzilidského, kvôli čomu bol tiež Buber často kritizovaný. Napr. L. Goldschmidt radí z tohto titulu Bubera k mystikom a básnikom. Na druhej strane je Buberov postoj celkom pochopiteľný: keby sme napríklad chceli tvrdiť, že "človek" je ty, zatiaľ čo povedzme "zvíra" iba *ono*, bol by to jasný dôkaz toho, že predmetné (skúsenostné) poznanie predchádza dialogické: vnímam "zvíra" ako *ono*, pretože ho vnímam práve ako *zvíra*! Môj postoj by bol predznamenáný, predpojatý. Ak teda hranica medzi mnou a iným nemá byť vyznačená mojou predstavou (intencionalita), čím iným? Lévinas na tento problém narazí pri pojme *tváre* druhého, ktorá nebude *javom*, ale výzvou: *Tvár hovorí!* Mohli by sme sa spýtať, či hovorí aj "nemá tvár". Má zvíra tvár? Negatívna odpoveď by, zdá sa, nebola iba cynická, ale tiež značne protirečivá. Buber sa tomuto problému vyhne tým, že Ty neobmedzí na žiadny špecifický, konkrétny obsah: človek môže ku všetkému pristupovať ako k Ty a tak s ním i zaobchádzať.

Ďalšia znepokojivá otázka: Čo v prípade, ak nárok iného (druhého) nemôže prísť k slovu, ak sa mi iný (iné) nemôže prihovoriť a hájiť tak svoje práva v asimilujúcom svetle mojej predstavy; ak jeho výraz (jeho prítomnosť ako druhého) ani nezaznamenám? Ako v takom prípade zabrániť, aby sa rezistencia iného nerozplynula vo svetle mojej predstavy? Neposkytuje tu kritérium reči akési alibi pre prehládanie nároku toho iného, ktorý nemôže (nechce?) prísť k slovu? A konečne: nevytvára sa tým určitá *konceptia*, *teória* druhého, spochybňujúca čistotu nášho pôvodného úmyslu? Že nejde o otázku bezvýznamnú, možno najlepšie vidieť na zaobchádzaní človeka s tými formami iného, ktoré z praktických dôvodov nenazýva "druhým", so životnými formami a "vecami", ktorých rezistencia je podstatne nižšia (alebo ťažšie zaznamenateľná!) než rezistencia človeka. Spomínaný prístup so sebou prináša viacero nezodpovedaných otázok. Osobitne sa k nim vrátíme v ďalšej kapitole.

Riešenie problému *iného* sa však ani zďaleka nevyčerpáva v spomínaných dvoch prístupoch. Mohli by sme rovnako dobre odmietnuť obidva prístupy a X i Y podriadiť pod nejaké neutrum: všeobecný zákon, logos, bytie... Spôsob, akým bude Y (Y') dané pre X, už nebude chápaný ani ako kladenosť (konštitúcia predmetu vo vedomí), ani ako záhadná aprezentácia (prístupnosť originálne neprístupného). X a Y budú previazané jednotou bytia, príbuzné ako mody jednej substancie, priesečníky jednej štruktúry, blízke si navzájom vo svojej podmienenosti ako blíženci ocitajúci sa v spoločnom svetle, v jednom celku, logu, bytí...

Tento prístup si nebude musieť kliesniť zložitú cestu epistemológie interpretácie. Nebude musieť stavať pomyselné mosty a lámať si hlavu nad tým, či mu prinášajú vytúžený kontakt so skutočnosťou nefalšovanou ľudskými významami. Človek sám predsa túto cestu nezačal. Naopak: je tým, kto bol vyzvaný, postavený do otázky iným. Už nie je iba pýtajúci sa filozof a mlčiaci či odpovedajúci svet. Myslenie samo je *odpovedaním* a toto odpovedanie sa deje neustále rôznymi spôsobmi: v načúvaní i nepočúvaní, v hovorení i mlčaní... Ani skutočnosť už nie je predmetom myšlienky, nemá povahu pravdy (či už poznateľnej, alebo nepoznateľnej). Je prítomná v našom poznaní (myslení) samotnom; nie ako "text na rozlúštenie", ale ako "jazyk na hovorenie", ako píše Z. Neubauer v *Novom Areopágu*. V Heideggerovom prípade to znamená: spôsob, akým človek prebýva v odhalenosti bytia súcna a v tomto prebývaní, mu vždy, aj keď nejasne odpovedá - toto *odpovedanie*, ktoré sa však až vo *výslovnom* pýtaní na bytie súcna, t. j. vo filozofii rozvíja, a tým prehľbuje ([5], 125) - je vždy ladené a nastavované tým, čo k nám prehovára ako hlas bytia samotný. Akoby ľudské bytie bolo rozmerom, v ktorom sa bytie vzťahuje k sebe samému; akoby jeho účasť na tomto *rozumení* bola zaručená bytím samotným.⁴ "Philosophie ist in der Weise des Entsprechens, das sich abstimmt auf die Stimme des Seins des Seienden." ([5], 129) "Was sich als Stimme des Seins uns

⁴Citovaný verš pochádza z Bhagavad-gíty (4.34). K rozhovoru medzi Krišnom a Ardžunom - jednému z najväčších filozofických a náboženských dialógov - dochádza vo chvíli, keď sa znepriatelené vojská dvoch spriaznených rodov - Pánduovcov a Kuruovcov - chystajú stretnúť v boji. Šrí Krišna prednesie duchovnú múdrosť *Bhagavadgīty* o spravodlivosti boja pochybujúcemu Ardžunovi, a stane sa tak jeho učiteľom a radcom. Po vypočutí *Bhagavadgīty* sa Ardžuna rozhodne bojovať.

zuspricht, be-stimmt unser Entsprechen. 'Entsprechen' heisst dan: bestimmt sein, etre disposé, nämlich vom Sein des Seienden her." ([5], 124)

Ťažko si možno predstaviť bezpečnejší obal myšlienky, že takéto odpovedanie je možné. Pravda, autor citovaných slov si od takto pochopenej cesty myslenia nesľuboval ani spásu, ani nijakú novú múdrosť. Ako sám hovorí - cesta takého myslenia je nanajvýš "cestou cez pole", "poľnou cestou" ([5], 39), ktorá o zrieknutí sa ambícií byť záväznou náukou nielen hovorí, ale sa ich aj zrieka. A pri ceste je vždy riziko, že môže byť aj scestná.

Avšak cesta, o ktorej tu filozof hovorí, nie je až taká bludná a neistá, ponechaná na pospas ľudskému tápaniu, ako sa na prvý pohľad zdá. To nakoniec jasne ukazujú nielen vyššie citované slová, ale aj otázka, ktorú svojho času položil Martinovi Heideggerovi jeden mladý študent ([5], 36): "Odkiaľ dostáva myslenie bytia pokyn, ktorý mu ukazuje cestu?"

Martin Heidegger, ktorý o neodbytnosti podobného druhu otázok veľmi dobre vedel, na ňu odpovedal v krátkom článku z 18. 6. 1950, pričom výslovne uviedol: "Sie werden Sein nicht als ein Objekt und das Denken nicht als blosser Tätigkeit eines Subjekts nehmen." ([5], 36)

Že sa tým kruh otázky a odpovede až príliš rýchlo uzatvára, si ako jeden z prvých všimol Martin Buber, keď na adresu Heideggerovej metafyziky napísal: "Heideggers Dasein ist ein monologisches Dasein. Und der Monolog mag sich wohl eine Weile kunstreich als Dialog verkleiden... so dass der Mensch immer neue Entdeckungen macht und dabei vermeinen kann, wirklich ein 'Rufen' und ein 'Hören' zu erfahren; aber die Stunde der nackten, letzten Einsamkeit kommt, wo die Stummheit des Seins unüberwindlich wird und die ontologischen Kategorien sich auf die Wirklichkeit nicht mehr anwenden lassen wollen." ([4], 365)

Filozof ako Martin Heidegger, prirodzene, veľmi dobre vedel o zvláštnom druhu *nepokoja* vyvierajúcom zo zvláštnej schopnosti človeka "myslieť (na) nemyslené". Práve tento nepokoj sa teraz hlási o slovo a háji svoje práva: každá *pomyselná* hranica a každá *pomyselná* prekážka je prekročiteľná, pretože je myšlienkou, presnejšie fantómom myšlienky. Zdá sa, že jediná hranica, s ktorou sú odjakživa ťažkosti, vedie medzi myšlienkou a... V Lévinasovej reči to znamená: odlišnosti usporadúvané myšlienkou sú odlišnosťami na pôde imanencie, jednoty bytia. Pre tento druh rozmanitosti platí, že je matkou pôžitku. Je to svet predstavy, vo svetle ktorej sa rozplýva rezistencia vlastnej inakosti predmetov, je to bytie bez transcendencie, svetlo, ktoré "neuberá rozumu nič na jeho samotárskej povahe" ([8], 86). Čitateľovi by mohlo udrieť do očí nezvyčajné spojenie motívu samoty a svetla. Tento pojem je pre pochopenie Lévinasovej filozofie natoľko významný, že sa ním budeme zaoberať vo zvláštnej kapitole.

