

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Rigorózní práce

Tereza Kaiseršotová

Mapování pojmu „jinakost“ z mezioborové perspektivy

Survey of the concept of „Otherness“ from an interdisciplinary perspective

Praha 2014

Konzultant práce: PhDr. Michaela Vaculíková, Ph.D.

Mé poděkování patří PhDr. Michaele Vaculíkové, Ph.D., jejíž trpělivá podpora
mě doprovází na pouti s jinakostí...

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité prameny a literaturu.

V Praze, 24. ledna 2014.

Abstrakt:

Snahou této práce je prezentovat jinakost jakožto významný fenomén prostupující širokým spektrem společenskovedních disciplín a přístupů. Relevanci analyzovaného pojmu a jeho mezioborový přesah akcentuje rozmanitost poskytnutých náhledů. Pestrost pozic, z nichž je zde na jinakost nahlíženo, koresponduje též s vědeckými zásadami, jež charakterizují kulturologickou práci. Interdisciplinární přístup respektující kulturologické odborné zázemí, tak dominuje celému textu.

Mezioborovou perspektivu utvářejí různě zaměřené kapitoly. První z nich je vedena směrem sociálně antropologickým. Opírá se zejména o autoritu Mary Tew Douglasové a Clauda Lévi-Strausse. Prostor je v ní však vyhrazen i pro Marca Augého či Tzvetana Todorova a jejich interpretace jinakosti. Druhá kapitola se pokouší vypořádat s tématem jinakosti skrze přístupy sociologické, feministické a postfeministické. Svěbytné místo zde zastává též Georges Bataille se svým erotismem nebo Edward W. Said a jeho orientalismus. Třetí kapitola je orientována výhradně filosoficky, přičemž slovo propůjčuje zejména postmoderní filosofii a fenomenologii. Závěrečná kapitola se pak snaží prohloubit pohled na jinakost o genealogickou dimenzi. V práci nechybí ani pokus o určité teoretické zobecnění.

Výsledným cílem této rigorózní práce je přinést určité zmapování jinakosti vyrůstající z mezioborové perspektivy, neboť takto interdisciplinárně pojaté texty zaměřené na toto téma se v evropském kulturním prostoru vyskytují pouze sporadicky.

Klíčová slova:

Jiný, druhý, cizí, tvář, host, genealogie.

Abstract:

The thesis aspires to present Otherness as an important phenomenon pervading broad spectrum of socioscientific disciplines and approaches. The diversity of provided opinions emphasize relevance and interdisciplinary overlap of the analysed term. The variety of given approaches also corresponds with scientific principles characteristic of culturological work. The interdisciplinarity respecting culturological background informs the whole text.

A different character of each chapter creates the interdisciplinary perspective. The first one is written in a socially anthropological way. It is based namely on the personalities of Mary Tew Douglas and Claude Lévi-Strauss. Marc Augé or Tzvetan Todorov and their interpretation of the Otherness also take place in this chapter. The next one tries to deal with the theme of Otherness by means of sociological, feministic and postfeministic approaches. There is also reserved a special place for the erotism of Georges Bataille and the orientalism of Edward W. Said. The third chapter is oriented purely philosophically – it draws especially from the postmodern philosophy and the phenomenology. The final chapter tries to bring a genealogical dimension to intensify the analysis of the concept of Otherness. There is also an attempt at a theoretical generalization in the thesis.

The main purpose of the thesis is to bring the survey of the concept of Otherness growing out of an interdisciplinary perspective, because it is very difficult to find such texts in a European cultural area.

Key words:

Other, another, strange, face, guest, genealogy.

Obsah

Úvod	14
1. Schůzka s antropologií.....	16
1.1. Mary Tew Douglasová.....	16
1.1.1. Dáma antropologie	16
1.1.2. Rozrůznění společností.....	16
1.1.3. Sociální uspořádání	16
1.1.4. Čisté a nečisté.....	17
1.1.5. Patřičné a nepatřičné	17
1.1.6. Přirozené sklony k eliminaci	17
1.1.7. Relativita	18
1.1.8. Provokace	18
1.1.9. Příslušnost ke skupině	18
1.1.10. Vytváření jinakosti	19
1.1.11. Chaos	19
1.1.12. Projevy jinakosti.....	19
1.1.13. Proroci	20
1.1.14. Posvátné.....	20
1.1.15. Čistota kastovního systému	20
1.1.16. Obrazy těla	21
1.1.17. Obrana před změnou	21
1.1.18. Limity	21
1.2. Struktury Clauda Lévi-Strausse	23
1.2.1. Všeobecná proslulost.....	23
1.2.2. Od filosofie k antropologii	23
1.2.3. Nový směr	23
1.2.4. Strukturalismus.....	24
1.2.5. Třetí vrchol	24
1.2.6. Prameny inspirace	24
1.2.7. Celek.....	25
1.2.8. Opozice.....	25

1.2.9. Slupka jinakosti	25
1.2.10. „Divoch“	26
1.2.11. Kutil Lévi-Strauss.....	26
1.2.12. Mary a Claude	27
1.3. Marc Augé a nové světy.....	28
1.3.1. Afrikanista	28
1.3.2. Trojí zkušenost	28
1.3.3. Exotismus	29
1.3.4. Význam minulého	29
1.3.5. Kontinuita a tvorba.....	30
1.3.6. Jinakost v srdci	30
1.3.7. „Ne-místa“	30
1.3.8. Jiné světy	31
1.4. Dobytí Ameriky	32
1.4.1. Tzvetan Todorov	32
1.4.2. Setkání	32
1.4.3. Ztracený ráj.....	32
1.4.4. Dva vzorce.....	33
1.4.5. Vítězná varianta.....	33
1.4.6. Bez otazníků	33
1.4.7. Jiný rovnocenným?.....	34
1.4.8. Cook a Havajané	34
1.4.9. Různé přístupy.....	35
1.4.10. Moderní doba a čas.....	35
1.4.11. Dobro.....	36
2. Jiné kulturologické náhledy	37
2.1. Orientalismus z pohledu Edwarda W. Saida.....	37
2.1.1. Dávné počátky	37
2.1.2. Orientalistický diskurs.....	37
2.1.3. Nikde cizincem.....	37
2.1.4. Schematické obrazy Orientu	38
2.1.5. Otázka moci.....	38
2.1.6. Rozdělení rolí	39
2.1.7. Upevňování hranic	39

2.1.8. Střet názorů.....	40
2.2. Nomádství nejen Michela Maffesoliho.....	41
2.2.1. Tulák Nietzsche.....	41
2.2.2. Hory a návraty.....	41
2.2.3. Bloudění.....	42
2.2.4. Like a rolling stone.....	42
2.2.5. Touha po dění.....	42
2.2.6. Postava cizince.....	43
2.2.7. Otevřenost.....	43
2.2.8. Dokonalý poutník - Žid.....	43
2.3. Druhé pohlaví.....	45
2.3.1. Nekonvenční Simone.....	45
2.3.2. Castor a Sartre.....	45
2.3.3. Slavná studie.....	45
2.3.4. Aktivní přístup.....	46
2.3.5. Kurtizány a světice.....	46
2.3.6. Reciprocita vztahů.....	47
2.3.7. Ta Druhá.....	47
2.3.8. Před postfeminismem.....	48
2.4. Feminismus a jiné kultury.....	49
2.4.1. Nosnost feminizmu.....	49
2.4.2. Zůstat vně.....	49
2.4.3. A co přirozenost?.....	49
2.4.4. Správné.....	50
2.4.5. FGM.....	50
2.4.6. Rozšířený scénář.....	50
2.4.7. Následky.....	51
2.4.8. Rozhodování a realita.....	51
2.4.9. Obrana zasvěcených.....	51
2.4.10. Zůstat neprovdaná.....	52
2.4.11. Podezíravost.....	52
2.4.12. Chyba v úsudku.....	53
2.4.13. Zkreslení.....	53
2.4.14. Dialog.....	54

2.4.15. Nové možnosti.....	54
2.5. Postfeminismus	55
2.5.1. Střet feminizmu s postmodernou.....	55
2.5.2. Psychoanalýza	55
2.5.3. Sexuace.....	56
2.5.4. Předstírání.....	56
2.5.5. Judith Butlerová	57
2.5.6. Heterosexuální imperativ	58
2.5.7. Performativita.....	58
2.6. Bataillův erotismus	60
2.6.1. Bataille-myslitel	60
2.6.2. Fascinace temným	60
2.6.3. Propojení	60
2.6.4. Přitakání životu.....	61
2.6.5. Pocit kontinuity	61
2.6.6. Překypování.....	62
2.6.7. Transgrese hranic	62
2.6.8. Oběť.....	63
2.6.9. Krása.....	63
2.6.10. Markýz de Sade	63
2.6.11. Slast	64
2.6.12. Pobouření.....	64
3. Filosofická reflexe	65
3.1. Zdroj potíží u Michela Foucaulta.....	65
3.1.1. Foucaultova bezmeznost	65
3.1.2. Rozvinutí jinakosti v sebetvorbě.....	65
3.1.3. Exil	66
3.1.4. Kalifornský ráj.....	66
3.1.5. Zlomy	66
3.1.6. Znovu myslet.....	67
3.1.7. Folie et déraison	67
3.1.8. Goya a Nietzsche.....	67
3.1.9. Instituce	68
3.1.10. Fenomén moci	68

3.1.11. Proti zvířenému prachu	68
3.1.12. Vůle k věděni.....	69
3.1.13. Represivní hypotéza	69
3.1.14. Ars erotica a scientia sexualis	70
3.1.15. Konstrukce forem sexuality.....	70
3.2. Co přinese Jacques Derrida?	71
3.2.1. Maghrebský Žid	71
3.2.2. Alžírské zranění.....	71
3.2.3. Nepřináležítost.....	71
3.2.4. Nový přístup	72
3.2.5. Différance	72
3.2.6. Přicházení jiného	73
3.2.7. Příklad a Hamlet.....	73
3.2.8. Host	73
3.2.9. Vystavení se	74
3.2.10. Odpuštění.....	74
3.2.11. Mizení jinakosti v usmíření.....	75
3.2.12. Evropa zevnitř	75
3.2.13. Tvář Evropy.....	76
3.3. Emmanuel Lévinas a Jiný	77
3.3.1. Etik Lévinas.....	77
3.3.2. Litevský Žid	77
3.3.3. Ti, kdo zůstali	78
3.3.4. Jiný	78
3.3.5. Rozmluva.....	79
3.3.6. Zjevení.....	79
3.3.7. Tvář	80
3.3.8. Druhý nejvyšším.....	80
3.3.9. Touha.....	80
3.3.10. Mystérium ženství	81
3.3.11. Rozkoš	81
3.4. Waldenfelsova zkušenost cizího	83
3.4.1. Kousek z Foucaulta i Lévinase.....	83
3.4.2. Cizí	83

3.4.3. Responzivita	84
3.4.4. Jinakost cizího řádu	84
3.4.5. Vnitřek a vnějšek	85
3.4.6. Na prahu	85
4. Jinakost - genealogie	87
4.1. Být „v pravdě“	88
4.2. Středověké „jiné“	90
4.3. Řeč blázna	91
4.4. Nietzscheovská revoluce	93
4.5. Jedinečné	95
4.6. Skutečná historie	96
4.7. Filosofování „kladivem“	97
4.8. Nahoře	98
4.9. „Hloubka jakožto výška“	99
4.10. Svět diferencí	101
Závěr	103
Prameny a použitá literatura	105

„Pokud něco neobdivujete, něco nemilujete, není důvod o tom psát.“

(Gilles Deleuze, Pusté ostrovy a jiné texty)

*„To vše vyjádřil slovy.
Ale mnoho v jeho srdci zůstalo nevyřčeno.
Neboť on sám nedovedl vyslovit svá hlubší tajemství.*

*A když vstoupil do města,
všechn lid mu šel v ústrety, a volal k němu jakoby jediným hlasem.
A vpředu stáli starší obce a říkali:
Neodcházej nám ještě.
Byl jsi polednem v našem šereňí a tvé mládí nám dalo sny k sněňí.
Nejsi mezi námi cizincem ani hostem, jsi náš syn, náš hluboce milovaný.
Nedopust', aby již nyní naše zraky hladověly po tvé tváři.“*

(Chalíl Džibrán, Prorok)

Úvod

Jakýmsi *raison d'être* a tématem této rigorózní práce jest jinakost jakožto kategorie, jejíž role pro utváření lidského světa je naprosto zásadní. Jinakost definuje vedle podobnosti a stejnosti, tedy svého opaku, naši realitu. Té dává strukturu a stěžejní je i pro její následnou reflexi.

Antropologie a sociální vědy obecně, pracují s gnozeologickou kategorií jinakosti velmi intenzivně. „Jiný“, případně „ten druhý“ nebo „cizinec“, zjednodušeně označují příslušníka skupiny odlišné od té naší, k němuž na základě této příslušnosti zaujímáme určitý postoj. Jinakost zde odkazuje k entitám, jež se nějakým způsobem liší od běžných standardů sdílených danou skupinou lidí.

Dle filosofických i psychologických konceptů jinakost v podstatě konstituuje naši osobnost – včetně vztahů s okolním světem. Autoři těchto konceptů často užívají k práci s jinakostí svého vlastního pojmosloví, příkladem může být „Tvář“ u E. Lévinase nebo „host“ u J. Derridy. Tato autorsky zvolená označení považuji za vhodné respektovat. Věřím, že toto gesto motivované úctou k citovaným autoritám odvrátí dojem konfuze pojmů, jenž by ze zdánlivě nejednotného pojmosloví této práce mohl vzejít.

Zájem o téma jinakosti ve mně probudila situace člověka, jenž se octne v prostředí odlišném od toho svého – náhle jej obklopuje svět, v němž je cizincem. Jinakost mi však postupně začala otevírat nové a snad ještě zajímavější obzory. Odhalila mi své různorodé podoby, jimiž zasahuje do všech výše zmíněných směrů.

Fenoménem jinakosti se v současné době zabývají mnohé úzce zaměřené knihy a studie. Domnívám se však, že komplexnost pohledu s důrazem na interdisciplinaritu, jež jsou primární ambicí této práce, představují ve spojitosti s tímto tématem spíše výjimku. Uvědomuji si, že snaha mapovat téma jinakosti na základě mezioborové perspektivy nemůže v rámci jedné rigorózní práce aspirovat na kompletnost. Věřím však v užitečnost tohoto projektu, jenž se příslušníkům jednotlivých disciplín může jevit minimálně jako troufalý...

