

## ETIKA A POLITIKA TĚLA

### Pokus o foucaultovskou četbu Levinase

JAN BIERHANZL, Fakulta humanitních studií UK, Praha, ČR

BIERHANZL, J.: Body Ethics and Politics. Trying to Read Levinas from Foucaultian Perspective  
FILOZOFIA 70, 2015, No. 9, pp. 770-777

Our aim in this article is to offer an ethical and political approach to human body and life of a human being, deriving from the common reading and interpreting the famous Foucault's writing on biopolitics as well as the shift of the relationship between ethics, life, sensual perception and corporeality made by Levinas in the 1960s and 1970s.

**Keywords:** Life – Ethics – Biopolitics – Foucault – Levinas

V Levinasově pozdním myšlení je etický nárok vepsán do samotného těla etického subjektu, které se tak stává tělem darovaným druhému až k pronikání mého těla skrz naskrz druhým v mateřství. Mateřství jakožto vtělení struktury jiného-ve-stejném přitom nepředstavuje pouhou jednu z metafor etického subjektu, ale je jeho nejzazším smyslem, či samotnou subjektivitou subjektu. Naproti tomu, v *Totalitě a nekonečnu*, je (etický) subjekt založen do značné míry netělesně v ideji nekonečna.<sup>1</sup> Předmětem tohoto příspěvku však nebude primárně imanentní četba Levinasova díla umožňující postihnout vývoj jeho myšlení „obrany subjektivity“<sup>2</sup> ve vztahu k etice, k tělu a k životu, ale pokus o to, podrobit tento motiv radikální kritice subjektu jako solipsistického, absolutně svobodného a ahistorického vědomí, kterou nacházíme u Michela Foucaulta. Foucaultova kritika se na Levinase zajisté nedá vztáhnout zcela. Rozhodně se u levinasovského subjektu nedá hovořit o solipsismu, neboť je založen ve vztahu k jinému (*Totalita a nekonečno*), ba dokonce je substitucí za druhého (*Jinak než být*). Dále se se nejedná o subjekt absolutně svobodný, poněvadž jeho svoboda je již vždy zproblematizovaná (*Totalita a nekonečno*) či konečná (*Jinak než být*). A podobně je to i s pojetím subjektu jako vědomí. V čem však Levinasova filosofie zůstává filosofií subjektu, je přísný ahistorismus – a mohli bychom dodat apolitismus, – s jakým je popsána konstituce subjektu. Foucaultovi naopak běží o to, myslet subjekt jako objekt historicky konstituovaný na základě vůči němu vnějších určení. Na rozdíl od filosofií subjektu se Foucault, jeho vlastními slovy, snaží dospět k „analýze, jež by byla s to vydat počet z konstituce subjektu v předivu historie. (Tuto analýzu nazývá) genealogií, což je forma historie, která by vydávala počet z konstituce

<sup>1</sup> Srov. Levinas 1997, 13.

<sup>2</sup> Srov. Levinas 1997, 13.

vědění, diskurzů, předmětných oblastí, atd., aniž by přitom musela odkazovat k subjektu, ať by se jednalo o subjekt transcendentní vůči poli událostí anebo o takový, který by probíhal celou historií jako prázdná identita“ (Foucault 1994, 192). Zaujetí tohoto foucaultovského stanoviska podle něhož má subjekt vždy určitou genezi, je něčím formován, má svou historii a tedy není něčím původním, nutí čtenáře Levinase klást jeho popisu vtělení etiky do života subjektu následující, v rámci levinasovských studií jistě subversivní, otázku. Co když nárok druhého tnuoucí do živého těla jako jiné-ve-stejném není pouze etický, ale v jiné rovině, totiž v rovině subjektivace, tj. procesu historické konstituce subjektu jak jej chápe Foucault, je rovněž nástrojem „převzetí péče o život“, která „moci umožňuje přístup k tělu“ (Foucault 1999, 166), a obecněji, nástrojem podmanění těl – anatomopolitiky, či dokonce biopolitiky? Navzdory Levinasovým opakovaným varováním, že vztah k tváři tvoří vztah, „jenž je nesouměřitelný s (jakoukoli) vykonávanou mocí“ (Levinas 1997, 174) se nám tato otázka, jakkoli jde proti srsti běžným interpretacím Levinasova myšlení, zdá legitimní, a to minimálně z dvou důvodů.

