

PROBLÉM IDENTITY A MARGINALIZACE U ADORNA A LÉVINASE

*Ivana Noble*¹

PROBLEMS OF IDENTITY AND MARGINALISATION IN ADORNO AND LÉVINAS Both Theodor Adorno and Emanuel Lévinas criticised the western concept of identity as a construct that protected the privileged position of the “I” or the “we” that was defined by it, and marginalized the others left outside this identity. While Adorno’s “negative dialectics” aimed at the rehabilitation of what was not part of the identity, what was either suppressed or destroyed by the identity projection, Lévinas’s philosophical ethics went even further and placed at the centre of “my” or “our” identity precisely those who were marginalised by it, the particular people who were deprived of their voices, reduced to non-being, killed in different ways. This article analyses and compares Adorno’s and Lévinas’s criticisms of the totalising identity and asks which of their insights, which were largely expressed against the background of post-Nazi Europe, could be applied when we look at our post-Communist situation. It asks questions concerning the applicability of their alternatives to a move beyond the individual and collective complex of superiority and a violent life at the expense of victims.

Když opadlo nadšení sametové revoluce, nadšení z toho, že systém, o kterém jsme si mysleli, že nás možná přežije, se rozdrobil, objevily se nové otázky: Kdo vlastně jsme? A jakou cestou se vydáme nyní? Společnost i církev se najednou intenzivněji začaly ptát po své identitě. V této chvíli se začaly objevovat rozdíly a rozdělení, kterých jsme si dříve nebyli vědomi, protože společný pronásledovatel, společný nepřítel, nám dával jakousi společnou identitu oběti nebo bojovníka zápasícího s mnohohlavou saní totalitního systému. To, kým jsme byli, minulo, a otázky po nové identitě byly často spojeny se dvěma velkými problémy. První z nich byla idealizace minulosti, snaha vrátit se do jakéhosi zlatého věku, který se navíc, patrně v takto idealizovaných podobách nikdy nevyskytoval. Ať to byla první republika nebo barokní katolicismus nebo snad křesťanství předkonstantinovského času. Druhým problémem bylo opoziční vymezování identity, tedy vymezování se proti někomu dalšímu, kdo není jako my, kdo mezi námi trčí, kdo mezi nás nepatří. Zde společnost i církev ukazovaly, kolik se toho od komunistického režimu naučily, a s jakou bra-

¹ Tento text byl zpracován v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 00216 20802).

vurností zvládl upozorňovat na „nežádoucí živly“ a vytlačovat je ze svého středu, ať se jim říkalo západem oslnění liberálové, zednáři nebo špióni Vatikánu.² Tomuto problému se budu věnovat ve svém příspěvku, i když z trochu jiné strany. Půjde mi o to, jak opozičně postavené chápání identity (my nejsme jako oni – a oni nejsou jako my) podporuje procesy marginalizace etnických menšin a imigrantů v naší zemi. Převážná část mé práce bude teoretického rázu. Pokusím se analyzovat proces utváření opoziční identity a budu se zabývat otázkou kde a proč dochází k vyloučení toho, kdo je odlišný. Zde si ku pomoci vezmu dva myslitele, jimiž budou Theodor Adorno a Emmanuel Lévinas. V závěru se pak budu zabývat otázkou, zda, a pokud ano, tak jak, je možné transformovat proces opozičního utváření identity, aby nevytvářel oběti.

Adornova negativní dialektika jako metoda rehabilitace „neidentického“

Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969), jedna z vůdčích osobností Frankfurtské školy, přichází s radikální kritikou totalitního myšlení, jehož kořeny nachází v tom, jak osvícenství nezvládlo proces osvobození člověka, jak absolutizovalo rozum až do té míry, že se z něj stala iracionální síla, která opanovala přírodu i lidstvo. Adorna zejména zajímal proces, jak se myšlení stává nástrojem nadvlády a kontroly, jak se šíří masovou kulturou a skrze ni kontroluje společnost. Tento proces pak popisuje za pomoci Hegelovy dialektiky, která, podle něj, likviduje práva konkrétních skutečností na jejich výpovědi a na jejich místo staví konstrukci celku.³ Proti tomu Adorno staví svou „negativní dialektiku“, jejíž pomocí usiluje o rehabilitaci toho, co je neidentické, co vybočuje z konstruovaného celku a co tímto celkem bylo potlačeno nebo zničeno.⁴ *Sache*, věc o níž jde na teoretické rovině, má v praxi nejrůznější podoby: vyloučené myšlenky, vyloučená umělecká díla, ale také vyloučené osoby, kterým je vzato právo se plně – a v extrémních případech dokonce vůbec – podílet na životě společnosti.⁵ Zde se zastavíme detailněji, ale nejprve připomeneme kontext, v němž Adorno ke své „negativní dialektice“ dospívá.

² Těmito problémy jsem se detailněji zabývala ve člancích: I. DOLEJŠOVÁ, „Fundamentalism and Liberalism: Churches Before and After the Velvet Revolution“, *Epworth Review*, 1999, vol. 26, no.3, s. 76–84; I. NOBLE, „Czech Churches in Transition“ in *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus*, K. KUNTER and J.H. SCHJØRRING (eds), Martin Luther Verlag, Erlangen, 2007, s. 67–81.

