

## OSLOVENÝ SUBJEKT

DELIA POPA, Villanova University, Villanova, USA

POPA, D.: Approaching the Subject  
FILOZOFIA 72, 2017, No. 10, pp. 769-778

What is the nature of the interpellation that enables us to recognize ourselves as subjects of an experience? How do we become subjects and what is the relationship between subjectivity and otherness? The paper discusses the genesis of the subjectivity from a phenomenological and a social standpoint, confronting Levinas' phenomenological perspective on subjective responsibility with Althusser's and Butler's account of the interpellation by the law. If ethical and normative interpellation are often seen as overlapping, this paper discusses their differences as a critical resource for the phenomenological theory of subjectivity.

**Keywords:** Subject – Subjectivation – Interpellation – Law – Levinas – Althusser

Čo je to za oslovenie, ktoré z nás robí subjekt? Ako v nás a cez nás pôsobí, že môžeme brať na vedomie, *kto* sme? Do akej miery sme viazaní naň odpovedať? Môžeme sa vymaniť z toho, čo nás oslovuje? Môžeme osloveniu, ktoré z nás robí subjekt, ísť takpovediac v ústrety a náležite naň odpovedať, aby sme raz a navždy pevne určili našu identitu? Pri premýšľaní o týchto otázkach by som chcela vychádzať z dvoch scenárov oslovenia. Jeden vychádza z fenomenológie, druhý z politickej a sociálnej filozofie. Mojmým zámerom na nasledujúcich stranách je postaviť tieto dva scenáre oproti sebe, aby sme mohli vidieť, nakoľko ich možno stotožniť, nakoľko sú si podobné a v čom sú rozdielne.

Zmyslom tohto komparatívneho prístupu je premýšľanie o postavení subjektivity a jeho spochybnenie v rámci filozofickej antropológie. Ak je nevyhnutnou súčasťou obnovy antropológie zohľadnenie ľudskej mnohorakosti a pohyblivých hraníc deliacich človeka od jeho prirodzenosti,<sup>1</sup> nemôže sa to zaobiť ani bez prepracovania subjektivity, ktoré poukáže na narúšajúce a erozívne pohyby, ktoré ňou prechádzajú. Tieto pohyby nepretržite ohrozujú človeka a ľudstvo, no zároveň mu napriek všetkému umožňujú potvrdiť sa a spojiť sa, nanovo sa objaviť vďaka väzbám, ktoré ho zaväzujú a zväzujú.

**1. Subjekt viazaný zodpovednosťou: „tu som“.** Na poli fenomenológie sa otázka oslovenia objavuje pri pokuse hovoriť o subjektivite, ktorá už nie je definovaná ako intencionálne vedomie organizované okolo anonymného ega, ale ako jedinečný subjekt zapojený do etického vzťahu. Emmanuel Levinas zdôrazňuje objektivizujúci ráz intencionálneho vedomia, skutočnosť, že sa vzťahuje na každú vec, každú bytosť ako na predmet,

<sup>1</sup> Pozri Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

držiac ho v moci svojím porozumením a svojou reprezentačnou hegemoniou.<sup>2</sup> Ale pred touto intencionálnou činnosťou, ktorá si podriaďuje všetko, s čím sa stretáva, vo vzťahu k druhému – v tom, čo je na tomto vzťahu najbežnejšie i najmenej bežné – sa črtá nová podoba subjektivity. Vynára sa pod tlakom výzvy pomôcť druhému a uznať ho; výzva uznať druhého tu má hneď podobu nástojčivej výzvy pomôcť druhému, podporiť ho v tom, čo je nevyhnutné pre život a prežitie, podobu výzvy „odtrhnúť chleba od úst, ktoré ho žujú, a dať ho druhému“.<sup>3</sup>

„V blízkosti je ten, ktorý je absolútne iný, Cudzí, ktorého ‚som nepočal a neporodil‘, už je na mojich pleciach, už ho – podľa biblickej formulácie – nesiem na hrudi ako ‚pestún nesúci dojča‘. Nemá iné miesto, je nedomorodý, vykorenený, bez vlasti, domova, vystavený chladu a horúčosti ročných období. Bezdomovstvo alebo cudzosť blízkeho znamená, že je odkázaný na mňa. Je mi pridelený.“<sup>4</sup>

Ako sa uprostred intencionálneho vedomia vynára táto zodpovednosť? Prostredníctvom výzvy, ktorá do ekonómie každej bytosti hovoriacej *Ja* zavádza naliehavosť neobyčajného zlomu, nezvratného skoku, odcudzenia, ktoré jej akoby po prvýkrát sprístupňuje vlastnú ľudskosť. „Paradoxne práve ako *alienus* – čiže ako iný a cudzí – človek nie je odcudzený,“<sup>5</sup> píše Levinas. Mohli by sme dodať, že „jedine ako iný a cudzí človek nie je odcudzený“, lebo decentrovanie vzhľadom na seba je jediný možný protijed na odcudzenie, ktoré je napokon konštitutívne pre ľudskú podstatu v jej uvedomeniach, v jej prikazujúcej a trestajúcej morálnosti. Tento pohyb decentrovania narúša seba-nepretržitosť a seba-prítomnosť, zabezpečené intencionálnym vedomím. To je vždy pripravené previesť niektorý zo svojich aktov na nejaký iný, objaviť minulé sedimentované významy a anticipovať budúce významy na základe svojej aktuálnosti.