Za prvé je možné konstatovat překvapivě přesnou paralelu mezi rozdílem, jaký Foucault načrtává mezi panovnickou mocí a biomocí na straně jedné, a specificky levinasovskou diferencí mezi vztahem k tváři, jenž je především definován v právních termínech jako zákaz zabít či jako spravedlnost a popisem struktury subjektu jako jednoho-pro-druhého, struktury, která poznamenává život subjektu „v jeho žití samém“ (Levinas 2004, 86) na straně druhé. Paralelu s Foucaultovým popisem zrození biopolitiky od 17. do 19. století spatřujeme zejména v tom, že „právo na smrt“ charakterizující tradiční panovnictví se stalo „mocí nad životem“. Zatímco v Levinasově spisu z roku 1961 je druhý subjektem práva a já jsem subjektem povinnosti, v jeho vrcholném díle z roku 1974 se od problematiky vztahu přechází k problematice tělesnosti a k tomu, jak etická významovost dříve připisovaná vztahu rozmluvy s tváří, nebo nanejvýš „otevřené ekonomii“ pohostinnosti, proniká samu tělesnost vlastního těla. Rozumí se samo sebou, že zde nejde o to identifikovat etickou významovost s jakoukoli mocí nad životem (i když i toto tvrzení lze zjemnit, jak se pokusíme naznačit níže), což by stavělo celý Levinasův podnik etiky zranitelnosti na hlavu, nýbrž o něco mnohem elementárnějšího: ukázat, že to, co znamená vstup života do vývoje etiky odpovědnosti pro Levinasovu etiku je v mnohém analogické tomu, co znamená „vstup života do dějin“<sup>3</sup> pro řád vědění a moci – na poli politických technik.

Druhý důvod souvisí s možností etiky, jež by byla úplně odtržena od sfér politiky a historie (jedním slovem, od totality) a s podezřením, že politika, vyhozena dveřmi z čisté etiky považující se za „první filosofii“, se nemůže než neustále navracet v samotném srdci etického nároku takřkajíc oknem. Toto podezření je překrásně vyjádřeno ve známé první větě předmluvy k *Totalitě a nekonečnu*: „Snadno se shodneme, že je nanejvýš důležité vědět, zda nás morálka nevodí za nos“ (Levinas 1997, 9).

V tomto příspěvku bych se tedy rád pokusil artikulovat etický a politický přístup k lidskému tělu a k životu lidské bytosti považované především za bytost živou, pomocí

---

<sup>3</sup> Srov. Foucault 1999, 164-165.

společné četby a interpretace slavného Foucaultova textu o biopolitice (text nese název „Právo na smrt a moc nad životem“ a tvoří poslední část prvního svazku *Dějiny sexuality, Vůle k vědění*) a posunu v otázce vztahu etiky, života, smyslového pocíťování a tělesnosti, který Levinas provádí od jednoho svého nejzávažnějšího spisu k druhému (rozumí se od *Totality a nekonečna* k *Jinak než být aneb za hranice esence*).