³ K tomuto tématu se Adorno dostává detailněji ve svém díle z roku 1951, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*.

⁴ Tomuto problému je věnováno Adornovo dílo z roku 1966, *Negative Dialektik*.

Theodor Adorno pocházel z kosmopolitně orientované frankfurtské rodiny, jeho otec byl židovský konvertita k protestantismu, matka katolička. Po ní zdědil vztah k hudbě. Adorno studoval filosofii, muzikologii, psychologii a sociologii. Od počátku jej zajímaly průniky těchto disciplín. V roce 1924 obhájil svou disertaci věnovanou Husserlovi, od své širice pojaté psychologicko-filosofické habilitace však musel ustoupit,⁶ aby se nakonec habilitoval pod Tilichovým vedením prací *Kierkegaard: Konstrukce estetického* a poprvé, v roce 1931, představil problém totality ve své inaugurační přednášce „Proč je dnes filosofie důležitá“. O dva roky později musel, stejně jako všichni profesori ne-árijského původu, univerzitu opustit. V roce 1934 emigroval do Anglie a v roce 1938, společně se svou manželkou, do New Yorku, kde se s Horkheimerem podílel na práci Institutu pro sociální výzkum, který se tam, a posléze do Los Angeles, přesunul z Frankfurtu. Adorno pobýval ve Spojených státech do roku 1949. Během svého pobytu se zabýval nejen analýzou totalitních režimů, jako byl fašismus nebo stalinismus, ale také americkým „kulturním průmyslem“, jak říkal např. ideologii amerického snu rozšířené v masmédiích. V roce 1947 Adorno společně s Horkheimerem vydává kritickou studii *Dialektika osvícenství*, která představuje kritickou teorii společnosti a otevírá zásadní problémy poválečné Evropy objevující hrůzy holocaustu: Proč je tak snadné, aby se ve společnosti rozšířily morbidní hodnoty a postoje? Jak je možné, že paranoidní skupina egoistických politiků diktuje společnosti své normy a likvidační programy a uspěje?

Po válce se Adorno vrací do Německa, kde je mu ovšem dlouho bývalými nacistickými profesory upírána profesura. V roce 1950 vydává dílo *Autoritativní charakter* a rok na to sbírku aforismů *Minima Moralia. Reflexe z porušeného života*. Adorno působí opět ve Frankfurtu, od roku

⁵ Po válce, když se společnost začíná vyrovnávat s hrůzami holocaustu, o nichž se postupně dozvídá, vydává Adorno společně s Maxem Horkheimerem, zakladatelem Frankfurtské školy *Dialektik der Aufklärung*, která začíná slovy: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.“ [V nejšířším slova smyslu můžeme osvícenství chápat jako pokrok myšlení, které si za svůj cíl vytyčilo osvobození lidí od strachu a jejich ustanovení do pozice pánů. Avšak cele osvícená země září triumfální kalamitou.] T. ADORNO a M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Queride Verlag, Amsterdam, 1947.

⁶ Prof. Hans Comelius a jeho asistent Max Horkheimer, který později pozval Adorna ke spolupráci na projektu Frankfurtské školy, se domnívali, že Adornovo téma je příliš nevyhraněné.

⁷ Tento termín Adorno společně s Horkheimerem zavádí v díle *Dialektika osvícenství*. <http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1944/culture-industry.htm>

1958 vede Institut pro sociální výzkum. Ještě v 60. letech si Adorno stěžuje na skutečnost, jak se Německo nevyrovnalo s nacistickou minulostí, jak se německé děti v učebnicích dozvídají ne o mnoho více, než že jim Hitler postavil dálnice.⁸ V komunistickém bloku je Adorno řazen mezi představitele neomarxismu, což jej u mnoha myslitelů diskvalifikuje. Jeho analýza totality ve společnosti a v kultuře se znovu a detailněji objevuje v díle vydaném roku 1966, *Negativní dialektika*, a v posmrtně vydané *Estetické teorii*.⁹ Zde se vrací ke svým židovským kořenům,¹⁰ ukazuje, že základní estetickou kategorií není krása, ale pravda, a vykládá biblický zákaz modlářství také jako zákaz stavění schémat, kterými je nahrazena generalizací se vzpěčující skutečnost a která vychovávají lidi ke konformitě. V roce 1968 Adorno odmítá násilí, které doprovázelo studentské bouře, a tak proti sobě popudí jak studenty, tak i univerzitní a vládní představitele, kteří v něm vidí inspirátora tohoto hnutí. Adorno umírá rok na to, při svém pobytu ve Švýcarsku.

Jeho negativní dialektika si klade za cíl zbavit egoismus jeho klíčových pozic. A egoismus není jen osobní, ale i společenské nastavení. Šíří se masovou kulturou a podporuje falešnou projekci – kolektivní komplex superiority a z něj pramenící násilný život na úkor oběti. Jako příklad zde Adorno analyzuje antisemitismus.