Konceptualizace lidského světa na základě pojmů „my“ a „oni“ je vlastní všem společnostem. Již staří Řekové vnímali „ty druhé“ jako barbary, což je skutečnost, jejímž důkazem nám mohou být některé řecké tragédie – například Aischylovo drama *Peršané*,

v němž se Řekové nechávají rozpoznat skrze řeč Peršanů, jejichž jinakosti dávají formu srozumitelnou pro řeckého diváka.¹

Perspektivu druhého včetně tolerance k odlišným hodnotám, normám a idejím začínáme ve větší míře nalézat v 18. století v dílech osvícenských filosofů. Tento jev souvisí s utvářením předpokladů pro vznik doktríny kulturního relativismu.

Téma jinakosti postupně získává v evropském myšlení stále větší význam, což nám odhaluje konec 19. století. Ve 20. století s kategorií jinakosti již intenzivně pracují mnohé disciplíny a směry – uveďme nejzásadnější z nich: sociální antropologie, etnologie, filosofie, psychoanalýza, sociologie, feminismus s postfeminismus.

Počáteční části této práce snažící se o určité mapování jinakosti, dominují přístupy sociálně antropologické. Přístupy tohoto charakteru se k jinakosti pojí již tradičně, neboť antropologie významně čerpá právě z existence fenoménu rozmanitosti lidských společností. Jiné pro ni znamená kategorii, s níž je nucena se vypořádat v mnohých podobách. Od pojetí čistého a nečistého Mary Douglasové se zde dostaneme až k rozboru nejzásadnějšího setkání v našich dějinách, jehož autorem je Tzvetan Todorov.

Ústřední prostor textu je různorodý sám o sobě, neboť se v něm zabydlují společenští vědci zabývající se tematikou Orientu, místo v něm ale nachází i sociologie, feminismus či postfeminismus. K mapování jinakosti podstatně přispívá též příhodně nezařaditelná osobnost Georgese Bataille a jeho erotismus.

Velmi významná přispění k naplnění našeho záměru představují filosofická setkání s Michelelem Foucaultem, Jacquesem Derridou, Emmanuelem Lévinasem a Bernhardem Waldenfelsem. Tyto osobnosti svým dílem (někdy i životem) prokazují nosnost fenoménu jinakosti pro filosofii dvacátého století.

O dimenzi jisté hloubky se tuto práci snaží obohatit část závěrečná, jež je orientovaná genealogicky – ve smyslu nietzscheovského nazírání na dějiny.

¹ Aischylos, *Peršané*. Rezek, Praha 1994.

1. Schůzka s antropologií

1.1. Mary Tew Douglasová

1.1.1. Dáma antropologie

Je-li předmětem našeho zájmu „jinakost“ a pohybujeme-li se na poli antropologie, nemůžeme jednoduše opomenout Mary Douglasovou (1921-2007). Tato přední dáma britské antropologie chápala kulturu jako systém sdílených symbolů a významů, jejichž prostřednictvím si každé kulturní společenství vytváří a udržuje svou vnitřní organizaci. Současně si díky nim vymezuje hranice vůči okolnímu světu, což je neméně důležité. Těžko bychom mohli hovořit o rozmanitých kulturních celcích, kdyby nebyly vůči sobě ohraničeny. „*Identita každého společenství je dána symbolickou klasifikační dimenzí vymezující její limity, jejichž překročení znamená vstup do cizího světa antikultury.*“²

1.1.2. Rozrůznění společností

Ke klasifikaci kultur využívala Mary Douglasová dvou symbolických dimenzí, jež metaforicky označila „*grid*“ (mřížka) a „*group*“ (skupina). Rozlišila tři typy společností: *strong grid and group* (silná mřížka a skupina), *small group* (malá skupina) a *strong grid* (silná mřížka). Příslušníci první ze společností například inklinují k automatickému uctívání autority a jejích symbolů, silně věří v trest a zavržení. „Malá skupina“ naopak nemá tak přesně definované kategorie zákazů, její členové věří, že osud leží v jejich vlastních rukou. Poslední jmenovaná společnost staví své vůdce tak vysoko, že se s nimi její běžní příslušníci sotva mohou setkat tváří v tvář. Pod *strong grip* může být zahrnut i tzv. *Big Men system*, jehož název ostatně velmi jasně ukazuje, jak se v tomto typu společenského uspořádání nahlíží na vůdce či vládnoucí skupinu.³

1.1.3. Sociální uspořádání

Vzhledem k tomu, že byla Mary Douglasová silně ovlivněna školou Émila Durkheima, rozhodla se nikoli pouze rozlišit výše zmíněné typy společností, ale především najít vztah mezi kosmologickými představami a sociální organizací jednotlivých kultur. Tímto úkolem se

² Budil Ivo T., *Za obzor Západu*. Nakladatelství TRITON, Praha 2007, s. 29.

³ Douglas Mary, *Natural symbols*. Routledge, London 2003.

zabývala především ve své knize *Natural symbols* (1970). Každá společnost si podle ní utváří vlastní kosmologie na základě svého sociálního uspořádání, které je ve všech ohledech naprosto určující.

1.1.4. Čisté a nečisté

Zamysleme se nyní nad tím, jak běžně chápeme nečistotu. Jaké asociace se vybaví průměrnému člověku nedotčenému dějinami antropologie, když se ho zeptáme, co ho první napadne ve spojitosti s tímto pojmem? Nejspíš to bude nějaké špinavé místo, kam neradi chodíme právě z důvodu jeho neudržovanosti. Na opačném pólu našeho vnímání pak stojí koupelna, kde provádíme hygienu, abychom se zbavili nečistoty na svém vlastním těle. Podobné asociace v nás vyvolává i místnost prádelny, kterou používáme k praní znečištěného prádla. Představy, jež máme spojeny s těmito prostorami, nasvědčují tomu, že poskvrněnost je nám nepříjemná, je něčím, co bychom velmi rádi uvedli do původní a podle nás i správné podoby – do čistoty.

1.1.5. Patříčné a nepatříčné

Určitě není úplnou náhodou, že i Mary Douglasová přemýšlela o nečistotě právě v koupelně. Nebyla to však koupelna její vlastní, ve skutečnosti se jednalo o původně zadní chodbu předělanou na koupelnu v jednom cizím domě.⁴ Nijak zvlášť ji nezaujala nečistota jejího vlastního těla ani prostoru, v němž se nacházela. Místnost nebyla špinavá, naopak vypadala velmi čistě. Z prostoru bylo však patrné, k jakému účelu se původně používal. Není možné oddat se relaxaci ve vaně v průchozí místnosti, kde navíc zůstávají předměty, které se zde nacházejí od doby, kdy ještě současná koupelna sloužila jako chodba. Prostor dával zkrátka pocit nepatříčnosti všem procedurám souvisejícím s hygienou. Celá koupelna byla totiž na daném místě „nečistá“ – nepatříčná.

1.1.6. Přirozené sklony k eliminaci

Mary Douglasová tedy nepracuje s pojmem „nečistota“ pouze jako se slovem označujícím špínu utkvělou na povrchu. Nečistotu chápe jako kulturní konstrukci, kterou si jednotlivé společnosti definují po svém. Obecně však platí, že je-li něco určeno jako „nečisté“, musíme to vždy eliminovat, aby nedošlo k narušení společenského chodu. Mary Douglasová vychází ze základní lidské potřeby orientovat se v prostoru, cítit se někde jako doma. A k tomuto

⁴ Soukup Václav, *Dějiny antropologie*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2004.

pocitu nám pomáhá právě obeznámenost se sdílenými pravidly udržujícími kulturní řád. Čistotu nepěstujeme pouze ve svých domácnostech, chceme ji vnímat i ve svém společenském okolí, které si proto organizujeme. Sama Douglasová k tomu říká: „*Klasifikace nejsou zbytečné. Mají svou funkci, jsou nezbytné pro uspořádanost.*“⁵ Pokud například nějaký prvek naruší naše zaběhnuté vnímání reality, je-li vyhodnocen jako „nepatřičný“, „nečistý“ pro náš svět, máme tendenci vypudit ho za hranice tohoto světa...

1.1.7. Relativita

Měli bychom zde připomenout fakt, že věci a jevy nemají význam pouze samy o sobě. Vstupují do vztahů s jinými věcmi a jevy, což nás zavádí na pole relativity a kontextu. Podle Mary Douglasové tak jídlo samo o sobě nečisté není. Nepatřičným se stává až ve chvíli, kdy nosíme jím pošpiněné oblečení. Dostane se tak na místo, kde zkrátka být nemá, což vnímá celá společnost. Protože vzorec ustáleného řádu nemá být narušován. Dalšími podobnými příklady uváděnými Douglasovou jsou boty, které opět nejsou nikterak nepatřičné, nosíme-li je na nohou. Nevhodnými se stávají až v situaci, kdy je položíme na jídelní stůl. Nebo spodní prádlo oblečené na místě, kam patří prádlo svrchní.⁶ A podobným způsobem bychom mohli pokračovat, realita nám nabízí příkladů nespočet.

1.1.8. Provokace

Nevíme, jak staré je vymezení těchto pravidel. Předáváme si je z generace na generaci jaksi bezmyšlenkovitě, většinou je přijímáme automaticky, protože jsou obecně považována za „správná“. Občas se objeví vybočující jedinec, nejčastěji umělec, který ukáže, jakým jiným způsobem se dá vnímat například záchodová mísa. Nebo módní návrhář obleče svým modelkám na přehlídce spodní prádlo přes šaty. Následuje ho potom možná několik odvážných přívrženkyň, které takto oděny vyjdou do ulic, protože spolu s ním chtějí provokovat řád. Ale skutečně změnit pravidla přijímaná jako vzorec? To se podaří pouze zřídka...

1.1.9. Příslušnost ke skupině

V jednotlivých kulturách se setkáváme se zásadami, jejichž původ a opodstatnění jsou často zkoumány. Víme například, že Židé se vyhýbají konzumaci vepřového masa - tato práce se však nechce pouštět do teoretizování, proč jsou konkrétně prasata pro Židy „nečistá“. Chce se

⁵ Douglas Mary, *Leviticus as Literature*. Oxford University Press, New York 2000, s. VII.

⁶ Douglas Mary, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, London 1993.

spíše zaměřit na roli, jakou sehrávají tyto zásady obecně. Mají totiž za úkol veřejně demonstrovat příslušnost k určitému společenství a zároveň vymezit jeho hranice. Svou signifikanci pro jednu skupinu přitom získávají nedostatkem významu pro skupiny jiné.⁷ Dostáváme se zde k onomu rozdělení na svět, v němž žijeme „my“ a na svět, kde žijí „oni“ – ti, co dodržují pro nás často tak cizí a nepochopitelné zvyklosti a pravidla.

1.1.10. Vytváření jinakosti

Udržujeme-li systém takzvaně „normálního“ a patřičného, musí nám z toho logicky vzejít i to, co je naopak „nenormální“ či divné. My sami vlastně jinakost produkujeme díky upjatosti na sdílené klasifikační normy. Aniž si to uvědomujeme, dáváme vyvstat anomáliím, jež by ve skutečnosti nikdy nevyvstaly, kdybychom je vlastními myšlenkovými procesy negenerovali. Každý systém musí mít tedy určeno, co je nějakým způsobem odchylné. I zde uplatnila Mary Douglasová výše zmíněnou typologii společností. Uvádí, že například *small group* nemá tak přesně jako *strong grid and group* definovány kategorie zákazů a zvláštních či podivných osob.⁸ Přes nestejnou míru jasnosti vymezení však zůstává všeobecně platná snaha o nalezení hranic mezi přijatelným a nepřijatelným.

1.1.11. Chaos

První krok, kdy podivná událost vyvstává, jsme si tedy již objasnili. Víme, že se této situaci nemůžeme z podstaty věci vyhnout, proto nastává problém, jak ji vyřešit. Anomálie jsou velmi často označeny za „nečisté“, díky čemuž se je většina společností snaží redukovat. Jejich nepřijatelnost souvisí s pocitem nebezpečí, který vzbuzují. Mají v sobě totiž ukrytý zárodek chaosu, jenž by mohly vyprovokovat. A chaos může vést až ke zničení systému. Z tohoto důvodu se většina společností uchyluje k likvidaci odchylného.

1.1.12. Projevy jinakosti

V případě, že se v kmeni Nuerů narodí monstrózní novorozeně, dospělí jedinci ho vloží do řeky, kam podle nich patří, protože jej považují za hrocha, který se omylem narodil člověku. Některé západoafrické kmeny zabíjejí okamžitě po porodu dvojčata, protože jsou přesvědčeny o nemožnosti narození se dvou lidských bytostí ve stejnou dobu z jedné dělohy.⁹ Ať už je to jakkoli, projevy jinakosti často odkazují ke spojitosti s nějakou vyšší sférou. Výjimečně

⁷ Douglas Mary, *Natural symbols*. Routledge, London 2003.

⁸ Ibid.

⁹ Douglas Mary, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, London 1993.

mohou být i oslavovány, vždy však s náležitým respektem. Pocit nejasného strachu zůstává totiž stále přítomen - i když někdy pouze latentně...

1.1.13. Proroci

Výrazněji se odlišovat od většinové normy, být příliš „nečistý“, znamená ocitnout se na sociální periferii – hovoříme-li o vzezření či způsobu života. Určitá jinakost je svázána i s těmi jedinci, které obvykle označujeme za proroky. Není náhodou, že Jan Křtitel žil na poušti a chodil oděn v kůžích.¹⁰ V tomto příkladu můžeme spatřovat i spojitost mezi periferií sociální a geografickou. Prorokům je všeobecně připisováno též vzezření lišící se od standardního. Ti nuerští nosí vousy a dlouhé vlasy, což běžní Nuerové považují za nelibé.¹¹ V nedodržování sociálních norem je u nich možné spatřovat demonstrativní projev odlišnosti. Stejně by nejspíš lidé přijímali proroctví od někoho, kdo vypadá, chová se a žije velmi podobně jako oni sami. Zde se nachází určitý paradox, protože přes touhu slyšet prorocká slova většina společnosti nestojí například o sousedství takto odlišných osob. Opět narážíme na hranice, které není vůbec snadné překonat...