V *Totalitě a nekonečnu* vztah k druhému neprochází vnitřkem těla. Je především výzvou, příkázáním, učením, původním výrazem „Nezabiješ“, prvním slovem, na němž není nic smyslového. Smyslovost je naopak popisována na základě „mého šťastného vlastnění světa“ jako „živel slasti“ (Levinas 1997, 43) a jako egoismus. Levinas přistupuje k slasti, k tomu, co nazývá žití z..., jako k vykonávané moci a vztah k tváři zvaný Rozmluva je nabídkou vztahu, jenž by byl nesouměřitelný s touto mocí, která se projevuje buď jako slast nebo jako poznání (této druhé manifestaci moci v *Totalitě a nekonečnu* se v tomto zkoumání věnovat nebudeme). Abychom to vyjádřili přesněji, etický vztah rozetíná své pouto k smyslovosti v samotné tváři, jež se zajisté „vyjadřuje ve smyslovém“, jež je však zároveň „protržením smyslového“. Jinak řečeno: vyjadřuje-li se tvář ve smyslovém světě, je to pouze proto, aby jej protrhla.

„Tvář se vzpírá vlastnění, mé moci. Ve své epifanii, ve výrazu, se smyslové, ještě uchopitelné, obrací v naprosté odpírání vůči uchopení. Tato proměna je možná jen otevřením nového rozměru. Vzdor vůči uchopení se totiž neděje jako nepřekonatelná rezistence, jako tvrdost skály, o kterou se láme úsilí ruky, jako odlehlost hvězdy v nesmírnosti prostoru. Výraz, který tvář uvádí do světa, neodolává slabosti mých schopností, nýbrž odolává moci mé moci. Tvář, jež je stále věc mezi věcmi, proráží formu, která ji nicméně vymezuje“ (Levinas 1997, 174).

A i když se konkrétní uskutečnění odpovědnosti za druhého naplňuje ve světě, v ekonomii, ve smyslovém a tělesném životě, na způsob „zpochybnění mého šťastného vlastnění světa“ (Levinas 1997, 60), oním vlastním etickým momentem je právě a jenom toto zpochybnění smyslovosti, života těšícího se ze svého žití, zpochybnění, jež nelze žádným způsobem dedukovat z života samého, nýbrž jediné z totální negace života, jakou je pokušení zabít.

„Vražda je výkonem moci nad tím, co se moci vymyká. Je to stále moc, protože tvář se vyjadřuje ve smyslovém, ale je to již také bezmoc, protože tvář je protržení smyslového. Jinakost, jež se vyjadřuje v tváři, je jediná možná „matérie“ naprosté negace. Zabít mohu chtít pouze absolutně nezávislé jsoucí, to, které nekonečně přesahuje moji moc a které se proto nestaví do protikladu k ní, nýbrž paralyzuje samu možnost moci. Druhý je jediná bytost, kterou mohu chtít zabít“ (Levinas 1997, 174).

Abych použil Foucaultových slov, druhý je v Levinasově stěžejním díle spíše subjektem práva, „nad (kterým) stojí jako nejvyšší projev vlády smrt“, než že by byl živou bytostí, jejíž ovládnutí probíhá „na rovině samotného života“ (Foucault 1999, 165-166). S tím upřesněním, že u Levinase tvář nemůže být předmětem jakéhokoli „ovládání“. Tvář je totiž právě to, co se vymyká jakémukoli vykonávání moci, je možná pouze pretenze na její totální negaci ve vraždě.

S vědomím značného hermeneutického násilí na Levinasově textu, násilí, které spo-

čívá v historizaci a politizaci etické řeči (tj. řeči, která se pokouší vymanit tvář z historie a z totality tím, že sféry etiky a politiky jasně odděluje a která prodělala u Levinase vývoj od výrazu tváře až k vepsání příkázání do těla a života subjektu), můžeme konstatovat první analogii mezi Foucaultovou „svrchovanou mocí“ a etickou rezistencí tváře u středního Levinase: fakt života je v obou případech „nepřístupným základem“ (nepřístupným pro etiku podle Levinase a nepřístupným pro politickou moc pro Foucaulta), „který se vynořuje jen čas od času v nahodilosti smrti“ (Foucault 1999, 165). Fakt, že obě pojetí odkazují k válce a že tento odkaz je v obou případech strukturujícím, dobře ilustruje, že se na této první rovině svrchované moci (Foucault) či její absolutní ztráty (Levinas) spíše jedná o moc nad smrtí než o moc nad životem. Foucault zdůrazňuje, že v období, kdy moc náležela panovníkovi, silové vztahy „nalézaly svůj hlavní výraz ve válce“ (Foucault 1999, 120), než „postupně pronikly do řádu politické moci“ (Foucault 1999, 120).



