

PRIVILEGOVANÝ POHĽAD

ANDREJ ROZEMBERG, Katedra filozofie UCM, Trnava

ROZEMBERG, A.: A Privileged View
FILOZOFIA 61, 2006, No 8, p. 631

What happens with the thought, in which suddenly *horror alieni* breaks out? This question will be discussed in the context of (not only) Emmanuel Levinas' philosophy. This paper is an attempt to approach several problems related with the philosophy of the Other, including the problem of separate world, anaesthesiological strategies of the subject, the close relationship between thinking and pleasure, autonomy as the principle of pleasure etc. Considering the main parts and motives of Levinas' philosophy, this paper will try to reveal several controversies in this „difficult, contentious thinking“.

Key words: Separate world – Assimilation, Exclusion – Anaesthesia – Monadology of pleasure – Autonomy.

I. Mor fantázií. Keď S. Žižek prechádza metódou „found footage“ od skúmania ideologického obsahu troch typov záchodov – nemeckého, francúzskeho a anglického – k ideológii troch základných typov ženského ochlpenia, značne zjednodušuje; existuje omnoho viac typov jedného i druhého, ale pre potreby textu sa vytvorí uzavretý inventár alebo schéma, inak by text nemal žiaduci efekt. Vo filozofických komentároch a výkladoch ide o jav pomerne udomácnený: Vychytávajú sa akési idiomy myslenia autora, pripisujú sa mu atributívne, priam fyziognomické črty, ktoré neskôr slúžia ako orientačné body pri triedení, zoradovaní, porovnávaní, odvolávaní sa, vymedzovaní sa vo vzťahu k... Sú ako pobrežné monumenty, ktoré vidno ako prvé, a človek je v pokušení urobiť si z nich obraz o kultúre tamojších ostrovanov. Pravdou je, že ani filozofii, o ktorej bude reč, sa nepodarilo celkom vyhnúť tomuto osudu.

S. Žižek sa v *More fantázií* okrem iného pýta, ako je možné, že sa „normálnemu“ subjektu podarí zabezpečiť si krehkú rovnováhu medzi vznešenou predstavou milovaného človeka – človeka, ktorý musí ostať v istej správnej vzdialenosti, umožňujúcej zachovať si práve onú vznešenosť – a jeho skutočnou fyzickou prítomnosťou; inými slovami, „dosiahnuť, že človek z mäsa a kostí môže aj naďalej zaujímať vznešenú pozíciu a vyhnúť sa smutnému osudu – premene na odporný výkal“ ([8], 36). Žižek používa na ilustráciu príklad jeden z Lynchových filmov, v ktorom sa (z diaľky príťažlivý) objekt mení na odpornú substanciu života vo chvíli, keď sa k nemu kamera priblíži príliš blízko. Použijem tento klasický motív zmeny perspektívy na priblíženie jednej celkom slušnej záhady a začnem tým, čím som pôvodne chcel začať túto

esej – dvoma celkom odlišnými opismi, ktoré od seba oddeľuje obyčajný posun vo vnímaní.

Sedím vo vlaku a sledujem cestu kľukatiacu sa nerovným terénom až po samý okraj obzoru. Ale takto mi krajina uniká... Mal by som vystúpiť a vydať sa po vlastných poľnou cestou, dať zaznieť reči živlov, znova objaviť svet viditeľný iba zblízka a z výšky nôh. Tento vcelku pôsobivý opis je možný až do chvíle, kým sa pohľad k veciam nepriblíži priveľmi alebo kým sa uprostred hostiny zmyslov náhle „neodpojím“ a rozkoš sa nezmení na zvláštny pocit nezúčastnenosti. Alebo iný pocit, príliš rozporuplný na to, aby dokázal splynúť s atmosférou tohto miesta: obyčajný posun vo vnímaní a pod mojimi nohami naposledy vydýchavajú stovky bytostí primálnych na to, aby vstúpili do obrazu mojich fantázií; zostávajú po nich iba nejasné stopy, tmavé podlhovasté škvrny z organickej hmoty. Tieto dve udalosti – sebaobšťašťujúci pohľad, svet tešiaci myseľ i zmysly a čisté fyzické utrpenie za hranicami mojej organickej senzitivity – sa odohrávali súčasne. „Kúzlo pohľadu z diaľky nám ukazuje raj, ktorý zmizne ako optický klam, len čo sa k nemu priblížime,“ píše Schopenhauer, znalec ľudských ilúzií ([6], 442). Zdá sa, akoby v tesnej, nepovšimnutej blízkosti zámerne vyhľadávaných objektov pôžitku existovali veci, ktorých *zjavná* prítomnosť rozbíja aj tie najštylizovanejšie predstavy... Akoby estetický zážitok, ktorý ešte pred chvíľou tešil moje zmysly, bol možný iba z naozaj vysokého odstupu, z nadhľadu, chrániaceho zrak pred zraňujúcimi výjavmi akoby z iného sveta. A z takýchto privilegiovaných pohľadov a zážitkov je zväčša utkaný prirodzený svet, oplývajúci pohostinnosťou a spontánnosťou, celkom presvedčivý, pokým naň zostávam naladený. Tento pohľad však nie je výlučne v moci subjektu; nie úmyselná slepota či estetizujúci pohľad, neviditeľné prispôsobovanie organickej senzitivity podmienkam zvyku, ale priam „prirodzené“, biologické *vylúčenie* ako nutná daň je tým, čo je na celej veci najznepokojujúcejšie. Neukazuje sa práve tu v istom naivnom zmysle pravdivosť onoho berkeleyovského *Esse est percipi*? Nie je zda prirodzené, že vieme iba o tom, čo sa nás dotýka, a že všetko ostatné je pre nás nečitateľné? Chcieť opak by znamenalo stať sa cudzincom vo vlastnom svete, riskovať stratu pocitu slasti, spochybniť sám automatizmus slasti, taký príznačný pre prirodzený postoj. Je možné, že väčšia miera citlivosti by nás definitívne pripravila o ilúzie... alebo o rozum. A tak dennodenne platíme za trochu pôžitku daň zo zisku v podobe nevedomosti a zabudnutia. Avšak ani toto zabudnutie nie je celkom v moci subjektu. Zdá sa, akoby už sám svet skúsenosti pripravoval pôdu pre toto vylúčenie, uväzňujúc osudy bytostí v ich fyziologicky ohraničených prirodzených svetoch, čo by oddelených celách... Ako čarovná moc *máji*, Krišnova „iluzórna energia“, ktorá poskytne každej bytosti na tomto svete – adekvátne stupňu jej nevedomosti – zodpovedajúcu životnú realitu. Nepreberné množstvo foriem života, omámených zdaním samozrejmosti, pripútaných k sebe samým, zaujatých svojou mocou a svojimi možnosťami – akokoľvek smiešnymi –, svojim vlastníckym pocitom – akokoľvek falošným –, a pritom každá jedna presvedčená o svojej výlučnosti... Čosi také je, prirodzene, nad ľudské sily; človek si iba osvojuje a využíva možnosti zdania, ktorými oplýva svet od úsvitu dejín. V prospech ničím nerušeného estetického zážitku sa pomocou svojho estetizujúceho po-