„Antisemitismus je založen na falešné projekci. Stojí jako protiklad ke skutečnému učení se napodobováním (*mimésis*), a v základu je represivní; vlastně je asi morbidním výrazem potlačené *mimésis*. *Mimésis* napodobuje prostředí, ale falešná projekce utváří prostředí ke svému obrazu.“¹¹

Adornova „negativní dialektika“ se zaměřuje na to, co je „neidentické“, co do falešné projekce nezapadá, co ji narušuje – a tak upozorňuje na nebezpečnou záměnu skutečnosti za konstrukci. Proti „neidentickému“

⁸ Brunkhorst ukazuje, jak obtížná byla Adornova situace po jeho návratu do Německa: „Bývalí nacističtí profesori se přes noc stali pouhými vědci, které politika nikdy nezajímala a kteří tvrdili, že byli „mlčící opozici“. Přitom Adorno byl i nadále vystaven antisemitismu ze strany těchto „čistých vědců“, po návratu do Frankfurtu mu trvalo 12 let než opět získal řádnou profesuru a jeho dílo bylo doceněno teprve posmrtně, zejména zásluhou Jürgen Habermase.“ Viz H. BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*. University of Wales Press, Cardiff, 1999, s. 54.

⁹ Adornova *Ästhetische Theorie* vyšla posmrtně v roce 1970. Je to jeho jediné dílo, které máme k dispozici také v českém překladu, T. ADORNO, *Estetická teorie*. Praha. Panglos, 1997.

¹⁰ Zajímavé teologické interpretace Adorna najdeme v dílech: J.W. ROGERSON, “Potential of the Negative: Approaching the Old Testament through the work of Adorno”, in *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation*, ed. M.D. CARROLL R., Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, 24-47;

stojí „identitní myšlení“, jež takové konstrukce vytváří. Tímto myšlením jsme všichni alespoň do určité míry postiženi. Dá se shrnout do tří momentů: (i) škatulkování skutečnosti – roztřídění věcí, událostí nebo osob pod obecná jména, s tím, že na základě jednoho charakteristického rysu vtiskneme těmto věcem, událostem nebo osobám „identitu“, o níž budeme přesvědčeni, že je určující, že shrnuje všechno podstatné – a to „nepodstatné“ vyloučíme; (ii) oddělení „podstaty“ věcí (událostí, osob) od jejich povrchných rysů a z toho plynoucí přesvědčení, že ve svých formách života, ve své tělesné existenci, ve svých emocích, tužbách, sklonech atd. můžeme jednat tak, jako bychom měli k dispozici úplné a závěrečné poznání všech podstatných věcí; (iii) i když zjišťujeme, že takto definované závěry jsou neuspokojivé, omylné a změnitelné, přece se jich držíme, protože je to pro nás prakticky méně komplikované, a tak udržujeme při životě pozice, o jejichž pravdě sice nejsme přesvědčeni, ale jejichž proměna by nás stála příliš mnoho úsilí.¹²

Prvnímu momentu se nemůžeme zcela vyhnout. Bez něj bychom nebyli schopni komunikovat ani žít ve společnosti, ve které platí určitá pravidla. Ale je třeba vědět o jeho záludnosti. Použijeme-li příklad z oblasti aktuální sociální problematiky, na základě jednoho nebo několika charakteristických rysů zařadíme nějakou skupinu lidí do kolonky: ekonomicky motivovaná migrace. V určitých situacích je takové zaškatulkování potřebné. Je ale třeba, abychom nezapomněli na to, jak provizorní je „identita“ kterou tímto zařazením někomu vtiskujeme. Nezahrnuje všechno podstatné poznání o lidech, o nichž je řeč, je reversibilní. Nebezpečnější je druhý moment identitního myšlení, kterému bychom se již vyhýbat měli, a to je utváření systému bez prázdného místa, bez rozpoznání, že k definici pravidla patří také výjimka, a že pravidla jsou cosi dynamického, co se rozvíjí na základě konfrontace se skutečností, která je vždy rozmanitější. Nejnebezpečnější je třetí moment, protože v něm se naprosto ztratila otázka pravdy a byla nahrazena utilitou. Vraťme se k našemu příkladu: víme sice, že případ jisté např. ukrajinské rodiny je mnohem komplikovanější, než aby se dal zařadit pod ekonomicky motivovanou

G. STUNEBRINK, “Is Adorno’s Philosophy a Negative Theology?”, in *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on negative Theology*, eds. I.N. BULHOF a L. ten KATE, Fordham University Press, New York, 2000, s. 293-319.

¹¹ T. ADORNO a M. HORKHEIMER, *The Dialectics of the Enlightenment*. Herder and Herder, New York, 187. Viz též D. SEYMOUR, “Adorno and Horkheimer: Enlightenment and Antisemitism”, *Journal of Jewish Studies* 51, no.2 (2000), s. 297-312.