1.1.14. Posvátné

Zamyslíme-li se nad otázkou, s čím máme spojeno posvátno v souvislosti s kategoriemi „čistého“ a „nečistého“, odpověď bude nejspíš jednoznačná. Pod vlivem křesťanské tradice nám posvátno splývá s čistotou. Stačí uvést tímto náboženstvím šířenou domněnku o neposkvrněném početí. Jaký další pojem se však váže k posvátnému? Je zapotřebí poznamenat, že nečisté nejsou pouze jasně vymezené kategorie věcí a jevů, ale že nečistými se stávají i tehdy, pokud dochází ke směšování věcí a jevů z různých kategorií. Co se nenachází v patřičné třídě, nemůže vyhovovat nárokům posvátného. Posvátno musí být kompletně uspořádané. Onou další hledanou kategorií je tedy úplnost.¹²

1.1.15. Čistota kastovního systému

Nyní se nemohu vyhnout zmínce o hinduistickém kastovním systému. Víme, že se jedná o systém symbolický, jehož hlavním účelem je uspořádání sociální hierarchie. Podíváme-li se na něj blíže z perspektivy teorie Mary Douglasové, uvidíme, že nikoli pouze lidé patřící do nejnižších kast jsou spojováni s nečistotou. Ano, přicházejí do styku s výkaly, čistí chodníky a

¹⁰ Douglas Mary, *Natural symbols*. Routledge, London 2003.

¹¹ Ibid.

¹² Douglas Mary, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, London 1993.

latríny. Pomáhají udržovat čistotu příslušníkům vyšších kast. Ti se nemohou dotýkat exkrementů, protože veškeré činnosti tohoto typu jsou pro ně považovány za znesvěčující. Nečistota se v rámci kastovního systému však týká i něčeho dalšího. Pokud by si například člověk z nižší kasty chtěl osvojovat práva příslušníka kasty vyšší, bude jeho počínání označeno za „nečisté“. Víme již, že směšování jednotlivých kategorií se obecně považuje za nemístné. A kastovní systém je toho vhodným příkladem.

1.1.16. Obrazy těla

Symbolika politického a sociálního uspořádání odráží podle Mary Douglasové obraz lidského těla. Společnost je tedy v jejích očích jednoduše tělem. Vrátime-li se ještě jednou k indickému kastovnímu systému a k jeho dělbě práce, uvidíme, jak intenzita a vůbec možnost takzvané „čisté“ práce narůstá směrem k vyšším kastám. Ty jsou totiž hlavou společenského tělesa a jejich úkolem je přemýšlet, modlit se a meditovat. Země se dotýkají nohy, stejně jako se špínou zabývají příslušníci nejnižších kast. Další obraz těla můžeme identifikovat u Židů. *„Židé byli vždy ve své historii těžce zkoušenou menšinou. Dle jejich přesvědčení jsou všechny tělesné výtoky znečišťující – krev, hnís, exkrementy, sperma, atd. Ohroženost hranic těla politického se velmi dobře odráží v jejich péči o integritu, jednotu a čistotu těla fyzického.“*¹³ Strach z poskvrnění se zkrátka dotýká veškerých oblastí života členů daného společenství.

1.1.17. Obrana před změnou

Rozdělení na dvě takto protikladné kategorie (čisté a nečisté) přímo navádí k černobílému vidění světa. Co je čisté, je i dobré a naopak. Avšak co můžeme vlastně považovat za negativum „čistoty“, již Mary Douglasová ve svém díle tak neochvějně proklamuje? Ano, čistota zajisté dává lidem pocit bezpečí. Ale budeme-li se neustále pohybovat v pevně ohraničeném poli s jasně danými a neměnnými pravidly, dojde vůbec někdy ke změně? Změna přece nemusí být pouze děsivá. Za změnu lze považovat i vývoj, přínos nového pozitivního prvku. „Čistota“ nepřeje nejasnostem ani odchýlkám. Jinému se obecně brání...

1.1.18. Limity

Mary Douglasová uvedla v předmluvě ke své knize *Leviticus as Literature* (1999), že vlastně koncipovala teorii univerzálního pocitu znepokojení v konfrontaci s neklasifikovatelným. V souvislosti s touto teorií hovoří až o nechuti, kterou v nás taková

¹³ Ibid., s. 124.

konfrontace vzbuzuje.¹⁴ Jak moc však můžeme jasně klasifikovat její vlastní dílo? Paul Richards, autor článku věnovaného Mary Douglasové, který vyšel v *American Anthropologist* více než rok po její smrti, zdůrazňuje rozsah a rozmanitost disciplín, jež byly ovlivněny myšlenkami této nejčtenější britské sociální antropoložky své generace. Teorie Douglasové se odrážejí například v ekonomice spotřeby, řízení rizik, obchodní administrativě, starozákonních studiích či v sociální filosofii.¹⁵

Nenaznačila tedy vlastně nakonec svou prací, že budoucnost spočívá spíše v překračování limitů?

¹⁴ Douglas Mary, *Leviticus as Literature*. Oxford University Press, New York 2000.

¹⁵ Richards, Paul. Mary Tew Douglas (1921-2007). *American Anthropologist*. Zář 2008, Vol. 110, No. 3, s. 404-405.

1.2. Struktury Clauda Lévi-Strausse

1.2.1. Všeobecná proslulost

Bylo-li v případě Mary Douglasové zcela zřejmé, proč o ní hovoříme ve spojitosti s tématem „jinakosti“, u Clauda Lévi-Strausse (1908-2009) už to tak patrné na první pohled být nemusí...

Lévi-Strauss představuje snad nejvlivnější osobnost francouzské sociální antropologie vůbec. Významnost jeho díla se přitom zdaleka neomezila pouze na tento obor. Již za svého života patřil k nejslavnějším společenským vědcům. Jméno „Claude Lévi-Strauss“ se stalo legendou. Titulní strany předních světových novin a časopisů opanoval Lévi-Strauss i v poslední době. Poprvé to bylo ve spojitosti s oslavou stých narozenin, ke kterým mu přijel osobně popřát i francouzský prezident Nicolas Sarkozy. Druhou pobídku přinesla novinářům jeho smrt – zemřel 30. října 2009 v Paříži.¹⁶

1.2.2. Od filosofie k antropologii

Lévi-Straussův životní příběh započal 28. listopadu 1908 v Bruselu, kde se narodil do rodiny francouzského umělce. Po dokončení univerzitního studia filosofie v Paříži se stal učitelem na středních školách. Filosofie ho však v podobě, v jaké se tehdy ve Francii předávala studentům, příliš neuspokojovala. Navíc ho kolem poloviny třicátých let oslovila antropologie. Podíl na tom měla především četba prací amerického antropologa Roberta H. Lowieho (1883-1957) a dalších, kteří se hlásili k Boasově škole. Tehdy ještě nemohl tušit, že mu roku 1942 zemře pětáosmdesátiletý Franz Boas nečekaně v náručí při jedné přednášce ve Spojených státech amerických...¹⁷

1.2.3. Nový směr

Na základě zájmu o antropologii se nechal Lévi-Strauss nominovat do skupiny akademiků, kteří odcestovali učit na nově vzniklou univerzitu do brazilského Sao Paula. Netoužil ani tolik po přednášení, spíše doufal, že se dostane do terénu mezi původní brazilské indiány. Tento sen se mu vyplnil koncem třicátých let, kdy dostal od francouzské vlády finanční příspěvek na terénní výzkum v centrální Brazílii – konkrétně na plošině Mato Grosso. Zkoumal zde především život v kmenech Ňambikvárů, Tupí-Kavahíbů a Kaduvejů.¹⁸ Výsledkem času

¹⁶ Bloch, Maurice. Claude Lévi-Strauss obituary. *Guardian* [online]. 3.11.2009, [cit. 2011-02-14]. Dostupný z WWW: <<http://www.guardian.co.uk/science/2009/nov/03/claude-levi-strauss-obituary>>.

¹⁷ Budil Ivo T., *Za obzor Západu*. Nakladatelství TRITON, Praha 2007.

¹⁸ Soukup Václav, *Dějiny antropologie*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2004.

stráveného v Jižní Americe jistě nebyl pouze hojně čtený cestopis *Smutné tropy (Tristes Tropiques, 1955)*. Claude Lévi-Strauss zde dal směr dráze, která z něho udělala jednoho z předních myslitelů druhé poloviny dvacátého století.

1.2.4. Strukturalismus

Pakt podepsaný s Německem maršálem Pétainem v červnu 1940 a jím zahájený Vichistický režim znamenal pro francouzské Židy narůstající útlak a ohrožení. Lévi-Straussovi se o rok později podařilo uprchnout do New Yorku, kde působil až do roku 1948. V době tohoto amerického pobytu vzniká paradigma „strukturální antropologie“, s nímž je Claude Lévi-Strauss už navěky svázán. Stal se synonymem „strukturalismu“, myšlenkového hnutí, které v šedesátých a sedmdesátých letech zásadním způsobem ovlivnilo celé spektrum společenských věd. Můžeme se však ptát, do jaké míry skutečně vycházelo vše, co bylo v té době označováno za „strukturalistické“, z myšlenkových zdrojů tohoto antropologa. Možná bychom byli překvapeni chudobou reálných souvislostí jeho osoby a dobové „strukturalistické“ produkce. Ale nebyl zdaleka prvním, kdo etabloval proud, jenž posléze začal žít svým vlastním životem...

1.2.5. Třetí vrchol

Antropologii samotnou považoval Claude Lévi-Strauss za vrchol jakéhosi trojúhelníku, jehož základnu tvoří etnografie a etnologie. Etnografie má za úkol přinést empirická data z terénu, etnologie již směřuje k zobecnění tohoto materiálu a antropologie se jako závěrečná část syntézy „snaží na základě etnografických a etnologických poznatků dospět ke globálnímu poznání člověka a univerzálních principů lidského myšlení v transkulturní perspektivě.“¹⁹

Konkrétně strukturální antropologie je založena na přesvědčení o existenci skrytých univerzálních struktur, které ovládají život i myšlení společností.

1.2.6. Prameny inspirace

Lévi-Strauss se nechal při konstruování svých teorií inspirovat mnohými zdroji, mezi nimiž samozřejmě nechyběla filosofie, psychologie ani sociologie. Za zmínku stojí například i geologie, jež zkoumá vrstvy naší planety skryté pod povrchem. O něco podobného se vlastně pokoušel i sám Lévi-Strauss – ovšem na úrovni lidských bytostí. Ráda bych zdůraznila především vliv lingvistiky, zejména Švýcara Ferdinanda de Saussura (1857-1913), což byl jeden ze zakladatelů strukturální lingvistiky. Opomenout nechci ani ovlivnění fonologií, za

¹⁹ Ibid., s. 460.

níž stojí osobnost ruského teoretika jazyka, Romana Jakobsona (1896-1982). S Jakobsonem, mimochodem členem Pražského lingvistického kroužku, se Lévi-Strauss osobně setkal při svém pobytu v New Yorku na New School of Social Research... Výčet těchto několika inspiračních zdrojů samozřejmě neaspiruje na kompletnost analýzy, měl by však posloužit k přesnějšímu pochopení strukturální antropologie a osobnosti jejího zakladatele.

1.2.7. Celek

Od doby, kdy vešly ve známost strukturalistické teorie Clauda Lévi-Strausse, je velmi těžké vybrat si jeden jediný prvek jakéhokoli systému a analyzovat jej samostatně. Už není téměř myslitelné představit si jej nezávisle na prvcích dalších. Strukturální analýza má sice za úkol vyhledat jednotky tvořící systém, ale jenom z toho důvodu, že bez jejich identifikace by bylo nemožné odhalit vztahy mezi nimi. Prvek sám o sobě není nositelem významu. Ten je možno získat pouze ve vztahu k prvkům dalším – konkrétně ve vztahu majícím charakter opozice. Hovoříme zde o teorii binárních protikladů, jež odráží výše zmíněnou inspiraci moderní lingvistikou.

1.2.8. Opozice

Nejzásadnější opozicí se pro analýzy Clauda Lévi-Strausse stala příroda a kultura. K přírodě se váže univerzálnost a spontánnost, naopak kultura se pojí se specifičností a normativností.²⁰ Můžeme zjednodušeně říci, že kultura vnáší do přírody řád. Logika binárních kontrastů představuje nevědomý a univerzální rys společný myšlení každého z nás. Důkazem toho může být, že učíme-li se cizí jazyk, memorování nových slovíček nám usnadňuje jejich procvičování ve dvojicích protikladů: jak se řekne ráno a večer, odjezd a příjezd, sever a jih... Z tohoto předpokladu alespoň Lévi-Strauss při tvorbě svých strukturalistických teorií vycházel.

1.2.9. Slupka jinakosti

Dostali jsme se do místa, kde by bylo vhodné konečně osvětlit vztah tohoto antropologa k jinakosti. Tím, že se Claude Lévi-Strauss pustil do hledání skrytých univerzálních struktur, vlastně jinakost popřel. Považoval ji za pouhou slupku vystavovanou na efekt, kterou je zapotřebí odloupnout, a dostat se tak k samotnému jádru všeho dění. Roku 1966, kdy už měl nastudované obrovské množství materiálů týkajících se společností běžně označovaných jako primitivní, vydal v Paříži knihu nazvanou *Myšlení přírodních národů* (*La pensée sauvage*).

²⁰ Ibid.

Zmiňuje v ní například důraz, jaký kladou domorodí myslitelé na uspořádanost posvátných věcí, mající za úkol udržet řád světa. „Nuže, právě tento požadavek řádu tvoří základ myšlení, kterému říkáme primitivní, ale pouze proto, poněvadž tvoří základ jakéhokoliv myšlení vůbec: právě z hlediska zaměřeného na společné vlastnosti se nám totiž k různým formám myšlení, které nám připadají velmi cizí, otevírá nejsnazší přístup.“²¹

1.2.10. „Divoch“

Lévi-Strausovi patří svým způsobem obdiv za snahu o boření hranic mezi „námi“, jež se rádi chlubíme svou civilizovaností a těmi „druhými“, což jsou v tomto případě příslušníci primitivních národů. Pracoval na změně povrchní představy o domorodcích jako bytostech silně pudových a nevyspělých. „Divoch“ bezpochyby nikdy a nikde nebyl tou bytostí, která se stěží vymanila z živočišnosti, bytostí zcela ovládanou svými potřebami a instinkty, jak tomu příliš často chtěla oblíbená představa, a zrovna tak nebyl ani nějakým vědomím ovládaným jen afektivitou a tonoucím v nejasné participaci. Příklady, které jsme citovali, i další, které by k nim bylo možno připojit, nasvědčují, že tu jde o myšlení dokonale vytrénované v nejrůznějších spekulacích výkonech, blízké myšlení starověkých a středověkých přírodopyců a hermetiků: takového Galéna, Plinia, Herma Trismegisty, Alberta Velikého...“²²

Dovedeme si asi představit, jak snadno mohou tyto řádky urazit ješitnost příslušníků civilizace vzešlé z tradic antického Řecka a Říma. Přirovnávat myšlení jejich duchovních autorit k myšlenkové soustavě „divochů“? Jak nevídané...