hľadu naučil abstrahovať od matérie sveta, od vzdorujúcej a zraňujúcej *fysis*, zatiaľ čo jeho kontakt so svetom sa odohráva na čisto povrchovej úrovni, kde sú *eidos* od svojich obrazov takmer na nerozoznanie. Prehrešuje sa azda tento nevinný estetický postoj voči pravde tým, že pripútava pohľad k dimenzii povrchu a láka hľadiet' na dimenziu, v ktorej zdanie triumfuje nad bytím v zmysle Schopenhauerovho „Na *videnie* sú tieto veci, samozrejme, krásne; no byť nimi je niečo celkom iné“ ([6], 442)?

Žižekovým zámerom bolo okrem iného poukázať na to nevyhnutné minimum idealizácie, ktoré subjekt potrebuje, ak nechce padnúť pod náporom hrôzy skutočného ([8], 34). Nie som si istý, či sa dá tento scenár (scenár fantazijného rámca) použiť na náš prípad. Samozrejme, určitá miera idealizácie – a tiež ľahostajnosti či otupečnosti – je nutnou obranou proti priveľkej záplave podnetov, obzvlášť tých zraňujúcich (podobne, ako je „minimum syntézy predstavy, vytvárajúcej svoj objekt, potrebné na ‚normálne fungovanie sexuality‘“, píše Žižek v narážke na Kantovu kritiku „neprirodzenej túžby“ ([8], 33). Avšak ustavičné prispôsobovanie našej organickej senzibility podmienkam zvyku sa nemusí vždy javiť ako nevyhnutné a poskytuje priestor kritike – na rozdiel od celkom „nevinného“, priam biologicky založeného prispôsobovania. Dieťa, ktoré sa práve postavilo na nohy a okúzené svetom okolo seba sa celkom spontánne s potrebnou dávkou naivity rozbehne za predmetom, na ktorom mu utkvel zrak – a prisvojí si ho. Tento príklad vystihuje vernejšie to, čo máme na mysli pod „prirodzeným postojom“ – postojom, ktorý už nie je výlučne v moci subjektu, hoci si ho môže uvedomovať podobne ako Bacon svoje *idola tribus*. Samozrejme, aj on má svoju individuálnu históriu... Náš prirodzený svet sa utvára postupne; sila a dôraz, s ktorými vnucujeme veciam svoju prax, sa stupňujú úmerne s pocitom istoty, až sa zdanie samozrejmosti premení na samozrejmosť zdania. Fascinujúca spontánnosť, až dravosť, dravá vitalita, život opojený automatizmom slasti... a priam inherentný vzťah zmyslov a ich objektov. Vzťah chuťového zmyslu k jedlu sa v zásade nelíši od vzťahu oka k optickému poľu: „Len čo otvorím oči, už sa teším z videného,“ píše Levinas, možno v narážke na Hegelovo optimistické hodnotenie zraku ako zmyslu zbaveného žiadosti, zmyslu výsostne teoretického – akoby *theoria*, táto podľa Aristotela sebestačná, božská činnosť, blaženosť v najvyššom zmysle slova, nebola rovnako príslubom potešenia a pôžitku. Na druhej strane však nemožno poprieť, že práve vďaka *oku* je človek zraniteľnejší a citlivejší na utrpenie druhého – a Levinas si to akiste dobre uvedomoval. Prečo potom tie vyjadrenia o pohľade ako „absorbicii bytia par excellence“ ([3], 179)? Jedna z možných odpovedí znie: Pohľad ešte stále spadá do oblasti imanencie, poznania: V pohľade (videní) sa exteriorita rozpúšťa v kontemplujúcej duši, „pripodobňuje jej samej“, ako – možno unáhle – hovorí náš „talmid chacham“, učenec písma; avšak druhý alebo „tvár druhého“ nie je korelátom poznania – tak, ako je ním bežný predmet skúsenosti, povedzme pero, ktorým píšem tento text. Filozof sa tu snažil uchopiť stretnutie ako záležitosť rýdzo etickú – čo je akiste málo, avšak nie pre potreby tradície vychádzajúcej z *Tarjag micvot*. A možno cítil potrebu brániť inakosť druhého pred *určitým* pohľadom – pohľadom zameraným na objekt ako pohľad lovca na korisť, pohľadom spadajúcim do