Levinas proti sobě na začátku „Předmluvy“ k *Totalitě a nekonečnu* staví válku a morálku a tvrdí nejen to, že válka činí morálku směšnou, ale dokonce válce uděluje ontologický status kvazi herakleítovským výrokem, podle kterého „se bytí filosofickému myšlení ukazuje jako válka“ (Levinas 1997, 9). Od momentu, kdy nejvyšší funkcí moci (Foucault) či „moci, jež ztratila veškerou moc“ (Levinas) již nebude moc zabít, bude se moci stát mocí nad životem, to znamená, že bude moci proniknout život skrz naskrz. Jak velmi přesně píše Foucault: „to, co moci umožňuje přístup k tělu, je spíš převzetí péče o život než hrozba zabitím“ (Foucault 1999, 166).

A mohli bychom připojit další analogie mezi Foucaultem a Levinasem, které by dokreslily obecnou ideu přechodu od problematiky „vztahu“ k problematice „tělesnosti“,<sup>4</sup> přechodu od svrchované moci k biomoci, a analogičnost posunu od etiky tváře, jež mluví jako učitel, k etice blízkosti, zranitelnosti či mateřství. Zde je kupříkladu další z analogií: zatímco motiv otcovství spojený s tématem plodnosti v *Totalitě a nekonečnu* v mnoha ohledech připomíná to, co Foucault nazývá „dispozitiv manželského svazku“ a jehož důležitými momenty jsou právě reprodukce a plodnost, opuštění důrazu na otcovství v *Jinak než být* ve prospěch mateřského těla jakožto subjektivity subjektu jakýmsi způsobem odkazuje k Foucaultově „dispozitivu sexuality“, jenž „nemá svůj smysl v reprodukci, nýbrž ve svém vlastním množení, inovování, zabírání dalších území, vynalézání a ve stále detailnějším pronikání těl“ (Foucault 1999, 125).

„Mezi základní cíle dispozitivu manželského svazku patří reprodukovat soubor vztahů a dodržovat zákon, kterým se řídí; naproti tomu dispozitiv sexuality vyvolává neustálé rozšiřování oblastí a forem kontroly. Pro první dispozitiv je podstatné pouto mezi partnery s definovaným statutem;<sup>5</sup> pro druhý jsou to tělesné počítky, kvalita slasti, povaha vjemů, jakkoli jemných a nezachytitelných“ (Foucault 1999, 125).

U pozdního Levinase, podobně jako tomu je u dispozitivu sexuality, který „vyvolává neustálé rozšiřování oblastí a forem kontroly“, je to právě pojem blízkosti, jehož nejzazší smysl tvoří pojem mateřství, který umožní rozšířit oblast etiky vztahu k druhému do vnitřku těla a života živé bytosti, vepsat, abychom použili Levinasových slov, ono navzdory-sobě-samému do žití samotného života, a ne již pouze do vztahu k druhému, který je spíše pokušením zabít než převzetím péče o život.

Vztah k tváři, jež je v *Totalitě a nekonečnu* exterioritou, transcendencí, se v *Jinak než být* stává transcendencí interiorizovanou ve smyslovosti, prostřednictvím posunu problematiky vztahu k tváři směrem k problematice vnitřní struktury vtělené subjektivity

---

<sup>4</sup> Srov. např. Foucault 1999, 126: „(...) postupně s novou pastorací – a její aplikací v seminářích, kolejích a klášterech – se přešlo od problematiky vztahu k problematice „tělesnosti“, tedy těla, vjemů, povahy slasti, nejskrytějších popudů smyslnosti, subtilních forem rozkoše a svolnosti.“