¹² Srovnej, BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*, s. 5.

migraci, ale abychom se těmto komplikacím vyhnuli, zůstaneme u předsudku, i když o jeho pravdě sami nejsme přesvědčeni. A budeme se chovat tak, jako by pravdivý byl. Vyloučíme rozpory a protiřečení, nebudeme jim přičítat váhu. Ale Adorno upozorňuje, že tím si uzavíráme cestu dopředu, protože rozpory a protiřečení nejsou něčím, čemu bychom se měli vyhýbat, naopak, je v nich možnost nových řešení.¹³ Jimi jsme vedeni od kopie života k originálu, jak zdůrazňuje Adorno v *Estetické teorii*, k druhé reflexi.¹⁴

Ta zahrnuje: (i) vědomí toho, co je neidentické, co nezapadá do našich předsudků a představ; (ii) opravu těchto předsudků a představ právě za pomoci toho, co je jiné – nebo těch, kdo jsou jiní; (iii) integraci našich předchozích postojů a nových podnětů, které rozbily předchozí jistoty.¹⁵ Ale aby něco takového bylo možné, aby toho člověk byl schopen, musí nejprve projít očistným procesem poznání vlastní deformace. Negativní dialektika pro Adorna představuje vyklizení prostoru, aniž by jej pak člověk opět zaplnil nějakou novou konstrukcí.¹⁶

Lévinasova filosofie alterity jako touha přesáhnout egocentricky vymezený svět

Emmanuel Lévinas (1906-1996) podobně jako Theodor Adorno vyjadřuje svůj odpor k myšlence totality a k povýšení abstrakce nad konkrétní zkušenost.¹⁷ V Lévinasově případě jde o kritiku abstrakce toho druhého, o povýšení „obrazu bytosti“, nebo „ideje její podstaty“,¹⁸ které mám já, a které jsou pro mě navíc většinou výhodné. Můžeme říci, že by se Adorova negativní dialektika dala shrnout do výkladu přikázání „neučiníš sobě podobenství“,¹⁹ Lévinasova filosofie alterity by pak byla výkladem

¹³ Brunkhorst říká: „Rozpory a protiřečení nejsou pro Adorna něčím, čemu bychom se měli vyhýbat. Naopak, mají svou produktivní funkci – jejich pomocí nalézáme nová řešení problémů, jsou zdrojem inovačních koncepcí v teoretickém i v praktickém životě.“ BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*, s. 27.

¹⁴ Adorno hovoří o potřebě distance jak vzhledem k originálu – tak vzhledem k „praktickým účelům“, jako je jakási prvoplánová potřeba štěstí, kterou využívá kulturní průmysl. Viz T. ADORNO, *Estetická teorie*, Panglos, Praha, 1997, s. 408–409.

¹⁵ Viz BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*, s. 109–111.

¹⁶ Adorno začíná předmluvu k *Negativní dialektice* takto: „Formulace ‚negativní dialektiky‘ je přestoupením proti tradici. Již Platón chce ve své dialektice něco pozitivního, i když za pomoci negace; přesně se této figuře říká negace negace. Tato kniha chce ovšem dialektiku osvobodit od těchto typů afirmativní esence, aniž by se však obloukem vrátila k determinismu. A tak rozhodnutí se pro paradoxní název je záměrné.“ T. ADORNO, *Negativní Dialektik, Gesammelte Schriften Band 6*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, s. 9.

přikázání „nezabiješ“.²⁰ Lévinas toto téma pojímá velmi široce. Zabíjet se dá i nepřijetím toho druhého tak, jak je, tím, že jej zmenším na nulu, nevezmu v potaz jeho osobu, jeho potřeby a problémy, jeho nárok na mě. Lévinas kritizuje západní filosofii za to, že se z ní ztratila odpovědnost za druhého člověka. Její individualismus je, podle něj, směřovaný na rozpínání vlastního světa, v němž mají výsadní místo jen ti, kteří tento svět potvrzují, ostatní jsou vyloučeni. S tím pak souvisí neúnosné chápání subjektu a jeho autonomie jakožto totality, která si vystačí sama se sebou a druhé, jak jsem již naznačila, potřebuje jen k svému užitku, ke svému sebe-potvrzení.²¹ Zde se budu zabývat vztahovým pojetím subjektu, jak je staví Lévinas a jeho důrazem na jinakost, která nám umožňuje přesáhnout svou egocentrickou vizi světa.

Emmanuel Lévinas se narodil v ortodoxní židovské rodině v litevském městečku Kovno (Kaunas), které tehdy představovalo centrum talmudických studií. Tam a částečně také na Ukrajině prožil dětství. V roce 1917, kdy na Ukrajině došlo k revoluci, odešel do Francie, kde vystudoval. Během války jej zachránilo to, že se jako francouzský důstojník dostal do zajateckého tábora, kde díky svým jazykovým schopnostem dělal tlumočníka. Po návratu zjistil, že kromě manželky a dcery, které byly schovány ve francouzském klášteře, všichni ostatní příbuzní zahynuli, buď v koncentračních táborech nebo byli zastřeleni jednotkami SS. Po válce byl pověřen obnovou židovského školství ve Francii. Přednášel na Collège philosophique²² a na Sorboně a zabýval se studiem Talmudu.²³ Zde se

¹⁷ Jan Sokol a Miroslav Petříček v Předmluvě k českému vydání knihy *Totalita a nekonečno* staví Lévinase do proudu fenomenologického myšlení: „Intencionální analýza je hledání konkrétního. Tento pojem, vystavený přímému pohledu myšlení, jež ho definuje, se však ukáže být zasazen do horizontů, o nichž toto naivní myšlení nemělo ani potuchy. Tyto obzory mu dávají smysl – to je podstata Husserlova učení.“ in E. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*, Oikoumené, Praha, 1997, s. 16; odkaz též k J. SOKOL, „Edmund Husserl 1859–1959“ in *Phenomenologica* 4, s. 73–85.

¹⁸ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 259.

¹⁹ Exodus 20,4; kralický překlad.