okruhu intencionality, „samoty svetla“. „Osvetliť znamená zbaviť bytosť jej odporu“ ([4], 29). Toto miesto si žiada bližší výklad.

II. Serial Sniper. Serial Sniper¹ je klasická intervencia do verejného priestoru, ktorá umožnila zviditeľniť alebo uvedomiť si to, čo je za bežných okolností neuvedomované. Možno s trochou nadsádzky, no stále aktuálne nám pripomína agresivitu nášho pozerania – serial sniper akoby extenzia nášho oka (v podobnom zmysle, ako keď povieme, že si niekoho vezmeme na mušku alebo si naňho posvietime). Tí, ktorí našli odvahu otestovať agresivitu svojho (?) pohľadu, riadeného d'alekohľadom pušky, mali v podstate rovnakú skúsenosť – pohybovali d'alekohľadom pokojne až do chvíle, keď sa v zábere objavila tvár druhého človeka. Zdá sa, že spomedzi objektov, ktoré nás dokážu vyrušiť najviac, dokonca natoľko, že nám pohľad na ňom utkvie hneď na začiatku, je práve tvár druhého. Uprostred nemých, neživých vecí sa objavuje najprv ako celkom zvláštny, jedinečný objekt bez vzťahu k našim očakávaniam a kalkulujuúcim predstavám, dokonca tieto predstavy umlčuje, zaháňa žravosť príznačnú pre intencie zamerané na predmet ako na korisť – tak zásadne sa líši *kvalita* pohľadu zameraného na vec a pohľadu zameraného na tvár. Objavuje sa sama, nahá a izolovaná ako „význam bez kontextu“, píše Levinas. Inými slovami: tvár má význam sama osebe – na rozdiel od vecí, ktoré majú zmysel vo vzťahu k iným veciam; ty si proste ty, nehľadiac na to, či sa práve usmievaš, mračíš, pretvaruješ, alebo si si dokonca nechal urobiť plastickú operáciu tváre. „V tomto zmysle sa dá povedať, že tvár nie je vlastne ‚videná‘. Je to niečo, čo sa nemôže stať myšlienkovým poňatým obsahom; tvár je neobsiahnuteľná“ ([3], 179). Je síce vystavená do svetla – do toho istého svetla, ktoré Levinas 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.

Expozícia tváre znamená výzvu; pohľad zahľadený do tváre, aby ju vstrebal ako každý iný predmet, sa čoskoro zastaví, vyrušený cudzím pohľadom (a možno *vyrušený* nie je to pravé slovo) ako pred vstupom na cudzie, zakázané územie. Rozpoznávacím znakom pohľadu do tváre je zvláštna pozornosť, ktorá sa dostaví vo chvíli, keď niečo nedokážem jednoducho prejsť očami, keď sa pohľad, vstrebávajúci *eidoly* predmetov v duchu *adaeqatio* náhle zastaví a vyruší. Mohli by sme sa spýtať, či špecifikum pohľadu do tváre vyznačujúceho sa spomínanou zvýšenou pozornosťou – pozornosťou, ktorá ochabuje pri vnímaní okolitých vecí – nie je skôr záležitosťou

¹ Pod heslom „More than only art“ odštartovala umelecká skupina PodeBal pred časom zaujímavý projekt. *Serial Sniper* bol vystavený prvýkrát v Amsterdame v rámci programu Next Five Minuts, venovaného Tactical Media. Okoloidúci si mohli na pár sekúnd osvojiť pohľad snipera: Inštalovaný objekt formálne pripomínal verejný d'alekohľad, ktorý má za menší obnos umožniť človeku pozrieť sa na rôzne pekné miesta v meste. V tomto prípade bol d'alekohľad nahradený ostreľovacou puškou, samozrejme, nefunkčnou, ale jej d'alekohľad bol funkčný, takže človek mohol cezeň pozerieť rovnako, ako keby obsahoval funkčnú pušku. „Agresivita pozerania bola celkom evidentná a citel'ná.“