Nakoniec spomeňme ešte jednu, nemenej závažnú formu privlastnenia si iného, ktorú bežne nazývame *praxou*. Je zrejme, že teoretický postoj k veciam nie je tým pôvodným; učíme sa "rozumieť veciam" najmä ich *používaním*, stretávame sa s nimi "vo *svetle praxe*". Avšak táto prax či používanie je zároveň účinnou formou ich privlastnenia. Tak sa vec stáva príručným súčnom a svet súborom nástrojov. Vo svetle teórie je

⁵Francúzsky filozof P. Ricoeur nazval túto zvláštnu cestu myslenia "*kratšou cestou* ontológie porozumenia" (na rozdiel od "dlhšej cesty hermeneutiky výkladu") ([13], 170-171).

vec niečím "pre nás" (für uns), vo svetle praxe niečím "poruke"; v oboch prípadoch môže byť *vlastná* inakosť veci zatienená svetlom predstavy či praxe. K problému prívlastnenia sa osobitne vrátíme v ďalšej kapitole.

II. Iné a "samota svetla". "Když se struktury řádu prolomí a roztříští na střepy, dochází k tomu, že do sebe matoucím způsobem vzájemně zasahuje fikce a realita." ([14], 247)

Keď sa odvolávanie na zmysel Celku ocitlo na zozname podozrivých, čeliac obviňeniu z toho, že autor aj v tomto prípade predstiera niečo, čo nemá, zvýšil sa dopyt po filozofii, ktorá by nezávisela od univerzalistických nárokov, no súčasne neupadla do osídien solipsizmu. Jedna z takých filozofií-odpovedí na spomínanú výzvu na seba nenechala dlho čakať: nemôžeme síce zmapovať celú skutočnosť (myslím tým skutočnosť *inak* než z určitého stanoviska), avšak je možné začleniť stanovisko do skutočnosti... Stanovisko, postoj je jednak niečím, čo zaujíname, jednak čosi, čo spadá do terénu sveta: ako keď stojíte na rozhladni niekoľko metrov nad zemou a vaša perspektíva sa viditeľne rozšíri. Rozhladňa je však súčasťou krajiny, terénu, nie výkonom nášho vedomia! V *Totalité et Infini* tento vzťah E. Lévinas vyjadruje slovami: "...vedomí sveta je vždy již vedomí *skrze* tento svět. Cosi z tohoto viděného světa je orgánem či bytostným prostředkem vidění: hlava, oko, brýle, světlo, lampy, knihy, škola." ([9], 133) Tento postreh je zaiste bystrý a pôsobivý, nepomáha však pri riešení otázky, s ktorou filozofia perspektívy úzko súvisí: otázky orientácie. Ako súvisí táto otázka s našou témou?

Predpokladajme, že "zmapovať" interiér domu nie je pre jeho obyvateľa žiadny veľký problém. Avšak dom je súčasťou mesta, mesto súčasťou krajiny, krajina kontinentu atď.! Orientácia v dome, v meste či v akomkoľvek teréne je možná o. i. vďaka tomu, že veci jedna na druhú poukazujú, že spolu susedia, vedú jedna k druhej; mesto je popretkávané ulicami a námestiami, v prípade veľkomiest (príp. pre potreby turistov) je vyznačené značeniami, smerovými tabuľami, ktoré poukazujú ďalej za jeho hranice a pod. Pritom vieme, že dokonca aj orientácia v sebamenšej časti celku vyžaduje primeraný "vhlád" do celku tejto časti. Pre čo iné sa o človeku, ktorý stratil orientáciu, hovorí, že "nevie, kde je sever"?

Napriek tomu sa zdá, akoby sme sa v doménach nášho prirodzeného sveta pohybovali bezpečne a spoľahlivo aj potom, čo sme schopní uvedomiť si jeho "fragmentárnosť". Vieme alebo minimálne tušíme, že podobne, ako je deň obklopený nocou, ako je zrak nočných vtákov oslepený slnečným svetlom, tak je i náš prirodzený svet obklopený svetmi, od ktorých nás neoddeľujú iba fyzikálne hranice priestoru a času. Alternatívou toho, čo tu nazývame prirodzeným svetom, nie sú iba vzdialené galaxie ležiace síce v "odlišnom", avšak principiálne "rovnakom" optickom priestore. Mapa domu môže korešpondovať s interiérom domu, môže byť dokonca zahrnutá do makromapy mesta, avšak dom, mesto, krajina atď. sú práve súčasťou určitého epistemického priestoru, sú rozširovaním perspektívy v *rámci* určitého videnia! Mapa domu, mesta, krajiny atď. sú kompatibilné práve preto, lebo sú založené na spoločnej geometrii, na rovnakom videní.

Je zrejme, že pojem "prirodzený svet" tu nevystupuje v rovnakom duchu ako Husserlov "Lebenswelt". Pojem "životného sveta" mal poukázať na jeho nesúmerateľnosť s ne-prirodzeným, abstraktným svetom modernej prírodovedy. Mechano-

morfný,⁶ odosobnený a čara zbavený svet novodobých mýtotovcov sa zaiste líši od nášho životného sveta. Položme si však otázku: Ak sa hlása, že medzi "obidvoma svetmi" neexistuje plynulý prechod, že žijeme takpovediac "v dvoch rôznych svetoch", nie je už to samotné dôkazom, že obidva spomínané svety (presnejšie: pojmy sveta) sú mysliteľné z určitého širšieho (?) hľadiska? Ak človek cítil túžbu "uchopiť" skutočnosť spôsobom, ktorého výsledkom bol matematicky konštruovaný svet, "exaktná realita sama" - nehľadiac na to, či je tento pohyb chápaný ako "logicky nevyhnutný vývin myšlienky", alebo ako jeden z mnohých rozmarov ľudského ducha -, je to dôkaz toho, že rezervoár jeho možností a ciest je vskutku obrovský (aj keď nie nekonečný) a že tieto cesty nesú pečať ľudskej prirodzenosti, či už je ich výsledkom zamilovaný list, alebo diferenciálny počet.

Tiež by sme radi pripomenuli, že prirodzený svet, o ktorom tu je reč, nie je niečím, čo by sa dalo jednoducho opísať či vysvetliť z *neho samého*! Uvažovanie o prirodzenom svete je tu problematizované tým, že chceme vlastne objasniť (opísať) niečo, čo samo objasňovanie (opis) umožňuje. (Že to aspoň čiastočne možné je, ukazuje vedomie zmeny či pohyblivosti perspektív, t. j. vedomie ich hraníc.) Každopádne nemožnosť zohľadniť všetky predpoklady či podmienky toho, čo nazývame "prirodzeným svetom", kladie jeho optimizmu zásadnejšie hranice, než sú tie, ktoré oddeľujú životný svet človeka od mechanomorfného sveta-lega novovekej vedy. M. Merleau-Ponty napríklad jasne ukázal, ako sa *hranica* skúsenosti objasňuje súvislosťou "viditeľného a neviditeľného". Neviditeľné je pritom založené v našom videní ako jeho predpoklad (podobne ako predmet, ktorý je daný na *pozadí* toho, čo na ňom *nie je* vidieť). Problém orientácie je tu o. i. preto, že sa celý čas pohybujeme takpovediac v teritóriu či v enkláve (priestore obklopenom cudzím územím), pričom netransparentnosť, nepresvetlenosť je tu založená na samotnom videní (nielen deficite videnia). Chceme tak poukázať na ono "prečo" *ne-samo-zrejmosti*, *ne-objasniteľnosti* "prirodzeného sveta" z *neho samého*, a súčasne nemožnosť určiť jeho postavenie, miesto či zmysel v širšej diatopii miest takpovediac "zvnútra".

Zastavme sa teraz na chvíľu pri jednom z kľúčových pojmov už spomínanej Husserlovej fenomenológie. Nebude nás pritom zaujímať ani tak miesto či funkcia, ktorú pojem *intencionality* v celej teórii zastáva, ako skôr dôvody jeho odmietnutia zo strany Lévinasovej metafyziky *iného*, ako i väčšiny filozofov dialógu (Buber, Reinach, Grisebach, Rosenstock-Huessy a. i.).