Nejde teda už o subjektivitu, ktorá sa prostredníctvom aktov vedomia zameriava na predmety, ale o subjektivitu, ktorá sama je zameriavaná. Vynára sa vo výzve, ktorá sa na ňu priamo obracia a obviňuje ju, ktorá je pre ňu rušivá a destabilizuje ju v jej nadobudnutom poznaní a navyknutom vyjadrovaní. Vzťahy medzi subjektivitou, ktorá vyvstáva pri oslovení, a vedomím sú ťažko uchopiteľné: subjektivita, na ktorú sa obracia oslovenie (*subjectivité interpellée*), rozochvieva a destabilizuje intencionálne vedomie, ale zároveň na úrovni, ktorú sa Levinas usiluje zdôrazniť ako úroveň metafyziky, etiky ako prvej filozofie, ho predchádza a podopiera. Oslovená subjektivita sa potom potvrdzuje ako jadro každej subjektivizácie vďaka genealogickej operácii intencionálneho vedomia: „Subjekt sa teda neopisuje na základe intencionality aktivity reprezentácie, spredmetňovania, slobody a vôle. Opisuje sa na základe pasívnosti času. Temporalizácia času, nenávratný okamih vymykajúci sa každej vôli je úplným opakom intencionality. Niežeby bol čas

---

<sup>2</sup> K tejto otázke pozri našu štúdiu «Entre ontologie et anthropologie: l'avènement de l'altérité» in: E. Lévinas: *Proceedings of the Centenary conference, Bucharest, 4-9 September, 2006*, mimoriadne číslo *Studia Phaenomenologica*, 2007, ps. 109-128.

<sup>3</sup> E. Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, s. 105.

<sup>4</sup> Tamže, s. 145.

<sup>5</sup> Tamže, s. 99.

menej rozlíšenou intencionalitou ako reprezentácia, ‚idúcou‘ menej jasným smerom, než je smer k ‚predmetu‘, k ‚exteriorite‘. Temporalizácia je ‚opakom‘ intencionality v dôsledku pasívnosti svojho strpenia (*patience*); subjekt je v nej protikladom tematizujúceho subjektu: subjektivitou starnutia, s ktorou identifikácia Ja so sebou samým nemôže rátať, jedným bez identity, ale jedinečným v neodvolateľnej požiadavke zodpovednosti.<sup>6</sup>

Z toho vyplýva, že intencionálna aktivita je podporovaná pasívnosťou. Tá je hlbšia, pasívnejšia ako každá pasívnosť, ktorá by stála v prostom protiklade k aktivite a ktorá by bola jej nešťastnou alternatívou alebo nedostatkom. Táto pasívnosť sa vynára z minulosti, ktorú Levinas opisuje ako „bezpamätnú“ (*immémorial*) v tom zmysle, že vedomie si ju nedokáže prisvojiť, uniká mu a skľučuje ho. Radikálna pasívnosť, v akej je prijímaná výzva druhého, spôsobuje, že je nemožné sa z nej vymaniť a neodpovedať druhému, ktorý „ma povoláva ešte predtým, než ho označím“.<sup>7</sup> Ide o pasívnosť každého človeka zoči-voči inakosti, ktorá je formujúca, a zároveň rušivá, ktorá môže uchopiť subjekt iba tak, že ho odníme jemu samému a vťahuje ho do etického dobrodružstva s nejasným výsledkom. Subjekt totiž vo svojom vzťahu k druhému prežíva možnosť stratiť sa a zísť z cesty bez možnosti návratu, zaviazat’ sa k daru, ktorý neočakáva a ani neumožňuje recipocitu. Je to tak, lebo tu ide o oslovenie, ktorému nemožno vzdorovať, proti ktorému nemožno postaviť zátarasu, zoči-voči ktorému sa nemožno brániť: „Extrémna naliehavosť – druh posadnutosti (...): nemám čas čeliť.“<sup>8</sup>

Podľa Levinasa práve v naliehavosti odpovede na túto výzvu, ktorá je zodpovednosťou za núdzu druhého, sami seba odhaľujeme ako subjektivitu chápanú ako „podriadenosť Ja“,<sup>9</sup> ktoré je jedinečné, nezastupiteľné, lebo ho nemožno v jeho dlhu voči druhému zmnožiť alebo reprezentovať. Táto jedinečnosť spred reprezentácie je však jedinečnosťou, ktorú nikto nemôže prijať ani si slobodne zvoliť, z ktorej sa nikto nemôže v pravom zmysle slova tešiť, lebo: „Jedinečnosť tu znamená nemožnosť vyhnúť sa alebo sa dať nahradit’, nemožnosť, v ktorej sa spriada samotná rekurentnosť *ja*. Jedinečnosť vyvoleného a prideleného, ktorý nie je tým, kto volí, pričom pasívnosť sa nestáva spontánnosťou. Neprijatá, nesubsumovaná, traumatická jedinečnosť; vyvolenosť v prenasledovaní.“<sup>10</sup>