In: magtypo.cz/buxus/generate_page.php?page_id=144& - 37k -

konfrontácie dvoch pohľadov. Nemusím hľadiť do tváre druhého človeka, stačí keď viem, že tu je, a v tej chvíli akoby som prechádzal z úsporného režimu do iného, oveľa náročnejšieho; všetci vieme, aké ťažké je v prítomnosti druhého mlčať. Chcem povedať: Tvár druhého bude pre mňa výzvou až v okamihu, keď nebudem iba pozorovateľom, povedzme ako divák v divadle alebo znalec vykonávajúci mikroanalýzu tváre z nahraného filmu či sniper, ďalekohľadom zameriavajúci svoj cieľ. Až vo chvíli, keď som videný, keď na mňa niekto uprie svoj zrak alebo keď sa naše pohľady na moment stretnú (naozaj iba na moment, pretože väčšinou „zo slušnosti“ (?) sklopíme zrak), sa spravidla dostaví oná zvýšená pozornosť, ktorá mi nedovolí zaspať alebo byť ticho... alebo zabiť. Čierne pásiky, ktorými sa zaväzujú oči človeku pred popravou, nemajú nič spoločné s humánnosťou popravy. Nechránia zrak odsúdencov, ale popravcov.

III. Nezabiješ! „Prvé, čo tvár hovorí, je: Nezabiješ!... A to je príkaz,“ hovorí Levinas v rozhovore s Philipom Nemom pre Radio – France ([3], 178). Pátos týchto slov by nám nemal brániť vidieť určité sporné miesta, ktoré – ako neskôr ukážeme – sa netýkajú štýlu, ale obsahu povedaného. Kde máme hľadať hranice rozlíšiteľnosti, ak je tvár niečím, čo sa nemôže stať myšlienkovo poňatým obsahom ([3], 179), ak je vzťah k nej rýdzo etický a etika nespadá do oblasti poznania? Na podobný problém, ak sa dobre pamätám, narazil Martin Buber (ktorého myslenie má inak s Levinasovým nemálo spoločných znakov), keď bol nútený rozlišovať medzi iným ako predmetom skúsenosti (vec, *ono*) a iným, ktorý týmto predmetom nie je (*ty*, druhý). Ak sme schopní vyznačiť takúto deliacu čiaru, tak to znamená, že už máme nejaké odlišujúce znamienko, niečo, čo by predznamenávalo náš *vzťah k...*; avšak niečo také by mohlo pochádzať jedine z predmetnej sféry *ono* (v Levinasovom jazyku „z kruhu imanencie“). Takže sa zdá, akoby náš *vzťah k...* vopred orientoval nejaký identifikačný kód, súčasťou ktorého by mohol byť povedzme *druhový pojem*. Keby sme napríklad chceli tvrdiť, že človek je *ty*, zatiaľ čo povedzme *zvíra* je iba *ono*, bol by to jasný dôkaz toho, že dialogické poznanie je predchádzané predmetným (skúsenostným) poznaním: Vnímam určité X ako ono, pretože ho vnímam práve ako *zvíra*! Ak teda hranica medzi mnou a iným nemôže byť vyznačená mojou predstavou, tak čím iným? Levinas na tento problém narazil pri pojme tváre druhého, ktorá nie je javom, ale výzvou: „*Tvár hovorí*“ ([3], 179). Mohli by sme sa spýtať, či hovorí aj „nemá tvár“. Má *zvíra* tvár? Je zaujímavé, že Levinas nevenuje tejto otázke pozornosť. Akoby filozofia radikálnej exteriority, myslenie, ktoré malo byť pozorné, citlivé voči inému – vrátane toho, ktorý nedokáže hájiť svoje práva v nám zrozumiteľnej reči² –,

² Mám tu na mysli prípad, keď nárok iného (druhého) nemôže prísť k slovu, keď sa mi druhý nemôže prihovoriť a hájiť tak svoje práva v asimilujúcom svetle mojej predstavy, takže jeho výraz (jeho prítomnosť ako druhého) ani nezaznamenám. Neposkytuje tu kritérium reči akési alibi pre prehliadanie nároku toho iného, ktorý nemôže (nechce?) prísť k slovu? A konečne: Nevytvára sa tým určitá koncepcia, teória druhého, spochybňujúca čistotu nášho pôvodného úmyslu? Že nejde o otázku bezvýznamnú, to možno najlepšie vidieť na zaobchádzaní človeka s tými formami iného, ktoré z pochopiteľných dôvodov nenazýva „druhým“, so

bola ešte stále v područí pojmu, v područí určitej *teórie* iného. Alebo máme veriť tomu, že aj inakosť môže mať viacero akostí, že môže existovať inakosť prvej, druhej, tretej triedy?

