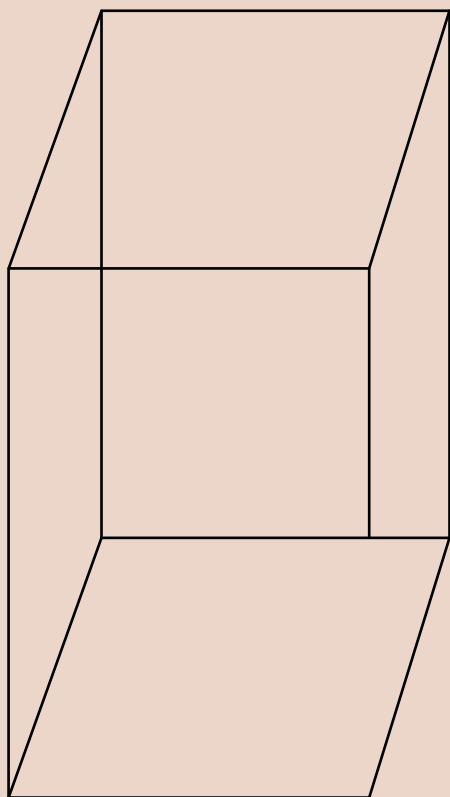


TEORETICKÁ
KNIHOVNA

Wolfgang
Müller-Funk

TEORIE CIZÍHO

Koncepty alterity



HOST /
ÚSTAV PRO
ČESKOU
LITERATURU
AV ČR

**Wolfgang
Müller-Funk**

TEORIE CIZÍHO

Koncepty alterity

Teoretická knihovna vychází ve spolupráci s Ústavem pro českou literaturu AV ČR, v. v. i.

Publikace vznikla v rámci výzkumného záměru Ústavu pro českou literaturu Akademie věd České republiky, v. v. i., (RVO: 68378068). Při práci na textu knihy byly využity služby výzkumné infrastruktury Česká literární bibliografie (kód ORJ: 90136).

Knihla byla vydána s finanční podporou Ministerstva kultury ČR, Nadace Český literární fond a Akademie věd České republiky.



MINISTERSTVO
KULTURY



Akademie věd
České republiky

Překlad této knihy podpořil Goethe-Institut.

The translation of this work was supported by a grant from the Goethe-Institut.



GOETHE
INSTITUT

Theorien des Fremden © 2016 Narr Francke Attempto
Verlag GmbH + Co. KG

Translation © Jan Budňák, 2021

© Host — vydavatelství, s. r. o., 2021, 2022 (elektronické vydání)

© Ústav pro českou literaturu AV ČR, v. v. i., 2021

ISBN 978-80-275-1458-8 (PDF)

OBSAH

1. K základním pojmům: Cizí, jiný, zahraniční	13
1.1 Relacionalita cizího	13
1.2 Formy alterity	15
1.3 Alterita a prostor	22
1.4 Cizost jako transdisciplinární paradigma	27
2 Konstrukce druhého ve francouzské filozofii po roce 1945	33
2.1 Hegelův „přízračný stín“	33
2.2 Objevování druhého v postkoloniální Francii	35
2.3 Hegelova <i>Fenomenologie ducha</i> . Analýza kapitoly o pánu a rabovi	41
2.4 Kojèvova „re-vize“ Hegelovy koncepce pána a raba	46
2.5 Komentář a kritika Kojèvova konceptu alterity	57
2.6 Peklo, to jsou ti druzí: Sartre	64
3. Freudovo čtení Hoffmanna a jeho stopy v teorii cizího Julie Kristevy	72
3.1 Romantismus a psychoanalýza: To druhé vůči rozumu ...	72
3.2 Tísňivé jako cizí i důvěrné. Freudovo čtení E. T. A. Hoffmanna	75
3.3 Cizost uvnitř nás: Julia Kristeva	88
3.4 Exkurz: Adelbert von Chamisso	92
4. Emmanuel Lévinas: Předřazenost jiného	100
4.1 Časovost a alterita	100
4.2 Geneze Lévinasovy teorie a její ohlas v díle Jacquesa Derridy	101

4.3	Lévinasův první programový text <i>Čas a jiné</i>	105
4.4	Erotika páru jako model alterity	107
4.5	Předřazenost druhého	112
4.6	Od intimity k obecnosti druhého	114
5.	Bernhard Waldenfels: Cizost v moderně	121
5.1	Přehled a úvod	121
5.2	Znepokojivá zkušenost cizího. Otázka a odpověď	123
5.3	Figura proplétání	126
5.4	Cizí jako stěžejní bod zkušenosti	128
5.5	Přivlastňování a vyvlastňování	130
6	Georg Simmel a Alfred Schütz: Cizost v sociokulturním rámci a v žitém světě. S exkurzem ke Carlu Schmittovi a Werneru Sombartovi	134
6.1	Úvodní poznámka	134
6.2	Integrace pomocí vyloučení: Figura cizího u Georga Simmela	134
6.3	Cizinec jako nepřítel: Carl Schmitt	147
6.4	Funkce cizího ve vlastním: Werner Sombart	150
6.5	Cizinec a jeho přijetí: Alfred Schütz	154
7	<i>Já je někdo jiný</i> (Rimbaud). Rozdělené já: Lacanova teorie stadia zrcadla	163
7.1	Úvodem	163
7.2	Od dvojího já ke stadiu zrcadla	165
8	Imagologie: Od cášské školy k Edwardu Saidovi a Homimu K. Bhabhovi	179
8.1	Imagologie jako metoda a komparatistická disciplína	179
8.2	Edward Said: Orientalismus	186
8.3	Homi Bhabha: „Hybridita“ a třetí prostor.....	196
8.4	Otázka druhého. Fetiš a mimikry u Homiho Bhabhy	202
9	Diference a cizost pohlaví	211
9.1	Druhé pohlaví. Beauvoirová a směry genderového diskurzu	211
9.2	Luce Irigarayová: Toto pohlaví, které není jedno	217
9.3	Žena-nádoba jako strukturní princip: „Místo, interval“	223
9.4	Ženství jako přestrojení: Joan Rivierová	228

10 Vlastní se stává cizím. Teorie odcizení	236
10.1 Karl Marx, „Pařížské rukopisy“	236
10.2 Po Heideggerovi a Marxovi: Andersova diagnóza cizosti člověka ve světě	250
11 Vyhroceně cizí: fantastično, zázračno a podivuhodno	259
11.1 Počátek diskurzu: Tzvetan Todorov	259
11.2 Liminalita cizího: fantastično	268
12 Překlad jako médium cizosti a diference: Benjamin, Steiner, Buden	276
12.1 O nepřežitelnosti cizího textu: Benjamin	276
12.2 Po Benjaminovi	286
12.3 Ve věži babylónské: George Steiner	291
12.4 Boris Buden: Kulturní překlad a „třetí prostor“	299
Setkávání kultur můžeme moderovat. Doslov formou rozhovoru s autorem	308
Ediční poznámka	327
Literatura	329
Seznam vyobrazení	345
Jmenný rejstřík	347

- Profesor:** Nuže! — V minulé hodině jsme hovořili o dřevácích a dnes se budeme věnovat opravám televizí. Kdo z vás mi řekne, co se rýmuje se slovem „televizí“?
- Valentin:** S „televizí“ se rýmuje slovo „cizí“.
- Profesor:** Správně! A když je cizích více, jsou to?
- Valentin:** Cizinci.
- Profesor:** Ano, cizinci. — A z čeho se skládají cizinci?
- Valentin:** Z „ci“ a „zin“ a „ci“.
- Profesor:** Správně! A čím je živ cizinec?
- Valentin:** Jí maso, zeleninu, pečivo, ovoce...
- Profesor:** Ne! — Ne! Nemyslím, čím se živí, ale co dělá.
- Valentin:** Odjíždí.
- Profesor:** Velmi správně! — Ale také přijíždí — a tím se stává cizincem. — Nicméně, zůstane pak cizincem navždy?
- Valentin:** Ne! — Cizinec není navždy cizincem.
- Profesor:** Jak to?
- Valentin:** Cizinec je cizincem jen v cizině.
- Profesor:** To nelze popřít. — A proč se cizinec cítí cize pouze v cizině?
- Valentin:** Protože každý cizinec, který se cítí cize, je cizí, a to do doby, než se cize cítit přestane — pak už není cizinec.
- Profesor:** Výborně! — Je-li však cizinec v cizině už dlouho, zůstává nadále cizincem? Nebo se stává necizincem?