1.2.11. Kutil Lévi-Strauss

Náš popiratel rozmanitosti hledal společné rysy a podpovrchové struktury i v na první pohled výrazně odlišných oblastech. Důležitým opěrným bodem se pro jeho teorie stalo studium mytického myšlení, v němž se mu velmi dobře odkrývaly skryté struktury lidského uvažování. Označoval ho za jakési intelektuální „kutilství“, jelikož vycházel z přesvědčení o podobnosti mytického myšlení a domácího „kutilství“. V obou těchto oblastech je podle něho totiž možno dosáhnout vynikajících výsledků za použití omezených a často podivných prostředků.

Dokázal v širších souvislostech například napsat: „jak každý ví, umělec má něco společného zároveň s vědcem i s domácím kutilem: vytváří řemeslnými prostředky materiální objekt, který

²¹ Lévi-Strauss Claude, *Myšlení přírodních národů*. Dauphin, Praha 1996, s. 24.

²² Ibid., s. 61.

je současně i objektem poznání.“²³ Nejen každý kritik Lévi-Straussova díla musí žasnout nad bohatostí jeho imaginace.

1.2.12. Mary a Claude

Ráda bych nyní lehce konfrontovala Mary Douglasovou s Claudem Lévi-Straussem... Víme, že každý z nich stál vlastně na opačném pólu – hovoříme-li o jinakosti. Zatímco ona založila své teorie na určitém strachu z „jiného“, pro něho „jiné“ v podstatě neexistuje. Sama Douglasová uvádí, že Lévi-Strauss nepřišel s ničím zajímavým ohledně kulturních variací. Ty se totiž liší od místa k místu, kdežto on se zaměřuje výlučně na to, co je univerzální. Se svými teoriemi musí nicméně uspět, protože odkrývá struktury, což po něm vlastně jeho hypotéza zjednodušeně požaduje jako jediné.²⁴

Slovy Mary Douglasové: *Lévi-Strauss nám dal metodu. Je na nás uzpůsobit ji k řešení vlastních problémů.*²⁵ Vidíme tedy, že její kritika byla kritikou konstruktivní. I ona byla zejména v šedesátých letech ovlivněna strukturalismem. A zcela jistě si uvědomovala význam osobnosti Clauda Lévi-Strausse pro antropologii a myšlenkové ovzduší vůbec...

²³ Ibid., s. 40.

²⁴ Douglas Mary, *Natural symbols*. Routledge Classics by Routledge, London 2003.

²⁵ Ibid., s. 74.

1.3. Marc Augé a nové světy

1.3.1. Afrikanista

Poměrně současné teorie o problematice „jiného“ nám poskytuje francouzský antropolog narozený roku 1935 v Poitiers, Marc Augé. Prošel zkušeností rozsáhlých výzkumů v Africe, kde začínal svou vědeckou dráhu. V jednom rozhovoru dostal otázku, jak se člověk stane afrikanistou. Odpověděl: „*Rád bych řekl, že k tomu dojde náhodou, ale musím to rozvést. Po dosažení zběhlosti v literatuře jsem chtěl uniknout od striktně akademického studia a začít se více zabývat spekulativnějším myšlením. To a zájem o jiné kultury mě předurčilo k této cestě. Také tam byly samozřejmě další určující faktory – jako setkání s Georgesem Balandierem.*“²⁶ (Georges Balandier (1920) proslul především svou terénní prací v subsaharské Africe.)

Později se však výzkumy, na nichž participoval Marc Augé, přesunuly do Evropy. Velmi se věnoval například problematice současného města. Nyní bychom mohli teritorium jeho zájmu rozšířit na všechny světy (budeme-li se držet jeho slovníku), perspektiva náhledu tohoto antropologa totiž časem získala globální charakter.

1.3.2. Trojí zkušenost

Jedním z témat, s nimiž se Augé snaží nějakým způsobem vyrovnat, je kolonizace. Víme, že kolonizátoři se s novými kulturami setkávali celkem běžně, na jejich jinakost tedy museli nějakým způsobem reagovat. Obvykle ji považovali v souladu s evolucionistickým proudem za určitou nižší formu své vlastní identity. Odhodlaně tedy šířili do světa univerzální model, který měl zachránit a kultivovat nevzdělané primitivy nemající ponětí o pokroku západoevropské společnosti. Kolonizátoři byli přesvědčeni, že jejich posláním je přivést tyto divochy na správnou cestu, šířit mezi ně křesťanskou víru a morálku. Do svých domovských zemí se pak vraceli jako hrdinové, kteří zažili spoustu exotických dobrodružství. Co však tento proces znamenal pro kolonizované? „*Kolonizovaní získali trojí většinou bolestnou zkušenost spojenou s objevem jiného, která je nám dnes společná: zkušenost zrychlení dějin, zmenšení prostoru a individualizace osudu.*“²⁷

²⁶ Criqui, Jean-Pierre. Home made strange-interview with ethnologist Marc Augé . *ArtForum* [online]. Léto 1994, [cit. 2011-02-19]. Dostupný z WWW: <http://findarticles.com/p/articles/mi_m0268/is_n10_v32/ai_16097500/?tag=content;col1>.

²⁷ Augé Marc, *Antropologie současných světů*. Atlantis, Brno 1999, s. 102.

Z tohoto postřehu je myslím velmi patrné, do jaké míry byla rozkolísána rovnováha mezi přínosem kolonizátorů kolonizovaným a naopak. Kdo z nás by nestál o podobně harmonické setkání?

1.3.3. Exotismus

S postupující kolonizací souvisí i obliba všeho exotického, která ovládla Západ již na počátku novověku. Každý chtěl nejlépe vlastnit nebo alespoň spatřit něco z nově objevených světů, což snad ještě zvyšovalo chamtivost kolonizátorů. Zlatým obdobím pro fascinaci exotismem byl však romantismus. Ten přímo těžil ze zastřené podoby neznámých krajů a jejich obyvatel, jež považoval za přitažlivé právě díky s nimi tolik spojované odlišnosti. Snad nebudeme falešně optimističtí, když uvedeme, že i zájem o ty „druhé“ získal v tomto období jakýsi charakter lidskosti – ovšem v rámci rigidně evolucionistického náhledu.

Jak se však domnívá Marc Augé, exotismus v současné době již nefascinuje, ale naopak umírá. *„Dnes se planeta zmenšila, obíhají informace a obrazy a zároveň se rozpouští mytický rozměr. Ti druzí už nejsou tak jiní: přesněji, jinakost zůstává, ale prestiž exotismu zmizela. A naopak, domorodec z nejzapadlejší vesnice na nejvzdálenějším kontinentu má alespoň představu o tom, že patří k většímu světu. A ten druhý bez prestiže exotismu, to je prostě cizinec, kterého se často nebojíme proto, že je odlišný, nýbrž proto, že je (naopak) příliš blízký.“*²⁸

1.3.4. Význam minulého

Vypořádávat se s jinakostí mezi rozdílnými světy je všeobecně považováno za přirozené. A nemusíme se obracet pouze k renomovaným antropologům, můžeme v tom totiž spatřovat určitou lidskou konstantu. Různé světy však nedefinují pouze geografické hranice. Charakter jinakosti může získat i rozdíl mezi minulými a přítomnými událostmi, vztahujícími se k jednomu národu. Lépe řečeno, jinakost se dotkne hlavně lidí, kteří tyto události prožili či prožívají. Podle Marca Augého však nevznikne situace tohoto druhu vždy, stane se tak pouze v případě, kdy dojde k narušení vztahu mezi minulostí a přítomností. Sám uvádí příklad dnešních východoevropských zemí, na kterých se ukazuje, že smysl přítomnosti nevyplyne z jednoduchého odmítnutí smyslu minulosti.²⁹ Některé propasti se totiž nepřekračují snadno...

²⁸ Ibid., s. 18-19.

²⁹ Ibid.

1.3.5. Kontinuita a tvorba

Ráda bych se v této souvislosti zmínila o důležitosti, jakou kladl na kontinuitu dějin španělský myslitel José Ortega y Gasset (1883-1955). Určitá návaznost a vypořádání se s minulostí nejsou důležité pouze pro přítomnost, ale logicky i pro budoucnost, jež se z nich odvíjí. Ortega y Gasset upozorňoval na periodicky se opakující krize, s nimiž se musí potýkat evropská kultura, o níž jinak napsal tato povzbudivá slova: „*Její sláva a síla spočívá v tom, že je neustále odhodlána jít za to, čím byla, jít za sebe samu. Evropská kultura je neustálá tvorba. Není to hostinec, je to cesta, jež stále nutí kráčet dál. Cervantes, jenž hodně žil, nám k staru tvrdí, že cesta je lepší než hostinec.*“³⁰ Snad se tedy naučíme držet se této cesty a zbytečně z ní nescházet.

1.3.6. Jinakost v srdci

Nelze opomenout změnu v chápání jinakosti, ke které začalo docházet na konci 19. století. Můžeme říci, že náhled na jinakost se v této době rozšířil o nové perspektivy. Přestala být hledána pouze u těch „druhých“, byla totiž objevena uvnitř nás samotných. Dříve se ke kategorii „my“ řadila automaticky stejnost. I to se však zproblematizovalo. Stejně se začalo více diferencovat a jiné se přestalo zdát tak moc jiné. Identitu už zkrátka nezakládá pouze stejné. Marc Augé tento zlom spojuje s marxismem a psychoanalýzou.³¹ Přemýšlíme-li o identitě nyní, nemůžeme s klidným svědomím vynechat úvahy o jinakosti. Některé zvraty v myšlení již zkrátka nelze vzít zpět...

1.3.7. „Ne-místa“

Marc Augé pracuje ve svých textech se specifickou kategorií nazývanou „ne-místo“. Tato „ne-místa“ jsou velmi typická pro dnešní dobu a objevují se především ve městech. Mohou mít podobu dálnic, supermarketů, hotelů patřících k mezinárodním řetězcům, nádraží, vlaků, letištních hal, letadel, atd. Charakteristickým znakem těchto prostor je, že postrádají vlastní identitu. Netrpí prázdnotou, naopak se v nich sdružuje velké množství lidí, ale tito lidé netvoří žádný kolektiv, pouze procházejí. Obvykle se ani o ostatní nacházející se v danou chvíli ve stejném prostoru nezajímají, nemají k nim vztah. Člověk, který se na těchto „ne-místech“ ocitne v cizí neznámé zemi, se paradoxně nemusí cítit nesvůj, nepřipadá si totiž tak docela jako u někoho jiného. Tyto „ostrůvky“ zbavené osobitosti sice nepředstavují domov, mohou však přinášet pocit určitého uklidnění ze známého prostředí. Augé též upozorňuje na trend, kdy kolem měst vznikají různé obchodní a průmyslové zóny a velká parkoviště. Krajina jimi pozměněná už

³⁰ Ortega y Gasset José, *Evropa a idea Národa*. Mladá fronta, Praha 1993, s. 17.

³¹ Augé Marc, *Antropologie současných světů*. Atlantis, Brno 1999.

se nedá označit jako venkovská, nelze ji však považovat ani za městskou.³² V důsledku těchto změn se vlastně stává nezařaditelnou.

Nutno podotknout, že „ne-místa“ mohou mít též abstraktní charakter, nemusíme je ani vidět, když s jejich využitím provádíme každodenní úkony. Patří k nim například i různé sítě, jimiž proudí zprávy a další druhy informací.

1.3.8. Jiné světy

Jiný se mění, to už víme. Má tedy antropologie jako věda ještě stále nějaký smysl? Marc Augé ji považuje nikoli pouze za možnou, ale dokonce ji chápe jako nutnou. A my s ním samozřejmě můžeme a nemusíme souhlasit. Je nám nicméně jasné, že antropologové dnes stojí před nemalým problémem, protože hranice starých světů již neplatí. Zdá se být velmi obtížné vymezit oblasti bádání, když na první pohled existuje jeden velký svět, který postrádá dříve platné diference mezi jednotlivými částmi. Bližší pohled však odhalí, že rozmanitost zcela nezanikla, že se jen obnovuje uvnitř nových hranic. Kategorie jiného se podle Augého utváří znovu, je ovšem třeba počítat s její změněnou podobou. Antropologie „*musí zvolit oblasti a konstruovat objekty na křižovatkách nových světů, kde se ztrácí mytická stopa starých spojení.*“³³ Protože jiné světy existují...

³² Ibid.

³³ Ibid., s. 94.

1.4. Dobytí Ameriky

1.4.1. Tzvetan Todorov

V první řadě bych ráda uvedla, že Tzvetana Todorova (1939) nelze zahrnovat mezi antropology. Je totiž především literárním teoretikem a filosofem, zabývá se i teorií kultury a historií. Pochází z Bulharska, narodil se v Sofii. Po studiích slavistiky však odešel do Francie, kde vystudoval lingvistiku a literární vědu. Žije zde dlouhou řadu let. Za zmínku jistě stojí, že roku 1970 obhájil v Paříži svou disertační práci sepsanou pod vedením Rolanda Barthesa (1915-1980).

Přesto, že Todorov nepatří mezi antropology, bych jím a jeho přispěním k problematice jinakosti ráda zakončila celou tuto první kapitolu. O kolonizaci jsem se ve stručnosti zmínila již v souvislosti s Marcem Augém, teprve nyní se však do tohoto významného procesu pokusíme proniknout hlouběji. Víme, že význam vztahu kolonizátora a kolonizovaného je obrovský – nejen pro antropologii.

1.4.2. Setkání

Tzvetan Todorov ve snaze najít odpověď na otázku, jak se chovat k druhému, velmi dobře analyzoval (či dle svého záměru „příkladně převyprávěl“) jednu z nejdůležitějších událostí historie lidstva. Hovoříme o objevení Ameriky, kdy se Španělé poprvé setkali s Indiány. Todorov se soustředil na dobu trvající sto let po prvním přistání Kryštofa Kolumba v Karibiku, v této rigorózní práci se zaměříme na situaci skutečně prvotního kontaktu Španělů s Indiány - reprezentovaného právě Kryštofem Kolumbem a jeho družinou.