Neobhajujeme tu jednu filozofiu proti druhej, iba sa snažíme dať slovám konkrétne zmysel... „Tvár, ktorá je najviac vystavená násilium a ktorá najviac bráni *zabit*“; „Stretnutie s tvárou druhého, ktoré nepredchádzajú žiadne anticipácie“; „Vzťah k inému, ktorý nie je ani *priestorový* (exteriorita), ani *konceptuálny*“ ([3], 139). Zdá sa, že hranice rozlíšiteľnosti sú nemožné... alebo sú totožné s hranicami mojej senzitivity – ale potom sme opäť v onom „príliš ľudskom“. Alebo je snád' tým, čo odlišuje tvár od ne-tváre, *reč*? Lenže tým, čo hovorí, je práve tvár – nie sú to dve odlišné veci. Navyše, v reči nejde nevyhnutne iba o to, *čo* je povedané ([3], 179); nemusím druhému vždy rozumieť, ale jeho tvár hovorí za všetko. Ako tvár zvierat'a vedeného na porážku... Každý, kto navštívil novodobé koncentračné tábory, bitúnky s ich plne mechanizovanými prevádzkami, vie, o čom hovorím. Možno, že Auschwitz začína práve vo chvíli, keď sa niekto pozrie na bitúnok a pomyslí si: To sú len zvieratá (ako raz poznamenal T. Adorno) ([5], 2). To akiste nie je iba metafora – spomeňme si na deväťhodinový dokument *Shoah* režiséra C. Lanzmanna... Spôsoby, ktoré používali nacisti ženúci ľudí na smrť – postupne sa zužujúce chodby, obohnané ostnatými drôťmi obrastenými zeleňou, vychádzali z metód, ktoré sa zvyčajne používali pri hnaní dobytky na porážku. Priemyselné vyvražďovanie ľudí bolo štruktúrované podľa vzoru zabíjania zvierat na jatkách. „A ľudia robia všetko,“ hovorí J. Derrida, „aby zamaskovali túto krutosť páchanú na zvieratách, skryli ju sami pred sebou stavaním obrovskej steny zabudnutia, popreli toto násilie, neraz pripomínajúce najhoršie zverstvá genocidy“ ([7], 11). Zdá sa, že filozofia iného bude musieť zostúpiť z metafyzických výšin späť na zem, do údolí sveta obývaného konkrétnymi bytosťami, možno nie „nekonečne inými“, zato vnímajúcimi a citlivými. Kým tak neurobí, bude si musieť vystačiť so slovami z Talmudu: *Tsa'ar ba'alei chayim*...: Človek nemá ubližovať iným tvorom, ak nemusí.

Doprajme si na záver ešte jednu otázku, ktorej sa v porovnaní s predchádzajúcimi úvahami nevenuje veľká pozornosť: Ako uplatniť princíp radikálnej exteriority v prípade, ktorý, ako hovorí Levinas, je záležitosťou ľudskej multiplicity, prítomnosti tretieho, t. j. spravodlivosti vykonávanej inštitúciami? Tvár odsúdenca... alebo tvár ženy usvedčenej z čarodejníctva, o ktorom Levinas v podkapitole nazvanej *Ako ich popravovať* (ako dodatok k výroku istého Jose Galilejského, podľa ktorého treba čarodejnice popravovať s'atfím), píše: „Možno“ ([3], 130).

Je zrejmé, že v danom prípade ide o celkom iný poriadok, systém zákonov, ktorý so sebou nutne nesie spoločnosť so svojimi inštitúciami a spoločenskými vzťahmi. „Preto treba zvažovať, uvažovať, súdiť, porovnávať neporovnateľné,“ píše Levinas, vediac, že požiadavka radikálnej exteriority zostane výzvou, ktorej nikdy – vzhľadom na spomínané okolnosti – nebude účinené zadosť ([3], 180). Avšak – a tu filozof opäť

životnými formami a „vecami“, ktorých rezistencia je podstatne nižšia (alebo ťažšie zaznamateľná) než rezistencia človeka.

zbiera body – nejde o stav, s ktorým by sme sa mali zmieriť, ktorý by bolo možné ospravedlniť odvolaním sa na nejaké ošemetné nutné zlo. Nakoniec aj Levinasove komentáre venované Talmudu a Tóre – komentáre, v ktorých je viac doma než v neosobnom jazyku nemeckých fenomenológov, – sa vyznačujú týmto na prvý pohľad nesyntetizujúcim myslením. Vyznačujú sa snahou o filozofiu, ktorá by bola viac než *len* filozofiou, snahou o „rozum menej v sebe uzavretý, než je tradičný rozum filozofov“, opak toho, čo by sme mohli nazvať do seba zahľadeným myslením. Tento ustavične odstredivý pohyb, zakazujúci každú konečnú syntézu, blažené spočinutie v sebe samom – myslenie, ktoré by citlivo zvažovalo svoje možnosti práve ako *iba* myslenie – sú viditeľné dokonca aj v Levinasových komentároch k Talmudu a Tóre. Podľa Levinasa – a opäť si pomáha slovami z *Midrášu* – je zmyslom epifánie práve *nemožnosť zaspať*, nespavosť v dôsledku zodpovednosti za druhého, „nospavosť rušiaca ontologický pokoj bytia“ ([3], 52). Ako alternatívu k spomínanej „ontologickej nespavosti“ tu kladie filozof šťastný svet vlastnenia a slobody, subjekt, ktorý si ako zvláštny druh monády vystačí sám so sebou a svojimi možnosťami... stav zdanlivého oddelenia, ktorý Buber nazval „zatmením Boha“ a pre ktorý Levinas používa výraz *ateizmus*. „Kde si?“, spýtal sa prekvapene Boh Adama, keď sa za podvečerného vánku prechádzal po záhrade v Edene. Človek, ktorý od tých čias zdokonalil svoj skrývaci mechanizmus, by slovami filozofa zdvorilo odpovedal: „V slasti som absolútne pre seba... nevinne egoistický a jediný – mimo každej komunikácie i mimo odmietania komunikovať –, som bez uší ako hladný žalúdok. Teším sa z tohto sveta vecí ako čistých živlov, ako kvalít bez nositeľa, substancie“ ([3], 119).