<sup>5</sup> Upravený překlad. V případě autora *Času a Jiného* a *Totality a nekonečna* je tento jasně definovaný status partnerů vyjádřen např. v metafyzice mužství a ženství. Tyto dvě kategorie jsou nahlíženy jako fixní, nadčasové a sexuální difference hraje v této metafyzice zásadní úlohu. K feministickým čtením Levinase viz zejména první známou kritiku: S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, I, Introduction, éditions Gallimard, 1949. Nebo v současné literatuře: Stella Sanford, „Writing as a man. Levinas and the phenomenology of Eros“, *Radical philosophy* 87, Jan/feb 1998.

jakožto jednoho-pro-druhého. Jeden-pro-druhého pod způsobou tělesnosti musí být vystaven nejen pohledu druhého, ale ve své zranitelnosti také výronu, bolestivému krvácení. Jedná se zde o modalitu tropu navzdory-sobě-pro-druhého, které získáme emfází a interiorizací tohoto tropu do vlastního těla, které samo sebe nabízí až k utření a které Levinas někdy nazývá vlastní tělo nesoucí významovost. Modalita darování předcházející emfází, jakými jsou nakrmit hladového, obléci nahého, dát přístřeší tomu, kdo nemá, kam by hlavu složil, se tak v posledku stávají zraněním mého těla, krvácením, výronem. Tato emfáze působí posun od darování k sebedarování, který odpovídá pojmové mutaci odpovědnosti za druhého v zástupnost (substituci). Vlastní tělo nesoucí etickou významovost je takto analyzováno střídavě jako ruka, která hladí, jako ruka, která dává, a jako „oduševnělé tělo, to znamená tělo darované druhému, tělo vyjadřující se či tělo ronící krev“ (Levinas 2004, 114), nebo jako tělo mateřské – asi nejpronikavější popis etické subjektivity, jaký lze u Levinase nalézt. A mateřské tělo není pouhou ilustrací a konkretizací oné abstraktní struktury pro-druhého-navzdory-sobě, která se konkrétně uskutečňuje jako zranitelnost, ale vytváří strukturu novou, nikterak obsaženou ve struktuře předešlé, sice strukturu jiného-ve-stejném. Zranitelnost znamenala pro subjekt nanejvýš jistou alteraci druhým, alteraci, jež implikovala, že druhý zůstával vnějším vůči mému srdci, mému lůnu, mým plicím, zkrátka vůči mé kůži (tj. vůči tomu, co je v člověku nejhlubší, jak říká Paul Valéry). Mé mateřství<sup>6</sup> naproti tomu znamená, že jsem svázán s druhým dříve, než jsem svázán se svým vlastním tělem, jinými slovy, že má kůže je vystavena druhému jaksi zevnitř, jako rub bez líce.

Stejně jako dispozitiv sexuality (oproti dispozitivu manželského svazku) u Foucaulta má tedy dynamická struktura jiného-ve-stejném (oproti jednou provždy danému vztahu mezi stejným a jiným) svůj smysl „ve svém vlastním množení, inovování, zabírání dalších území, vynalézání a ve stále detailnějším pronikání těl“ (Foucault 1999, 125). Je zajisté třeba zmínit rozdílnost metod či přístupů vedoucích k onomu stále většímu prostupování těla a života. Zatímco Levinas se hlásí k fenomenologicky inspirované metodě přechodu od jedné myšlenky k jiné, rozšířené o emfázi a superlativ či hyperbolu, Foucault odkazuje spíše k historii západních společností, než k čistě spekulativní volbě či teoretické preferenci (Foucault 1999, 120). Zajisté je také třeba důrazně zopakovat, že zatímco Levinasův přístup k subjektivitě, která je ve svém žití samém stále více prostupována jinakostí, pro ni znamená ztrátu veškerého místa<sup>7</sup> v bytí – je-li vůbec, je *jinak* než být – u Foucaulta se život subjektivity, byť by se jednalo o etickou subjektivitu, která nějakým způsobem vynalézá sebe samu navzdory historickým determinacím, vždy odehrává v místě, v souřadnicích či v záhybu vědění a moci, tedy – levinasovými slovy – v bytí. Na druhou stranu, a v tomto duchu je vedena celá tato foucaultovská četba Levinase, popis ztráty místa