Proč si Todorov vybral zrovna tuto událost, není asi příliš složité pochopit. Nechme však promluvit samotného autora: *„Především objevení Ameriky nebo spíš Američanů je nejúžasnější ze všech setkání v našich dějinách. Při „objevování“ jiných světadílů a jiných lidí se nevyskytl ten pocit naprosté cizosti: Evropané nikdy neztratili povědomí o existenci Afriky či Indie nebo Číny; vzpomínka na ně byla stále živá. Měsíc je jistě vzdálenější než Amerika, ale dnes už víme, že se tam nedá mluvit o setkání...“*³⁴

1.4.3. Ztracený ráj

Takto uvedené setkání spojené s objevem nového světadílu zní bezpochyby idylicky. Onen první kontakt měl možná k idyle doopravdy blízko, podle mnohých ho charakterizovala dokonce jakási nostalgie Evropanů po zmizelém ráji. *„Objevení Nového světa ztotožnili Kolumbovi současníci se znovunalezením původního rajského stavu lidského bytí. Ráj, pro*

³⁴ Todorov Tzvetan, *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Mladá fronta, Praha 1996, s. 12.

Západ ztracený po prvotním hříchu, se figurativně zachoval v prostředí exotických krajín.“³⁵ Je-li ovšem představa této nostalgie reálná, Španělé ji museli velmi rychle překonat. Po objevení Ameriky totiž nenásledovalo něžné přátelství s jejími rajsými obyvateli, došlo naopak k ráznému dobytí Nového světa. Intenzita setkání vyústila v tak rozsáhlou genocidu, že k ní nenajdeme v dějinách lidstva druhou obdobnou. Úspěchu bychom nedosáhli ani při pohledu do dvacátého století, které je na události spojené s vyhlazováním velmi bohaté...

1.4.4. Dva vzorce

Můžeme uvést dva základní modely, jež se uplatňují v přístupu kolonizátora ke kolonizovanému. Dají se identifikovat u Kolumba a jeho družiny, ale najdeme je i u dalších mořeplavců a dobyvatelů, kteří vstoupí do dějin později. Vycházel-li Kolumbus ze stejnosti a rovnocennosti Indiánů, promítl si do nich své vlastní hodnoty. Tento přístup, kdy si do druhých promítáme hodnoty vlastní, bývá označován jako asimilacionismus. Kolumbovi například vůbec nedošlo, že existují různé jazyky. Poslouchal Indiány a překládal si pouze slova znějící podobně jako některé španělské výrazy, což muselo logicky vést k nepochopení. Vycházel-li naopak z odlišnosti, považoval Indiány za nedokonalou verzi Evropanů, což nutně navozuje vztah nadřazenosti a podřazenosti.³⁶ Jistě není nutné uvádět, kdo z účastníků setkání stál v tomto případě na jaké straně.

1.4.5. Vítězná varianta

Zmíněné dva vzorce musí být něčím podloženy, něco by je mělo zakládat. Todorov jejich původ vysvětluje takto: „*Oba tyto základní vzorce prožitku jinakosti spočívají v egocentrismu, ve ztotožnění vlastního systému hodnot se systémem všeobecným, vlastního já s vesmírem; v přesvědčení, že svět je jednotný.*“³⁷ Aplikoval-li zpočátku Kolumbus asimilacionismus, k čemuž ho možná vedla ona nostalgie po ztraceném ráji, postupně dospěl ke druhému z přístupů. Indiány považoval za méněcenné, a podle toho se k nim také choval. Udělal z nich v podstatě něco jako své otroky.

1.4.6. Bez otazníků

Vzhledem k tomu, že Kolumbus Indiánům nepřiznával právo na vlastní názor či vůli, necítil ani potřebu žádat je o svolení, chtěl-li jim cokoli vzít a odvézt do Španělska. Protože se

³⁵ Budil Ivo T., *Za obzor Západu*. Nakladatelství TRITON, Praha 2007, s. 270.

³⁶ Todorov Tzvetan, *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Mladá fronta, Praha 1996.

³⁷ Ibid., s. 54.

zajímal o přírodu, přál si do Evropy přivést ukázky různých amerických rostlin a živočichů. Za zajímavý exemplář považoval bohužel i samotné Indiány. Samozřejmě, že se jich nezeptal, zda chtějí opustit svou zemi. A že by pro ně cesta mohla mít fatální následky? To přece nevadí, zvířata, která plavbu nepřezijí, také nebude nikdo litovat. Nevíme přesně, jaký vztah měl Kolumbus k indiánským ženám. Je nám však známo, že chtěl-li kdokoli z jeho družiny ženu, která se mu zalíbila, zkrátka si ji vzal. Pokud někoho žádal o svolení, rozhodně to nebyla ona. Spíše se onen zeptal hierarchicky výše postaveného muže ze své vlastní skupiny, zda smí. Otázku náboženské víry snad ani není nutné řešit, zotročením se přece dá o správné cestě křesťanství přesvědčit každého...

1.4.7. Jiný rovnocenným?

Kolumbus nedokázal vnímat odlišné lidské bytosti jako rovnocenné. A důvodem byla právě jejich jinakost. Podle Todorova se jedná o spontánní reakci, setkáme-li se s cizincem. Máme tendenci považovat ho za méněcenného, vždyť ani nemluví naším jazykem. Dokonce si můžeme myslet, že nemluví jazykem žádným, jak se to stalo právě Kolumbovi v případě Indiánů. Todorov však v této souvislosti uvádí i příklad nám velmi blízký. Slované žijící v kontaktu s německými sousedy je nazvali „Němci“ – od slova němý.³⁸ Jenom proto, že jim nerozuměli.

Přijmout jiného za rovnocenného nedovedli ani Indiáni, když se střetli se Španěly. Jejich prvotní reakce na setkání s cizinci se však od přístupu členů Kolumbovy družiny k nim, výrazně lišila. Evropany si totiž ztotožnili s bohy, což například vysvětluje, proč se dobyvatelům nebránili. Asi zpočátku necítili důvod k obavám. Tato situace se v obdobných případech neodehrává příliš často, známe jenom několik více či méně stejných modelů...

1.4.8. Cook a Havajané

Podobného přijetí se nejspíš dočkal i kapitán James Cook (1728–1779) se svou posádkou na Havajských ostrovech, kde byl po prvním přistání oslavován jako tamní bůh Lono. Víme, že kdyby ho okolnosti nedonutily k opětovnému návratu na ostrov, mohlo vše proběhnout ideálně. I druhý pobyt za účelem přezimování proběhl ještě bez větších problémů. Osudným se stalo až třetí přistání v zálivu Kealakakua. S poškozenými stěžni se Cook nechtěl vydat dál, proto se vrátil. Tentokrát však přijetí místních obyvatel postrádalo dřívější vřelost a okázalost. O příčinách se nepřestává spekulovat, možná to bylo z materiálních důvodů, z vyčerpanosti

³⁸ Ibid.

ostrova po doplňování zásob na nové plavby.³⁹ Možná tkvěla příčina také někde úplně jinde, známá je například interpretace amerického antropologa Marshalla Davida Sahlinse (1930), podle níž došlo mezi havajskými domorodci a Cookovou posádkou ke střetu dvou kulturních interpretací jedné události. Třetí přistání na Havaji každopádně skončilo Cookovou smrtí.

1.4.9. Různé přístupy

Kolumbus i Cook byli pravděpodobně oba dva přivítáni jako bohové. U každého z nich mělo toto přijetí jiný průběh a rozdílné následky. Ráda bych nyní zdůraznila odlišný přístup našich dvou mořeplavců k domorodým obyvatelům. O tom, jak na ně nahlížel Kolumbus, jistou představu máme. Měli bychom se tedy seznámit s myšlenkami Jamese Cooka: „*Otou veřejně vyjadřoval sympatie k nám a byl by jistě souhlasil s trvalou anglickou osadou. I když by byl takový krok pro nás velmi lehký, doufám, že se nikdy neuskuteční. Naše početné návštěvy obyvatelstvu jistě v mnohém prospěly. Kdybychom zde však zřídili trvalou osadu, jaké se obvykle zakládají mezi domorodými kmeny, obyvatelé by později jistě litovali, že se naše lodě vůbec objevily.*“⁴⁰

Za rozdílností těchto dvou přístupů můžeme vidět zhruba tři století, která je dělí. To však dle mého názoru nepředstavuje dostatečně pádný argument. Cookovo stanovisko nebylo totiž běžné ani v osmnáctém století. A není tak docela běžné ještě dnes...

1.4.10. Moderní doba a čas

Má-li vůbec smysl vymezovat v dějinách lidstva epochy, jejichž význam i časové hranice mohou být často velmi snadno zpochybněny, lze o roce 1492 hovořit jako o počátku moderní doby. Svět se změnil. Přestal být jakýmsi nedokončeným celkem, stal se uzavřeným útvarem. Od tohoto data už se nezvětšuje. Spíše naopak, díky novým technickým vymoženostem a rychlým dopravním prostředkům je stále menší a menší...

Tendence chápat dějiny jako sled po sobě jdoucích epoch souvisí s lineárním pojetím času, které se ve spojitosti s křesťanstvím považuje za samozřejmé. Například Aztékové však o čase přemýšleli cyklicky. Toto uvažování jim dávalo větší pocit bezpečí a klidu, protože události se podle nich řídí předem daným systémem, pouze naplňují proroctví. „*Nesmí se objevit žádná zcela nová a nečekaná událost, opakování vítěz nad jinakostí.*“⁴¹ Naopak křesťané se k návratům příliš neuchylují. Chtějí kráčet vpřed a zvítězit.

³⁹ Cook James, *Cesta kolem světa*. Panorama, Praha 1982.

⁴⁰ Ibid., s. 317.

⁴¹ Todorov Tzvetan, *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Mladá fronta, Praha 1996, s. 105.

1.4.11. Dobro

Za historií mnohokrát potvrzený rys Západoevropanů můžeme považovat snahu ničit vnější jinakost. V tomto úsilí dosahují historicky velkých úspěchů, vždyť životní styl kolonizátorů se postupně rozšířil do celého světa. Expanzivní konfrontace s jinakostí přináší na druhé straně západoevropským národům problémy existenciálního charakteru. Není však moc pravděpodobné, že by si vážně připouštěly jejich pravou příčinu. Spíše se ve většině případů drží i nadále svého starého přesvědčení: „*člověk má právo, a dokonce povinnost vnucovat druhému dobro.*“⁴² Kategorii dobra samozřejmě určují dle svých vlastních hodnot, které považují za univerzálně správné.

Vnucovat druhému cokoli v jakémkoli vztahu a zanedbat či přímo vynechat komunikaci, není nikdy pozitivním krokem. Velmi často se takové jednání stává špatným semínkem, jež se neblaze projeví v budoucnosti. Důkazy stačí hledat každý den ve světě kolem sebe...

⁴² Ibid., s. 183.

2. Jiné kulturologické náhledy

2.1. Orientalismus z pohledu Edwarda W. Saida

2.1.1. Dávné počátky

Zabývat se Orientem jako něčím, co je pro nás velmi jiné, cizí, možná proto trochu děsivé či naopak vzrušující, napadalo tvůrčí jedince již ve starověkém Řecku. Z této snahy o uchopení neznámého celku lze vyčíst touhu po jeho poznání, které by jej zbavilo skrytých nebezpečí plynoucích z nepříjemné „jinakosti“. Poznání dává přece moc, navíc nikdo nemůže vědět, co všechno lze od těch nebezpečných orientálců čekat. „Oni“ nejsou jako „my“, nemůžeme jim věřit, nemůžeme se k nim chovat jako k sobě rovným. Pokud bychom se nechali zlákat k přistoupení na jejich pravidla hry, mohli bychom se velmi nepříjemně spálit...

2.1.2. Orientalistický diskurs

Toto přesvědčení je určitě starší než ten nejstarší dochovaný text zmiňující se o dávných orientálcích. Potřeba poznat oblast Orientu a upevnit domnělou převahu nad ní se táhla celými dějinami Západu a zasáhla až do současnosti. Edward W. Said však nebyl pouze dalším z řady autorů píšících stále tímž způsobem o životě tamních obyvatel. Nepokračoval po vyšlapaných cestách a snažil se nově o náhled na orientalistický diskurs vytvořený v průběhu staletí mnohými cestovateli, spisovateli, mysliteli a politiky. Podtitul jeho stěžejní knihy vydané poprvé roku 1978 a nazvané *Orientalismus (Orientalism)* proto zní: *Západní koncepce Orientu*.

2.1.3. Nikde cizincem

Edward W. Said se zamýšlel zejména nad orientalistickými pracemi autorů britských a francouzských. Samozřejmě není náhodou, že právě tyto státy disponují nejbohatšími sbírkami textů věnovaných Orientu. Jedná se o důsledek koloniální politiky, která byla Velkou Británií a Francií po dlouhou dobu uváděna v praxi. Proto jsou orientalistické texty determinovány západním prostředím, západní vzdělaností. Ve dvacátém století se k těmto dvěma evropským mocnostem přidaly ještě Spojené státy americké.

Za jistou výhodu Edwarda W. Saida by se dalo považovat, že k Orientu neměl pouze vztah vnějšího pozorovatele. Narodil se totiž roku 1937 v Jeruzalémě do rodiny palestinských křesťanů a v tomto městě a v Káhiře i vyrůstal. Vztah vnějšího pozorovatele však neměl ani k západnímu světu, absolvoval totiž studia na Princetону a Harvardu. Ve Spojených státech navíc strávil

většinu života. Působil na Kolumbijské univerzitě, kde se stal profesorem anglické a srovnávací literatury. V New Yorku roku 2003 také zemřel. Nebyl tedy úplným cizincem pro Orient ani pro Západ.

2.1.4. Schematické obrazy Orientu

Orientalismus podle Saida vytvořil pouhé symboly či schémata, které nám říkají, jak máme na Orient nahlížet. Nejedná se o pravé poznání Orientu ale o představy, řečnické figury a další stereotypy, jež s ním následkem mnohaleté práce orientalistů máme spojené. *„Celý tento didaktický proces není těžké pochopit ani vysvětlit, uvědomíme-li si, že každá kultura podrobuje novou skutečnost úpravám, jež původně nezávislé objekty přeměňují v jednotky poznání. Problém ale není v tom, že k této přeměně dochází. Bránit se vpádu neznámého je pro lidskou mysl zcela přirozené; jednotlivé kultury měly proto vždy tendenci podrobovat své protějšky zásadní transformaci a vnímat je nikoli takové, jaké ve skutečnosti byly, ale jaké by v zájmu příjemce být měly. Západ ovšem vždy pohlížel na Orient jako na imitaci některého ze svých vlastních aspektů; pro část německých romantiků bylo například indické náboženství jen jakousi orientální verzí německo-křesťanského panteismu. Orientalistova práce vždy spočívá v tom, aby Orient přeměnil v cosi jiného – v zájmu své vlastní osoby, své kultury a někdy, jak věří, i Orientu samého.“*⁴³

Opakovaně se zde setkáváme s promítáním vlastních hodnot do světa hodnot druhého, plynoucím z domnělé nadřazenosti Západu. Tuto pozici neskryje ani rouška blahosklonnosti, do níž se nadřazenost občas snaží zahalovat. S počátky produkce zmíněných schémat se opět můžeme shledat již ve starověkém Řecku.