IV. Sám doma. Bol by tento nevinne egoistický postoj, ktorý nie je ani poslušnosťou, ani vypovedaním poslušnosti, možný, keby nenachádzal oporu už na pôde skúsenosti? Zdá sa, akoby mi sám svet – tento svet vecí ako „čistých kvalít bez nositeľa“, bez niečoho, čo je tu akoby navyše alebo na obtiaž, čo nemôžem obsiahnuť zmyslami, ako znie klasická metafyzická poučka – vychádzal v ústrety svojim konečným diskretným mlčaním... svet bez podstaty, neutrálna pôda, kam žiadna cudzia moc nesmie; zem nikoho; a tiež vylúčenie všetkého príliš rušivého a zraňujúceho za hranice organickej senzitivity. Oddelená realita – ale bez toho, aby sa táto oddelenosť pre mňa stala problémom –, toto „nikto nie je doma“, šťastný svet vlastnenia a slobody, ktorý žiaden rozumný človek nemôže chcieť spochybniť a ktorý je rovnako prirodzený a žiaduci ako pohyb na čerstvom vzduchu. V tomto svete sa človek udomáčuje tak, že svoju identitu umocňuje a rozširuje poznaním a ukotvuje bývaním. Poznaním – a to je pre pochopenie Levinasovej filozofie podstatné – však človek nedokáže prekročiť hranice imanencie; sprostredkováva si iba sám seba; navyše vďaka nemej bezbrannosti sveta predstavuje poznanie ako asimiláciu poznávaného, ovládanie, ktoré každú cudziu iniciatívu okamžite premení na vlastnú aktivitu; je to podobný kruhový, egocentrický pohyb ako povedzme jedenie; je iba ďalšou formou privlastnenia, asimiláciou iného svetlom myšlienky či predstavy. „Bytie v intencionalite sa ukazuje bez transcencie,“ hovorí Levinas a dodáva: „Ani tým najodvážnejším a najďalej

siahajúcim poznaním neprichádzame do kontaktu s niečím skutočne iným“ ([3], 171). Večným údelom rozumu je byť sám.³

V čom je tento teoretický, alebo, ak chcete, kontemplatívny prístup k skutočnosti problematický? Akiste nie iba v tom, že modus bytia-vo-svete, bytia v dôverne známom svete „vonku“ pri veciach a s vecami, ktoré človek používa, predchádza teoretický vzťah subjekt-objekt. Je zrejme, že zatiaľ čo ovládanie, asimilácia mysliteľného mysliacim sa chápe väčšinou abstraktne alebo obrazne, pri ovládaní vecí ich užívateľom nadobúda pojem *ovládanie* celkom konkrétny obsah; hlavným (ak nie jediným) zmyslom veci je tu ten, ktorý jej pripisujem vo svetle vlastnej pragmatiky videnia. Takže oba postoje – teoretický i praktický – sú predznamenané týmto „príliš ľudským“ a ako také môžu byť rovnako účinnými formami privlastnenia iného. V oboch prípadoch sa počíta s vecou ako čímsi „pre nás“ alebo „po ruke“: v tom prvom je skutočnosť niečím, čo vo svetle rozumu nemôže odolávať koristníckym snahám „lovcov pravdy“, čomu nezostáva nič iné, ako byť polapené do sietí našich teórií; v druhom prípade je súborom nástrojov slúžiacich na uspokojenie a dosiahnutie pôžitku. Zdá sa, že optimizmus oboch narúša až pojem skutočnosti nezbavenej subjektívneho rozmeru, skutočnosti schopnej klásť objektivácii neprekročiteľné hranice. „Môcť byť predmetom pozorovania,“ píše M. Buber, „to mám spoločné s každou vecou; no to, že vďaka svojej skrytej aktivite môžem klásť objektivácii hranice, ktoré sú z druhej strany neprekročiteľné, je výsostné privilegium človeka“ ([1], 272). Pripusťme, že by spomínaná „skrytá aktivita“ nebola iba výsostným privilegiom človeka. Skutočnosť by už nebola redukovateľná na „objektivitu“ pre nedokonalosť nášho poznania, ale pre dokonalosť skutočnosti samotnej! V podobnej súvislosti E. Levinas píše: „Totalizácii nebráni nedostatočnosť Ja, ale Nekonečno Druhého... Pohyb v ideí Nekonečna vychádza z mysleného, nie z myšliaceho“ ([4], 65).