Nejde teda iba o jedinečnosť predchádzajúcu každý možný výber, ale tiež o jedinečnosť, ktorá je výsledkom nátlaku a o ktorej Levinas rozmýšľa v pojmoch prenasledovania a posadnutosti. Subjekt je jedinečný iba vo svojej podmanenosti nevyčerpatelným dlhom voči druhému, ktorý vznikol s ohľadom na jeho potreby, na jeho zraniteľnosť a núdzu. Nech je táto „chudobná“ podoba inakosti akokoľvek problematická a nech je akokoľvek problematická asymetria a nerovnosť vzťahu, do ktorého vstupuje subjektivita, je zaujímavá tým, že kladie do popredia núdzu človeka ako to, čo oslovuje, ako oslovujúceho par excellence, ktorý umožňuje objaviť v každej bytosti jeho jedinečné gesto zodpovednosti.

---

<sup>6</sup> Tamže, s. 90.

<sup>7</sup> Tamže, s. 138.

<sup>8</sup> Tamže, s. 140.

<sup>9</sup> Tamže, s. 92.

<sup>10</sup> Tamže, s. 95.

Či už oprávnene, alebo neoprávnene, Levinas chápe túto jedinečnosť ako prislúchajúcu „jedinečnému“ jednotlivcovi, chápanému ako nedeliteľná entita, ktorá sa nemôže ani zmnožiť, ani oddeliť od seba samej. Práve to Levinas nazýva „identitou jedinečného (*singulier*), ktorá sa premieňa iba v erózii starnutia, v trvalom strácaní Ja. Je nevýslovná, a teda aj neospravedlniteľná. Tieto negatívne prívlastky samotného Ja (...) potvrdzujú predsytetickú, predlogickú a v istom zmysle slova atomickú – čiže individuálnu – jednotu Ja, ktorá mu zabráňuje rozštiepiť sa, oddeliť sa od seba samého, aby samo seba kontemplovalo alebo samo seba vyjadrilo (...). Táto nemožnosť je pozitívnosťou Jedného.“<sup>11</sup>

Oslovený subjekt treba, *či už oprávnene, alebo neoprávnene*, chápať ako jednotlivca. Na jednej strane preto, lebo nie je isté, že odstup, ktorý vzniká v každej subjektivite môže byť prekonaný pripísaním zodpovednosti, na druhej strane preto, lebo „pozitívnosť Jedného“ by mohla ohroziť každú možnosť pluralizácie tejto zodpovednosti. Subjekt posadnutý a prenasledovaný touto výzvou, vyrušovaný vo svojom bytí tým, čo ho neprestáva destabilizovať, sa môže ukázať ako neschopný odpovedať na rôznorodé a mnohoraké výzvy jednoducho preto, lebo nedokáže začuť etické nároky, vychádzajúce z rozdielnych svetov a na základe nesúmerateľných druhov utrpenia. Inými slovami, subjekt prenasledovaný výzvou a bezvýchodiskovo ponechaný sám na seba sa môže príliš ľahko ocitnúť v postavení toho, kto si už nedokáže predstavovať, ktorému je zakázané predstavovať si. Keďže je odjakživa a neustále vyzývaný odpovedať, rýchlo sa ocitne v stave, keď už nebude môcť odpovedať viacerým, nebude môcť byť subjektom viacerých záležitostí vzhľadom na závažnú mnohorakosť ľudskej núdze. Za túto núdzu vo všetkej jej nepredvídateľnej rozmanitosti môže skutočne prevziať zodpovednosť iba imaginácia recipovania.

**2. Byť oslovený zákonom: „to som ja“.** Aj keď sa otázka oslovenia ako prvotného zdroja subjektivity objavuje v dejinách fenomenológie prinajmenšom dvakrát – u Jeana-Luca Mariona a u Clauda Romana –, odôvodnene si môžeme myslieť, že tento problém pretrváva bez toho, aby bol vyriešený: u Clauda Romana preto, lebo oslovený subjekt, chápaný ako „ten, ktorý sa prihodil“, akoby uskutočňoval singularitu zbavenú príťažou jeho minulosti a histórie;<sup>12</sup> u Jeana-Luca Mariona zasa preto, lebo je chápaný ako „oddávajúci sa“, takže sa k nemu príliš nehodí núdza alebo nedostatok.<sup>13</sup> Preto je potrebné objaviť inú filozofickú perspektívu, vďaka ktorej by bolo možné zaoberať sa otázkou diferencovaného recipovania oslovenia subjektom, ktorý je od oslovenia skrz-naskrz závislý. Ide o perspektívu politickej a sociálnej filozofie, pre ktorú je otázka oslovenia nielen otázkou etickou, ale aj otázkou právnou, normatívnou a ideologickou.