²⁰ Exodus 20,13.

²¹ Viz LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 12–13.

²² Mezi jeho studie patří: *Existence a ten, kdo existuje* (1947), *Čas a jiné* (1948), *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě* (1961), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967), *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (1976), *De dieu qui vient à l'idée* (1982), *Etika a nekonečno* (1982), *Transcendence a inteligibilita* (1984), *Být po druhého* (rozhovory z let 1981 a 1985).

²³ Jolana Poláková píše: „Čím byl pro Bubera chasidismus, je pro Lévinase Talmud. Jeho tradice však nese zcela jiný typ židovství: založený ne na principu „srdce“ a na niterné modlitbě, ale spíše na racionální moudrosti a na eticky motivované profánní aktivitě. „Žádná

soustředíme zejména na analýzu díla *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*. To Lévinas začíná slovy:

„Pravý život tu není.‘ Ale my jsme na světě. Metafyzika povstává a udržuje se v tomto alibi. Je obrácena směrem k ‚jinde‘, ‚jinak‘, k jinému. V té nejobecnější podobě, která se v dějinách myšlení skutečně ukazuje jako nějaký pohyb vycházející z tohoto nám důvěrně známého světa – ať ho ohraničují jakékoliv ještě neznámé země, jež ho případně zakrývají – z nějakého ‚doma‘, které obýváme, k nějakému cizímu mimo sebe, k nějakému tam.“²⁴

Člověk touží „metafyzickou“²⁵ touhou“ po něčem, co nemůže být naplněno, po něčem absolutně jiném.²⁶ Tato touha se neobejde bez praktického – tedy pro Lévinase etického – vyjádření. Zde musí zápasit s lidskou živočišností, která pro vidinu sebe-uchování je schopna obětovat všechno. Podle Lévinase jsme se ze zkušenosti s lidstvím 20. století naučili, že „hlad a strach“ mohou ovládat lidi do té míry, že se jim podřídí jejich myšlenky i skutky, že ovládnou společnost a dějiny, že dovolí, aby zlí lidé těžili z lidské bídy a vykonávali nad člověkem vládu. Z pohledu začátku 21. století bychom se ale mohli ptát, zda je to jen „strach a hlad“, zda se zlo také nemůže šířit kvůli lidské lhostejnosti, kvůli nezájmu, kvůli jakési malátnosti, která vede naše jednání samospádem zvyků, beze strachu

náboženská spása není možná tam, kde rozum a spravedlnost zůstávají o hladu... Je-li modlitba omegou, není alfou judaismu. Judaismus domu modlitby už není předatelný. Judaismus otců umírá nebo už umřel. Proto se musíme vrátit k židovské moudrosti, musíme probudit v ní dřímající rozum, proto musí judaismus rozumu nabýt vrchu nad judaismem modlitby“. Tento postoj – jako realističtější báze židovské duchovní jednoty než světecky náročná buberovská spiritualita – zjednal Lévinasovi nesrovnatelně větší vliv na židovské myšlení, než jaký byl dopřán Buberovi. Dobré přijetí u křesťanských teologů. Přitom Lévinas není vůči křesťanství tak mimořádně vstřícný.“ J. POLÁKOVÁ, „Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas“, www.home.tiscali.cz/cz046672/slunce/dialog/htm.

²⁴ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 19.

²⁵ Metafyziku Lévinas pak definuje jako naprostou vydanost této jinakosti: „Tato jinakost, nepřiměřená ideji, má pro touhu smysl. Je míněna jako jinakost Druhého a jinakost Nejvyššího. Sama dimenze výšky se otevírá metafyzickou Touhou. Že tato výška už není nebe nýbrž Neviditelné, je samo pozvednutím výšky a její vznešenosti. Zemřít pro neviditelné – toť metafyzika. To však neznamená, že by se touha mohla obejít bez činů. Jenomže tyto činy nejsou ani spotřebou, ani laskáním, ani liturgií.“ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 20–21.

²⁶ „Lehkovážně hovoříme o uspokojených touhách nebo sexuálních potřebách, či o potřebách morálních a náboženských. Sama láska se považuje za uspokojení vznešeného hladu. Je-li možné takto mluvit, je to tím, že většina našich potřeb není čistá, a ani láska není. Touhy, jež se dají uspokojit, se podobají metafyzické touze jen zklamáním nad uspokojením nebo zoufalstvím z neuspokojení a touhy, jež tvoří vášeň samu. Intence metafyzické touhy je jiná: touží po tom, co přesahuje všechno, co by jí mohlo naplnit. Je jako dobrota: vytoužené jí nenaplnuje, nýbrž prohlubuje.“ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 20.

ale také bez touhy po něčem jiném, bez skutečného zájmu o někoho jiného nebo o pravdu. Když Lévinas dále píše o ohrožení lidské svobody, o situacích, v nichž je ve hře naše lidství, myslím, že je na místě zahrnout i tato nebezpečí bez výrazně definovatelné mezní situace, nebezpečí prázdnoty, bezcílnosti, bez-naděje či omamující nudy.