- Valentin:** Ano, pak jde o necizince; tomuto necizinci ovšem může — podvědomě — ještě leccos zůstat cizí.
- Profesor:** Kupříkladu?
- Valentin:** Mnoha Mnichovanům například není cizí místní dvorní pivovar, zatímco například muzea jim cizí jsou.
- Profesor:** Velmi správně! — Pak tedy může i našinec být v mnoha ohledech současně cizincem ve svém vlastním městě. — Kdo je pak ale cizí mezi cizími? Jak rozumíte tomuto ustálenému výrazu?
- Valentin:** Cizí mezi cizími je ten, kdo jede vlakem do ciziny a míjí protijedoucí vlak s jinými cizinci. Přesně v momentě míjení je tedy vlastně cizí mezi cizími, což, pane profesore, pravděpodobně hned tak nepochopíte.
- Profesor:** Ano, snadné to není! Ale zpět k tématu. — A kdo jsou tedy potom našinci?
- Valentin:** Našinci jsou opakem cizinců. Na druhou stranu jim nejsou cizí ani ti nejcizější cizinci. Našinec cizince sice nezná, ale na první pohled rozezná, že jde o cizince, zvlášť když jedou po městě v autobuse s cizí značkou.
- Profesor:** Obrátí-li se však cizinec na cizince s žádostí o informaci — co pak?
- Valentin:** To je jednoduché. Zeptá-li se na něco cizinec cizince v cizím městě, řekne cizinec cizinci: „To mi bohužel není známo, sám jsem zde totiž cizincem.“
- Profesor:** Opak slova cizí pak tedy zní: známý. Uvědomujete si to?
- Valentin:** V podstatě ano. Má-li například cizinec známého, byl mu tento známý jistě původně cizí, ale díky vzájemnému seznámení už si tito dva cizí nejsou. Cestují-li ovšem spolu do cizího města, jsou tam tito dva známí pro místní obyvatele opět cizí. — Bude-li jejich pobyt v tomto cizím městě trvat sto let, nebudou už pro místní cizí.

Habent sua fata libelli, knihy mají své osudy. I tato kniha má svůj příběh — v tomto případě jakýsi „před-běh“ v podobě přednášek, kurzů a seminářů, které jsem v posledních patnácti letech vedl na Vídeňské univerzitě, na Rakouské akademii věd a na Diplomatické akademii ve Vídni. Rád bych zde zmínil také mezioborovou síť AKA (Arbeitskreis Kulturanalyse — Pracovní kruh kulturní analýzy), která vznikla v roce 2013 při Vídeňské univerzitě, internetovou platformu *Kakanien revisited*, své magisterské a doktorské semináře, četné diskuse vedené v rámci fakulturního výzkumného projektu *Broken Narratives* (2011–2014), podněty získané při rozhovorech s kolegy a kolegyněmi na fakultě i v rámci kulturněvědné pracovní skupiny (Arbeitsgruppe Kulturwissenschaften / Cultural Studies) na Vídeňské univerzitě.

Ze všech přátel a kolegů, kteří mi při tomto bilancování vytanou na mysli, bych chtěl jmenovat především svého dlouholetého souputníka a spolupracovníka Clemense Ruthnera, který prostudoval a okomentoval první verze rukopisu, a svou spolupracovnici Johannu Chovanec. S podporou stipendia, jež získala od vídeňského magistrátu, knihu editovala a doplnila ji o rejstřík a bibliografii. Zvláště vděčný jsem jí za intenzivní diskuse o obsahu a výsledné podobě knihy. Její neomylná důkladnost, odhodlání i otevřenost mi nesmírně pomohly. Johanně Chovanec a Clemensi Ruthnerovi bych chtěl upřímně a výslovně poděkovat. S díky bych chtěl zmínit také Silvii Stollerovou a Maura Ponzioho, kterým vděčím za důležité rady.

1 K ZÁKLADNÍM POJMŮM: CIZÍ, JINÝ, ZAHRANIČNÍ

1.1 RELACIONALITA CIZÍHO

Zájem o myšlenkovou figuru cizího¹⁾ patří už po několik desetiletí k ústředním tématům současných kulturních, sociálních i politických diskurzů a diskusí. Fenomény jako migrace, kulturní transfer a globální medialita v oblasti komunikace a informací, které s sebou nesou změněné chápání souvislostí mezi cizím a vlastním, zajišťují stálou aktuálnost tématu. Všechny tyto společenské a kulturní změny vedou k tomu, že cizost chápaná v „tradičním“ smyslu jako exotičnost, jak ji známe z novodobých etnografických diskurzů, je na ústupu, nebo jinak řečeno: exotická cizost se stala vzácností, zatímco cizost ve „vlastní“ kultuře paradoxně roste.²⁾ Jakkoli je naše kultura náchylná na módy a trendy, zatím nic nenasvědčuje tomu, že by se tento stav měl brzy změnit. Zdá se, že mění se figura cizího je součástí kulturní dynamiky, kterou dnes zkoumají různé kulturněvědné disciplíny zabývající se migrací, transferem, interkulturními a transkulturními vztahy v globalizovaném světě.

1) Pozn. překladatele: V ústřední terminologii německého textu jsou častá podstatná jména středního rodu odvozená od přídavných jmen: „das Fremde“ od „fremd“ (cizí), „das Andere“ od „anders“ (jiný), „das Eigene“ od „eigen“ (vlastní) atd. V překladu budu pro tyto významy soustavně používat přídavná jména středního rodu, ačkoli to v češtině není úplně běžné (jsou však i precedenty, např. W. Iser: *Fiktivní a imaginární*, 2017; V. Descombes: *Stejně a jiné*, 1995). Překlad opisem, který by musel být výskyt od výskytu jiný, by zastřel terminologický charakter zmíněných pojmů.

2) W. Müller-Funk: *Niemand zu Hause. Essays zu Kultur, Globalisierung und neuer Ökonomie* (Wien: Czernin, 2005).

K této dynamice patří také pohyby v chápání významu cizího, a tedy i vlastního. Ukazuje se, že cizí je skrytou součástí vlastního. Tuto perspektivu rozvíjejí nejrůznější myšlenkové směry — od psychoanalýzy přes fenomenologii až po *cultural studies* — a proměňují tím způsob, jakým chápeme zdánlivě nepřístupný koncept cizího: cizí pociťujeme jako to, co nám uniká. Zároveň se tím mění i naše chápání zdánlivě známého, které se díky prolnutí s cizím nečekaně proměňuje ve skrytý obraz naší vlastní osobnosti. V každém případě se zdá nevhodné chápat pojmy cizí a vlastní nebo cizina a domov jako binární opozice, ale spíše jako dva póly jedné, automaticky utvářené souvislosti, a tedy i coby součást procesu produkce kulturních významů, který podle Georga Simmela probíhá jako vzájemné působení, spojování a dělení, začleňování a odmítání.³⁾ Simmel zároveň ozřejmuje, jak silně provázané jsou pojmy liminalita (hraničnost) a alterita (jinakost). Bez ohraničujících formací a konstrukcí, které vyčleňují i spojují, bez vzájemné závislosti cizího a vlastního, otevírání a uzavírání, oddělování a spojování nejsou fenomény alterity myslitelné. To, co leží za určitou, pro pozorovatele neviditelnou hranicí, je právě to cizí, jež však zůstává vždy pohyblivé a proměnlivé jako všechny hraniční procesy, které umožňují orientaci a spojování: od individuálního dojmu přes možnosti jeho otevření a důkazy o identifikaci a sebeidentifikaci až po časová omezení možnosti překračovat hranice. Podle Simmela je lze chápat jako systém procesů otevírání a zavírání. Simmel považoval právě tuto souhru za základní charakteristiku kulturních fenoménů vůbec. Člověka popisuje z kulturněantropologické perspektivy jako „tvora, který spojuje [...], který musí vždy i oddělovat, a nemůže spojovat, aniž odděluje [...]“.⁴⁾ Co je „cizí“ a co „vlastní“, je vysoce závislé na kontextu, daném tím, jaké vzorce odlišování a spojování používám. V této souvislosti diferenciacce závisí na tom, kde se nacházím. Jsem-li například na jiném kontinentu, mou jazykovou nebo etnickou sebeidentifikaci, kterou bych uplatňoval v rámci Evropy, to velice rychle oslabí. Jinak řečeno:

3) G. Simmel: „Most a dveře“, in *Analogon* 80 (2016), č. III, s. 14–17.

4) *Tamtéž*.

figura cizího se vzpírá, abychom jí přisoudili jakoukoli neměnnou podstatu. Každý z nás se v určité situaci, vztahu a konstelaci může stát cizincem nebo cizinkou. Z perspektivy kulturních věd podléhají jevy jako blízkost a vzdálenost kulturním parametrům, které nejsou neměnné — navzdory pokusům je jednou provždy zafixovat.