---

<sup>11</sup> Tamže, s. 169.

<sup>12</sup> K tejto otázke pozri náš článok «Advenir à soi-même à partir de ce qui excède: Claude Romano et l'aventure du sens» in *Studia Phaenomenologica* 4 (1-2), 2004, ps. 191-208.

<sup>13</sup> K tejto otázke pozri našu štúdiu «Jean-Luc Marion, lecteur de Husserl: l'excédent en question» in: C. Ciocan et Anca Vasiliu (dir), *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris, Cerf/patrimoine, 2016, ps. 243-254.

Podľa Louisa Althussera je oslovenie konštitutívne pre „rituály ideologického rozpoznávania“,<sup>14</sup> ktoré všetci praktizujeme, keď napríklad na ulici spoznáme priateľov a dáme im to najavo alebo keď odpovieme na podobné znaky rozpoznania slovami: „To som ja“. Na rozdiel od toho, čo by sme si mohli myslieť, pri tomto pohybe rozpoznania nejde o pohyb, prostredníctvom ktorého jednotlivec jednoducho sociálne fixuje svoju nedeliteľnú a nescudziteľnú identitu, ale skôr o pohyb, na základe ktorého sa stáva subjektom: „Ideológia ‚pôsobí‘ alebo ‚funguje‘ tak, že spomedzi jednotlivcov ‚verbuje‘ subjekty (verbuje všetkých jednotlivcov), alebo tak, že ‚transformuje‘ jednotlivcov na subjekty (transformuje všetkých jednotlivcov) prostredníctvom veľmi presne vykonávanej operácie, ktorú nazývame *oslovením* a ktorú si môžeme predstaviť vďaka tomu najtriviálnejšiemu osloveniu (napríklad policajnému): ‚Hej, vy tam!‘. (...) Ak si predstavím, že táto situácia sa odohrá napríklad na ulici, oslovený jednotlivec sa otočí. Stačí toto obyčajné obrátenie sa o 180°, aby sa stal *subjektom*. Prečo? Lebo rozpoznal, že oslovenie sa obracia ‚práve‘ na neho a že ‚to bol práve on, kto bol oslovený‘ (a nie niekto druhý). Skúsenosť ukazuje, že praktické telekomunikácie oslovenia sú také, že oslovenie prakticky nikdy nie je neúspešné: či už ide o verbálnu výzvu, alebo o zapískanie píšťalkou, oslovený vždy rozpozná, že bol oslovený práve on. Pritom ide o dosť zvláštny jav, ktorý aj napriek veľkému množstvu tých, čo ‚majú niečo na rováši‘, nemožno vysvetliť iba ‚pocitom viny‘.“<sup>15</sup>

V tomto scenári oslovenia je od začiatku problematická okamžitosť rozpoznania povolania, ktorého sme predmetom. Odpoveďou na neosobnú výzvu „Hej, vy tam!“ je „To som ja“, ktoré predchádza každé uvedomenie si toho, čo by mohlo tvoriť nejakú reflektovanú identitu. Toto gesto rozpoznania potvrdzuje stotožnenie sa so zákonom a normou, ktoré predchádza každú reflexiu. Z tohto dôvodu je althusserovský subjekt často v pokušení stiahnuť sa, akoby tým chcel kompenzovať automatizmus tohto stotožnenia sa. Ale subjekt je zlyhávajúci alebo váhajúci iba do tej miery, do akej ho spoločenský zákon drží skôr, ako by sa mohol držať on sám, do tej miery, do akej ho normy štruktúrujú skôr, ako by sa mohol spytovať na svoje miesto a svoju rolu. Vzhľadom na levinasovský scenár sú tu prinajmenšom dva rozdiely: automatizmus obrátenia sa pri oslovení nahradzuje naliehavosť povinnej odpovede, zatiaľ čo ideológia a jej normatívna a štruktúrujúca sila nahradzuje núdzu druhého. Tieto rozdiely však osloveniu althusserovského subjektu neuberajú na sile; naopak, sú potvrdením jeho neúprosnosti. Tak ako levinasovský subjekt aj althusserovský subjekt sa stáva tým, čím je, iba preto, lebo sa nemôže vymaniť z oslovenia, ktoré je mu adresované inštanciou, ktorá ho zavaluje a presahuje. Zdá sa však, že rozmer inakosti je tu takpovediac „vyskratovaný“, keďže subjekt je vydaný napospas zákonu ako svojej prvotnej skutočnosti a s ostatnými subjektmi komunikuje iba pod ťarchou tohto zákona.

Čím je potom ideológia, ktorá produkuje tento zákon a „ktorá z nás všetkých robí subjekty“? Je to „imaginárny vzťah jednotlivcov ku skutočným podmienkam ich existencie“,<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Pozri L. Althusser: «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat» in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les éditions sociales, 1976, ps. 67-125.