Nemusíme opakovať, že spoločným menovateľom kritiky filozofov dialógu bola transcendentalistická náuka o konštitúcii predmetu vo vedomí (teória intencionálne konštituovaného zmyslu), ktorú Lévinas excitoval svojou zvláštnou interpretáciou intencionality ako *samoty svetla*. To je miesto, na ktoré sme upozornili už v prvej kapitole.

⁶ Pojem používaný S. Toulminom na označenie novodobej formy mýtu, ktorý (na rozdiel od antropomorfného) odosobňuje prírodu, ponechávajúc z nej iba agregát mechanických síl. Mechanomorfný mýtus však svojimi autormi nebol chápaný ako mýtus; naopak: jeho cieľom bolo odlíšiť mytológiu od skutočnosti. Podľa Toulmina je však takáto metóda odlišenia mýtu od skutočnosti sama mytologická (mýtom). Vo svojom *Return to Cosmology*, 1982 (s. 24) prirovnáva Toulmin tvorbu mýtu k "the trickiest of crime stories, in which the detective himself turns out to have done the deed."

Objasniť dôvod tejto Lévinasovej interpretácie znamená vrátiť sa späť k rozlíšeniu *relatívne a radikálne* iného. Povedali sme, že svet, v ktorom sa bežne pohybujeme, je svet relatívne iného - svet, v ktorom iné je iba korelátom toho istého, príp. známeho (niečo iné): *diferencia je možná iba vďaka podobnosti a naopak*. Tiež sme povedali, že hranice relatívne iného prekračujeme dennodenne; sú takpovediac "dialektickým nástrojom rozširujúcim pole známeho". Každé také rozlíšenie je rozlíšením na pôde imanencie. Tak sa napr. líši červená farba od zelenej, znak od označovaného či rôzne druhy a rody navzájom...

Radikálne iné sa však takému zaobchádzaniu vzpiera. Aby ste sa s ním (ne)stretli, nemusíte prekonať žiadne diaľky, vyslať sondy či dokonca prekonať hranice priestoru a času. Iné nevyzýva na dialektickú hru, nevyzýva na odhalenie ako neobjavený ostrov či vzdialená planéta. To, na čo vyzýva, je neustále spochybňovanie priority a pokoja "toho istého", prosté uznanie inakosti. Taký je význam Lévinasovho "*relation avec ce qui, de soi inassimilable*" ([8], 12). Radikálne iné nemôže byť iným na základe vopred danej identity medzi ním a mnou. To však znamená, že nemôže byť vysvetliteľné z nejakého nadradeného zákona, zmyslu celku atď., čo by bol iba šikovný spôsob, ako si iné privlastniť prostredníctvom niečoho *tretieho*; bola by to forma *sprostredkovaného privlastnenia*.

Mohli by sme teraz namietnuť, že toto nevinné a neúmyselné privlastnenie je celkom prirodzené; že vyviera doslova z každodennej skúsenosti, z viery vo vzájomnú príbuznosť vecí, v ich *vzájomnú* odkázanosť či závislosť a pod. (Aj filozof *nekonečne iného* sa nakoniec vráti k svojim láskam; k žene a deťom, s ktorými si (občas) rozumie. A nespráva sa ku každému "nekonečne inému" rovnako!)

Zahrnutie X i Y pod nejaký všeobecný zákon, pod nejaký rod, druh, kategóriu, podstatu a pod. je nepochybne symptomatické pre dejiny ontológie, avšak tento pohyb podriadenia (vlastného alebo druhého) je pripravený už na pôde *skúsenosti*. Tu si však musíme dávať pozor; sprostredkované privlastnenie totiž nemôžeme chápať ako podstatne odlišné od spontánneho privlastnenia iného vlastným; obidva sa predsa odohrávajú v tom istom svetle, na pôde toho istého vedomia. X síce subsumuje seba i Y pod N (niečo tretie), avšak N je noémou X rovnako ako Y a ako také je privlastnené práve týmto X (nezabúdajme, že podľa Lévinasa znamená svetlo myšlienky práve zánik, absorpciu *iného*: ani tým najďalej siahajúcim poznaním neprichádzame do kontaktu s niečím skutočne iným). Navyše, aby Y mohlo byť zjednotené s X, musí byť najprv identifikované ako *relatívne* iné, to znamená: *identifikované!* Druhý musí byť identifikovaný; jedno či na spôsob Husserlovho "phänomenale Paarung", ontologickej teórie jednoty súcna či fylogenetickú jednotu druhu. Ich spoločným menovateľom bude v každom prípade princíp podobnosti, z ktorého, ako hovorí Plotinos, pochádza všetko ľudské poznanie.

Husserlovo "phänomenale Paarung" (vytváranie párov na základe analogizujúcej apercepcie) ([6], 140) je spôsobom rozpoznania druhého ako *druhého ja* (alter ego). Prirodzene, *iný* mi nie je daný priamo. Moja skúsenosť iného sa vytvára sprostredkované, a to skúsenosťou s telom iného (spočiatku dokonca iba s "nejakým" telom! ([6], 140) Postupnosť konštitúcie druhého ("telo (Körper) - telo druhého (Leib) - druhý (alter ego)") sa každopádne deje na základe analógie cudzieho s *mojím*, to znamená: na

základe *podobnosti* (dvoch tiel) prenášam (!) zmysel tela z môjho na iné, ktoré sa tak stáva "telom druhého" ([6], 140). Akonáhle apercipujem telo (Körper) ako *telo druhého*, je súčasne s ním dané i všetko to, čo telo robí telom: v psychologickom zmysle "iná duša" (die fremde Seele), ktorá je s ním spojená "in der Einheit einer psychologischen Realität" ([6], 153), v transcendentálnom zmysle ako "Ich der fremden Eigenheitsphäre" a nakoniec ako "das reine alter ego" ([6], 143, 151). Pritom je zaujímavé, že aj keď sa autor nakoniec snaží zachrániť pojem transcencie iného (ako *principu* fenoménu) myšlienkou "prístupnosti originálne neprístupného", nevyhne sa vlne kritiky ako zo strany filozofov dialógu, tak i autorov, ktorí na fenomenológii takpovediac "vyrástli" (A. Schütz, M. Heidegger, K. Löwith, E. Lévinas a i.).

Dôležité je však pre nás to, že zatiaľ čo sa M. Heidegger (nielen metodicky) rozchádza s dlhou filozofickou tradíciou, podľa ktorej je pravda záležitosťou teórie či rozumového nazerania (vracajúc sa k starému gréckemu pojmu *alétheia* ako odhalenosti, odkrytosti súcna; v Heideggerovom poňatí - odhalenosti súcna v jeho každodennom *používaní*, vo svetle *In-der-welt-sein* obstarávajúceho pobytu), Lévinas tento Heideggerov krok odmieta a poukáže na to, že tým vlastne iba nahrádza jednu formu privlastnenia *iného* druhou. Čo má presne na mysli?

Všimnime si najprv, čo majú obidvaja filozofi spoločné. Podľa Lévinasa má Heidegger zaiste pravdu v tom, že modus bytia-vo-svete, bytia v dôverne známom svete "vonku" pri veciach a s vecami, ktoré používa (s ktorými *manipuluje*), predchádza teoretický spor subjektu a objektu. Naopak: je to ona pôvodná *známosť sveta*, ktorá zkladá možnosť otázky, ako môže subjekt transcendovať zo svojej "vlastnej sféry" k niečomu, čím nie je. Teória poznania je ex post založená na tomto "byti-vo-svete", na tomto "vonku" pobytu. Ako sme už spomenuli: obraz sveta je vždy už obrazom skrz tento svet. Hlava, oko, okuliare, svetlo, kniha, škola - to všetko je súčasťou sveta a súčasne prostriedkom jeho videnia. V tejto súvislosti Lévinas na adresu svojho veľkého učiteľa (E. Husserla) kriticky poznamenáva: "Fenomenologické redukcie, hľadajúci za bytím čisté já, nelze dosáhnout psaním, kde inkoust světa špiní prsty, jež tento svět dávají do závorek." ([7], 105)

Zdá sa, že v tomto smere si Heidegger a Lévinas rozumejú. Ako si potom máme vysvetliť Lévinasovo odmietavé stanovisko? Jeden z dôvodov sme už uviedli v predchádzajúcej kapitole: Heidegger vzťah k druhému podriaďuje vzťahu k bytiu, "spravodlivosť podriaďuje slobode" ([9], 30). Lévinas tento vzťah obracia a rozchádza sa tak nielen s filozofiou neutra (neosobného bytia), ale i s nevinnou estetikou a pragmatikou životného sveta, kde prvotná forma vzťahu k druhému je predznamenaná predložkou "s". Vždy totiž hrozí, že to bude "s" druhým, avšak v skutočnosti bez neho, t. j. s vylúčením druhého ako *iného*. Preto dáva tento francúzsky filozof prednosť neľahkej etike (spravodlivosti) pred slobodou (prirodzenosťou). Je zaujímavé, že podobnú námietku adresovali Heideggerovi aj filozofi dialógu (aj keď tentokrát z ontologických pozícií): "Umwelt" nepredchádza onticky "Mitwelt"! Najvyššia finalita vzťahu Ja-Ty sa nevyčerpáva v tom, že mi druhý pomáha (alebo ja jemu) v "základnejšej" starosti o bytie (Sorge). Ako by povedal K. Löwith: aj keď nás s druhým spája naše každodenné obstarávanie (*umweltliche Orientierung*), ktoré má predovšetkým charakter *účelu*, takže sa zdá, akoby motívom nášho vzťahu bolo nejaké

kvôli ležiace mimo tohto vzťahu, *primárny vzťah k druhému (Ja-Ty) je bezprostredný a jeho "cieľom" je tento vzťah samotný* ([10], 28). Finalita vzťahu k druhému sa vyčerpáva vo vzťahu samotnom. To pripomína slová M. Bubera, podľa ktorého medzi Ja a Ty nie je nijaký účel ani prostriedok ([2], 15).