Francouzský filozof François Jullien vystihl komplexní strukturu dialektiky cizího a vlastního na příkladu fenoménu intimity. Rozlišuje mezi dvěma významy francouzského slova *intime*: znamenající jednak uzavření jedince před bezprostředním okolím a jednak spojení s jiným jedincem, s nímž založí společný intimní „prostor“. Otevření se směrem k jinému se však děje právě v té zóně, do které se jedinec stahuje.⁵⁾

1.2 FORMY ALTERITY

Klíčová teze této knihy zní, že pojem „cizího“, stejně jako pojem „kultury“, jenž je s ním automaticky propojen, není možné jednoznačně definovat. Proto se kniha bude věnovat různým aspektům cizího, které mají pro kulturní analýzu zásadní význam.

Cizí a vlastní nelze v tomto pojetí chápat jako protiklady nebo opozice, protože na sebe neustále vzájemně odkazují. Tato kniha proto primárně pracuje s pojmem alterity, který v sobě slučuje relace mezi cizím a vlastním a chápe je jako proces a zkušenost. Pojem alterity je odvozen od latinského přídavného jména „alter“ a označuje nejabstraktnější a současně filozofickou formu „cizosti“, formu, která nevyžaduje bližší specifikaci. Alterita zahrnuje všechny formy toho, co je vně subjektu, přičemž toto jiné (*das Andere*) je podmíněno také konstitucí a konstrukcí vnějšího prostředí. V psychoanalytickém paradigmatu z toho vyplývá otázka, je-li nevědomí (*das Unbewusste*) něco, co je mi nebo ve mně cizí.

Alterita tedy pojímá různé vrstvy jevů, které se navzájem prolínají. Prozatím bych chtěl rozlišit tři takové vrstvy.

5) F. Jullien: *Vom Intimen: Fern Der Lärmenden Liebe*, přel. E. Landrichter (Wien: Turia + Kant, 2014), s. 19–31.

Mnoho evropských jazyků zná rozdíly a nuance, jež ostatně nejsou nijak exaktně definované a často se až iritujícím způsobem překrývají. V germánských, stejně jako v románských a slovanských jazycích se však dá mluvit o rozlišení mezi cizincem pocházejícím ze zahraničí (*foreigner*), cizím, tj. neznámým člověkem (*stranger*) a jiným, druhým člověkem (*the other*). V názvu známé písně Franka Sinatry „Strangers in the Night“ nelze cizince (*strangers*) ve významu „cizích lidí“ nahradit cizinci ze zahraničí (*foreigners*) ani druhými, jinými lidmi (*others*). Milenci, o nichž se zde zpívá, jsou si tak lákavě cizí, jako je pro mužský lyrický subjekt písně lákavě neznámá noc a to, co s ní souvisí: erós, příšeří, nevědomí, intimita, překročení běžných hranic. Milenci se zde setkávají jako navzájem neznámí lidé na neznámém místě.⁶⁾

Pojem cizího s sebou také nese, že cizince identifikujeme jako osoby z „našeho“ pohledu neznámé. Nelze je nikam zcela zařadit, je v nich něco rušivého, zřejmě i proto, že se nacházejí ve „vlastním“ prostoru „jiných“ lidí. V němčině i v jiných jazycích je slovo cizí blízké slovu neznámý (v chorvatštině *neznanac*),⁷⁾ nebo dokonce slovu tísnivý (*unheimlich*). To, co na cizím zneklidňuje, není tedy jen, že nepatří „k nám“, ale že nevíme, kam patří. V tomto smyslu cizí nejuje stav důvěrné obeznámenosti s vlastním.

Mnohem silněji než obě další vrstvy fenoménu alterity v sobě, respektive s sebou nese cizí i aspekt iritace a strachu, který vyvolává například pohled na osoby postižené, nemocné nebo odlišného zevnějšku (tvář, tělo, barva vlasů). Tato cizost je asymetrická. „Normální“ člověk se brání protějšku, který vnímá jako výjimku z normy, nechce se mu podobat a má strach, že by mohl být nemocný nebo zohavený jako on. Člověku, jenž nese takové stigma cizosti, přitěžuje kromě „tísnivého“, cizího utrpení a pocitu abnormálnosti také sociokulturní marginalizace, která je dána negativní fixací nemoci, postižení a fyzické odlišnosti. Nikde se mechanismus sociálního vyloučení neprojevuje drastičtěji než v tomto

6) <https://www.songtexte.com/songtext/frank-sinatra/strangers-in-the-night-7bd04a00.html> [16. 2. 2016].

7) Informace od kolegy Marijana Bobinace.

případě. Není náhodou, že rasismus jakékoli orientace si za první záminku vždy bere fyzickou odlišnost.

Výraz „zahraniční“ (ausländisch) má oproti tomu jasný hraniční a často i národní a státní význam. Cizinec (Ausländer) — ve významu člověk ze zahraničí — se nachází, symbolicky vyjádřeno, na druhé straně. Tato konotace se zřetelně uplatňuje například v češtině: „zahraničí“ je veškeré území „za hranicí“. Cizinec (tj. člověk ze zahraničí) je někdo, kdo se nachází mimo prostor vnímaný jako vlastní. To však také znamená, že je prostřednictvím tohoto vytyčení hranic explicitně označen. Člověk ze zahraničí pak každopádně nepatří k „vlastnímu“ národnímu nebo místnímu společenství, ne proto, že by byl neznámý, ale právě proto, že je zdánlivě známý, jen se od „nás“ viditelně i slyšitelně liší. Na rozdíl od cizího (člověka), který, jak ukázali Georg Simmel a Alfred Schütz, je součástí kulturního systému, v němž může obsadit pozici od obětního beránka až po pozici soudcovskou, zůstává člověk ze zahraničí (Ausländer), jehož pobyt ve „vlastním“ kulturním prostoru je omezený nejen časově, mimo daný kulturní systém. Člověk ze zahraničí, například občan sousedního státu, tak získává minimálně jeden atribut: je to, například v češtině, *Němec*, tj. někdo, kdo nemluví „naším“ jazykem.

Podívejme se krátce na figury „zahraniční“ alterity, s nimiž se každodenně setkáváme. Novodobý *turista* je dočasný návštěvník jiné země, jiné kultury. Je občanem jiného státu, který se dočasně, za určitých podmínek a často i pouze na určitých místech zdržuje v cizině. Po krátkou dobu se zahraniční návštěvník stane cizincem v určité zemi, v zahraničí. Je tam vítán i proto, že za tento pobyt zaplatí.

Oproti tomu přijíždí *host*, jehož existence coby kulturního fenoménu souvisí s institucemi daru a obdarování, do ciziny nebo do jiného regionu na něčí pozvání. K logice daru ovšem patří, že se nejen přijímá, ale i opětuje.⁸⁾ V tomto smyslu zavádí figura pohostinnosti mezi vlastní a cizí zemí

8) M. Godelier: *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, přel. M. Pfeiffer (München: Hanser, 1999 [1996]). Srov. také W. Müller-Funk: „Die Gabe und das Alteritäre“, přednáška v Soluni 2016 (dostupné také na: www.wolfgang.mueller-funk.com).

interkulturní vztah. Jako oficiální reprezentant druhé země se host může zdržovat na určitých exteritoriálních místech, například na velvyslanectvích.

Nejdramatičtější figurou dnešních dnů je však *uprchlík* (ve smyslu Ženevských úmluv), člověk, který z různých důvodů přichází ze zahraničí a překračuje hranice jiného státu, zčásti se záměrem na tomto novém místě i zůstat. Na rozdíl od klasického cizince, turisty, hosta nebo diplomata tedy není jeho pobyt časově omezen. Přichází s cílem získat místo v kulturním prostoru, který mu byl dosud neznámý. I pokud se mu to podaří, zůstane do jisté míry cizincem, a to i tehdy, dostane-li dokument potvrzující, že už není cizincem (tj. zahraničním občanem).