<sup>15</sup> Tamže, s. 113-114.

<sup>16</sup> Tamže, s. 101.

ktorého príčinou je podľa Marxa i Feuerbacha „materiálne odcudzenie, ktoré vládne v existenčných podmienkach samotných ľudí“.<sup>17</sup> Ak chceme objasniť odcudzenie spôsobované ideológiou, nestačí podľa Althussera poukázať na prvotné materiálne odcudzenie. Je potrebné objasniť aj spôsob, akým sa od jedného prechádza k druhému. Tento prechod spočíva v tom, že vzťah ľudí k materiálnym podmienkam ich existencie – ekonomické podmienky, rozpory medzi spoločenskými triedami, stav útlaku a ovládania – je vzťahom *imaginárnym*: „Každá ideológia predstavuje vo svojej nevyhnutne imaginárnej deformácii nie existujúce výrobné vzťahy (a ostatné vzťahy, ktoré z nich vyplývajú), ale predovšetkým (imaginárny) vzťah jednotlivcov k výrobným vzťahom a vzťahom, ktoré z nich vyplývajú. Ideológia teda nereprezentuje systém skutočných vzťahov, ktoré riadia život jednotlivcov, ale imaginárny vzťah týchto jednotlivcov ku skutočným vzťahom, v rámci ktorých žijú.“<sup>18</sup>

Nestačí však povedať, že každý vzťah k danej spoločenskej realite je imaginárny a obsahuje potenciál mystifikácie, ktorý má túto realitu urobiť únosnejšou alebo lepšie zodpovedajúcou našim očakávaniam. Treba okrem toho poznamenať, že imaginárnosť tohto vzťahu je vsadená do rituálnych foriem praxe a ideologických inštitúcií (rodina, štát, škola), ktoré určujú naše voľby: „Ukazuje sa teda, že subjekt pôsobí do tej miery, do akej na neho pôsobí nasledujúci systém (jeho zložky uvádzame v poradí podľa sily skutočného určovania): ideológia existujúca v materiálnom ideologickom aparáte, predpisujúca materiálne formy praxe, ktoré sú riadené materiálnym rituálom, pričom tieto formy praxe existujú v materiálnych činoch subjektu, konajúceho za plného vedomia podľa svojho presvedčenia.“<sup>19</sup>

Judith Butlerová, komentujúc althusserovskú scénu oslovenia, rozoberá vzťah subjektu k zákonu, pričom používa spojenie „nepresné rozpoznanie“, ktoré sa opiera o zvrátenú dohodu: „Sociálna existencia, existencia na spôsob subjektu môže byť získaná iba prostredníctvom previnilého príľnutia k zákonu, v ktorom má previnilosť zabezpečovať vstup zákona, a teda aj pokračovanie existencie subjektu. Ak si subjekt môže zaistiť existenciu iba v medziach zákona a ak zákon kvôli subjektivizácii vyžaduje podriadenosť, tak môžeme zvráteným spôsobom (vždy už) ustúpiť zákonu, aby sme si aj naďalej zaistili svoju existenciu. Túto podriadenosť zákonu možno interpretovať ako vynútený dôsledok narcistickej väzby na pokračovanie vlastnej existencie.“<sup>20</sup>

Korelátom tohto zmluvného vzťahu so zákonom s cieľom zaistiť si svoje pretrvanie je to, že „nemôžeme byť príliš kritickí k modalitám zabezpečujúcim našu existenciu“.<sup>21</sup> Problém v tomto nezákonnom zväzku so zákonom, ktorý uzatvárame za účelom zaistenia nášho pokračovania v tom, čím sme, vzniká z toho, že oduševnená väzba, ktorá z neho vyplýva, podporuje represiu, ba odsúdenie. Ak chceme pochopiť toto paradoxné spojenie medzi tým, čo nás oduševňuje, a tým, čo nás odsudzuje, musíme sa zblízka pozrieť na samotný akt identifikácie, ku ktorému vedie oslovenie. Tento akt je aktom „obrátienia sa

---

<sup>17</sup> Tamže, s. 103.

<sup>18</sup> Tamže, s. 104.

<sup>19</sup> Tamže, s. 109.

<sup>20</sup> J. Butler, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Schéer, 2000, s. 173-174.

<sup>21</sup> Tamže, s. 196.

k sebe, ktoré je simultánne s otočením sa k zákonu“; a zákon pôsobí na jednotlivca tak, že sa stáva „prístupným podriaďujúcej výčitke“.<sup>22</sup> Takže dokonca aj keď vzťah k zákonu predchádza každý vzťah k sebe samému, zákon zdvojuje výčitku, na ktorú je subjekt už pripravený, a to prostredníctvom previnilosti, od ktorej nás má práca vedomia oslobodiť: „Stať sa ‚subjektom‘ teda znamená, že sme boli považovaní za vinných, no potom sme boli súdení a vyhlásení za nevinných. Toto vyhlásenie nie je izolovaným aktom, ale plodom *opakovania*, stať sa ‚subjektom‘ preto znamená, že sme nepretržite zapojení do procesu oslobodenia ako odpovede na obvinenie. Subjekt sa tak stáva príkladom podriadenosti zákonu, úctyhodným občanom. Ale vie, že tento štatút je neistý, lebo určitým spôsobom už prežíva, čo znamená byť zavrhnutý ako odsúdenec, *netešiť* sa tejto úctyhodnosti.“<sup>23</sup>