Druhá Lévinasova námietka smerovala proti Heideggerovmu chápaniu sveta ako *systému nástrojov*: svet je presvetleným systémom vecí-nástrojov, kde jedna vec odkazuje na druhú, aby nakoniec všetky poukázali na starosť človeka o jeho bytie. Podľa Lévinasa tu Heideggerovi uniklo (ak mu, ako dodáva, v tejto veci vôbec mohlo niečo uniknúť), že "skôr, ako je svet systémom nástrojov, je súborom živín" ([8], 81). To znamená, že najvyššia finalita vecí sa nevyčerpáva tým, čo má Heidegger na mysli pod prostriedkom a potrebou. Príklad: Ak sa chcem prejsť, znamená to, že chcem ísť na vzduch; nie kvôli *zdraviu*, ale kvôli *vzduchu*. Možno nie je správne tvrdiť, že žijeme, aby sme jedli. Znamená to však, že jeme preto, aby sme žili? "Potreba živín nemá svým cieľom existenci, nýbrž živiny." ([9], 116) Tento postreh umožňuje Lévinasovi rozvinúť zvláštnu fenomenológiu pôžitku a na základe nej ukázať, ako princíp slasti (egoizmu pôžitku) priamo súvisí so "samotou ja" a privlastnením iného.

Myslím, že rovnako zásadná kritika by mohla byť adresovaná aj Heideggerovmu chápaniu vecí (ako "príručného súcna", niečoho "poruke", slúžiaceho primárne môjmu pobytu). Je zrejme, že zatiaľ čo sa "ovládanie" mysleného mysliacim chápe väčšinou abstraktne alebo obrazne, pri ovládaní používaného užívateľom nadobúda pojem "ovládanie" celkom konkrétny obsah; prioritným (ak nie je jediným) zmyslom vecí je tu ten, ktorý jej "pripisujem" vo svetle vlastnej pragmatiky videnia, akoby vo svete praxe ani nijaké "osebe" veci nebolo. Odkiaľ sa berie tento nárok? Existuje situácia, keď by sa dalo hovoriť nielen o "Sinngebung", ale aj o "Sinnbildung", nielen o pripisovaní či interpretovaní, ale aj o tvorení zmyslu? Vezmime si príklad: maliarske plátno v kúte izby bolo zhotovené za konkrétnym účelom a ako takému mu rozumiem. Slúžiac *primárne* ako pozadie zobrazenia či mal'by môže síce vzhľadom na multiverzum perspektív slúžiť ďalším x účelom (pre domácu mačku môže byť maliarske plátno v kúte izby "výbornou skrýšou", pre malého mravca "veľkým objavom", pre obyvateľa dažďového pralesa niečím celkom iným), avšak autorom maliarskeho plátna nie je ani jeden z nich. Preto sa zdá, akoby autorizovaným "zmyslodarcom" danej veci bol práve človek-remeselník. Aj keby sme však pristúpili na túto hru argumentov, vieme predsa, že svet nie je iba presvetlený systém nástrojov: nie je to iba stôl a džbán, dom a cesta, ktorá k nemu vedie... patria doňho i veci, ktoré nemajú povahu nástroja, minimálne nástroja, na ktorý by sme si mohli nárokovať "autorské práva". Patria sem živé bytosti: rastlina, ryba, zvierat, človek. Patrí do sveta vecí (systému nástrojov) zvierat? Ak áno, prečo nie človek? Navyše tu ide o *môj (náš) zoznam!* (Heidegger by však mohol povedať, že práve preto je *sve-tom*. Svet má jedine človek.) Pozrime sa teraz na celú vec trochu bližšie.

Zdá sa, že najadekvátnejším príkladom "osvojovacieho rozumenia" sú spomínané "veci-nástroje", ktoré som "sám" vytvoril. Tak "rozumiem" napríklad maliarskemu plátnu, džbánu na vodu, poľnej ceste, po ktorej sa vraciam domov... Bežne vidím veci tak, ako si ich osvetľujem svojimi intenciami, postojmi (tiež verejnými - spoločenskými, kultúrnymi - intenciami, ktoré "som si osvojil"). Mám tu na mysli celý svet symbolov a znakov, ktoré mi nielen sprostredkujú (sugerujú?) určitý obraz o realite, ale ju čoraz

viac i nahrádzajú a slúžia ako veci či nástroje samotné. Technika reči plynule a bez viditeľného odporu dosahuje svoj cieľ (často jednoduchšie než technika manuálnej práce). Nielen rukou môžem pohladať, nielen kameňom môžem zabiť. Zdá sa, že rovnako, ako môže byť vražda zinscenovaná tak, aby vyzerala ako chirurgický zákrok, môže i niekoľko vhodne zvolených slov zastrieť niečo *iné* jeho pomenovaním (zosmiešnením či zveličením, zdôraznením či prehliadnutím a pod.). Nakoniec aj ritualizované zabíjanie možno vnímať ako nevinnú formu ľudovej *zábavy*: ako *zabíjačku!* Pritom bytosť, ktorej sa najviac týka, jej nepríčetný a k smrti vystrašený pohľad ani nezaznamenám. Vnímam ju ako "zvíra", "dobytok", "ošípanú", "mäso priberajúce na váhe" a pod. A to všetko pomocou magickej sily slova: pomenovaním. *Privlastnením pomocou slova*. Možno sa domestikácia nakoniec rozšíri natoľko, že sa celkom prestane rozlišovať medzi domácim (vlastným) a divokým (cudzím). Slová líšky Malému princovi: "Si zodpovedný za všetko, čo si skrotíš", tu nadobúdajú celkom reálny obsah.

Podobné úvahy by, žiaľ, zabrali príliš veľa miesta, a preto v nich nebudeme ďalej pokračovať. Chceli sme iba predoslať niekoľko myšlienok predtým, než sa pokúsime objasniť dôvod Lévinasovho odmietnutia ako Husserlovej, tak Heideggerovej fenomenológie. Pozorný čitateľ už asi tuší, o čom bude reč. Lévinas, ako je známe, vyčíta Husserlovej teórii, že nedokáže prekročiť sféru intencionálne konštituovaného zmyslu; intencionalita - to je samota svetla, ktoré nedovolí, aby vôbec nejaká vec "bola mimo", je to absorbcia (pohltenie) iného svetlom myšlienky či predstavy. Táto vláda sa deje ako *reprezentácia* iného na pôde vedomia, ako poníženie iného na prítomnosť. Na druhej strane Heideggerova ontológia iba nahrádza jednu formu privlastnenia inou, vzťah k *druhému* podriadiť inému svetlu, než je svetlo vedomia - podriadiť ho vzťahu k (neosobnému) *bytiu*, čím de facto háji prvenstvo slobody pred etikou. V oboch prípadoch pre *druhého* niet úniku, pretože svetlo (podľa Lévinasa) neumožňuje inému zostať iným: "Osvetliť znamená zbaviť bytosť jej jeho odporu..." ([9], 29)

F. Kafka raz napísal, že svet sa "stíšenému rozumu" sám ponúkne na odhalenie, že nebude môcť inak, než sa nadšene pred ním vinúť. Áno, odpovedal by Lévinas, pretože vzhľadom na uviverzalitu poznania by ani nemal na výber; svetlo rozumu, ktoré by takú iniciatívu okamžite premenilo na vlastnú aktivitu, by neumožnilo, aby nejaká vec vôbec zostala mimo ([8], 87). Preto je večným údelom rozumu byť sám. "Solipsizmus není ani úchyľka, ani sofismus: je to sama struktura rozumu." ([8], 87)

Svet ako predstava - to je podľa Lévinasa práve inscenovaný svet; je to svetlo, v ktorom mizne všetko, čo by mohlo zraňovať ([9], 106). Práve preto sa filozof rozchádza s nevinnou estetikou prirodzeného sveta, šťastného sveta vlastnenia a slobody; *samotou svetla*.