Ještě komplikovaněji se jeví abstraktní kategorie jiného (*das/der/die Andere*), pro kterou má čeština — vedle výrazu *jiný* — také slovo *druhý*, chorvatština pak příbuzné *drugo*. Tato kategorie vyplývá z prostého faktu, že nejsem na světě sám. Druhý však není kdokoli, kdo je mi kulturně cizí, ale někdo, kdo stojí naproti mně coby můj protějšek, doslova jako někdo druhý (*ein Zweiter / eine Zweite / ein Zweites*). Označení *druhý/druhý/druhá* také nemusí být jednoznačně genderově určené. Tato podvojnost, tato dualita jinakosti je charakteristická právě tím, že v rozdvojení, které při ní vzniká, schází konkrétní symbolické určení jakožto specifická vlastnost. Feministické teorie tedy právem připomínají, že je problematické přisoudit tomuto neurčitému zájmenu jednoznačně mužské označení „druhý“ (*der Andere*). Ale nahradit mužské označení ženským nebo vždy používat obě označení vedle sebe by nevystihovalo subtilní podobu alterity jako podvojnosti, nýbrž by mylně vnucovalo představu, že jinakost se víceméně shoduje s dualitou mezi mužem a ženou. Není to ani dojem, který by chtěla vyvolat tato kniha. Označení *jiný/jiná/jiné* (*der/die/das Andere*) lze tedy chápat jako něco, co není ani neznámé v běžném slova smyslu, ani zahraniční či exteritoriální, tj. není součástí jiné kultury.

Z tohoto zběžného pokusu popsat relativní rozdíly mezi pojmy „cizí“, „zahraniční“ a „jiný“ a zároveň je propojit zřetelně vyplývá, že přidělení atributu cizosti určité osobě v sobě

vždy nese tendenci odepřít jí status (rovnoprávního a respektovaného) druhého (der Andere). To platí stejnou měrou pro sexistický i pro rasistický diskurz. Respektovat druhého/druhou/druhé v sobě zahrnuje akt vzájemného uznání, při němž se neprovádí pozitivní ani negativní diferenciaci. Prokazovat člověku⁹⁾ zvláštní respekt kvůli jeho pohlaví, jeho sexuální orientaci, jeho specifické řeči, jeho náboženství nebo jeho barvě pleti odporuje všeobecnému respektu, u něhož není uznání nijak závislé ani na těchto kulturních a „přirozených“ vlastnostech, ani na jiném výlučném důvodu.

K alteritě jako radikální jinakosti (Andersheit) patří, jak ukážeme v kapitolách o filozofii Bernharda Waldenfelse a Emmanuela Lévinase, nepominutelná etická opce a výzva. Vybízí nejen k uznání druhého jako „druhého ve vztahu ke mně samotnému“, ale přijímá i existenciálně-ontologický fakt, že existence tohoto druhého je předřazena mé vlastní. Je založena na komplexním systému vztahů (→ kapitola 4).

Naproti tomu jsou obě další vrstvy fenoménu alterity, reprezentované neznámým cizím a exteritoriálním jiným (das Andere), vždy doprovázeny formami trvalého vyloučení a potenciální diskriminace. I zde je však možná korekce. Například psychoanalytický přístup Julie Kristevy vrcholí apelem, abychom přijali neznámé (das Unbekannte) v sobě, nevědomí, a tím potenciálně i cizí mimo nás (→ kapitola 3).

Sexuální diference, kterou je zde také nutno zmínit, musí podle této argumentace být chápána a analyzována na pozadí té vrstvy alterity, již nazýváme cizost, respektive neznámost. Alterita ve smyslu rozdělení na dvě části sexuální diferenci překračuje, protože abstraktní vztah jinakosti nezávisí na žádném znaku, tedy ani na genderovém (mužském, ženském, „hybridním“, respektive „transgenderovém“). „Zahraniční“ typ alterity je pak pro rozdíly mezi pohlavími důležitý jen tehdy, pokud jsou sexuální a kulturní jinakosti navzájem spojeny a provázány. Nadto mohou existovat místa, kde se ženy, řečeno metaforicky, nacházejí v mužském „zahraničí“. Tím je myšleno, že z etnologického hlediska existují ve všech

9) Při použití pojmu „člověk“ chápu mužský rod tohoto slova nespécifickým, výhradně gramatickým způsobem. Je-li pro popis dané alteritní konstelace důležitý genderový rozdíl, uvedu to výslovně na příslušném místě.

kulturách specifická a exkluzivní „subkulturní“ místa, prostory a průsečíky obou pohlaví. Názorným příkladem je mýtus o cizím národě žen, Amazonkách, který měl velký vliv na feminismus sedmdesátých a osmdesátých let a opomíjel, respektive smazával rozdíl mezi sexuální a etnickou diferencí. Přitom se však zjevně nejedná o kulturněhistorický fakt, ale o zvláštní, místy až fantazmatický narativ, který ignoruje aktuální stav věci a vytváří negativní utopii ovládanou strachem z mužů.¹⁰⁾

Samozřejmě existuje mezi těmito třemi vzájemně se překrývajícími fenomény — jinakostí, cizostí a exteritorialitou („zahraničností“) — také určitý vztah, všechny tři jsou dány relacemi (a nikoli substancemi) a vztahují se k něčemu, co se jeví jako těžko pochopitelné a iritující, ale současně se nedá ze světa odstranit. Status cizince ze zahraničí a neznámého, cizího člověka se může změnit, nebo dokonce pominout. Avšak fenomén alterity, který se může týkat i nejbližších lidí, přetrvává, i když se jeho podoba mění a vyvíjí. Alterita je z filozofického hlediska ontologický předpoklad pro etiku, která není pouhou aplikací určitých norem a hodnot, ale dá se chápat jako vztah dvou subjektů, jenž je z filozofického hlediska základní. V setkání s druhým (der Andere) se uskutečňuje moment přijetí cizího a jiného, který je zároveň přijetím sebe sama (→ kapitola 4.5).

V knize *O sobě samém jako o jiném* rozebírá francouzský filozof Paul Ricœur nejen komplexní vztahy mezi vlastním a druhým, ale rozlišuje také mezi dvěma aspekty identity. Zatímco identita chápáná ve smyslu latinského slova *idem*, tj. stejný, souvisí s trváním v prostoru a čase, neimplikuje identita ve smyslu latinského slova *ipse*, tj. sám, v žádném případě *neměnné jádro osobnosti*.¹¹⁾ Na jedné straně existuje

10) Dvě knihy z 80. let, které výrazně utvářely tento diskurz, jsou U. Wesel: *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988) a H. Göttner-Abendroth: *Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1988). Především publikace Heide Göttner-Abendrothové podporovaly mýtus druhé ženské kultury ve smyslu esenciálního feminismu v období po roce 1968.

11) P. Ricœur: *O sobě samém jako o jiném*, přel. M. Lyčka (Praha: OIKOYMENH, 2016 [1990]), s. 10.

identita jako „stejnost“ (angl.: *sameness*, franc.: *mêmeté*, něm.: *Selbigkeit*), na straně druhé jako „bytí sebou samým“, *ipseita* (angl.: *selfhood*, franc.: *ipseité*, něm.: *Selbstheit*). Slovo *même*, na němž se zakládá identita typu *idem*, se používá jako protiklad k výrazům „jiný, protikladný, odlišný, různý, nestejný, opačný“. ¹²⁾ S „bytím sebou samým“ (*ipse*) vstupuje do hry, jak píše Ricœur, „dialektika identity-*ipse* a identity-*idem*, dialektika sebe a jeho jiného“. ¹³⁾ V souladu s titulem knihy filozof dospívá k závěru, že „jinakost [...] může být pro samotnou ipseitu konstitutivní“. ¹⁴⁾ Zatímco *ipse* se ptá na otázku *kdo?*, pojí se *idem* s otázkou *co?* „Stejnost“ je podle Ricœura relační veličina, ale druhý aspekt identity je kvalitativní povahy a vztahuje se k „největší možné podobnosti“. Ricœur doplňuje tuto kvalitativní (predikativní) identitu o princip trvalosti v čase a ilustruje to na příkladu stroje, který si zachová strukturu, i když se v něm průběžně vymění jednotlivé součástky za nové. ¹⁵⁾

Ve smyslu „dialektiky“ identity a alterity tedy existují dvě původem odlišné formy identity, které jsou podle Ricœura spojovány pomocí narativních konstrukcí. Jde o narativ, jenž generuje a garantuje trvalost v proudu změn a tím i kontinuitu. Teprve v narativní konstrukci identity se oba její aspekty překrývají. ¹⁶⁾ To však znamená, že identita i alterita představují výsledek stejné kulturní dynamiky, která není myslitelná bez kulturní techniky vyprávění. Současně však existují dvě základní formy alterity: jinakost (Andersheit) jako protiváhu (protiklad i doplněk) k „bytí sebou samým“ (*ipseita*, *Selbstheit*) a cizosti (Fremdheit) můžeme nazvat „nebytí sebou samým“ (Nicht-Selbstheit), cizost jako protiváhu k „jinakosti“ (*Selbigkeit*) zase „nejinakostí“ (Nicht-Selbigkeit).