---

<sup>6</sup> Je třeba upřesnit, že Levinas používá pojem mateřství důsledně ne-přirozeně a ne-biologicky. A odkazuje přitom na starozákonní knihu Numeri, 11, 12, kde se praví: „Copak jsem všechn tento lid počal já? Copak jsem ho porodil já, že mi říkáš: Nes jej v náručí, jako chůva nemluvnátko, do země, kterou jsi přísáhl dát jeho otcům?“ (Bible, ekumenický překlad, 85). Srov. také Levinas 2004, 145.

<sup>7</sup> Srov. Levinas 2004, 282-283.

Já se v *Jinak než být* neobejde, vedle psychopatologických metafor jakými jsou obsese či trauma, také bez množství politických, ba i kriminálních, vězeňských, pronásledovatel-  
ských<sup>8</sup> či trýznitelských metafor, které rétoricky působí právě ono „zabírání dalších úze-  
mí“ druhým na úkor Já, stejně jako „neustálé rozšiřování oblastí a forem kontroly“ druhé-  
ho nade mnou. Stejně jako je velmi obtížně představitelné jak by v rámci Foucaultova  
prvního projektu *Dějiny sexuality* ve *Vůli k vědě* se mohly singularity jakkoli postavit na  
odpor biomoci, která je mocí nad samotnými biologickými procesy, jako je plodnost,  
porodnost, zdravotní stav, délka trvání života,<sup>9</sup> je v Levinasově hyperbolickém popisu  
subjektivity jako již vždy traumatizované, již vždy rukojmí, již vždy fyzicky trpící pro  
lásku, již vždy ve svém těle proniknuté druhým na způsob mateřství, prakticky nemožné  
jednat.<sup>10</sup> A pro dokreslení můžeme dodat, že v tomto ohledu není náhodou, že Foucault se  
otázkám etiky jako práce či techniky, jakou subjektivita vykonává na sobě samé, věnuje  
v jiných textech, než v námi citovaném<sup>11</sup> (bez zjevné artikulace), stejně jako se Levinas  
důsledně vyhýbá otázce vztahu mezi etikou pasivity a jednáním v *Jinak než být*, a když se  
ji věnuje, tak na jiném místě (v knize *Humanismus druhého člověka*), a bez jasné artiku-  
lace s pozicí, kterou zastává ve spise z roku 1974.

Záměrem tohoto našeho prvního, zajisté provizorního a jistě zbrklého pokusu „kla-  
divem“ vklínit pozdního Foucaulta a biopolitiku do vývoje Levinasova etického jazyka od  
zákazu zabít, který slyšíme, ale nepociťujeme, k smyslovosti jakožto zranitelnosti, až  
k mateřství, bylo jednak ukázat, v čem morálka autora *Totality a nekonečna* možná oprav-  
du vodí za nos (nebo, přesněji, že i v morálce, která se tváří, že veškerou moc přesahuje,  
je přeci jen moc nějakým způsobem přítomna), jednak foucaultovsky zproblematizovat  
Levinasovo kategorické odlišení etiky od politiky<sup>12</sup> poukazem na to, že interiorizace apelu

---

<sup>8</sup> Srov. např. Levinas 2004, kde Levinas hovoří o tom, že mateřství na sebe bere „dokonce i odpo-  
vědnost za pronásledování pronásledovatele“.

<sup>9</sup> Srov. Foucault 1999, 162.