2.1.5. Otázka moci

Poznávání jiných kultur bylo tedy rozhodujícím způsobem ovlivněno západním etnocentrismem a imperialismem. „Oni“ přece patří do iracionální a zastaralé civilizace, „my“ bychom je měli přivést na tu jedinou správnou cestu racionality a pokroku. A pokud s tím nebudou souhlasit, tak se jedná o jednoznačný důkaz nerozumnosti a zpátečnictví jim vlastních. Často byl též orientalisty zmiňován stereotyp týkající se velmi silného sexuálního pudu živočišných orientálců, který přilákal nejen do Egypta mnohé cestovatele, spisovatele a další západní obyvatele hledající něco netradičního. Nebyla to však určitě jen sexuální dobrodružství, jež lákala k cestě na Východ. Edward W. Said uvádí, že v 19. století byl počet lidí cestujících z Orientu na Západ zcela nepatrný v porovnání s počtem těch, kteří cestovali opačným směrem. Na Západě vzniklo v té samé době několik desítek tisíc knih věnujících se blízkému Orientu.

⁴³ Said Edward W., *Orientalismus*. Paseka, Praha a Litomyšl 2008, s. 83.

Východ se zdaleka nemohl pyšnit tolika texty zabývajícími se západní tematikou. Evropané navíc rozšířili své instituce i na orientální území, k čemuž z druhé strany v průběhu 19. století na evropské půdě vůbec nedošlo.⁴⁴

2.1.6. Rozdělení rolí

Nerovnost vztahu mezi Západem a Orientem je zdůrazňována mnohými příklady. Velmi často se setkáme s obrazem, v němž orientalista vystupuje jako aktivní prvek tohoto páru, jenž je veden vznešenými principy. Touží po poznání, chce kráčet neustále vpřed a pomoci své civilizaci dobrat se vyššího moudra. Orientálec není něčeho podobného samozřejmě vůbec schopen, taková úvaha by snad nikomu ani nepřišla na mysl. *„Zatímco orientalista píše, orientálec je popisován. U druhého ze jmenovaných je předpokládána role pasivního objektu, u prvního naopak schopnost pozorovat, studovat a tak dále; jak napsal Barthes, mýtus je schopen vytvářet sám sebe donekonečna, a totéž platí i o těch, kdo jej pomáhají šířit. Orientálec je prezentován jako cosi neměnného a stabilního, co je třeba zkoumat a co si dokonce žádá informace o sobě samém. Dialektický přístup není v tomto případě žádoucí. Role jsou jasně rozděleny: existuje zdroj informací (orientálec) a zdroj poznání (orientalista), stručně řečeno spisovatel a inertní látka. Vztah mezi oběma je zcela jednoznačně otázkou moci, jež má nesčetně konkrétních podob.“*⁴⁵

2.1.7. Upevňování hranic

Moc nad Východem podporovaná a využívaná Západem plyne podle Saida z velké části již z tohoto původního dělení na dva odlišné celky. Veškeré třídění ras, odlišování kultur nebo prosazování hranic geografických oblastí zbytečně vyzdvihuje jinakost kategorií vzniklých tímto škatulkováním. Spousta diferencí by zdaleka nemusela působit takové potíže, kdyby nebyla neustále zdůrazňována. Jak můžeme přijmout „je“ za partnery rovné „nám“, když jsou tak moc odlišní a zdaleka nedosahují naší úrovně? Toto přesvědčení považuje Said pouze za jednu z mnoha dalších struktur pilně vytvářených a upevňovaných orientalisty po dlouhou řadu let.

Jeho teorii však zdaleka nepřijímají všichni. Známým zastáncem konkurenčního názoru je například americký politolog Samuel P. Huntington (1927-2008), jenž proslul velmi odlišným a poměrně vyostřeným náhledem na současný svět. Definoval též problémy znamenající podle něho velké ohrožení pro budoucnost lidstva.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., s. 347-348.

2.1.8. Střet názorů

Huntingtonova stěžejní práce nazvaná *Střet civilizací* (*The Clash of Civilizations*) vyšla poprvé roku 1996 a je založena na přesvědčení o existenci velmi odlišných civilizačních celků, které jsou často vzájemně nesmiřitelné. Said hovořil o multikulturalismu současných měst a budoucnost spatřoval spíše ve vzájemném propojení příslušníků různých společností než v třídění na jednotlivé civilizační okruhy. Huntington však považoval v duchu orientalismu za největšího nepřítele Západu islám a stejně jako orientalisté zdůrazňoval jeho hranice, jež navíc označoval za „krvavé“. Bariéry podle něho tedy nemizí, jak by si přál Said, ale naopak se čím dál tím jasněji ukazují. „*V rodící se době jsou střety civilizací největší hrozbou pro světový mír, a nejjistější zárukou před globální válkou je proto mezinárodní řád založený na civilizacích.*“⁴⁶

Do budoucnosti nevidíme. Již nyní však můžeme uvést, že Huntington svými teoriemi v podstatě potvrdil (možná i obohatil) orientalistický diskurs vytvářený od oněch dávných časů...

⁴⁶ Huntington Samuel P., *Střet civilizací*. Rybka Publishers, Praha 2001, s. 393.

2.2. Nomádství nejen Michela Maffesoliho

„Je tolik ranních červánků, které ještě nezaplály.“

Rigvéda

2.2.1. Tulák Nietzsche

Nejsem dozajista první, kdo použil citát, jímž otevírám tuto kapitolu. Vím minimálně o jednom člověku, který si oblíbil stejnou větu a díky němuž ji vlastně znám i já. Jmenoval se Friedrich Nietzsche (1844-1900) a použil ji jako motto své knihy nazvané v českém překladu *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích (Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile)*. To, že se na tomto místě zmiňuji o Friedrichu Nietzsche, není vůbec náhodné. Počátky pojmu „nomádství“ lze totiž spatřovat právě u něho. On sám byl tak trochu tulákem a cestovatelem, jenž si životem putoval po svém. I *Ranní červánky* spatřující světlo světa postupně během roku 1880 byly sepisovány na cestách. Nietzsche se tou dobou zrovna pohyboval mezi Benátkami, Mariánskými Lázněmi, Naumburkem, Stresou a Janovem.

2.2.2. Hory a návraty

Velmi rád filosofoval při chůzi. Preferoval vycházky v horské krajině, kde snáze dosahoval povznesení ducha. Roviny se mu příliš nezamlouvaly.⁴⁷ Jeho Zarathustru lze též označit za jakéhosi tuláka či poutníka. Nietzsche prostřednictvím své knižní postavy promluvil takto: „*Jsem poutníkem a horským lezcem, děl srdci svému, nemiluji rovin, a zdá se, že nedovedu dlouho seděti na jednom místě. A nechť mi ještě vzejde jakýkoli osud a zážitek – putování v tom bude a slézání hor: konec konců prožívá člověk již jen sám sebe.*“⁴⁸

Na vycházky se Nietzsche vydával pravidelně, mnohokrát se z nich musel logicky také vracet. Při jedné z takových cest ho napadla i myšlenka věčného návratu. „*Má-li smrt boha nakonec najít svoji podstatu a stát se radostnou událostí, je zapotřebí čas. Čas k vytlačení negativity, k vymýcení reaktivity, čas stávání-se-aktivním. A tento čas je právě cyklem věčného návratu.*“⁴⁹ Gilles Deleuze (1925-1995) upozorňoval spolu s dalšími na osobní nomádství Friedricha Nietzscheho. Věčný návrat je navíc s nomádstvím neodmyslitelně spojen.

A právě bloudění, cestování - všeobecně setkávání s jiným, jež dodává životu hodnotu, je stěžejní látkou pro Michela Maffesoliho...

⁴⁷ Maffesoli Michel, *O nomádství*. PROSTOR, Praha 2002.

⁴⁸ Nietzsche Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*. VOTOBIA, Olomouc 1992, s. 127.

⁴⁹ Deleuze Gilles, *Nietzsche a filosofie*. Herrmann & synové, Praha 2004, s. 329.

2.2.3. Bloudění

Francouzský sociolog Michel Maffesoli se narodil roku 1944 a svou esej *O nomádství (Du nomadisme)* vydal poprvé roku 1997. Upozorňuje v ní kromě jiného na návrat „bloudění“ do každodenního života postmoderního člověka. Nejedná se přitom pouze o cestování či turistiku, migraci za prací a spotřebou, ale třeba i o mobilitu sociální. Bloudění se zkrátka projevuje v mnoha více či méně nápadných podobách a pomáhá nám uspokojovat touhu po dobrodružství, touhu po „jině“. Podtitul této eseje zní *Iniciační toulky (Vagabondages initiatiques)*. Víme, že iniciační zkoušky spočívající v putování se neodmyslitelně pojí s tradicemi mnohých náboženství.⁵⁰ K podobnému předělu nás však může dovést i řemeslo či studium. Obdobím, které těmto toulkám velmi přálo, byl středověk.

2.2.4. Like a rolling stone

Návrat bloudění do běžného života dokazuje Maffesoli například fenoménem projevujícím se hlavně v hudbě, totiž fenoménem „a rolling stone“, což přeneseně znamená „tulák“ či „tulačka“. Nejznámějším příkladem zůstává asi píseň Boba Dylana (1941) „Like a rolling stone“ později též interpretovaná skupinou příznačného názvu v čele s Mickem Jaggerem (1943).⁵¹ Je pravdou, že určité „duchovní nomádství“ prezentují členové této kapely svými písněmi, mnohem více ho však potvrzují svými životy.

Touhu putovat a hledat jiné probudil v mnohých lidech též americký spisovatel a dnes již beatnická legenda Jack Kerouac (1922-1969), když roku 1957 vydal svůj slavný román *Na cestě (On the Road)*. Tato kniha přispěla podle Williama Burroughse (1914-1997) k prodeji asi bilionu riflí značky Levi's a milionu přístrojů na výrobu espressa. Také však vyslala na cestu bezpočet mladých lidí...⁵² Žít „na cestě“ znamená nemít pevné pouto s jedním místem, být neustále vystaven nečekanému. Zkrátka se toulat a existovat...

2.2.5. Touha po dění

Bloudění se táhne dějinami jako určitá antropologická konstanta, přičemž v některé epoše se projevuje více a v jiné méně. Nehýbe pouze jednotlivci, ale i společenskými celky. Můžeme ho chápat jako významnou kreativní sílu nedovolující nikomu a ničemu ustrnout. Touha po poznání jiného a následné přijímání jinakosti a cizince mají velký význam pro sociální dynamiku. Existence společenských celků je podle Maffesoliho přímo závislá na cirkulaci zboží, mluvy, sexuality. A tuto cirkulaci pohání touha po dění.

⁵⁰ Maffesoli Michel, *O nomádství*. PROSTOR, Praha 2002.

⁵¹ Ibid.

⁵² Kerouac Jack, *On the Road*. Penguin Books, London 1972.

2.2.6. Postava cizince

Podívejme se nyní na postavu cizince. Jaký má charakter? Cizinec vchází do našich životů jako člověk bez minulosti, nevíme nic o jeho povaze či sklonech. Může být hodným i zlým, každopádně však působí znepokojivě. Zavedením nových způsobů by například mohl ohrozit stávající zřízení. Již Platón se měl před cizinci na pozoru, protože se bál narušení stability systému způsobeného jejich příchodem. Poháněly ho tedy čistě praktické důvody. Cizince nezavrhoval, ale určil pravidla, jak s nimi zacházet. Ani Římané nevívali barbary s nadšením, obávali se totiž jim vlastního nomádského životního stylu. Nechtěli si nechat ohrožovat své Imperium.⁵³ Přijetí cizince vzbuzuje dvě protikladné reakce, které na sebe často vzájemně narážejí. S tímto jevem se evidentně setkáváme i v antickém světě, jenž jinak cestovatelům a cestám všeobecně velmi přál.

2.2.7. Otevřenost

Mnohé společnosti v sobě mají na druhou stranu zakódováno pravidlo pohostinnosti související s přijetím cizince. Tradice jim velí ctít každého hosta a nabídnout mu to nejlepší, co mají. Čím je něco dražší mně, tím spíš to mám návštěvníkovi poskytnout. Za největší hřích se považuje hosta nepřijmout nebo urazit. Tito hostitelé si možná uvědomují, že otevření se jinému je základním pilířem existence. Schopnost umět se takto otevřít dává výhodu člověku jako jednotlivci i společnosti jako celku. „*Otevřenost vůči druhému a přijetí cizince představuje tedy rovněž způsob, jak přijmout cizost, jak z ní mít potěšení a včlenit ji do každodenního života. Taková byla funkce bloudění. Prožívat dvojí napětí, probíhající na jedné straně směrem k cizinci a jeho potencialitám a na straně druhé směrem ke světu a jeho bohatství.*“⁵⁴ Společnosti, které jsou nastaveny tímto způsobem, mají ohromnou výhodu. Stačí se jen ohlédnout do historie...

2.2.8. Dokonalý poutník - Žid

Zejména díky otevřenosti a schopnosti přijímat nové prvky překonalo židovství všechny útrapy, které ho v průběhu věků potkaly. Židé dokázali nejen přežít, ale navíc vždy dosahovali vynikajících výsledků v mnohých oborech. Ve starověku žili nomádským způsobem života a až do dvacátého století neměli vlastní stát, což je nutilo žít rozptýleně. Oni toho však dokázali dokonale využít, stali se schopnými poutníky. Nejspíš právě jejich rozptýlenost po světě jim pomohla uniknout před totální likvidací a vždy jim poskytovala kontakty, znalosti a zkušenosti, které jiní jen velmi těžko získávali. Neustále putovat a odmítat zakořeněnost, to je v židovství jedna ze zásadních moudrostí. Za další lze bezesporu považovat již zmíněné přijetí cizince.

⁵³ Maffesoli Michel, *O nomádství*. PROSTOR, Praha 2002.

⁵⁴ Ibid., s. 202.