Třetí vrstva fenoménu alterity, tj. exteritorialita, „zahraničnost“, kterou bychom také mohli analyzovat jako zvláštní formu cizosti, má zřetelné kvalitativní určení, a patří tedy k aspektům identity v užším smyslu, identity typu *idem*.

12) *Tamtéž*, s. 11.

13) *Tamtéž*, s. 12.

14) *Tamtéž*, s. 11.

15) *Tamtéž*, s. 128–155.

16) *Tamtéž*, s. 156–167.

„Zahraničnost“ má ovšem také výraznou prostorovou dimenzi, která nemusí být vždy konstantní. Zcela zjevně souvisí s dvojným významem slovesa „být“. Španělština tuto dvojnácnost řeší tím, že rozlišuje mezi *ser* (být) a *estar* (nacházet se). Co je Rakousko a kde se — z té které perspektivy — jako tu-zemsko, respektive zahraničí nachází, se za poslední století dramaticky změnilo, od impéria přes „připojenou“ součást Německa až po poválečnou druhou republiku. Protože ex-teritoriální aspekt alterity je prostorový, nabízí se spojit ho s otázkou *kde?* Jak vyplývá ze skeče Karla Valentina, je ci-zost vždy závislá na konkrétním dobovém a místním kontextu. V tomto čistě formálním smyslu jsme všichni potenciálně cizí a vztahuje se na nás Valentinova tautologie: „Cizinec je cizí jen v cizině.“

1.3 ALTERITA A PROSTOR

Už několikrát jsme narazili na to, že existuje zřetelný vztah mezi tématem alterity a jiným komplexem témat, který souvisí s takzvaným *spatial turn*, tj. obratem kulturních věd k fenoménům prostoru a prostoro-vosti. Řeč je o liminalitě (hraničnosti), bez níž je disku-se o prostorových a časoprostorových jevech jen stěží mož-ná. Veškeré formy hranic a ohraničení implikují rozdělení reálného, symbolického a imaginárního prostoru. Němec-ké slovo „*teilen*“ zde příznačně nese dvojí význam: zname-ná „něco rozdělit“ ve smyslu „vést někudy hranici“ (v na-šem případě mezi osobami), ale i „s někým něco sdílet“, mít s ním něco společného. *Teilen* tedy v sobě spojuje významy anglických výrazů *separate* (rozdělit) a *share* (sdílet). Za-jímavé je, že slovo individuum označuje z etymologického hlediska existenciální celek, který — jak signalizuje před-pona „in“ — není dělitelný (dividuum). Dnes však chápeme tento nedělitelný celek osobnosti (das Selbst) jako fragmen-tární, což jej opět spojuje s něčím druhým. To, co oba mají v této vzájemné jinakosti společné, je právě vedení hranice mezi nimi neboli ohraničení, které je rozděluje. Massimo Cacciari proto použil pro dvojakost fenoménu hranice — rozdělení a spojování — dva pojmy: *limes* a *limen*. První

představuje hraniční překážku a oddělení, druhý otevření a překročení.¹⁷⁾

Klasické obrazy jsou od svého okolí odděleny rámem. Rám ovšem také obraz spojuje s jeho kontextem. Ve známé studii o rámu obrazu¹⁸⁾ Georg Simmel tvrdí, že rám je oním strukturálním prvkem, který tomu, co rámuje, dává význam, a to tím, že mu přisuzuje určitý kontext, bez něhož by věci uvnitř rámu význam neměly. To platí také pro četné dispozice, které lze zahrnout pod pojem alterity.

Mluvíme o jinakosti, protože žijeme ve světě, v němž se úvahy o ní zásadně proměnily. Představíme-li si globalizaci nikoli jako jev, který se vztahuje především na dobu po roce 1989, ale ve smyslu *longue durée*, tj. procesu, jenž trvá několik staletí, uvidíme, že globalizace, jež začíná objevitelskými výpravami v raném novověku, v sobě ukrývá proudy, které směřují proti sjednocujícím tendencím a zakládají nové partikularity. Globalizace znamená rozšíření a prostorovou expanzi. Její evropská východiska s sebou nesou i rozšíření představ o prostoru o dimenze, jež byly předtím nemyslitelné. Tyto prostory byly na začátku expanze asociovány s fantastickými světy a národy. Tyto neznámé populace jsou konstruovány jako „ti druzí“ a jako takoví také obývají nové periferní území Země.¹⁹⁾ Souběžně s rozšířením prostoru se objevují i kolektivně sdílené snahy tento prostor komprimovat, jednak pomocí vývozu evropské kultury do nově objevených prostorů, jednak rozvojem médií, která transfer lidí, zboží i idejí zintenzivňují. Příkladem je zrychlení lodní dopravy a vynález vzducholodí, knihtisk (noviny, reprodukovatelné knihy) nebo mediální revoluce v oblasti informací a komunikace (rozhlas, telefon, počítač). Rozhodující význam má především vítězné tažení peněz jako média směny, pravděpodobně nejdůležitější inovace novověku, která se v tomto dlouhodobém procesu dostává do role rozhodujícího aktéra

17) M. Cacciari: *Wohnen. Denken. Essays über Baukunst im Zeitalter der völligen Mobilmachung*, přel. R. Kacianka (Klagenfurt: Ritter, 2002), s. 73–84.

18) G. Simmel: „Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch“, in též: *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995 [1902]), s. 101–108.

19) T. Todorov: *Dobytí Ameriky. Problém druhého*, přel. K. Lukešová (Praha: Mladá fronta, 1996 [1982]).

asymetrického srůstání světa. Nepřehlédnutelný efekt celého dalšího vývoje totiž je, že se, přinejmenším na povrchu, vzdálené věci přibližují. Objev, že žijeme na kulaté planetě, a svět se tedy nerozprostírá lineárně donekonečna, přispívá reálně i symbolicky k tomuto pocitu sounáležitosti. Projevuje se tím, že jsme se stali globálním společenstvím katastrof: každá nehoda, každá ekologická havárie, války a občanské války tohoto světa jsou, v různých narativních variantách, vnímány všemi lidmi na celé planetě.

Otevírání prostorů, které je provázeno zkušenostmi s kulturní jinakostí, a uzavírání prostorů, k nimž kontakt s těmito novými alteritami vede, jsou vzájemně podmíněné jevy. Jsou součástí stejného kulturního procesu, který však vůbec neprobíhá lineárně, nýbrž čelí protipohybům spočívajícím ve vytváření nových hranic, jimiž se prostory strukturuje a současně dělí. Vhodným příkladem je klasický národní stát, který si směrem dovnitř vynucuje homogenizaci a současně, jak lze dobře sledovat na příkladu evropské uprchlické krize let 2015 a 2016, se chce zbavit vlivů zvenčí, respektive je přinejmenším silně regulovat. Pomocí jednostranných teritoriálních a symbolických vymezení je produkována heterogenita. Jak jednosměrné tyto procesy jsou, lze rozpoznat na příkladu mnohých středo-, východo- i jihoevropských metropolí. Žádná z nich, Vídeň ani Budapešť, Praha ani Bělehrad, Záhřeb ani Terst, Soluň ani Vilnius, nebyla jazykově, etnicky ani nábožensky homogenní. Homogenními se staly až v důsledku dvou světových válek dvacátého století, popřípadě událostí kolem roku 1989 a po něm. Na druhé straně dnes proudí lidé z chudších částí světa do bohatých evropských i mimoevropských měst a generují tak nové obrazy cizího i nové sebeidentifikace.

Marxistický socialismus se nejprve stavěl do role globální alternativy ke kapitalistické globalizaci a vytvářel tak markantní ohraničení vůči kapitalistickému celosvětovému trhu i mediální globalizaci. Ohraničení byla zčásti viditelná, jako železná opona, zčásti neviditelná, například kontrola médií a vnitřních trhů.