<sup>10</sup> Takzvaný „argument třetího“ pomocí něhož se Levinas pokouší myslet sociální spravedlnost,  
včetně rovnostářského a spravedlivého státu, z blízkosti, spíše poukazuje k tomu, že etika pasivity se  
nemůže obejít bez určité filosofie (politického) jednání, než že by takovou filosofii rozvíjel. K otázce  
„vstupu třetího“ viz Levinas 2004, 245 a nn.

<sup>11</sup> Mezi prvním svazkem *Dějiny sexuality* a dalšími dvěma je v tomto smyslu diskontinuita: vztah  
mezi normalizující biomocí a etikou jako vztahem subjektu k sobě samému, když jedná, zůstává bez  
vysvětlení.

<sup>12</sup> O jistě žádoucí dialog těchto dvou přístupů k živému (sice přístupu etického a politického) se  
v současnosti ve Francii pokouší morální a politická filosofka, odbornice na aplikovanou etiku, Corinne  
Pelluchonová. Její projekt „etiky zranitelnosti“, jehož ambicí je jednak rozšířit pole působnosti Levina-  
sovy etiky z člověka na zvířata a na životní prostředí, jednak nabídnout artikulaci etiky zranitelnosti silně  
inspirované zejména Levinasovým pozdním dílem *Jinak než být* s určitou politickou filosofií. Ve pro-  
spěch této artikulace (a filosofie jednání) však autorka, zdá se, hází přes palubu některé důležité výdo-  
bytky Levinasovy etiky jakožto etiky radikální pasivity a zmírňuje její radikalitu mimo jiné tím, že onen  
vztah mezi etikou a politikou chápe jaksi neproblematicky jako vztah „solidarity“. „Etika zranitelnosti“  
takto konstatuje solidaritu mezi jinakostí vlastního zranitelného těla, vystaveností druhému a vztahu  
k veřejnému životu, k politickému společenství a k institucím. „Jinakost mého vlastního těla zakládá  
odpovědnost za druhého a znemožňuje jakoukoli lhostejnost vůči veřejnému životu a společenským

druhého do samotného nitra mého těla a života v *Jinak než být* není bez souvislosti s normalizující subjektivací, jakou s námi provádí biomoc.

### Literatura

- DE BEAUVOIR, S. (1949): *Le deuxième sexe, I*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1999): *Dějiny sexuality I. Vůle k věděni*. Praha: Herrmann a synové, přeložil Čestmír Pelikán.
- FOUCAULT, M. (1994): „Entretien avec Michel Foucault“, in *Dits et Ecrits III*, Paris: Gallimard, texte n°192.
- LEVINAS, E. (1997): *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, přeložil Zdeněk Hrbata.
- LEVINAS, E. (1996): *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Le Livre de poche.
- LEVINAS, E. (1997): *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, přeložili Miroslav Petříček a Jan Sokol.
- LEVINAS, E. (2004): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Le Livre de Poche.
- PELLUCHON, C. (2011): *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Paris: Les éditions du Cerf.
- SANFORD, S. (1998): „Writing as a man. Levinas and the phenomenology of Eros“. *Radical philosophy* 87.
- Bible* (2012). Český ekumenický překlad včetně deuterokanonických knih, Praha: Česká biblická společnost.

---

Jan Bierhanzl  
Fakulta humanitních studií UK  
U Kříže 10  
158 00 Praha 5  
Česká republika  
e-mail: jan.bierhanzl@gmail.com

---

institucím“ (Pelluchon 2011, 46). Avšak vzhledem k silně levinasovské inspiraci myšlení Corine Pelluchonové nám proklamovaná solidarita, zejména mezi třetí zmíněnou zkušeností jinakosti a dvěma prvními, připadá problematická. Spíše než solidaritu nacházíme ve skutečnosti napětí mezi dvěma odlišnými pojetími ipseity, jedním vycházejícím z Levinasovy etiky pasivity a druhým z Ricœurovy hermeneutiky. Přičemž autorka se na různých úrovních výstavby svého díla uchyluje střídavě k prvnímu či k druhému.