„Můžeme se ostatně velice zběžně odvolat na chasidismus, onen jemný hrot židovské spirituality, a připomenout, že právě v přijetí cizince („Hessed“), vidí samotný základ Abrahámovy učení. Druhý a jiný ve své odlišnosti je pro chasidismus tím, co stimuluje, podněcuje, uvádí do pohybu. Jak říká jeden z komentátorů chasidského myšlení: „Cizinec je zázrak novosti, jehož vynoření může způsobit, že jednotlivci i celá společnost vykročí ze své svázanosti.“⁵⁵

Říká se, že domovem filosofa je celý svět. Na svých cestách se oddává působení nových vjemů a sám se snaží povznášet druhé – výsledek se však může dostavit pouze v případě, kdy mu druzí jdou naproti...

⁵⁵ Ibid., s. 200.

2.3. Druhé pohlaví

2.3.1. Nekonvenční Simone

Jednou z nejvýraznějších představitelk francouzské intelektuální scény dvacátého století byla bezpochyby Simone de Beauvoirová (1908-1986). Zájem, který svou osobností budila, postupně překročil hranice Francie i Evropy. Tato spisovatelka a žurnalistka pocházela z bohaté pařížské měšťanské rodiny, její otec pracoval jako právník. Matka byla velmi zbožná a svou dceru vedla přísně k zásadám katolicismu. Možná právě navzdory své výchově Simone v dospělosti prosazovala nenáboženské názory a bojovala proti hodnotám považovaným ve společnosti za tradiční. Kriticky hodnotila například manželství a sama se nikdy nevdala. Vystudovala filosofii na Sorbonně a začala učit na středních školách. Není obtížné si představit, že na své studenty musela díky svému nekonvenčnímu postoji k životu působit jako závan novosti.

2.3.2. Castor a Sartre

Sama o sobě byla Simone de Beauvoirová velmi výraznou osobností, ať na ni nahlížíme z jakéhokoli úhlu pohledu. Snad ještě větší pozornost však vzbuzovala ve spojení se svým mužským protějškem, existencialistickým filosofem a spisovatelem Jean-Paul Sartrem (1905-1980), jehož životní družkou se stala. Nikdy nesdíleli společnou domácnost, i v hotelech si obvykle pronajímali oddělené pokoje. Neměli spolu děti a za podmínku trvání vztahu nepovažovali ani věrnost. Přesto si měli vzájemně co předávat více než padesát let a ve Francii jsou některými označováni za „nejnádhernější pár století“.⁵⁶

Simone byla všeobecně známá též pod přezdívkou „Castor“. Tak ji od počátku jejich partnerství oslovoval Sartre. Oproti již tehdy běžným zvyklostem si vykali: „*Na shledanou, Vy jiný, má lásko, můj živote – miluji Vás.*“⁵⁷ Takto se například Castor loučila se Sartrem v dopise z července 1939...

Za života spolu trvale jeden prostor nesdíleli. Sloučila je až smrt, oba dva jsou pochováni ve stejném hrobě na Montparnasském hřbitově.

2.3.3. Slavná studie

Při tvorbě svých literárních děl si vzájemně vyměňovali nápady a hodnocení. Psávali společně v pařížských kavárnách, kde se běžně setkávali tehdejší intelektuálové. Velmi přispěli ke slávě čtvrti Saint-Germain-des-Prés a jejích podniků. Sartre obvykle rozvíjel

⁵⁶ Fiala Václav, *Umělecká Paříž*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002.

⁵⁷ Rossum Walter van, *Jean-Paul Sartre - Simone de Beauvoir*. VOLVOX GLOBATOR, Praha 2003, s. 11.

v Café de Flore různé existencialistické teze, které výrazně ovlivnily literární tvorbu Simone de Beauvoirové. Z existencialismu vycházela i při psaní své nejzásadnější a nejproslulejší studie *Druhé pohlaví* (*Le deuxième sexe*, 1949). V tomto rozsáhlém historicko-filosofickém díle se zaměřila na postavení žen v evropské civilizaci. Analyzuje jejich společenské role a zdůrazňuje, že trvale vystupují jako ty „druhé“.

Svým životem i tvorbou Castor velmi přispěla k budoucímu rozšíření ženských emancipačních hnutí.

2.3.4. Aktivní přístup

Skutečnost, že jsou ženy brány jako „druhé pohlaví“, se Simone de Beauvoirová snaží prokázat mnohými příklady. Opírá se o historická fakta, literaturu, filosofii. Sahá i ke kořenům – do světa mýtů. Obrátíme-li se společně s ní na filosofický zdroj, který onu stěžejní myšlenku vyjadřuje velmi jasně, narazíme na Emmanuela Lévinase (1906-1995). Aniž by ženy chtěl nějakým způsobem urážet, považuje za to Druhé právě ženský rod. Simone de Beauvoirová v souvislosti s tím zdůrazňuje, že ženu určuje vztah k muži. Ženě naopak není určeno definovat muže ve vztahu k sobě. „*On je Subjekt, on je Absolutno: ona je to Druhé.*“⁵⁸ On nepotřebuje být určován ženou, je vždy Prvním. Vystupuje jako aktivní činitel děje, ženu charakterizuje pasivita. Muž dává, žena přijímá. A takto bychom mohli pokračovat...

Viděli jsme, že Simone de Beauvoirová nechtěla potvrdit postavení té „druhé“. Proto vzala život do vlastních rukou a převzala onu aktivní roli v řízení svého osudu – samozřejmě v rámci možností. Posloužila tak jako obrovská inspirace pro další ženy, které možná jen čekaly, až jim někdo pootevře dveře.

2.3.5. Kurtizány a světice

Sama navázala na tradici jiných svobodomyšlných žen historie, jež se k podobnému kroku rozhodly už v dřívějších dobách. Zajímavou může být jistě zmínka o postavení kurtizán v období renesance. Mnoho významných žen oné doby totiž proslulo právě jako nadané kurtizány. Dovedly si zajistit hospodářskou nezávislost a muži je obdivovali. Tyto ženy měly přístup k literatuře, zajímaly se o filosofii. Často byly velmi vzdělané, což muselo u ostatních vzbuzovat žárlivost a obavy. Působily též jako mecenášky umění a samy někdy psaly či malovaly.⁵⁹ Za svobodu ducha však musely zaplatit svými mravy, ne všechna jejich činnost byla tak bohulibá. Mnohé z nich známe i v souvislostech se značně nekalými aktivitami, do nichž se dobrovolně nebo nedobrovolně zapletly.

⁵⁸ Beauvoirová Simone de, *Druhé pohlaví*. Orbis, Praha 1966, s. 10.

⁵⁹ Ibid.

Odlisný přístup k popření role té „druhé“ vedle muže zvolily světice. Proslavily se svou odvahou a podnikavostí, postupně začaly být zbožně uctívány. Jako příklad takového osudu nám může posloužit sv. Tereza Avilská nebo sv. Kateřina. Silné ženské osobnosti se samozřejmě objevovaly i v dalších vrstvách společnosti. Konkrétní podobu a míru jejich aktivního úsilí přitom vždy ovlivňovala doba, v níž žily.

2.3.6. Reciprocita vztahů

Podobně jako Claude Lévi-Strauss, jenž vyhledával binární opozice, došla Simone de Beauvoirová k přesvědčení, že mezi základní stavební kameny lidského myšlení patří kategorie Druhého. *„Žádný kolektiv se nikdy neurčuje jako Jeden, aniž okamžitě proti sobě neklade Druhý. Stačí, aby se tři cestovatelé náhodou spolu bavili v témž kupé, a všichni ostatní cestující se stanou „těmi druhými“, neurčitě nepřátelskými. Pro vesničana jsou „druzí“ a trochu podezřelí všichni lidé, kteří nejsou z jeho vesnice; pro rodáka jedné země jeví se obyvatelé ostatních zemí jako „cizinci“; Židé jsou „druzí“ pro antisemitu, černoši jsou „druzí“ pro americké rasisty, domorodci pro kolonizátory.“⁶⁰*

Funguje to však i naopak: antisemité jsou „těmi druhými“ pro Židy, rasisté pro černochy a kolonizátoři obvykle pro domorodce. Kategorie Druhého tedy možná patří mezi ty základní, zcela jistě je však kategorií relativní. Simone de Beauvoirová upozorňuje na skutečnost, že podobná reciprocita vztahů se nevyskytuje mezi pohlavími.⁶¹ Zde máme podle ní hierarchii prokazatelně a v podstatě univerzálně určenou.

2.3.7. Ta Druhá

Žena je vždy to Druhé - bez čeho ovšem muži nemohou být. Po ženách touží a potřebují je, aby ony daly smysl jejich konání. Čekají na hodnocení a uznání přicházející z ženského světa, který se neztotožňuje se světem mužů, zůstává vně. Žena má jako druhá a jiná přinést objektivní náhled, mužům nastavuje jakési zrcadlo. Muži mají svobodu, ženy ji však dávají do pohybu. Po ženách muži nepřestávají volat, ale ve skutečnosti jich nikdy nedosahují. Druhý zůstává záhadou...

„Ať je žena poklad, kořist, hra a riziko, Múza, vůdkyně, soudkyně, prostřednice či zrcadlo, vždy je to ono Druhé, v čem subjekt přesahuje sám sebe, aniž je omezován, a co se mu vzpírá, aniž jej popírá.“⁶² V lásce obecně míříme k druhému. I když si však muž k sobě ve vztahu ženu připoutá, ona nikdy nepřestane být tou Druhou. A proto ji tolik potřebuje.

⁶⁰ Ibid., s. 11.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid. s. 119.

2.3.8. Před postfeminismem

Simone de Beauvoirová určitým způsobem předběhla postmodernu, konkrétněji postfeminismus. Ubrala totiž váhu přírodě i dějinným okolnostem. „*Vidí-li žena sama sebe jako něco nepodstatného, co se nikdy nestane podstatným, je to proto, že sama tuto změnu neudělá.*“⁶³ Zastánkyně radikální verze postfeminismu, jako například Američanka Judith Butlerová (1956), jež se nechala ovlivnit texty Michela Foucaulta a Jacquese Derridy, prosazují myšlenku, že i pohlaví je plozeno kulturně.⁶⁴ Navazují vlastně na Simone de Beauvoirovou, podle níž jsou organismy „dělány“.

Příroda je z pohledu postfeminismu kulturním konstruktem. Jsme ji schopni postihnout pouze jazykem, což je kulturní nástroj. Postfeminismus se staví proti jedné zásadní tezi Simone de Beauvoirové tím, že odmítá binární myšlení. Zavrhuje kategorii Druhého, která v sobě přirozeně obsahuje dojem podřazenosti. Tyto úvahy vycházejí z lingvistiky, s níž postfeminismus také pracuje.

Zastánkyně a zastánci postfeministické filozofie všeobecně výrazně podporují jedinečnost a zvláštnost každého individua – jeho jinakost.

⁶³ Ibid., s. 13.

⁶⁴ Spargo Tamsin, *Foucault a teorie podivného*. Nakladatelství TRITON, Praha 2001.

2.4. Feminismus a jiné kultury

2.4.1. Nosnost feminizmu

Existuje jistě více proudů, jež se snaží odpovědět na otázku, jak řešit problémy jiných kultur, popřípadě zda je vůbec vhodné se těmito problémy zabývat. Jedním ze směrů, které k tomuto úkolu přistupují skutečně zodpovědně, je bezpochyby feminismus. Zaměřuje se samozřejmě na problematiku ženské otázky, poskytuje však přístupy použitelné daleko obecněji.

Feministky jsou poměrně často kritizovány za to, že svými zásahy narušují tradice jiných kultur. Musejí se proto snažit dokazovat slučitelnost feministické angažovanosti s respektem k odlišnému. Postojů, které můžeme zaujmout k cizím zvyklostem a tradicím, je samozřejmě více. Zůstaneme u feministického náhledu a uvedeme si v souladu s ním alespoň ty nejzásadnější z nich...

2.4.2. Zůstat vně

Do jisté míry nejsnazším z přístupů, jež se můžeme v této souvislosti rozhodnout zastávat, je pozice označovaná jako „zůstat vně“ („stay out“). Kdo si vybere tuto variantu, musí přijmout pravidla kulturního relativismu. Základním argumentem, o který se tento postoj opírá, je tvrzení, že co se zdá být špatné jedné kultuře, může se jevit jako dobré některé další. Kulturní relativisté se snaží nahlížet na problém z perspektivy člena daného společenství. Nechtějí vynášet soudy, protože cítí příliš velké ovlivnění svou vlastní kulturou.

Oblíbeným příspěvkem kulturních relativistů do současných diskusí je zdůrazňování nevhodnosti používání pojmu „právo“ v souvislosti s nezápadními kulturami. Jejich koncept práva se má lišit od našeho, proto používáme-li tento termín v daném kontextu, jedná se o arogantní vnučování našich pravidel zbytku světa.⁶⁵

2.4.3. A co přirozenost?

Z historie víme, že roku 1948 byla v Paříži přijata Všeobecná deklarace lidských práv. Také je nám známo, že ji zdaleka nepodepsaly pouze země západní. Přidaly se i Filipíny, Čína, Indie, Chile a další. Můžeme se tedy ptát, zda se používání pojmu „právo“ v kontextu nezápadních kultur dá skutečně považovat za důkaz arogance.⁶⁶ Proti pozici „zůstat vně“ vystupuje i fakt, že existují mnohé státy, v nichž se setkává několik kulturních skupin.

⁶⁵ Saul Jennifer, *Feminism: Issues and Arguments*. Oxford University Press, New York 2003.

⁶⁶ Ibid.

A zákony dané země musí platit pro všechny. Jak tedy jednoduše „zůstat vně“? Kultury jsou navíc rozmanité i uvnitř, těžko se dá s jistotou tvrdit, co je které z nich totálně vlastní.

Ve výčtu podobných argumentů bychom mohli pokračovat. Lepší však bude, položíme-li si rovnou stěžejní otázku: Dovedeme skutečně uvnitř přijmout myšlenku kulturního relativismu? Dovolí nám to naše přirozenost? Dokáže se člověk úplně vzdát vytváření soudů o druhých? A je to tak vůbec v pořádku?

2.4.4. Správné

Blíže bych chtěla rozebrat přístup, podle něhož máme v souvislosti s řešením problémů jiných kultur dělat to, co nám přijde správné. Jedná se vlastně o pozici opačnou ke kulturnímu relativismu. Zakládá se na důvěřování vlastním instinktům a na jejich následování. Pokud se nám některé praktiky či omezení zdají být špatné, měli bychom je jako špatné i odsoudit.⁶⁷ Z perspektivy této pozice není nutné zajímat se o názory členů jiných kulturních skupin, nepotřebujeme jejich posvěcení. O vhodnosti a míře zásahu rozhodujeme sami.

Abychom se stále nepohybovali na příliš obecné půdě, můžeme uvést příklad problému, jímž se v současné době intenzivně zabývají nejen feministky...