Ve své knize *Niemand zu Hause* (Nikdo není doma) jsem popsal, jak se cizost v exotickém smyslu v důsledku dvojího

pohybu otevírání a uzavírání stává „vzácným zbožím“.²⁰⁾ Když přistanete na letišti jednoho z velkých měst současnosti, překvapí vás nejen odlišnost cizí země, ale také to, jak se určité infrastruktury navzájem podobají a že tam mimo letišť a širokých silnic najdete veškeré globální produkty, obchodní názvy, elektronické vybavení, fastfoodové restaurace i postmoderní nákupní centra, které znáte i ze svého kulturního kontextu. Toto srůstání však probíhá na křehkých a rychle se měnících povrchových jevech, jež Marc Augé popsal jako systém ne-míst.²¹⁾ Klasická, často předmoderní místa, bez nichž se moderní nacionalismus neobejde, přesto zůstávají coby symbolické zdroje nedotčena. Pod homogenizujícím nátěrem jednotvárné, zdánlivě univerzálně zplošťující globalizace se vytrvale udržují partikulární rysy, které například stojí v cestě silnější evropské integraci. Z těchto specifických rysů, často i mediálně pěstovaných, jež ostatně do značné míry odpovídají sebepojetí středo- a západoevropské poloviny kontinentu, v poslední době profitují radikální síly nalevo i napravo, které napadají společnou evropskou politiku, kulturu i hospodářství. Problémem přitom není nevyhnutelné přetrvávání partikularit, jež patří k logice kulturních procesů a dá se chápat i pozitivně jako mnohost cizího, ale spíše instrumentalizace drobných rozdílů s cílem znovu vytvořit hranice, motivované už pouze oddělováním, ale nikoli sdílením.

Tam, kde není nikdo doma, jsou lidé, řečeno prostorově, potenciálně na cestě, aniž se však stávají globálními nomády. Jistě, privilegovaní jezdí na dovolenou, využívají akademické výměnné programy, nebo dokonce opouštějí zemi původu, ale vlastně se usadí zase na jiném místě.²²⁾ Tak jako se navzájem kombinují média a systémy znaků, překrývá se i kočovná existence s existencí usedlou. To však také znamená, že fixní identity, které jsou postavené na usedlé existenci — a ono problematické slovo „vlast“ (Heimat) neznamená vlastně nic

20) W. Müller-Funk: *Niemand zu Hause*, cit. dílo, s. 76–98.

21) M. Augé: *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, přel. M. Bischoff (Frankfurt/Main: S. Fischer, 1994 [1992]), s. 53–134.

22) Srov. G. Deleuze — F. Guattari: *Tisíc plošin*, přel. M. Carucio Caporale (Praha: Hermann a synové, 2010 [1980]), s. 542–572.

jiného —, by měly být používány vždy jen v uvozovkách. Re- definice „vlasti“ jako místa, kde se člověk nachází, k němuž se počítá a do něhož chce, bez ohledu na svůj původ, zasahovat, je politicky i kulturně nanejvýš závažná. „Vlast“ v tomto významu však postrádá metafyzický potenciál, který s ní spojoval nacionalismus a familialismus²³⁾ v devatenáctém a dvacátém století. Ačkoli se v poslední době na vlast, tradici a národ opět odvolávají pravicoví populisté, nelze přehlédnout, že se to děje ve výrazně sekulárnějším rámci. Přesto není využívání těchto pojmů ani zdaleka neškodné, především staví-li se vzývání rysů vydávaných za substantiálně „vlastní“ do kontextu symbolického, binárně protikladného zápasu proti různým projevům „cizího“ a „jiného“.

„Nikdo není doma“ také znamená, že moderní (post-, respektive hypermoderní) člověk už není doma sám u sebe. Zatímco se tedy zdá, že cizí jevy ve vnějším světě svou cizost ztrácejí, nabývají tyto jevy ve vlastní kultuře na síle, navenek prostřednictvím přítomnosti lidí z historicky odlišných kultur, vnitřně pak pochopením cizosti vůči sobě samému, kterou postuluje Freudovo učení o nevědomí (→ kapitola 3). V neposlední řadě — což je kulturněkritické zjištění odvozené z raného Karla Marxe — se člověku odcizil svět, který sám vytvořil jako kolektivní demiurg. Tento zcizený svět, ve světle kdysi prominentní a dnes trochu zaprášené teorie odcizení, s člověkem interaguje jako něco cizího, jako druhý a neznámý svět (→ kapitola 10).

Vstup figury „druhého“, respektive „druhých“ (v jednotném i množném čísle, mužů i žen) do filozofického diskurzu je vedle globalizace dalším rámcem, v němž jsou dnes pojednávány jevy související s alteritou. Znamená to odklon od filozofické tradice, která se především monologicky a monadicky tázala po vztahu člověku a světa a chápala je jako předmětné objekty, s nimiž je tázající subjekt teoreticky konfrontován. Tento princip je dnes v podstatě přepsán

23) B. Anderson: *Představy společnosti. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*, přel. P. Fantys (Praha: Karolinum, 2008 [1983]), s. 28. „Nabízím však k úvaze tezi, že nacionalismus musíme chápat ve spojitosti s velkými kulturními systémy, které ho předcházely, z nichž vzešel a proti nimž se vymezil, a nikoli v souvislosti s politickými ideologiemi, které vědomě zastáváme.“

principem jiným, v němž jde o relaci mezi subjekty, o vztah subjekt–subjekt. Martin Buber a Gabriel Marcel tento princip načrtli jako vztah mezi Já a Ty, ale toto Ty pravděpodobně označuje spíše exkluzivní a intimní vztah mezi dvěma lidmi a přehlídí právě v moderně rozeznané a zformulované „bezdomovectví“ moderního člověka, který si sám je cizincem a jemuž i jeho protějšek v rozhodujícím bodě zůstává cizí. V tomto smyslu začíná diskurz alterity, na jehož počátku stojí francouzská poválečná filozofie, až tehdy, kdy je tomuto protějšku přisouzen přívlastek „jiný“ ve svém proměnlivém a mnohoznačném smyslu.

Pohled na oba rámce našeho tématu, globalizaci na jedné a alteritu na druhé straně, osvětluje, že se tyto vzájemně se překrývající kategorie produktivně ovlivňují, aniž jsou teoreticky a „kategoriálně“ totožné. Zaměřuje-li se kulturněvědné chápání globalizačních jevů na figuru kulturní jinačnosti, jíž jsou připsány vlastnosti zahraniční exteriority, což ji spojuje s figurou cizího, zabývá se filozofický pohled intenzivněji otázkou podvojnosti, rozpolcenosti a fragmentace *conditio humana*. Cizost, která se přitom objevuje, se principiálně liší od tradičního strachu smíšeného se slastí (Angst-Lust), který bývá pociťován v konfrontaci s odlišnou kulturou. Vyvolává strukturálně vzato stejný smíšený pocit, ale neodvíjí se od kulturní cizosti určitého člověka, nýbrž od faktu, že v nás existuje nepřekročitelný moment cizosti, který sice sami překonat nemůžeme, ale můžeme jej ve smyslu posttradiční etiky produktivně rozvíjet.

1.4 CIZOST JAKO TRANSDISCIPLINÁRNÍ PARADIGMA

Už z předchozí zmínky o Georgu Simmelovi vyplývá, že existuje starší, ale průběžně obnovovaná vrstva sociologického a sociálněvědního diskurzu, která druhého chápe především v jeho společenské funkci. Rozlišuje přitom většinou mezi stratifikačními a funkčně diferenciačními konstrukcemi společnosti. Ani tato funkce však není uniformní. Druhý je zde chápán jako nepřítel, nebo jako obětní beránek, je mu přisuzována role rozhodčího nebo soudce, případně

dostává jiné, speciální funkce. Ústřední roli přitom vždy hrají vzájemná neznalost, konflikt a podrobení, které má někdy dokonce podobu ztrocení.

Zarážející přitom je, jak málo spolu koncepty cizosti pocházející z různých disciplín komunikují, respektive jak diskuse z jiných diskurzů interdisciplinární dialog systematicky ignorují. Například v imagologii, která vznikla v kontextu literární komparistiky, se jen výjimečně odkazuje na příbuzné a potenciálně dobře využitelné perspektivy sociálních nebo kulturních věd. I sociologický funkcionalismus recipuje pouze několik málo filozofických tradic, propojení se současnými psychoanalytickými nebo dekonstruktivistickými teoriemi se však vyhýbá.