Vráťme sa ešte na chvíľu k Levinasovej kritike solipsizmu ako večného údela rozumu. Povedali sme, že šťastnému svetu vlastnenia a slobody zodpovedá v myslení intencionalita, „samota svetia“ – kruh imanencie, ktorého polomer sa síce môže zväčšovať, bude však vždy iba „bytím bez transcencie“... svetlom, ktoré neuberá rozumu nič na jeho samotárskej povahe ([2], 171). Autentická, alebo, ako hovorí Levinas, „absolútna skúsenosť“ teda nebude spočívať v odhaľovaní, ale v niečom celkom inom; v niečom, čo už nemám vo *svojej* moci, pri čom si nevystačím sám so *sebou*, so *svojimi* možnosťami atď. „Poznávanie... je vyzývanie toho, čo nehovorí... a súčasne neprekonateľná pluralita významov a mystifikácií... Absolútna skúsenosť nie je odhaľovanie, ale zjavenie“ ([3], 50). Vedenie, „absolútna skúsenosť“, je na rozdiel od predstavy možné až vtedy, keď sa zruší „trvalé očarovanie a trvalá dvojznačnosť sveta, v ktorom každý jav je možným zastieraním“, keď niečo náhle vnesie do tejto anarchie bez počiatku a konca princíp. Týmto princípom je reč druhého – situácia,

³ Na tomto mieste sa vynára viacero otázok: Ak je, ako hovorí autor, myšlienka iba absorpciou mysleného, ak by v „jej svetle mizlo všetko, čo by mohlo zraňovať“, dá sa vôbec veriť týmto slovám? Nie je Levinasova myšlienka „radikálnej exteriority“ utkaná z toho istého svetla ako tá, ktorú popiera?

ktorú Levinas povyšuje na začiatok vedenia. Reč zachraňujúca subjekt vyľakany vlastnou samotou a mágiou mysle – kúzľami a trikmi, pri ktorých človek nikdy nevie, na čom je... ubezpečujúca o tom, že nie je iba zdaním. A je tu ešte ďalší, mohli by sme povedať „univerzálny“ rozmer reči, *logos* ako *xynón logos* – tá reč, ktorú Herakleitos márne hľadal u efezských spoluobčanov, priveľmi zahľadených do svojich egoistických záujmov. „Reč je na jednej strane univerzálna v tom zmysle, že predstavuje prechod od individuálneho k spoločnému, že moje veci ponúka druhému... Ruší neodcudziteľné vlastníctvo slasti“ ([4], 60).

Na tomto mieste sa vynára hneď niekoľko otázok: Čo vlastne garantuje reč druhého?; Dokáže druhý ručiť niečím viac než svojim dobrým úmyslom, svojim „čestným slovom“?; Nie je v podobnej situácii ako ja sám?; Nemení sa celá situácia iba v tom, že sa ocitáme v labyrinte sveta – predstavy, tentokrát obidvaja spoločne? Zdá sa, akoby bol dôraz kladený na pôvodnosť jeho prejavu skôr pôsobivým gestom, ktorým sa filozof snaží umocniť jeho dôležitosť, právo byť iba javom medzi javmi – a v konečnom dôsledku nezávislosť od onoho neosobného „ono je“, od nemožnosti nebyť. Nie je azda druhý prv, než môže rozhodnúť o svojom otvorení či uzavretí sa, súčasťou nejakého nadradeného celku? Nepreceňuje tu autor reč druhého, keď ju vyníma zo zoznamu podozrivých, z nekonečného textu bez jasného počiatku a konca, kde znaky poukazujú iba na ďalšie znaky, „kde sa nič nehovorí, pretože žiadne slovo nemá svoj vlastný zmysel... nikto nepočúva, čo vravíte; všetci podozrievajú vaše slová z toho, čo nebolo povedané, čo stojí za nimi – z podmieňujúcej súvislosti ideológie“ ([3], 137)? Čestné slovo ručiace za autenticitu výrazu – akoby tu autenticita bola niečím prevratným – by v takomto svete vyznievalo skôr ako prázdne sentimentálne gesto. Dokáže snáď autenticita výrazu spôsobiť prevrat vo svete znakov a príznakov, nevedomí a falošných vedomí? Žiaden výraz neunikne pôsobeniu podmienok výrazu, žiaden text neunikne pôsobeniu kontextu. „Zmysel reči už nezávisí od úmyslov človeka, ale od vnútornej súvislej reči, ktorej rečník iba prepožičiava jazyk a pery“ ([3], 111). Zdá sa, že Levinas o všetkých týchto námietkach veľmi dobre vedel. Preto tiež nakoniec píše: „Je možné veriť iba slovu takej reči, ktorá *absolútne* začína v tom, kto ju prednáša... A mieri k druhému – *absolútne* oddelenému“ ([3], 112).