Neustály proces oslobodzovania, ktorý štruktúruje sociálne vzťahy v ich reprodukovateľnosti, akoby redukoval, ba celkom zotieral subjektivitu, na ktorú sa obracia oslovenie. Treba však zdôrazniť, že materiálnosť tohto procesu spočíva v opakovaní, kvôli ktorému sa rozmanité formy subjektivity stávajú výkonnými v špecifickosti ich presvedčení a väzieb. Butlerová však odmieta zamieňať tieto dva pojmy – materiálnosť a opakovanie: „Rituál sa deje v opakovaní a opakovanie predpokladá diskontinuitu materiálneho, neredukovateľnosť materiálnosti na fenomenálne. Interval, v ktorom dochádza k opakovaniu, sa v prísnom zmysle slova *neukazuje*; je takpovediac dávajúcou absenciou fenomenálneho.“<sup>24</sup>

Neredukovateľnosť materiálnosti na fenomenálne nás podnecuje hlbšie preskúmať, čo hýbe subjektom oslovenia v jeho vzťahu k zákonu. Ani zd'aleka tu totiž nie je vtiahnutý do obmedzujúceho a drvivého mechanizmu, ale preukazuje v ňom oduševnené očakávanie a zaujatie; ako keby to, čo ho odovzdávalo do pôsobnosti zákona, bolo plodom horúčkovitého hľadania, ktoré je teraz možné odkloniť, presmerovať, odchýliť.

Hoci subjekt je v ňom chytený, „oduševnenie, ktoré predchádza a konštituuje vedomie (...) poukazuje na zlyhanie oslovenia, pokiaľ ide o úplné konštitutovanie subjektu, na ktorý sa obracia“.<sup>25</sup> „Osloveniu je „zapovedaný“ úspech nie v dôsledku nejakého štruktúrného a trvalého zákazu, ale v dôsledku jeho vlastnej neschopnosti vymedziť konštitutívne pole ľudského fenoménu. Ak je vedomie podobou, ktorú na seba vzala oduševnená pripútanosť k existencii, zlyhanie oslovenia treba umiestniť práve do tejto oduševnenej pripútanosti, ktorá mu zároveň umožňuje fungovať“.<sup>26</sup>

Bytie, ku ktorému sme pripútaní, môžeme preto reinterpretovať ako „potencialitu, ktorú nedokáže vyčerpať nijaké špecifické oslovenie“.<sup>27</sup> Ľudský fenomén je teda definovaný nielen na základe ideologického štruktúrovania, produkujúceho subjekty, ktoré sú bezo zvyšku vtiahnuté do systému reprodukovania spoločenských vzťahov, ale aj prostredníctvom možnosti – či skôr vždy zjavného rizika –, že nijaké oslovenie nevyčerpá potenciál

---

<sup>22</sup> Tamže, s. 177.

<sup>23</sup> Tamže, s. 181; zdôraznené v texte.

<sup>24</sup> Tamže, s. 192-193; zdôraznené v texte.

<sup>25</sup> Tamže, s. 195.

<sup>26</sup> Tamže, s. 196.

<sup>27</sup> Tamže, s. 198.

pôsobiaci v subjektivite. Podľa Butlerovej je tento potenciál spojený s etickým hľadáním „dobrého života“, ktoré chápe starosť o vlastné prežitie vo vzťahu k závislosti od druhých a k vnútornej zraniteľnosti, ktorú v nás táto závislosť udržiava.

**3. Subjekt noriem: prísľuby dvojznačnosti.** Vo svojom komentári ku kritickému analýze scény althusserovského oslovenia J. Butlerovej sa Pierre Macherey vracia<sup>28</sup> k automatickému charakteru obrátenia sa subjektu, ktoré takpovediac spečatuje jeho odsúdenie v zákonnej represii. Macherey sa pokúša obhajovať Althussera proti Butlerovej, keďže jeho vlastná teória subjektívnej identity zhodnocuje to, čo spolu s Meadovou nazýva „optimizmom praxe“. Ten nás učí, že „rozdelenie, ktoré je vlastné ‚Ja‘, nie je vyriešené vo vnútri, ale za horúca, podľa protokolu, ktorý sa postupne ustanovuje tým, že sleduje priebeh konania, prostredníctvom vopred nepremyslenej hry postojov, ktoré na seba dialekticky reagujú, a tak sú schopné prekonať alternatívu determinizmu a slobody.“<sup>29</sup>