To lze pozorovat například i na kvalitní přehledové studii Yaşara Aydın *Topoi des Fremden* (Topoi cizího), která cizího představuje jako poutníka a potenciálního přistěhovalce, jako kulturně hybridní postavu stojící na okraji. Filozofická dimenze alterity, stejně jako rozdíl mezi cizím a zahraničím jsou zde ovšem zcela pominuty. Aydın se při svých úvahách o vzniku topických představ o cizím dotýká tak rozdílných momentů, jako jsou například (postmoderní) diskurz o moderně, pohrdání vůči cizímu, koncept odcizení, koncept zodpovědnosti v Lévinasově smyslu nebo myšlenka reciprocity u Axela Honnetha a Paula Ricœura, aniž se výslovně zabývá rozdíly mezi koncepty cizosti a alterity. Psychoanalýza či kulturní a literární vědy se zde nedostávají ke slovu vůbec, ba nejsou ani zmíněny.²⁴⁾

Aydınovu typologii teorií a koncepcí cizího nicméně považuji za velmi názornou. Autor formuluje čtyři modely sociálněteoretického uvažování o cizím:

1. Model cizího v negativním kontrastu k vlastnímu. Jako teoretika tohoto modelu uvádí — s kritickým, nikoli afirmativním záměrem — Bernharda Waldenfelse (→ kapitola 5).
2. Model, který cizost odvozuje z odcizení. Tento model, vycházející z Hegela, rozpracoval systematicky Marx a marxistická teorie (→ kapitola 10).

24) Y. Aydın: *Topoi des Fremden. Zur Analyse und Kritik einer sozialen Konstruktion* (Konstanz: UVK, 2009), s. 84–116; 46–70.

3. Model, který postuluje cizost a předřazenost cizího vlastnímu. Projevuje se například v Lévinasově filozofii alterity (→ kapitola 4).
4. Model, který chápe vlastní a cizí recipročně. Aynť tento model spojuje s Honnetem, dědicem kritické teorie, a s Ricœurem.²⁵⁾

Je zcela zřejmé, že se tyto čtyři modely liší i v tom, jak chápou pojem cizosti: jednou jako kontrast vůči jiné, cizí kultuře (1. model), jednou coby proces ztráty vlastního, v němž kulturní aspekty hrají jen malou úlohu (2. model), zatímco u Lévinase jde především o lokalizování cizosti v alteritě „důvěrně známého“, neexotického protějšku. Avšak ani u Ricœura primárně nejde o figuru člověka, který pochází z jiné kultury nebo z neznámého, záhadného prostředí. Jinak řečeno, téma „cizosti“ osciluje mezi kulturní příznakovostí (kulturně cizí, „Turek“) a univerzální bezpříznakovostí, jež se naplňuje setkáním s druhým, který (už) není „cizí“ ve smyslu sociální nebo kulturní konstrukce.

Tato kniha je koncipována jako transdisciplinární úvod. Vedle filozofických zpracovává také kulturněvědné a literárněvědné přístupy, které jsou v sociálněvědných studiích většinou opomíjeny. Jejím cílem je analyzovat co nejširší paletu relevantních teoretických paradigmat z oboru sociálních a humanitních věd a popsat jejich specifický pohled na fenomény alterity. Jednotlivé přístupy budou představeny pomocí rozboru jejich klíčových textů. Po první kapitole věnované terminologickému přehledu rozeberu ve druhé kapitole Hegelův intenzivně recipovaný text z *Fenomenologie ducha* o pánu a rabovi, bez něhož by francouzská poválečná diskuse o alteritě a diferenci nebyla myslitelná. Třetí kapitola představuje pokusy o uchopení cizího v kruzích literárních romantiků a v psychoanalytickém myšlení. Už Freudův komentář k E. T. A. Hoffmannovi ukazuje, že romantičtí spisovatelé anticipovali psychoanalytické figury cizího a nevědomí a propojili je se sociologickým ukotvením cizího. V této kapitole se budu věnovat také vlivné, novátorské knize Julie Kristevy o cizosti, která v návaznosti na Freudovu interpretaci

25) *Tamtéž*, s. 49.

Hoffmanna dále rozvíjí romantický i psychoanalytický pohled. Čtvrtá a pátá kapitola, navazující na kapitolu druhou, představují texty se zásadním přínosem pro fenomenologickou analýzu alterity. Klíčový, zčásti i korektivní význam zde připadá spisům Emmanuela Lévinase a Bernharda Waldenfelse. Dále pojednám v šesté kapitole o sociálněvědních přístupech, které v návaznosti na Georga Simmela a Alfreda Schütze — a později i na teorii systémů Niklase Luhmanna — chápou cizost jako společensky konstruovaný fenomén. Sedmá kapitola nabídne detailní rozbor Lacanovy studie o zrcadlovém stadiu včetně jeho implikací pro teorii alterity. Další kapitola, věnovaná imagologii, se zaměří na procesy konstruování obrazu druhého. Představí a okomentuje teoretické koncepte cášské školy, orientalismus Edwarda Saida a analýzu koloniálního stereotypu v díle Homiho K. Bhabhy. Tato reflexivní subverze hraje zásadní roli také v případě kategorie genderu a především u genderových rozdílů, kterým se budu věnovat v kapitole deváté. V této kapitole rozpracuji rozdíl mezi texty feministických diferenčních teorií (Luce Irigarayová) a konstruktivistických přístupů (Judith Butlerová). Kapitola desátá se bude věnovat diskurzu, který se po jistou dobu jevil jako překonaný, z něhož však přesto dodnes vycházejí inspirativní, byť i podprroudové kulturněpolitické impulzy. Míněna je velmi produktivní kategorie „odcizení“, založená na tezi a narativu marxovské provenience, podle níž moderní západní kapitalistická produkce vytváří systematicky a strukturně cizost. „Odcizení“ (Verfremdung — pojem, který doslova vlastně paradoxně znamená zanikání cizosti) se přitom stává klíčovým pojmem pro označení tragicky interpretované cizosti člověka vůči sobě samému. Všechny společenské a kulturní emancipační proudy v devatenáctém, dvacátém, a dokonce i v jednadvacátém století argumentovaly tímto „odcizením“. Konstatování rostoucí cizosti lidské situace je nosným prvkem všech forem a verzí kritické teorie, počínaje u Györgyho Lukáče a Waltera Benjamina přes Günthera Anderse až po pozdní dílo Theodora W. Adorna. Zcela jiný mechanismus produkce cizosti a zcizení se dostává do popředí, zaměříme-li se na literární fantastiku (→ kapitola 11). Zřetelně zde vystupuje na povrch

souvislost mezi cizostí a liminalitou. O překladu jakožto mediaci cizosti pojednává dvanáctá, poslední kapitola knihy. V návaznosti na Benjaminovy úvahy o překladu představím související literárněvědné (George Steiner) a kulturněvědné (Boris Buden) přístupy. Do výkladu zahrnu i téma „hybridity“, kterou lze chápat coby konstelaci subjektu, při níž se difference mezi vlastním a cizím jeví jako překonaná a vlastní vypadá jako cizí — a naopak.

Tato kniha vzešla z univerzitních seminářů, které její autor během své akademické dráhy vedl. Jejím cílem je vysvětlit nejrůznější možnosti chápání fenoménu alterity, rozebrat jejich prvky i jejich slabá místa a popsat je včetně jejich společenských a kulturněpolitických implikací. Cílem knihy je také průběžně, ve smyslu fenomenologie zahrnující také jazyk, konkretizovat členění fenoménů alterity, které bylo načrtnuto v úvodu: alterita (podvojnost), cizost (neznámost) a „zahraničnost“ (exteritorialita). Při studiu teoretického materiálu je nutné, abychom se zamýšleli nad otázkou, kterou formu alterity jednotlivé přístupy akcentují a jak, respektive jestli postihují tyto rozmanité dimenze „cizího“.

Knihou představuje, jak už bylo zmíněno, různé disciplíny a metodické přístupy: fenomenologii a dekonstrukci, koncepcí systémové sociologie, *cultural studies*, některé psychoanalytické přístupy, komparatistické přístupy, literární a politické perspektivy. Stejně jako jedna z dřívějších publikací autora (*Kulturtheorie*) i tato kniha pracuje primárně na principu takzvaného *close readingu*. Programově se přitom koncentruje především na krátké a přehledné texty, prozkoumává je i s ohledem na jejich jazykovou a rétorickou výstavbu a vybízí tak k jejich důkladné interpretaci, ke komentářům a k jejich konfrontaci s otázkami, které z četby vyplývají.

Výběr analyzovaných textů byl samozřejmě nesnadný. Rozhodujícím kritériem bylo, nakolik daný text ve smyslu Foucaultovy analýzy diskurzu²⁶⁾ zakládá diskurz, tj. ovlivňuje nebo ovlivnil koncepci zpracování určitého tématu,

26) M. Foucault: „Řád diskurzu“, in též: *Diskurs; Autor; Genealogie. Tři studie*, přel. P. Horák. (Praha: Svoboda, 1994 [1971]), s. 7–40.

v tomto případě cizosti. V této souvislosti se nabízí pojem „klasických“ textů. Sociolog Rudolf Stichweh chápe pod tímto pojmem texty, „které se čtou znovu a znovu“.27) Takové texty se čtou i poté, co se prokázalo, že jejich ústřední myšlenka není platná, protože — podle Stichwehovy Luhmannem28) ovlivněné argumentace — má trvalou relevanci v úvahách o určité problematice.29) Často budu v knize používat a intenzivně rozebírat i novější texty, které rozvíjely základní myšlenky zakladatelů diskurzu.