„Svoboda spočívá v tom, že víme, že svoboda je v nebezpečí. Ale vědět to nebo mít svědomí znamená mít čas, abychom se vyhnuli okamžiku nelidskosti, abychom ho předešli. Právě toto věčné odkládání – neměřitelný rozdíl mezi člověkem a ne-člověkem – předpokládá nezištnost dobroty, touhu po absolutně Jiném čili vznešenost, dimenzi metafyziky.“²⁷

Podle Lévinase egocentrická motivace západní filosofii vzala sílu postavit se proti násilí páchaném na druhých. Zároveň ji dovedla do mrtvého bodu. Člověk zaměřený na sebe nemohl neprožívat krizi své identity. Bytí uvězněné v sobě je totiž oddělené od svého zdroje, od „toho druhého“. Ten druhý, latinsky *alter*, je základní kategorií Lévinasovy filosofie, které se proto také říká filosofie alterity. Ale:

„Jinakost, radikální různorodost Jiného, je možná jen tehdy, je-li Jiný jiným ve vztahu vůči nějakému členu, jehož podstatou je, že zůstává výchozím bodem, že slouží jako *vstup* do vztahu ... [že je identifikovatelný jako] *jen jako Já*“.²⁸

Lévinas neškrtná identitu subjektu, bez níž by nebyla možná odpovědnost, ale zdůrazňuje, že člověk sám sobě není zdrojem ani toho, že je, ani toho, kdo je. Proti takovému zacyklení se v egoismu stojí exteriorita, neboli jinakost, jako jeho šance: Ten, kdo se identifikuje zevnitř jako já, nahlíží, že je „já“ ve vztahu, který zahrnuje oba členy, že „se děje od Já k Jinému v setkání tváří v tvář.“²⁹ A mohli bychom říci, že bez tohoto vztahu uvadá. Zároveň ale musíme mít na mysli, že vyjít k druhému, má-li v sobě zahrnovat skutečnou otevřenost, nemůže být motivováno naplněním mých vlastních tužeb. Protože pak bych toho druhého redukovala

²⁷ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 21.

²⁸ Citace pokračuje: Být Já, to znamená mít svým obsahem identitu ... Já je identické ve svých proměnách, ... může do sebe pojmut i různorodé, má strukturu subjektu, první osoby ... já, jež myslí, si naslouchá, jak myslí, nebo se děsí svých hloubek a samo sobě je někým jiným ... Naslouchá si, jak myslí a přistihuje se při dogmatickosti, až je samo sobě cizí. Ale Já je Stejně i vůči této jinakosti, splývá se sebou, neschopné odříci se tohoto překvapujícího ‚sebe‘ ... [Ale ani] já, jako jiný, není někdo ‚Jiný‘. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 22.23.

²⁹ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 258. Lévinas hovoří také o Bohu jako o tom druhém, jiném. Hraje si s dvojznačností francouzského výrazu *a-Dieu*, který zároveň znamená Bůh a rozloučení. Lévinas nemluví o osobním Bohu, „Ty“, jako Buber (viz M. BUBER, *Já a Ty*. Votobia, Olomouc, 1995) Podle něj mluvíme o Bohu ve třetí osobě, jako o někom,

la na věc nebo na funkci „pro mě“, zahrnula bych jej do svého egocentrického světa a nedovolila bych mu jej přesáhnout.

Podle Lévinase je jinakost toho druhého nejméně viditelná v jeho tváři,³⁰ když mu stojím tváří tvář, poznávám jej jako svůj protějšek, jako někoho, kdo není abstrakcí, ale je konkrétní, je tu, ve svém nároku na mě. Může to být konkrétní tvář cizince, sirotka nebo vdovy, tvář cizince, někoho, kdo mě činí „rukoujmím“, ale zároveň mi umožňuje existovat, vycházet ze sebe.

„Pravá podstata člověka se ukazuje v jeho tváři, kde je něčím neko-
nečně jiným než obdoba, protějšek a nepřítel mé násilnosti, který už s mým násilím zápasí v dějinném světě, kde jsme oba částí téhož systému. Tvář zastavuje a zneškodňuje mé násilí svou výzvou, která není násilná a přichází shora“.³¹

Setkání „tváří v tvář“ pak představuje „poslední nepřevoditelný vztah“, který „umožňuje pluralitu společnosti“ a chrání společnost před totalitou.³² Přiznání skutečnosti tomu, kdo nejsem já – a snad se to dá i rozšířit – těm, kdo nejsou my –, je v Lévinasově filosofii podmínkou pro skutečnou komunikaci, kterou se znovu ustavuje subjekt – a patrně i kolektivní identita, i když tento termín Lévinas zásadně nepoužívá. Jeho subjekt, který vždy potřebuje nějaké konkrétní, jedno já, které neodmítá převzít odpovědnost, se ve skutečné komunikaci znovu ustavuje ne již jako v sobě spočívající bytí, ale bytí konstituované vztahy k druhým, vycházením ze sebe.³³

Vztah s druhým člověkem je ale nesymetrický. Za druhého mám odpovědnost, která po mně žádá, abych k němu nebyla lhostejná, abych jej

kdo tu není, nebo přesněji řečeno, kdo je tak transcendentní, že to vypadá, jako by tu nebyl. Zanechal po sobě jen stopy. Přitom nárok pramenící z Boží jinakosti ještě převyšuje povinnost vůči bližnímu. Viz E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*. Vien, Paris, 1992, s. 115.