To, čo vyzerá ako jasný znak subjektu, totiž pochádza z konkrétnych situácií, v ktorých sa ocitáme. „Čo sa zmení, ak povieme, že subjektom sa stávame situačne? Dôsledkom toho bude, že (...) sa nikdy nestávame subjektom ako takým, ale subjektom ‚nad-determinovaným‘, čiže *kvalifikovaným* subjektom a v určitých konfiguráciách subjektom *kvantifikovaným*...“<sup>30</sup> Lebo situácia je „zložitým súborom vzťahov, ktorý uvádza osoby do vzájomnej konfrontácie v kontexte, v ktorom sú vzťahy predurčené, čiže zaujímajú miesto podľa určitého poriadku alebo zodpovedajú určitým normám: je to teda paradoxná kombinácia slobody a nevyhnutnosti, ktorá – keď sa na ňu pozeráme z hľadiska slobody – je nestabilná a – keď sa na ňu pozeráme z hľadiska nevyhnutnosti – je regulovaná historickou podmienenosťou, ktorá sa uskutočňuje na inej úrovni, nie na úrovni individuálnych zámerov, keďže spočíva na celkovej organizácii spoločnosti.“<sup>31</sup>

Povedať, že štatút subjektu sa konštituuje situačne, že teda – prísne vzaté – nejde o auto-konštitutovanie, ale o hetero-konštitutovanie, znamená, že vzťah k inakosti je omnoho problematickejší, ako by sa mohlo zdať na základe jednoduchého rozpoznanie (alebo nerozpoznanie) osoby ako objektívne sa včleňujúcej do normy, odpovedajúcej na výzvu alebo primkávajúcej sa k zákonu. Dôležitosť prežívaných situácií, pokiaľ ide o konštitutovanie subjektívnej identity, zároveň prekračuje konštatovanie o podmienenosti okolnosťami či dejinami, lebo sa týka štatútu takpovediac radikálnejšej identity – je totiž skrytá pod pláštikom toho, čo nás konštituuje materiálne, tam, kde sa vynára fenomenálne –, o ktorej si každý myslí, že ju azda nachádza pred určením spoločenskými normami: je to oblasť oduševneného príľnutia (*attachement passionnée*), o ktorom hovorí Butlerová, alebo identita chápaná ako ipseita u Paula Ricœura.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Pozri S. Macherey, «Judith Butler et la théorie althusserienne de l'assujettissement» in *Le sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014, ps. 353-377.

<sup>29</sup> S. Macherey, *Identités*, Lille, De l'Incidence éditeur, 2013, s. 138.

<sup>30</sup> S. Macherey, *Le sujet des normes*, os. cit., s. 79; zdôraznené v texte.

<sup>31</sup> Tamže, s. 77.

<sup>32</sup> Dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil 1990.



Problém vzniká z toho, že táto identita, v prípade ktorej nejde ani tak o „rozpoznanie sa“, ako skôr o „zoskupenie sa“, a ktorá si od nás žiada záväzok, ktorý nemožno redukovat' na nijakú formu vonkajšieho rozpoznaní, je objavovaná často bolestivým spôsobom v situácii bezvýchodiskovosti, na ktorú poukazuje napríklad Giacomettiho alebo Genetovo dielo, keď ukazuje neutrálnosť „univerzálnej identity všetkých ľudí“.<sup>33</sup> Ako hovorí Pierre Macherey, táto radikálna identita nie je ani tak identitou víťazného potvrdenia ipseity navzdory každému odcudzujúcemu nátlaku; je to skôr identita, v ktorej ipseita zlyháva, lebo všetci ľudia sa v nej podobajú a sú si rovnocenní. Paradoxne môžeme povedať, že „takto dosiahnuté vedomie identity je totožné so stratou akejkoľvek identity“.<sup>34</sup> Vyjadruje sa tu niečo, čo je spojené s naším najhlbším bytím, pričom nás to zároveň rozhorčuje, keďže nové vzlety, ktoré by chcelo vyvolať to, do čoho sa púšťame, sú utopené vo vlne opakujúcich sa gest a skutkov druhých, ktorí tu boli pred nami a ktorí tu budú po nás, v aktivitách, ktoré sa zdajú byť o to nezmyselnejšie, že sa netýkajú nikoho konkrétneho. Toto opakovanie, v ktorom je osobná odlišnosť rozpustená, je zároveň tým, čo nás spája s druhými na pozadí „subjektu-absencie“, ktorý je našou spoločnou identitou, získanou odnímaním.

Môžeme však v takom prípade ešte hovoriť o ozajstnom vzťahu k druhému? Môžeme na základe takejto masívnej identifikácie s druhým prežívať vzťah k niekomu inému než k sebe? Keďže sme všetci v podstate rovnakí, ako potom môžeme rozmýšľať o transformácii našej identity uprostred sociality, ktorá túto identitu povoláva predovšetkým k jej temnému a beztvaremu základu, ktorý je omnoho hrozivejší ako fixný charakter objektívnej identity, ktorú ukazuje náš občiansky preukaz, naše konkrétne postavenie a naša spoločenská rola? Tento problém nepoukazuje iba na nemožnosť intersubjektivity, ako o nej rozmýšľala fenomenológia, ale aj na umelosť každej formy sociálneho vzťahu, ktorý vždy predpokladá konfrontáciu s odlišnosťou a možnosť sváru. Vyzerá to tak, akoby odstránenie odlišnosti ipseity zároveň rušilo aj odlišnosť druhého.