Zvláštní důraz kladu na fakt, že kniha analyzuje nejen silné stránky, ale i nedostatky jednotlivých koncepcí. Máte tedy před sebou knihu zabývající se heterogenitou. Logicky tudíž sama představuje teorie a úvahy, které ve své vzájemné rozdílnosti a nekompatibilitě ukazují, jak různorodá a mnohoznačná alterita je.

27) R. Stichweh: *Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte* (Berlin: Suhrkamp, 2010), s. 9.

28) N. Luhmann: „Arbeitsteilung und Moral“, in E. Durkheim: *Über die Teilung der sozialen Arbeit* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997), s. 17–18: „Theorie se stává klasickou, když vytváří souvislost mezi výroky, která už v této podobě později není možná, ale přetrvává jako deziderát.“ A: „Text zůstává aktuálním, dokud existuje kontinuita otázky, kterou si klade. Uchovává si dvojnásobnou důležitost: lze z něj vyčíst, čeho by bylo třeba docílit, ale už ne, jak toho docílit.“

29) R. Stichweh: *Der Fremde*, cit. dílo, s. 10.

2 KONSTRUKCE DRUHÉHO VE FRANCOUZSKÉ FILOZOFII PO ROCE 1945

2.1 HEGELŮV „PŘÍZRAČNÝ STÍN“

Následující kapitola se věnuje kulturnímu transferu mezi Německem a Francií. Týká se především Georga Wilhelma Friedricha Hegela (1770–1831) a Martina Heideggera (1889–1976), jejichž myšlení výrazně ovlivnilo francouzskou filozofii po druhé světové válce. Z Hegelových děl se francouzští pováleční filozofové nejvíce inspirovali jeho první a nejznámější knihou, *Fenomenologií ducha* (1807). Především část tohoto klíčového textu německého idealismu, v níž se Hegel zabývá vznikem sebevědomí (Selbstbewusstsein), sehrála prominentní úlohu. Aby ho člověk získal, potřebuje podle Hegela určitý protějšek, druhého, potenciální jině *ipse* ve smyslu Ricœurovy teorie (→ kapitola 1).

Recipienti Hegelova idealismu jej vnímali mnoha rozdílnými způsoby, od Hegelova žáka Karla Marxe, který si nárokoval zásluhu, že Hegelovu filozofii boje postavil z hlavy na nohy,¹⁾ až k Luhmannově teorii systémů. Hegelova představa ideového boje mezi dvěma potenciálními „sebevědomími“ byla často spojována s Marxovou koncepcí socioekonomicky chápaného třídního boje, potažmo i s jeho koncepcí odcizení (→ kapitola 10). Francouzská poválečná filozofie, například Alexandre Kojève nebo Jean-Paul Sartre, tuto marxistickou adaptaci Hegela sice přijímá, což vzhledem

1) K. Marx — B. Engels: *Německá ideologie I. Feuerbach. Protiklad materialistického a idealistického nazírání*, přel. P. Levit (Praha: Svoboda, 1952 [1846]), s. 24. Srov. C. Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984), s. 92–96.

k všudypřítomnosti politického marxismu v poválečné Francii neudivuje, ale Hegelova filozofie zde doznává jedné zásadní změny. Stává se výchozím bodem uvažování, které se nyní soustředí více na figuru druhého než na figuru vlastního. Vezmeme-li v potaz naše rozlišení na tři různé jevové vrstvy jinakosti (→ kapitola 1), jde nyní o rovinu určenou figurou druhého, respektive jiného. Ani „pán“, ani „rab“ zde nemají pozitivní (ani negativní) vlastnosti nebo rysy a nejde ani o to, že by si byli navzájem „cizí“; jejich odlišnost vyplývá z jejich vzájemné relace, která je chápána jako boj. To, že se odlišují, je výsledkem boje a vyplývá z jejich rozdílného postavení v sociálním prostoru.

O „Hegelově přízračném stínu“ mluví Michel Foucault ve své nástupní přednášce na Collège de France v roce 1970. Uvádí v ní, že francouzská filozofie, která se po roce 1945 formovala na fenomenologických a strukturalistických základech, se stále ještě snaží „uniknout“ z hegelovského vlivu, z něhož vyšla.²⁾ Foucault si ve svém resumé mimochodem vůbec není jistý, jestli se toto vysvobození nakonec podařilo:

Nicméně skutečně uniknout Hegelovi, to předpokládá přesné zhodnocení ceny takového odpoutání se od něho; to předpokládá znát, jak blízko k nám Hegel má, aniž bychom si toho byli vědomi; to předpokládá, že víme, co ještě zůstává hegelovské v tom, co nám dovoluje myslet proti Hegelovi, a že zjišťujeme, v čem je naše tažení proti němu možná jen lstí, kterou nám strojí a na jejímž konci nás nehybně a někde jinde čeká.³⁾

Foucault patří, jak uvidíme záhy, k druhé generaci poválečných francouzských filozofů, kteří se s odvoláním na Karla Marxe a Friedricha Nietzscheho pokusili vyvrátit Hegelovu idealistickou filozofii ducha a především jeho dialektiku a systém jeho myšlení. Ve své nástupní přednášce vyzdvihuje epistemolog Foucault Jeana Hyppolita, svého učitele, předchůdce a přítele, který díky svému překladu Hegelovy *Fenomenologie* přispěl k novému pohledu na dílo německého

2) M. Foucault: „Řád diskurzu“, in též: *Diskurs; Autor; Genealogie*, cit. dílo, s. 35. (Pozn. překladatele: P. Horák překládá vazbu „der gespenstische Schatten Hegels“ jako „fantomatický stín“.)

3) *Tamtéž*, s. 34–35.

filozofa. Z tohoto důvodu také Hyppolitův překlad „konzultují sami Němci, pro něž se tak, alespoň na chvíli, stává cestou k pochopení jeho německé podoby“.4) Hyppolite podle Foucaulta nechápal „Hegelův systém“ jako „uklidňující všeobecnou“, ale jako „krajní riziko, které na sebe filosofie bere“.5)

Mluví-li Foucault ve výše citované pasáži ironicky o výpadu proti Hegelově lsti, jedná se o narážku na Hegelovu filozofii dějin. Podle Hegela se stává rozum (Vernunft) dominantní silou historického procesu právě pomocí lsti, díky níž si přisvojí touhu (Begehren) individua, byť by při tom jedinec, respektive jeho individualita utrpěla újmu.6) Tato dialektika je implicitně přítomná i v konfrontaci pána s rabelem. Ten, kdo podlehne, je sice marginalizován do role raba, ale tento proces vede také k dějinnému pokroku v podobě triumfujícího sebevědomí. Aktuálnost Hegelova „přízračného stínu“ se projevuje také tím, jak silnou stopu jeho úvah zanechaly ve filozofických diskurzích o alteritě v současné době. Exemplárně to uvidíme na příkladu francouzské poválečné filozofie, a to především na vlivných filozofech Alexandru Kojèvovi a Jeanu-Paulu Sartrovi.

2.2 OBJEVOVÁNÍ DRUHÉHO V POSTKOLONIÁLNÍ FRANCII

To, že nejrůznější podoby tématu druhého a cizího jsou dnes tak aktuální, až se nám téměř vnučují, souvisí s historickými podmínkami, které jsem nastínil v úvodní kapitole. Lze je shrnout pod pojem globalizace, chápaný jako pohyb, jenž s sebou přináší politické, ekonomické, ale i kulturní jevy dlouhodobého charakteru. Tento vývoj je nemyslitelný bez procesů, které souvisejí s dobýváním takzvaného Nového světa a vlnami kolonizace a kolonialismu,

4) *Tamtéž*, s. 35.

5) *Tamtéž*, s. 35.

6) G. W. F. Hegel: *Filosofie dějin*, přel. M. Váňa (Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004 [1833–1836]), s. 28–29: „Zvláštní se vzájemným bojem opotřebovává a část z něho se zničí. Obecná idea však do protikladu a boje nevstupuje, nevydává se v nebezpečí, nýbrž nedotčená a neporušená se drží v pozadí. Že rozum nechává vášně, aby působily pro něho, přičemž pyká a trpí újmou to, prostřednictvím čeho vstupuje do existence, to je třeba nazvat *lstí rozumu*.“