³⁰ „Člověk jakožto Druhý k nám přichází zvnějšku, jako oddělená – čili svatá – tvář. Jeho exteriorita – to jest jeho výzva ke mně – je jeho pravdou.“ Zde je, podle Lévinase, „přesah pravdy vůči její bytosti a vůči její ideji“ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 259.

³¹ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 259.

³² LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 259.

³³ Podle Zuzany Svobodové termín nelhostejnost, *la nonindifférence*, u Lévinase „vyjadřuje asymetričnost vztahu k druhému, tedy Dostojevského myšlenku: Jsme všichni odpovědní za všechny a za všechno přede všemi, a já víc než ti druzí“. Jsme zapleteni do odpovědnosti, říká Lévinas (intrigue de responsabilité). Dalším nejbližším českým ekvivalentem je asi termín „péče“, „starost“, ovšem nikoli v tom svazujícím slova smyslu, ale ve smyslu „nenechat na holičkách“ a zároveň „nechat jít (být, žít)“. „Rozhovor se Zuzanou Svobodovou o etice, jak je možné ji učit, a o tom, co může znamenat být hostem v cizině“, vydáno 2. 5. 2005. <http://www.cesivluxu.rognier.cz/view.php?cislocianku=2005050201>

nenechala napospas nouzi, a přitom nemám právo vyžadovat od něj totéž. Jak se on bude chovat ke mně, je jeho věc. Pro mně musí být prioritou jeho osoba, jeho problémy, jeho práva, jinak je v sázce mé lidství.³⁴ Kdo ale dokáže ustát takový nárok? Lévinas jej neumenšuje, i když ví, že zůstává nenaplněný dokonce i v těch nejbližších vztazích, natož k chudákoví, kterého potkám na ulici nebo k cizinci. „Stisknout ruku příteli znamená projevit mu své přátelství, ale jako něco nevyjádřitelného, dokonce nesplněného, jako stálou touhu.“³⁵ Tato stálá touha ale zbavuje lidskou motivaci její egocentrickosti, vrací nám možnost komunikovat na místo snahy manipulovat.

Závěr

V závěru se pokusím shrnout, jaké alternativy Adorno a Lévinas nabízejí místo opozičně postavené identity, jejíž nositelé mají potřebu stavět sebe – nebo svou identifikační skupinu – proti někomu jinému.

Adorno ve své negativní dialektice nabízí nejprve analýzu tohoto problému. Nazývá jej „falešnou projekcí“, jejíž pomocí se podporuje kolektivní komplex superiority a z něj pramenící násilný život na úkor obětí.³⁶ Násilí spočívá v tom, že se vytváří umělé prostředí, a to tak, aby v něm měl výhodné postavení jeho tvůrce. V Adornově analýze třeba příslušník nordické rasy. Ale výhodné postavení může být „výhodným“ jen ve srovnání s někým dalším, pro koho je nevýhodné, například pro příslušníky jiných ras, zejména židovské. Tvorba takto zaujatého prostředí je, podle Adorna, modloslužebným činem. Vztahujeme se pak totiž ke kopii skutečnosti a ne k originálu. Adornova trojstupňová analýza takto patologicky postaveného vztahu pak může být s užitkem aplikována také na ideologie působící v oblasti migrační politiky či na církevní ideologie, které brání pozice moci na úkor otevřenosti novému životu. Je třeba při tom mít ale na paměti, že i Adorno rozpoznával, že se v praxi neobejdeme bez některých identifikačních mechanismů,³⁷ ale že je třeba tyto mechanismy podrobovat průběžné kritice a učit se zároveň citlivosti pro věci, které do nich nezapadají. Zde jsme pak ale konfrontováni s problémem, že nejen

³⁴ Lévinas cituje Babylónský Talmud: „Neodpovídám-li za sebe, kdo za mne odpovídá? Odpovídám-li ale jen za sebe – jsem to ještě já?“ Trakt. Avot 6a; in E. LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, Oikoumené, Praha, 1994, s. 98.

³⁵ E. LÉVINAS, *Existence a ten, kdo existuje*, Oikoumené, Praha, 1997, s. 36.

³⁶ Viz T. ADORNO a M. HORKHEIMER, *The Dialectics of the Enlightenment*, s. 187.

³⁷ Zejména ne bez těch, odpovídajících prvnímu stupni identitního myšlení, viz BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*, s. 5.

společnosti, které znal a analyzoval ve své době Adorno, ale také ta naše, zápasí s „tradicí“ korupce, kdy otázky spravedlnosti a pravdy byly nahrazeny otázkami utility, individuálního nebo skupinového užítku, bez ohledu na to, že tento „užitek“ je na úkor někoho dalšího. Adornova alternativa předpokládá alespoň základní touhu po překonání utilitářství – nebo končí nedosažitelnou utopií a skepsí.

Lévinas staví problém obráceně. Není to tak, že já svou „identitu“ stavím proti někomu druhému, ale někdo druhý ji staví proti mě. A teprve v tomto obráceném pohybu je má možnost být sebou, stávat se tím, kým jsem. Zatímco Adorno si více všímá mechanismů ve společnosti, Lévinas se soustředí na mechanismy uvnitř člověka, který má odpovědnost za to, aby se společnost, v níž žije, nestala totalitou. Totalita začíná uvnitř, jako totalita mého „já“, jako zacyklení se v egoismu, vědomé či nevědomé. Tato totalita, člověk motivovaný ziskostí, pak v dobách „hladu a strachu“³⁸ vytváří nestvůrné systémy, které ničí i toho, kdo chce zachránit jen sám sebe.