Tento druh samoty nesklúčuje, nenaháňa hrôzu ani úzkosť; naopak, dodáva pocit sebavedomia a stupňuje vládu a moc. "Osvetliť znamená zbaviť bytosť jej jeho odporu..." ([9], 29), hovorí Lévinas a dodáva: "Ontologicky poznať znamená nachytať jsoúcnu, jež stojí proti mně, v tom, čím není tímto jsoúcnem zde, tímto cizincem zde, chytit jej za to, čím se jaksí prozrazuje, vydává, dáva v horizontu, kde se strácí a ukazuje, nechává se chytit, stává se pojmem... Tohoto výsledku je dosaženo s prvním paprskem světla." ([9], 29)

Na prvý pohľad sa zdá, akoby tu mal autor na mysli iba noetický vzťah obrazu a svetla, vzťah "adekvácie" (asimilácie?) zaručený univerzalitou poznania. V jeho slovách sa však súčasne ohlasuje myšlienka (požiadavka) prehliadaná a opomínaná už od čias Parmenidových; *myšlienka spravodlivosti*, aká v oficiálnych dejinách európskej ontológie nemá obdoby: výzva postaviť sa za druhého a za vzťah k druhému (inému) a hájiť jeho prvenstvo pred *bytím* (pred *vzťahom k bytiu*), vyslobodiť *jestvujúce* z nadvlády *jestvovania*, z "nadvlády" umožnenej *pojmom* bytia nezávislého od jestvujúceho!!!, vyviesť druhého zo "samoty bytia", skrátka: "inak než byť" ([7], 105, 184). To znamená zaútočiť na najcitlivejšie miesto filozofie identity: na pojem *bytia* zjednocujúceho a pretavujúceho všetky asymetrie, všetko iné na *relatívne iné*.

Cesta, ako vyjsť zo spomínanej "samoty bytia", však nevedie skrz poznanie, nevedie skrz vystupňovanie moci či vlády subjektu. Vláda subjektu znamená slobodu; autonómia - to je sám princíp slasti... je to svet, v ktorom vládne *sám*. Koniec koncov, je to veľmi pohodlný svet - rafinovanosť tohto princípu pohodlia spočíva v tom, že vystupuje ako nezastupiteľnosť, ako "bremeno voľby": musím sa rozhodnúť *sám*, chcieť *sám*... to tiež znamená: *nikto mi nemôže rozkázať!!!* Opevnený právami a slobodami hájím svoju nezávislosť ako nedobytný hrad, ako zvláštny druh monády s oknami a dverami otvárateľnými iba zvnútra.

Preto sa heteronómia stáva terčom kritiky ako prax *slabých, ne-sebe-stačných, ne-svoj-právnych* - tých, ktorí potrebujú byť vedení... Autonómia, nezávislosť, je naopak známok zrelosti (dospelosti) subjektu; je osvietenstvom rozumu, meditáciou subjektu *o sebe samom* a o *svojich* možnostiach (samozrejme, i povinnostiach); je to skutočná "nepritomnosť hraníc", nepritomnosť všetkého, čo by mohlo znamenať: *už "nemôžem môcť"*. Autonómia - to je sama **nemožnosť nemôcť!** (Dokonca aj v prípade, že si "autonómny subjekt" odopiera určité možnosti, tak je to väčšinou preto, že si ich môže alebo chce odoprieť *on sám*. Odriekanie tu paradoxne dosahuje ešte väčšiu intenzitu *pôžitku* (vnútorné uspokojenie) než jeho bezprostredná forma "tu a teraz". To, čo malo spôsobiť zlom, sa stalo súčasťou ešte rafinovanejšej dialektiky *pôžitku*.)

Fenomenológia *pôžitku* však nakoniec dostatočne jasne ukáže, že ani cesta skrz *živiny* (svet *pôžitkov*), ktorými sa subjekt snaží prehlušiť svoju samotu, a tak v extatickom opojení zmyslov zabudnúť na svet, nie je cestou vedúcou zo samoty bytia (z bytia). Je to iba slepá ulička, aj keď plná lákavých atrakcií ako Hollywood Boulevard v Los Angeles. Zostáva teda ešte vôbec nejaká cesta, ktorá by skutočne viedla zo samoty bytia? Lévinasova odpoveď znie kladne: cesta zo samoty bytia vedie skrz *vzťah k druhému*. "Sociálne je za hranicami ontologie." ([8], 171)

Cesta, ktorú tu má filozof na mysli, je cesta pokory (vyvlastnenia), cesta spochybňujúca imperializmus "vlastného" (toho istého), rozrušujúca ono pohodlné bytie "pre seba" (pripútanosť existencie k sebe samej ako podstatu slobody). Heidegger by na tomto mieste asi nesúhlasil a poukázal by na základnejší vzťah, ktorý umožňuje odhaliť dokonca aj neautentickosť vzťahu k druhému: vzťah k smrti. Povedal by: nakoniec je každý iba sám so sebou; človek zomiera sám. Zdá sa, že sociálne, vzťah k druhému, odchádza z tohto boja ako porazený; jedno, či s hrdinským pátosom Macbetha, večným vzdorom milencov alebo pokorou človeka, ktorý si v poslednej chvíli priznáva porážku.

Heidegger má nepochybne pravdu, keď poukazuje na neautentickosť vzťahu k druhému, uhýbajúcemu pred vedomím vlastnej konečnosti. Prečo potom tá nespokojnosť, tá nezmieriteľnosť? Je iba syndrómom vzdorujúceho rozumu, ktorý si vo svojom metafyzickom rozlete stanovil viac, ako si dokáže poskytnúť, mieru neznajúcim živiteľom ľudských nádejí utekajúcim pred "skutočnosťou"? Naozaj máme večný vzdor milencov chápať ako uhýbanie pred "autentickým bytím k smrti"? Myslím, že nemusíme pristúpiť na tento výklad. Naopak: mohli by sme sa spýtať, či podobne tak, ako samotná myšlienka nesmrteľnosti môže byť chápaná ako prirodzený výraz nesmrteľnej duše, nemohol by byť aj večný vzdor milencov alebo túžba po druhom chápaná ako neutíchajúci výraz večného vzťahu duše k Bohu; vzťahu, ktorý dokáže zvíťaziť nad "samotou bytia" a zároveň obstáť aj v tej "najťažšej skúške autentickosti". Skutočnosť, že v dočasných osobných vzťahoch, v *bytí pre druhého* či v *bytí spoloču* zažívame okamihy šťastia ústiace neraz až do "zabudnutia na svet" (*Fehlen der Welt, Weltvergessen*),⁷ a to napriek vedomiu ich pomínutelnosti, si žiada výklad, ktorý by dokázal zohľadniť nárok *obidvoch strán*. Autor tejto práce sa prikláňa k názoru védskych písniem, podľa ktorých dôvodom spomínanej "neodbytnosti" či vytrvalosti túžby (po druhom) je "závan" či "stopa" večného v dočasnom; *odlesk večného a pôvodného vzťahu duše k Bohu, vzťahu a priori*, ktoré subjekt vo svete dočasných vzťahov premieta do objektov svojej náklonnosti a lásky.⁸ *Disproporcía* medzi túžbou a jej nenaplnením vo svete dočasných vzťahov sa potom javí ako nevyhnutná. Povedané metaforickou rečou básnika Vidjapatiho:

⁷"Fehlen der Welt" (dosl. chýbanie, neprítomnosť sveta): pojem používaný viacerými filozofmi dialógu ako alternatíva voči Heideggerovmu "Mitwelt" (Rosenstock-Huessy hovorí o "Weltvergessen"). Mitwelt - to sú "tí druhí", s ktorými ma spája "Sorge" (starosť): tento vzťah je sprostredkovaný, je to vzťah vo svete. Avšak bezprostredný vzťah Ja-Ty, napr. milostný vzťah, je zvláštny tým, že jeho finalita sa vyčerpáva v *ňom samotnom*. Odohráva sa síce vo svete, avšak práve v "ich svete", svete milencov; navyše je to veľmi zvláštny svet: je skôr zabudnutím (nemyslením) ná svet, než jeho prítomnosťou. Je to "Mitwelt", ktorý je súčasne "Fehlen der Welt". Je fakt, že láska milencov sa často vykladala ako úlet, nezodpovednosť, ako magické o-pojenie, chvíľkové zatmenie mysle a pod. Táto "nepozornosť voči svetu" by sa, prirodzene, dala interpretovať ako neautentickosť, ako útek. Môžeme ju však pochopiť aj ako dôkaz čosi silnejšieho a prítiažlivejšieho; v našom prípade by ním bol vzťah, presnejšie *milostný vzťah*. Avšak to isté by sme mohli povedať takmer o všetkých elementoch osobného sveta (tvar, nálada, chuť atď.). Zdá sa, že neosobní filozofi nedokážu po neopodstatnenom ontologickom podhodnotení všetkého tvárneho, osobného, viditeľného, konkrétneho, jestvujúceho a pod. poskytnúť človeku prijateľnú alternatívu; neosobné bytie ňou, zdá sa, nie je.