V. Pastier a rukojemník. Rabi Chanoch raz rozprával jeden príbeh: „Bol raz jeden blázon, ktorého prezývali Golem, taký bol pochabý. Ráno pri vstávaní mu vždy prišlo zaťažko nájsť všetky svoje veci, a tak sa večer, mysliac jednoducho na to, často bál zaspáť. Raz večer konečne nabral odvalu, vzal pero a papier a pri vyzliekaní si zapisoval, kam tú či onú časť odevu odložil. Ráno, dobre naladený, vytiahol lístok a čítal: ‚Čapica‘ – tu, a nasadil si ju, ‚nohavice‘ – tie sú tam, a skočil do nich, a tak ďalej, až mal všetko na sebe. ‚Ale ja, kde som ja?‘ pýtal sa nakoniec celý smutný, ‚kde som len zostal ja?‘ Márne hľadal a hľadal, nemohol sa nájsť. A tak je to aj s nami,“ povedal Chanoch.

Tento príbeh, jeden z mnohých, ktoré M. Buber spomína vo svojej *Ceste človeka podľa chasidského učenia*, by sa akiste zapáčil aj Levinasovi, hoci ten mal bližšie k *talmid chachamovi*, „učencovi Písma“, vykladajúcemu Tóru a Talmud, než k zá-

zračným cadikom. Myslím – ale je možné, že sa v tomto bode mýlim –, že Levinas sa postupne stále viac vydával cestou veľmi konkrétneho myslenia; chcel nájsť reč, ktorá by zostala verná každodennej skúsenosti a súčasne neupadla do triviálnosti; muselo to byť, samozrejme, niečo celkom iné než neosobný jazyk *Bytia a času*. To-
muto cieľu sa zrejme najviac priblížil v úvahách o ontológii erotickej lásky, otcov-
stva, v talmudických komentároch, venovaných tým zdanlivo najprostejším ľudským
záležitosťami. Tušil, že existuje aj iná cesta, spôsob myslenia, ktorý v ničom neza-
ostáva za „myslením bytia“, cesta, ktorej cieľ je nemenej vznešený, ak nie vznešenej-
ší; že môže hovoriť o živote v mestách-útočiskách alebo povedzme o čistote obuvi či
sadení uhoriek, pokiaľ je táto reč nejakým spôsobom spojená so službou Najvyššiemu,
a nijako sa tým nespreneveriť výzve, pred ktorú je človek postavený – už nie ako
„pastier bytia“, ale ako „rukojemník druhého“. Levinas toto poradie, prioritu (?) bytia
pred jestvujúcim, „starosti o bytie“ pred „starosťou o druhého“ mení bez toho, aby
tým utrpela autenticita. Ešte *skôr* ako existencia s jej možnosťami je tu zodpovednosť
za druhého, ktorá *predchádza* moju slobodu a ktorú som si ne zvolil, uvažuje Levinas.
Je to dokonca zodpovednosť proti mojej vôli – niečo, nad čím nemám moc. A to je
veľmi provokujúca myšlienka. Podľa bežnej predstavy sú si všetci ľudia rovní
a každý je slobodný. Avšak ľudská spoločnosť začína podľa Levinasa až tam, kde
namiesto seba-zdôvodňovania a seba-obhajovania táto sloboda sama seba problema-
tizuje, pociťuje samu seba ako arbitrárnu a násilnú... sloboda ako udalosť svojvoľné-
ho oddelenia.

Táto myšlienka spochybňuje všeličo, predovšetkým pojem autonómie ako sám
princíp slasti. Autonómia tu znamená svet, v ktorom vládne sám... Musím sa roz-
hodnúť sám, chcieť sám, slovom, nik mi *nemôže* rozkázať! Opevnený právami a slo-
bodami hájím svoju nezávislosť ako nedobytný hrad, ako zvláštny druh monády
s oknami a dverami otvárateľnými iba zvnútra. Nezávislosť je naisto tou pravou,
nespochybniteľnou známkou zrelosti (dospelosti) subjektu; je osvietenstvom rozumu,
skutočnou neprítomnosťou hraníc, neprítomnosťou všetkého, čo by mohlo znamenať:
Už nemôžem môcť. Autonómia – to je sama „nemožnosť nemôcť“! Odvážil by sa
niekto v takejto „ochranej atmosfére“ položiť otázku, či je sloboda naozaj takou
samozrejmovou a prirodzenou výsadou? Nemám na mysli otázku, či sme slobodní vo
svojom myslení a konaní, príp. čo to *znamená*, keď sa povie, že niekto je slobodný,
ale otázku, „či mám právo byť“ – tak zásadne to formuluje Levinas, a dodáva: Túto
otázku sa nemôžem spýtať sám seba. Ďalej, ako iste uznáte, sa už ísť nedá.

LITERATÚRA

- [1] BUBER, M.: *Werke*, 1. Band: Schriften zur Philosophie. Heidelberg 1962.
- [2] LEVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha 1997.
- [3] LEVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha 1994.
- [4] LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha 1997.
- [5] PATTERSON, Ch.: *Animals, Slavery, and the Holocaust*.
www.Logosjournal.com/issue_4.2/patterson.htm

- [6] SCHOPENHAUER, A.: *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov 1998.
- [7] SCHWARTZ, R.: *Peace and Justice*.
www.brook.com/jveg/
- [8] ŽIŽEK, S.: *Mor fantázií*. Bratislava 1998.

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