Lévinas upozorňuje, že „identitu“ nemá subjekt, nebo také (existuje-li něco takového) kolektivní subjekt, pod kontrolou. To, kdo člověk nebo skupina lidí je, se utváří ve vztahu, ve vyjití k tomu, kdo nejsem já. Identita zahrnuje oba členy, jak říká Lévinas, „*děje* [se] od Já k Jinému v setkání tváří v tvář.“³⁹ A tak bychom mohli říci, že to, kým jsme, jako společnost nebo jako církev, zahrnuje, jak obstáváme ve vztahu k těm, kdo jsou ti druzí. Lévinasovi jde na prvním místě o ty, kdo jsou v méně výhodném postavení než my a kdo na nás tak vznášejí svůj nárok. Již Starý zákon do této skupiny řadil také cizince a přistěhovance.⁴⁰ Člověk nebo společnost motivovaná jen naplněním vlastních tužeb jsou počátkem vlastního konce. Oddělili se od zdroje svého bytí a tím, jak realizují svou konečnost, ztrácejí svou identitu.

Vztah k druhému, kterého vedle sebe vidím, i k Bohu, kterého vedle sebe nevidím, ale jehož stopu mohu rozpoznat v tváři bližního,⁴¹ je pak podle Lévinase nesymetrický: já jsem odpovědná za druhého a přitom nemám právo od něj čekat totéž, to je jeho věc.⁴² Takto postavená ne-reciprocita, nesymetričnost vztahu k tomu druhému, chce vyvázat tento

³⁸ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 21.

³⁹ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 258.

⁴⁰ Viz např. Ex 22, 20–23; Lev 19, 33–34; Dt 10, 18–19; 14, –29; 24, 17–18; 27,19.

⁴¹ Viz LÉVINAS, *De Dieu qui vient a l'idée*, s. 115.

⁴² Viz LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s. 98.

vztah z utilitářských motivů – pomohu druhému, abych tím pomohla sama sobě. Zároveň ale, jak upozorňuje např. Gillian Rose, může vést k novému typu totality, totality nároku na sebe-oběť, který škrtá lidskou svobodu a nahrazuje dominaci jednoho činitele ve vztahu dominací toho druhého.⁴³

Přes nebezpečí skepse u Adorna a přetížení nároku toho druhého u Lévinase, jejich přístup k problému marginalizace toho, co je jiné, nebo toho, kdo je jiný, zůstává inspirativní. Oba ukazují, i když každý jiným způsobem, že opozičně postavená identita je vyjádřením krize identity a nasměrováním k její totalizaci – což znamená k její destrukci. Oba dávají nahlédnout do velice zešíroka pojatých alternativ – ať je to hledání klíče v tom, co je neidentické, co nezapadá, co nám může pomoci opravit naše předsudky a integrovat tuto korekci do celku našich postojů a hodnot;⁴⁴ nebo ať je to nepřevoditelnost vztahu setkání „tváří v tvář“,⁴⁵ kdy se učím přiznávat skutečnost tomu, kdo nejsem já, stejně tak i rozpoznávat, jak je vycházení ze sebe těžké. Jak neměřitelný je rozdíl mezi člověkem a ne-člověkem, mezi egoismem a nezištnou dobrotou,⁴⁶ a jak absolutně nezbytné je vydávat se od ne-lidství směrem k lidství.

Jak Adorno tak Lévinas mluví o identitě a marginalizaci v kontextu poválečné Evropy, která se pomalu vyrovnává s hrůzami minulosti a s novými nespravedlnostmi, které z nich vzešly. Oba se vracejí ke kořenům evropských totalitních systémů a kladou si otázky nad tím, jaké tradice jim daly povstat a udržovaly je v chodu. Pokusíme-li se o transpozici jejich myšlení do Evropy začátku 21. století, musíme vzít více v potaz také totalitní reakce na totalitní systémy, a nová ohrožení lidské svobody, s nimiž jsme konfrontováni my. Nové formy stěhování národů, nové formy otroctví a kolonialismu. Ty pro nás dávají Adornově a Lévinasově alternativě konkrétnější obrysy. Dávají kontext tomu, co se děje v našich setkáváních s druhými a v konfrontacích s konkrétními novými situacemi. V tomto kontextu se pak můžeme ptát, co odmítnutí opozičně postavené identity může znamenat.

⁴³ Podle Gillian Rose je Lévinasovo přetížení exteriority na úkor interiority, nárok postavit toho druhého před sebe, příkazem k oběti. To je, ovšem, kontraproduktivní, protože člověk se proti tomu brání a stává se netolerantním, protože „trauma oběti, nebo gesto směrem k neidentifikovatelné pluralitě druhých, mě děsí“, vyvolává ve mně pocit neustálého dluhu a neustálého špatného svědomí a touhu po odplatě tomu druhému. Viz G. ROSE, *Judaism and Modernity: Philosophical Essays*, Blackwell, Oxford, 1993, s. 8-9.

⁴⁴ Viz BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*, s. 109–111.

⁴⁵ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 259.

⁴⁶ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 21.