⁸Vychádzame tu z viacerých védskych textov, podľa ktorých "večný prameň všetkého bytia" (Vedānta-sūtra 1.1.2), Absolútna Osoba (Krišna, Góvinda), nie je iba "prameňom všetkých ras" (chutí, vzťahov) (*ānandamayo'bhyaśāt* (Vedānta-sūtra.1.1.12)), ale tiež Najvyšším pánom, priateľom, otcom, synom i cieľom *milostného citenia* všetkých bytostí. Láskyplné vzťahy medzi Ním a živou bytosťou sú takpovediac "prefiguráciami" (archetypmi) dočasných singulárnych vzťahov a odohrávajú sa večne v duchovnom svete plnom *duchovnej* rozmanitosti a *ras*. Vzťahy zažívané v hmotnom svete sú iba dočasnými a zvrátenými odrazmi večných duchovných *ras*. Vo védskej teológii nálady sa rozlišuje dvanásť základných *ras*: *raudra* (hnev), *adbhuta* (údiv), *śrngāra* (milostná láska), *hāsyā* (smiech), *vīra* (hrdinstvo), *dayā* (milosrdenstvo), *dāsyā* (služba), *sakhyā* (priateľstvo), *bhayaṅaka* (hrôza), *bībhatsa* (šok), *śānta* (neutralita), *vātsalya* (rodičovstvo) ([12], I/47).

túžime po oceáne vody, avšak dostáva sa nám iba malá kvapka vody v podobe *svetskej* spoločnosti, priateľstva a lások. Nikdy nedosiahneme uspokojenie, podobne, ako sa rieky, jazerá a rybníky nenaplnia vodou v období sucha. Tieto úvahy by však patrili skôr do metafyziky vzťahu než do filozofie iného. Vráťme sa teda naposledy k Lévinasovmu pojmu druhého a skúsme byť tentokrát trochu kritickejší.

Poukázali sme na zvláštny motív "samoty svetla", ktorý je v Lévinasovom myslení symbolom poznania a slobody. Poznanie nie je cestou vedúcou zo samoty bytia - je vždy adekváciou, zhodou medzi myšlienkou a mysleným. Avšak to isté platí pre pohľad: to, čo pohľad hľadá, je adekvácia; pohľad je "absorbciou bytia par excellence" ([7], 179). Navyše, požiadavku asymetrického vzťahu k inému umocňuje Lévinas zvláštnym poňatím času (ktorý je horizontom vzťahu k inému) ako toho, čo sa nedá prispôbiť skúsenosti, pretože je samo neprispôsobiteľné: budúcnosť je neuchopiteľná, "vzťah k budúcnosti je sám vzťah k *inému*" ([8], 117).

Ani náš filozof sa však nevyhne vážnejším výhradám, spochybňujúcim čistotu jeho dôvodného úmyslu. Pozrime sa na celú vec trochu bližšie.

Lévinas na jednej strane hľadá taký vzťah k druhému, ktorý by nebol štruktúrovaný ako vedenie, t. j. intencionalita: "relation ou religion qui n'est pas structurée comme savoir, c'est-à-dire comme intentionalité" ([8], 10). Na druhej strane mu však jeho filozofia dovoľuje o tomto "nekonečne inom" premýšľať a hovoriť, a tak naráža na podobný paradox ako jeho slávny učiteľ so svojim pojmom prezentácie. Inými slovami, ak filozof presadzuje také *iné*, ktoré sa neodvolateľne *vymyká* každému myšlienkovému uchopeniu či rozumeniu, nutne si protirečí; snaží sa "uchopiť" prostredníctvom myšlienky (pojmu) niečo, čo sám vydáva za "neuchopiteľné" (tým mu však súčasne priznáva určitú sémantickú kvalitu "nekonečnej inakosti", "neuchopiteľnosti" a pod.). Nebola by *reč o druhom* (prísne podľa Lévinasovej filozofie) v konečnom dôsledku "uchopením druhého v rovine svetla" ([1], 42), degradáciou jeho transcencie? Filozof si síce nakoniec pomôže myšlienkovou figúrou hyperboly, ktorá mu zdanlivo dovoľí myslieť iné bez jeho redukcie na prítomnosť (noému myšlienkového aktu), avšak potom by mal korigovať aj svoj pojem myšlienky ako adekvácie (zhody)! Nespochybnuje možnosť "myšlienky, ktorá myslí viac, než myslí", Lévinasovo chápanie intencionality ako "samoty svetla"? Ak by myšlienka bola naozaj iba absorbciou mysleného, ak by v "jej svetle mizlo všetko, čo môže zraňovať", dalo by sa ešte veriť týmto slovám? Nie je myšlienka radikálnej exteriority utkaná z toho istého svetla ako tá, ktorú popiera?

III. Stopa druhého: tvár. Je čas uviesť na scénu ešte jeden dôležitý motív Lévinasovej metafyziky, bez ktorého by naša kritika nebola celkom oprávnená. Je ním motív tváre.

Prečo práve tvár? Pretože nezahrnutelná skúsenosť skutočnosti mimo mňa vystupuje ako nárok, ktorý sa ohlasuje práve v tvári druhého. Je v tom ale malý háčik, pretože aj keď sa inakosť ohlasuje v tvári druhého, nie je tvár bežným javom, ktorý by mohol byť začlenený do neohraničenej kontinuity prítomnosti. Tvár sa takej tematizácii vzpiera, *tvár hovorí*, jej epifánia nespadá do žiadnej *prítomnosti*! Je síce vystavená do svetla (to Lévinas stotožňuje s poznaním), avšak nie je v ňom preto, aby sme v nej dokázali čítať, aby sme v jej fyziognómii odhalili nejakú zvláštnu sémantiku tváre.

Vzťah k tvári je podľa Lévinasa vzťah rýdzo etický: je zaujímavé, že kým na jednej strane je tvár z celého tela najviac zraniteľná, vystavená násiliu, na strane druhej je tým, čo najviac bráni zabiť: "První, co tvář říká, je: "Nezabiješ!" ([7], 179)

Druhého, pravda, môžem zabiť, nikdy sa však nezbavím jeho tváre, jeho pohľadu. Tváre druhého sa nikdy nemôžem zmocniť..., dokonca ani pohľadom. V tejto súvislosti sa Lévinas pýta, či má zmysel hovoriť o "fenomenológii tváre", pretože fenomenológia opisuje to, čo sa javí. "A je i otázka, dá-li se hovořit o pohledu do tváře, protože pohled je poznání, percepce... To, co pohled hledá, je adekvátnost, je to absorbe bytí par excellence... Spíš si myslím, že setkání s tváří je záležitost naveskrze etická." ([7], 178)

Je známe, že Lévinasov odpor voči asimilácii iného, odohrávajúc sa nepozorovane na pôde vedomia, nakoniec viedol k úplnému rozchodu s klasickým *adaeqatio*, zhodou, symetriou otázky a odpovede. Po takom radikálnom kroku sa, prirodzene, natíska otázka: *Existuje vôbec racionalita, ktorá by prekračovala sféru intencionálne konštituovaného zmyslu, ktorá by spĺňala predpoklad asymetrie nároku a odpovede a umožňovala tak "skutočný dialóg"?*

Určitá možnosť by tu bola - každopádne by však muselo ísť o rozum "menej v sebe uzavretý než tradičný rozum filozofov", akési "rozumné ucho," ako hovorí Lévinas ([7], 70). To preto, lebo neasimilujúca skúsenosť, nezahrnutelná skúsenosť skutočnosti mimo mňa môže mať iba exteriórny, heteronómny pôvod. Nevyhnutná disproporcja by sa v takom vzťahu mohla ukázať ako inšpirácia! Nebola by nedostatkom, ale "slávou Nekonečna" ([7], 186).