Zoči-voči tomuto priepastnému problému subjektívnej identity, ktorý predstavuje zároveň zásadnú slepú uličku uvažovania o socialite, treba pripomenúť, že ak aj je každé oslovenie Ja niekým iným podopierané neosobným základom, Ja sa napriek všetkému od tohto základu oddeľuje – aj keď je to oddeľovanie iba prerušované, nenápadné a efemérne. Je to dôkaz, že skutočne existuje subjektívny zážitok, v ktorom sa strata identity ukazuje ako problém; že teda existuje väzba k sebe samému, ktorá sa stáva zjavnou v mnohých podobách, ktoré môže na seba vziať zbavovanie človeka jeho Ja. Práve tento zážitok a táto väzba sú opätovne v hre v každom oslovení, ukazujúcim takto závislosť subjektívnej identity od inakosti, ktorá ju predchádza a ktorá je akoby v každom okamihu pripravená zavalit' ju: inakosť iného človeka, ktorý ma oslovuje, a za ním inakosť zákona, vyžadujúceho poslušnosť a podriadenie.

Zdá sa, že dvojité povahy subjektu – jeho dvojznačnosť – zostáva spojená s dvojitou samotnej operácie subjektivizácie: subjektom sa stávame vďaka odpovedi na výzvu, ktorou sa na nás obracia niekto druhý, ale v dvojacom význame konkrétneho volania

<sup>33</sup> S. Macherey, *Identités*, os. cit., s. 73.

<sup>34</sup> Tamže.

o pomoc, ktoré zakladá levinasovskú etickú subjektivitu, a volania zákona, ktorý je základom našej podriadenej a ztročenej bytosti. V duchu myslenia Judith Butlerovej treba oslovenie chápať predovšetkým ako príkaz, na základe ktorého subjekt „stráca tvár“<sup>35</sup> a delí sa: jedna jeho časť sa ukazuje „už vždy“ podriadená volaniu, ktoré k nemu prichádza, ďalšia sa chce obrátiť a reflektuje sa. Samotná táto úvaha o dvojznačnosti je sľubná, keďže aktivizuje slobodu patriacu k pohybu, ktorý zostáva vždy, napriek všetkému i napriek samému sebe, možný. Je to pohyb desubjektívizácie: „Môžeme byť inde, môžeme byť inými bez toho, aby sme popierali naše sprisahanectvo so zákonom, proti ktorému sa stavíme? Takáto možnosť si vyžaduje *iný* okruh, okruh, ktorý, hoci povolený zákonom, by sa od neho odvracal, ktorý vzdoruje jeho volaniu identity, odsúva a popiera podmienky svojho objavenia sa. Tento okruh si vyžaduje vôľu *nebyť* – kritickú desubjektívizáciu –, aby ukázal, že zákon nie je taký silný, ako sa zdá.“<sup>36</sup>

Tento „iný okruh“ možno rovnako závisí od našej predstavivosti i od prerušovanosti našich väzieb, od oddychu, ktorý nám takpovediac dopriavajú naše túžby. Dôležité je však to, že naše „oduševnené očakávania“ svojou konečnosťou a zraniteľnosťou sprístupňujú neistý priestor kritiky, ktorá sa nielen zameriava na to, čo je pre náš neznesiteľné, ale nám aj umožňuje prežívať seba samých ako to, k čomu sa treba znova a znova obracať zoči-voči všetkým osloveniam, ktoré nás pripravujú o našu tvár; to znamená strácať sa a objavovať sa nám samým a iným tak, ako sa nám to nikdy nezdalo možné. Práve v striedaní objavovania a strácania sa odohráva ako akýsi príbeh v príbehu osud subjektu, ktorým sme, subjektu, ktorým sme povolani byť.

---

Text vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť riešenia projektovej úlohy NŠP *Soi, Identité, Altérité*.

---

Z francúzskeho originálu *Le sujet interpellé* preložil Andrej Záthurecký.

---

Delia Popa  
Department of Philosophy  
Villanova University, SAC 108  
800 Lancaster Avenue  
Villanova, PA 19085  
USA  
e-mail: delia.popa@villanova.edu

---

<sup>35</sup> „Oslovený doslova stráca tvár, čiže možnosť byť videný do tváre: je už len nejakým ‚ty‘ alebo ‚vy‘ (...). Byť subjektom znamená byť videný od chrbta, byť prenasledovaný pohľadom, ktorého zdroj je neviditeľný, nedostupný“. S. Macherey, *Le sujet des normes*, os. cit., s. 65-66, poznámka č. 29.

<sup>36</sup> J. Butler, *La vie psychique du pouvoir*, os. cit., s. 197; zdôraznené v texte.