V súvislosti s Lévinasovou metafyzikou tváre si nakoniec doprajme ešte jednu otázku, ktorej sa v porovnaní s predchádzajúcimi úvahami nevenuje veľká pozornosť: *Má zvierat tvár?* Negatívna odpoveď je, zdá sa, nemožná (aspoň pre tých, ktorí sa so zvieratmi nestretávajú iba na tanieri). A práve v tejto súvislosti sa vynára otázka, či nie sú veľké slová o "tvári, ktorá je najviac vystavená násiliu a ktorá najviac bráni zabiť," iba zaodetou snahou myslieť skôr človeka ako tvár, antropickým zaujatím, vyrastajúcim z určitej obmedzenej historickej tradície. Pretože ak pred stretnutím s tvárou druhého nemám naozaj *nijaké* predsudky či anticipácie, ak vzťah inakosti nechápem ani ako priestorový (exteriorita), ani ako konceptuálny (!) ([8], 139), potom akosi nedávajú zmysel tie tváre kráv a tiav zavesené v mäsiarstvách na železných hákoch a vystavené na obdiv a na konzum; dokonca aj pri prechádzkach po jeruzalemských uličkách. Má sa tým naznačiť, že aj inakosť môže mať viacero "akostí"? Existuje snáď inakosť prvej, druhej, tretej triedy?

Nepochybné existuje inakosť, ktorá "nemôže" prísť k slovu. A je dosť možné, že spomínaný príkaz z *Exodu* myslí práve na ňu. Okrem toho, iné nie je iným preto, že sa ho nedokážem zmocniť, že si ho nemôžem privlastniť, ale nemôžem si ho pri-vlastniť preto, že je iným (druhým). "První, co tvář říká, je: "Nezabiješ!"... A to je príkaz." ([7], 179)

IV. Cesta. Pokúsili sme sa na niekoľkých stranách objasniť základné strategické ciele *filozofie iného*. Mnohé však zostáva naďalej nezodpovedané. V prvom rade otázka, či *radikálna exteriorita*, ako ju chápe Emmanuel Lévinas, môže byť uspokojivou odpoveďou na otázku skúsenosti s iným (druhým). Problematická je pritom už samotná

myšlienka inakosti, ktorá sa ohlasuje v tvári druhého. Bez tohto predpokladu by totiž pre mňa iné neexistovalo! Zdá sa, akoby *transcendencia druhého vyžadovala fenomenalitu!* S tým sa viaže celý rad ďalších otázok: Musí byť pohľad chápaný ako "absorbcia bytia par excellence?" ([7], 179) Nežije tvár práve z toho, že je videná? Aký zmysel by malo hovoriť o tvári, na ktorej by nespočinul pohľad druhého? Jav či obraz predsa nemusí byť nutne chápaný ako "moja redukcia iného na prítomnosť". Je sice známosťou, avšak známosťou, ktorá je skôr podmienkou priblíženia než samoučelom či nástrojom ovládania. *Obraz nie je korist'. Je to skôr dar!*

S takým "prirodzeným" postojom by však asi Lévinas nesúhlasil: obraz - to je ešte vždy samota svetla, reprezentácia, poníženie iného na prítomnosť.

Na druhej strane chápeme obavy z toho, že známosť ako podmienka *priblíženia* sa môže odcudziť svojmu "pôvodnému zmyslu", že radikálne iné "zanikne" v známosti prirodzeného sveta, v *samozejmosti* obstarávania, že sa stane rozmanitosťou, o ktorej platí, že je matkou pôžitku, atď. Nie je vôbec jednoduché tento proces zaznamenať. Znepokojujúce na ňom nie je to, že nepredpokladá radikálnu formu iného, ako skôr to, že aj keď toto iné chýba, vytvára sa zdanie, že sme sa s ním stretli, že sme ho zvládli - či už prostredníctvom obrazu alebo pojmu. Táto ilúzia je potomkom silne endogamného sklonu mysle; tá istá asimilujúca zložka, podmienka fascinácie i dravého sebedomia, sa môže prejavovať v narcizme dieťaťa i filozofa: v druhom prípade sa, pravda, nebude nazývať narcizmom, ale povedzme imanenciou. Je nutné "zboriť pevnosť Ja", ako píše R. Musil? Určite! Aj keď tým nemyslel spochybniť subjekt ako taký. Hovorí predsa iba o "pevnosti Ja". Možno by sme mali prejsť úplným vyvlastnením skôr, než sa rozhodneme vstúpiť do kontaktu s iným. Potrebujeme viac odriekania než rečí.

Pevnosť, o ktorej tu Musil hovorí, zaručuje pocit istoty. Je to ten istý pocit, aký zažíva človek v dôverne známom a spoľahlivom svete. Možno aj preto sa zvykne hovoriť: Všade dobre, doma najlepšie! Prečo sa inak v cudzom a neznámom prostredí cítim *nesvoj*? Prečo sa nikdy nezabudne povedať: "Cítite sa tu ako doma!?" Nie je to tým, že známosť pôsobiaca dojomom poznania, táto zvláštna schopnosť "cítiť sa svoj", je potravou i mocninou sebedomého ega, zatiaľ čo xenofóbia je jeho najstaršou neurózou?

Na cestách vedúcich ďaleko za hranice dôverne známeho sveta sa človek niekedy ocitá v zvláštnom druhu úzkosti, obzvlášť ak je sám na ceste. Tento pocit sa nedá vysvetliť strachom z neznáma, keď je človek *nesvoj* a chcel by sa vrátiť. Naopak - tu sa človek necháva unášať cestou samotnou, odovzdáva sa neznámemu a čím viac sa vzdialenosť medzi ním a jeho takzvaným domovom zväčšuje, tým menšiu má *horror alieni* nad ním moc a jeho putovanie mu čoraz viac pripomína cestu, ktorú raz bude musieť podstúpiť tak či tak; a pôjde sám. *Pre každý stereotyp je taká cesta hrozbou; veci a udalosti, ktoré sa v určitých súradniciach pobytu, v určitých naladeniach či optikách javili ako nesmierne významné, sa za okamih môžu utopiť v mori bezvýznamnosti ako mraky na oblohe.* A väčšinou to tak býva. Pretože cesta znamená zmenu perspektívy par excellence. Taká cesta býva neľahká a namáhavá ako vôbec každá cesta zo seba. Prekážky na nej nemusia byť vždy iba skúškou odvahy, ako to býva v rozprávkach, tak veľmi poučných a tak málo zábavných. Ale je skutočným modom inšpirácie, čo sa o pohodlnom a v známosti vegetujúcom rozjímaní nedá povedať.

Prírodné, je veľa druhov ciest: dobrodružné cesty do neznáma, po ktorých sa človek vracia späť domov, ako Odysseus do rodnej Ithaky či piloti vesmírnych lodí späť na Zem. Sú cesty, ktorých finalita sa vyčerpáva v nich samotných, cesty tulákov a bezdomovcov, cesty vyhnanco, služobné cesty, cesty zo školy atď. Sú tiež virtuálne cesty (vedú do virtuálnych cieľov) a čoraz častejšie sa zvykne hovoriť o "cestách, ktoré nikam nevedú". Sú široké a pohodlné magistrály konzumu i stúpajúce a náročné cesty, po ktorých sa vydávajú iba nemnohí. Niekedy sa dokonca zdá, akoby sa moderný *homo consumens* vozil životom ako stanicami metra, vychutnávajúc príležitostné zážitky ako turistické atrakcie; to, čo mu malo pôvodne slúžiť ako prostriedok, sa postupne stalo účelom. Pohodlnú cestu v prvotriednom kupé povýšil na *cieľ cesty samotný*. Čas od času síce naruší jeho zabehaný cestovný poriadok dotieravá otázka: *Aký význam má prvotriedne kupé, ak vlak ide nesprávnym smerom?* Ani túto otázku však neberie veľmi vážne: ako relikv dŕb dávno minulých, spomienku na vlastné detstvo, málokedy ako "hlas svedomia"...

Sú však chvíle (a sú blízke), keď je človek nútený vybočiť zo zabehaných stereotypov a vydať sa na skutočnú cestu; opustiť domov s jeho provizórnymi istotami a pohodlím. O Abrahámovi, ktorý bol na takú cestu povolaný, sa hovorí, že vykročil k miestu, ktoré predtým nikdy nepoznal; *úplne neznáma zem*, ktorú mal nájsť - to nevidané a neslýchané, čo znemožňuje každú vypočítavosť a zaväzuje k poslušnosti, avšak poslušnosti neujarmujúcej, ale ukazujúcej smer - toto túžiacie vykročenie (*exelthein*) je oslobodzujúce možno viac ako všetky filozofické reči s ich očistnými a oslobodzujúcimi účinkami, o ktorých píše Platón vo *Faidónovi*. V porovnaní s platónskou psychoterapiou založenou na kontemplácii, na "tichom rozhovore duše so sebou samou" - rozhovore tak sebestačnom a sebaistom - sa Abraháмова viera môže javiť ako príliš riskantný podnik. **Kruh imanencie sa však neotvára zvnútra!** Musí byť doslova rozbitý, rozrušený iným, znepokojený vo svojom na mieru šitom bytí, alebo, ako sa zvykne, hovoriť: v pohode (v pohodlnosti?), až kým neprejde úplným vyvlastnením; nie že by sám seba stratil, naopak, sám seba nájde.

Taký vpád však neprichádza na zavolanie. Skríži nám cesty a zmarí naše plány a súčasne - a o to ťažšie pre nás - bez toho, aby rozhodoval za nás. Často na seba berie rôzne podoby - raz ako Boží príkaz, inokedy ako tvár druhého, udalosť, ktorá zaskočí, náhla nehostinnosť sveta, ako čas samotný... Je však rovnako možné, že sa staneme imúnnymi voči všetkým týmto podobám iného, zdvorilo sa vyhovorme na našich osvietenenských predkov, ktorí nás učili byť nezávislými a silnými v hájení nezávislosti a odmietaní autorít, so zmiešanými pocitmi zatvoríme dvere a kruh imanencie sa uzavrie. Jeho polomer sa síce môže zväčšovať, bude však iba "bytím bez transcencie", "samotou svetla", ako hovorí Emmanuel Lévinas.

Tento druh samoty nesklúčuje, nenaháňa hrôzu. *Horror alieni* navštevuje jej záhrady iba zriedkavo. Je to ten istý druh samoty, o ktorej Musil v *Mladom Törlessovi* hovorí: "Osamote je dovolené všetko!" ([11], 145) V podobnej súvislosti E. Lévinas v *Totalité et Infini* píše: "V slasti jsem absolutně pro sebe. Jsem egoista bez poukazu k druhému - jsem sám v osamění, nevinně egoistický a jediný. Nikoli proti druhým, nikoli "co se mne týká" - nýbrž jsem zcela hluchý pro druhého, mimo každou komunikaci i mimo odmítání komunikovat - jsem bez uší jako hladový žaludek." ([9], 116)

Presne to je princíp samoty svetla, v ktorom mizne všetko, čo by mohlo zraňovať ([9], 106). Toto miznutie zraniteľného a znepokojujúceho sa pritom deje takmer bez odporu a je dosahované postupnou asimiláciou iného. Zdá sa, že jeho najspolahlivejšou mocninou, dôverníkom, na ktorého sa môže vždy spoľahnúť, je stereotyp. Stereotyp, prirodzene, nemá len záporný význam: uľahčuje orientáciu, umožňuje rovnovážne stavy atď. Súčasne však potláča partikularitu individuálneho. Nie ako kategória, ktorá ho symbolicky zahrnie, ani ako archetyp, ktorý mu *pred-píše* či "zaručí" zmysel. V stereotype totiž iné väčšinou úplne chýba; a aj keď sa nečakane objaví, rozplynie sa v zmysle celku ako "výnimka potvrdzujúca pravidlo". Imunológia stereotypu dostatočne ukázala, že jeho odolnosť sa zvyšuje praxou, pohybom. Keďže je väčšinou neuvedomovaný, môže neviditeľne skresľovať či zahradzovať. Je to ten istý druh pohybu, aký vykonáva muž na bitútku nožom na hrdle zvierat'a. Aj to je zabíjanie zo zotrvačnosti, ktoré "ani tak nepríde"... , iba niekedy, keď sa v ňom ozve malé dieťa... A aj vtedy bude tá divná predstava považovaná za detinskú. Pre čo iné sa tento proces tají pred "precitlivelými" ľuďmi, napr. pred deťmi, ak nie preto, že stereotyp im ešte nedokázal otupiť cit? **O-pakovaným zabíjaním, spočiatku odporným, neskôr znesiteľným a nakoniec prirodzeným, strácate nielen cit pre nenásilie, ale súčasne i schopnosť byť touto stratou zasiahnutí.** Vaše konanie vám už nebude pripadať barbarské, čosi z neho neviditeľne prejde do vás a stane sa viditeľnou známkou na vašej tvári. Spočiatku pristihnutí niekým druhým ešte previnilo sklopíte zrak, odvrátite tvár alebo sa odhalené zlo pokúsite zakryť smiešnou mimikou, umelým úsmevom. Neskôr, keď sa váš čin stane zvykom, to už nebude nutné.

Tento dôverne známy fenomén sa v psychológii nazýva "princíp kognitívnej disonancie". Predpokladá sa, že základné zložky osobnosti - myslenie, cítenie (emocionalita) a správanie - vyžadujú určitý súlad alebo kognitívnu jednotu. Naopak: dlhodobé kognitívne disonancie môžu viesť k schizoidným poruchám. Preto v prípade, že vykonáte niečo, čo je v rozpore s vašim vedomím a svedomím, nasledovať bude okrem výčitiek postupné, takmer *neviditeľné* prispôsobenie novej situácii, ktoré sa podpíše na zmene vášho postoja. Konanie, ktoré by ste predtým považovali za barbarské, postupne stratí svoju desivú podobu. Ako píše J. Briškár v "*Konci obraznosti*": "Stroje, ktoré kedysi vzbudzovali strach, až zdesenie, prijímame dnes s úsmevom, pobačením, pokladáme ich za čosi milé. Je to tak preto, že svet, ktorý rozbili, už pominul, my sme ho už nepoznali, jeho strata už nie je našou stratou. A tak aj naše dnešné bolesti budú raz vzbudzovať úsmev a tí, ktorí sa budú usmievať, nebudú ani len tušiť, čo všetko sme pre nich stratili."⁹

Disonancia sa dá odstrániť vhodným prispôobením vedomia, čím sa nemení (nezužuje) iba spektrum rozlišovania možného *pred ním*, ale tiež optika a obraz, ktoré nový *modus vivendi* zakladá, ako to bolo výstižne stvárnené vo filme *Diablov advokát* v hlavnej úlohe s Al Pacinom a K. Reevesom. Každý taký prechod zahŕňa proces zmeny: niečo dáva a niečo berie - a nie vždy rovnakým dielom. Nie je jednoduché tento proces zaznamenať. Nejde iba o náhlu zmenu perspektívy; nie že by určité udalosti a veci odrazu získavali či strácali na hodnote tým, že ich naša pozornosť vyjme z nepovšimnutého pozadia, že im "pridelí" zmysel (alebo naopak). Menlivá duševná perspektíva - to sú tiež

⁹Briškár, J.: "Koniec obraznosti". In: *Tichá voda, Literárne zošity* 1/1991, s. 31.

"mŕtve a živé myšlienky", "veci z diaľky a veci zblízka" (ako hovorí mladý Törless), pričom blízkosť a vzdialenosť tu musia byť pochopené užšie - ako povedzme zaujatosť či ľahostajnosť.

Zaujatosť znamená určitý druh zápletky: čím viac dovolíte, aby ste boli vtiahnutí do určitého príbehu, tým sa pre vás stáva dôležitejším. Slovo *dôležitý* však zodpovedá práve perspektíve, príbehu, v ktorom sa nachádzate. Tento príbeh vás naladuje tým, že vymedzuje vašu optiku, a naopak: všetko, čo mu protilaďí, väčšinou vôbec nezaznamenáte; ste naladení. *Daňou za priblíženie je zaujatosť*. Ide len o to, "vybrať" si ten správny príbeh.

LITERATÚRA

- [1] BARBARAS, R.: *Druhý*. Praha 1998.
- [2] BUBER, M.: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1984.
- [3] BUBER, M.: *Já a Ty*. Köln 1969.
- [4] BUBER, M.: *Werke*. Bd. I. *Schriften zur Philosophie*. München/Heidelberg 1962.
- [5] HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha 1993.
- [6] HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen*. Husserliana Bd. I., Den Haag 1950.
- [7] LÉVINAS, E.: *Etika a Nekonečno*. Praha 1994.
- [8] LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha 1997.
- [9] LÉVINAS, E.: *Totalita a Nekonečno*. Praha 1997.
- [10] LÖWITH, K.: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt 1969.
- [11] MUSIL, R.: *Zmatky chovance Törlesse*. Praha 1993.
- [12] PRABHUP DA, BHAKTIVEDANTA SWAMI: *Srimad Bhagavatam*, I. kanto. BBT 1992.
- [13] RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Praha 1993.
- [14] WALDENFELS, B.: *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha 1998.

Mgr. Andrej Rozemberg
Katedra filozofie FF UCM
nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
SR