2.4.5. FGM

Jedná se o velmi rozšířený zvyk - mrzačení ženských pohlavních orgánů (FGM – female genital mutilation). Běžněji se setkáváme s termíny „klitoridektomie“ či „ženská obřízka“. „Klitoridektomie“ je podkategorií v lékařské literatuře běžně používaného pojmu zkracovaného na FGM a označuje chirurgické odstranění klitorisu. O vhodnosti slovního spojení „ženská obřízka“ se spekuluje, evokuje totiž analogii s mužskou obřízkou. U žen však dochází k ořezávání v mnohem větší míře, navíc operace tohoto druhu nemá u mužů vliv na fyzické zdraví ani na sexuální funkci.⁶⁸ Což se v případě žen bohužel říci nedá. Proto je bezpochyby lepší používat lékaři preferovaný termín, dále budu pracovat pouze s jeho zkratkou (FGM).

2.4.6. Rozšířený scénář

Za téměř neuvěřitelný lze považovat fakt, že operace tohoto druhu ovlivnily životy více než sta milionů žen dnešního světa. A toto číslo může být ve skutečnosti ještě vyšší, protože snad ani není možné spočítat všechny ženy, které takový zásah podstoupily. FGM se většinou provádí násilně, velmi často na malých dívkách, jež se nemohou bránit. Nikdo se jich

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Nussbaum Martha C., *Sex and social justice*. Oxford University Press, New York 2000.

samozřejmě neptá, zda o podobný zákrok vůbec stojí. Takového scénáře se drží například obyvatelé Toga, ale podobný průběh není ani zdaleka vlastní pouze africkým zemím. S praktikami FGM se běžně setkávají i lékaři na jiných kontinentech, známe potvrzené případy z Německa, Velké Británie a dalších vyspělých států.

2.4.7. Následky

Velice důležitým znakem těchto zásahů je jejich nevratnost. Navíc mohou způsobovat různé zdravotní komplikace, mezi něž patří infekce, potíže při močení, problémy při menstruaci či porodu, neplodnost. Mohou vést až ke smrti postižené ženy. Dalším důsledkem těchto operací je ztráta schopnosti dosáhnout sexuální rozkoše.

Nutno podotknout, že poslední z následků někteří muži dokonce i vítají. Nemožnost prožít sexuální rozkoš považují u žen za vhodnou, protože jinak by se staly divokými jako ty v Americe.⁶⁹ Můžeme jenom doufat, že se v jeho případě jedná o výjimečný přístup...

2.4.8. Rozhodování a realita

Věřím, že toto stručné uvedení do problematiky FGM bude pro naše potřeby dostačující. Nepovažuji za relevantní zabývat se otázkou, zda se v mezích naší civilizace dívají na danou otázku muži odlišně od žen. Ze sdílené výchovy a zvyklostí nejspíš přirozeně vyplývá, že zmíněné praktiky považujeme za drastické nezávisle na pohlaví. Kdybychom se tedy řídili svými instinkty a jednoduše dělali, co se nám jeví jako správné, s největší pravděpodobností bychom tyto zásahy odmítli a následně zakázali.

Vypadá to, že zastávání druhého z uvedených přístupů k problémům jiných kultur není výsledkem složitého rozhodování. Západním feministkám k tomuto kroku nahrává i skutečnost dřívější kritiky, již byly vystaveny za zájem věnovaný pouze bílým příslušnicím středních vrstev. Též je stíhalo napadání za předpoklad univerzálnosti problémů těchto dam.⁷⁰ Kdyby tedy následovaly své pocity a řešily v souladu s nimi problémy žen z odlišných kultur, mohly by si jistým způsobem napravit pověst. Realita však tak jednoduchá není...

2.4.9. Obrana zasvěcených

Podívejme se na nejdůležitější argumenty hovořící proti dosažení pozice „dělat, co se nám jeví jako správné ve spojitosti s jinými kulturami“. Nejprve bych ráda upozornila na obtíže v ignorování názorů členů cizích kulturních celků, jichž se řešená problematika přímo dotýká.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Saul Jennifer, *Feminism: Issues and Arguments*. Oxford University Press, New York 2003.

Zůstaneme-li konkrétně u FGM, existují totiž i ženy, které tyto operace brání – přesto, že jsou jimi postihovány. Vyrůstají v prostředí, kde se zásahy tohoto druhu považují za běžné, často si vůbec nedovedou představit existenci jiné možnosti. Snad je ani nenapadne přemýšlet odlišným způsobem. Některé z žen dokonce obhajují uvedené kontroverzní praktiky jako klíčové pro svůj způsob života, nezdídky si jich i velmi váží. Říkají: „*Cizinci nemohou pochopit či ocenit životy zasvěcených.*“⁷¹ A v takovýchto případech je skutečně obtížné vnucovat jim vlastní pohled na věc.

2.4.10. Zůstat neprovdaná

Pokud muži souhlasí s mrzačením žen některým ze zmíněných způsobů, mají k tomu jiné důvody než ženy samotné. Uvádějí například argument, že se bojí nevěry svých manželek. Všeobecně se obávají síly ženské sexuality, je pro ně tedy výhodné, když žena přijde o možnost pociťovat sexuální rozkoš. Jaké jsou však hlavní důvody žen bránících praktiky tohoto druhu? Většinou mají strach, že by bez provedené operace byly neprovdatelné. Takový argument se nám může zdát slabý, ve světě ale není ojedinělý. V Peru existuje tradice, podle níž se znásilněná žena má vdát za svého násilníka. Pokud odmítne, zůstane nejspíš po celý zbytek života svobodná. Jako „použitá“ totiž přestane být atraktivní pro ostatní muže. A neprovdané ženy považují některé společnosti stále ještě za méněcenné.

Na tomto místě bych ráda uvedla citaci, která je podle mě velmi výstižná: „*Někdy se tradice stanou tak hluboce zvnitřněnými, že vlastně určují, co je dobré a přirozené. Ženy samotné tak vlastně schvalují své druhořadé postavení.*“⁷² Tradice se prokazatelně nedají změnit jedním rychlým a rozhodným zásahem, jenž by navíc cele přicházel zvenčí...

2.4.11. Podezíravost

Lidé z nezápadních zemí jsou všeobecně velmi opatrní vůči soudům a názorům obyvatel zemí západních - nikoli pouze feministek. Hlavní důvod této obezřetnosti lze spatřovat v historii kolonialismu a imperialismu. Období, kdy kolonizující národy neváhaly aplikovat své standardy a představy na jiné kultury, stále komplikuje mnohé mezinárodní vztahy a mezikulturní dialogy. Západní státy jsou podezírány z arogance a touhy získat nadřazené postavení. Nutno podotknout, že obavy tohoto druhu nejsou překvapivé, uvědomíme-li si devastující vliv kolonizačního procesu na zasažené kultury.

Opatrnost nezápadních států ohledně příspěvků k řešení ženských otázek též nepatří mezi zarážející skutečnosti. Známe totiž případy, kdy se kolonizátoři snažili ospravedlnit své

⁷¹ Ibid., s. 261.

⁷² Nussbaum Martha C., *Sex and social justice*. Oxford University Press, New York 2000, s. 29.

počínání touhou „osvobodit“ příslušnice kolonizovaných kultur. Vyhlašovali, že kdo neví, jak zacházet se ženami, není dostatečně zralý na to, aby měl vlastní vládu.⁷³ Takové tvrzení zní přinejmenším směšně. Kolonizátoři zajímající se o postavení žen, navíc žen cizích? Kolonizovat se dá ve jménu náboženství, snahy osvobodit kohokoli či mnoha dalších ušlechtilých záměrů, vždy se však jedná hlavně o moc.

2.4.12. Chyba v úsudku

Další skutečnost představuje fakt, že zdaleka ne všechny naše úsudky jsou správné. Kdybychom si to mysleli, oprávněně bychom byli kritizováni za aroganci a domýšlivost. Přes veškeré snahy a dobrý úmysl se může každý ve výsledku zmýlit. Jako příklad chybných soudů většiny západních lidí poslouží problematika zahalování se muslimských žen. Běžně se setkáme s názorem, kdy je tento zvyk považován za důkaz podřízenosti žen vůči mužům. Výsledkem takového přesvědčení nejčastěji bývá odsouzení islámu a islámské kultury jako celku. Není to však příliš zjednodušující? Ano, někdy může mít zahalování se skutečně tento význam. Ale má i funkce odlišné...

2.4.13. Zkreslení

Úsudek v případě oblékání se muslimek zkresluje neochota rozlišovat mezi vlivy místní kulturní tradice a náboženskou věroukou. Nelze předpokládat, že se všichni muslimové řídí naprosto totožnými tradicemi. Vždyť žijí roztroušeně po celém světě, musejí dodržovat různé zákony a patří k rozmanitým kulturám. Přesto jsou to stále muslimové. Křesťané také nežijí celosvětově podle totožných vzorců. Náboženství samozřejmě determinuje některé zásadní prvky. Vliv kultury je ovšem podstatný.

Další zkreslení náhledu má na svědomí nevšímavost k různosti druhů a míry zahalování se. Například setrvávání v přesvědčení o stejnosti významu burek nošených ženami v Saúdské Arábii a šátků pokrývajících hlavu běžně spatřovaných v jiných muslimských či západních zemích rozhodně nepřispívá k přesnosti úsudku. Ženy mají k zahalování se motivaci různého druhu. Ne všechny tento zvyk dodržují z donucení, mnohé se pro něj rozhodnou dobrovolně. Zahalování se mohou pokládat za znak skromnosti nebo symbol muslimské víry a pýchy. Některé ženy se tímto způsobem pouze zkrášlují.⁷⁴ Mnoho muslimských feministek dokonce považuje uvedený zvyk za posilující.⁷⁵

⁷³ Saul Jennifer, *Feminism: Issues and Arguments*. Oxford University Press, New York 2003.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Okin Susan Moller with respondents, *Is Multiculturalism Bad for Women?*. Princeton University Press, Princeton, N.J. 1999.

2.4.14. Dialog

„Zůstat vně“ ani „dělat, co považujeme za správné“ v souvislosti s řešením otázek týkajících se jiných kultur, tedy nevypadá jako nejhodnější varianta. Většina zasvěcených (nikoli pouze z feministických kruhů) vkládá velkou naději do mezikulturního dialogu.⁷⁶ Stále ještě nevíme, jak přesně by měl takový dialog vypadat. I tento přístup vzbuzuje mnoho pochybností a otazníků...

K rozhovoru je zapotřebí ochotná účast partnerů. A zde zůstává problémem například výše zmíněná rezervovanost nezápádních zemí způsobená tradicí kolonialismu a imperialismu, jež klade dialogu překážky. Navíc v úsudku se mohou plést cizinci, ale i příslušníci kultur, o jejichž problémech se diskutuje. Proto nelze nekriticky přijímat závěry ani jedné ze stran.

2.4.15. Nové možnosti

Ve vynášení soudů je na místě bezpochyby velká míra opatrnosti. Nelze odsoudit něco jenom proto, že je to jiné. Zásahy mající přinést řešení by též neměly mít příliš radikální charakter. Vrátime-li se k otázce FGM, mnoho mezinárodních organizací jako například UNICEF již tyto zákroky přímo zakázalo, ovšem v podstatě bezvýsledně. Pozitivnější dopad než náhlý zákaz by mohlo přinést zvýšení povědomí o problémech z těchto zásahů plynoucích, o existenci dalších možností vůbec. Vnucovat cokoli nebývá ve vztazích všeobecně nejlepším krokem. Ukázat jiné varianty a nabídnout nové prvky může mít naopak příznivý vliv...

⁷⁶ Saul Jennifer, *Feminism: Issues and Arguments*. Oxford University Press, New York 2003.

2.5. Postfeminismus

2.5.1. Střet feminizmu s postmodernou

Destabilizace tradičních pojmů, hodnot a představ typická pro postmoderní výklad světa, zasáhla mnohé směry. Feminismus ovlivnila do té míry, že způsobila jeho přechod do nové fáze, ve které se z feminizmu rodí postfeminismus.

V souladu s postmoderním zpochybněním ideje celostního subjektu staví postfeminismus před soud představu stabilní identity, jíž se nekriticky držely všechny předchozí feministické vlny. S pojmem „žena“ pracovaly jaksi automaticky, aniž by věnovaly větší pozornost jeho obsahu. Co je žena? Odpovědí na tuto otázku jim byl ustálený koncept, jímž se řídily. Postfeminismus považuje naopak za nutné podrobit kategorii „žena“ kritické analýze.⁷⁷

Bylo by nespravedlivé chápat postfeminismus jednoduše jako zavržení feminizmu. Vykládat vazbu mezi oběma směry tímto způsobem by bylo zcela nekorektní, neboť postfeminismus značí spíše strategický posun feminizmu. Postfeminismus se k feministickému diskursu staví kriticky, což lze považovat za plodný přístup...

2.5.2. Psychoanalýza

Víme již, že postfeminismus ponechává každému jeho vlastní individualitu – dokonce ji i podporuje. V souvislosti s touto praxí odmítá přijímat ustálená pravidla striktně určující sexuální rozdílnost, přičemž obhajobu tohoto popření nalézá v nevědomí. A hlavním diskursem poskytujícím dostatečně vědecky validní teoretický výklad nevědomí, zůstává psychoanalýza.

Feministky se již v minulosti s různou měrou úspěšnosti vyrovnávaly s Freudovými pokusy definovat ženské rysy chování a osobnosti. Stranou pozornosti feministek nezůstal ani významný francouzský představitel psychoanalýzy a strukturalismu - Jacques Lacan (1901 – 1981). Lacan na Freuda kriticky navázal a vytvořil své vlastní pojetí psychoanalýzy. Nevědomí považoval za strukturovaný systém analogický jazyku, k čemuž jej inspirovali členové Pražského lingvistického kroužku – francouzský zakladatel lingvistického strukturalismu Ferdinand de Saussure (1857 – 1913) a v souvislosti s Claudem Lévi-Straussem již zmiňovaný Roman Jakobson.

Nutno podotknout, že odmítnutí Freuda i Lacana je mezi feministkami rozšířeným jevem. *„Freuda i nadále obviňují za to, že trval na názoru o závidění penisu a o oidipovském a kastracním komplexu, Lacana za nové čtení Freuda na základě ústředního postavení falu a*

⁷⁷ Wrightová Elizabeth, *Lacan a postfeminismus*. Nakladatelství TRITON, Praha 2003.

*symbolické funkce otcovství.*⁷⁸ Lacanovy a Freudovy texty narážejí na zjednodušení či dezinterpretaci, některé polemiky s teoriemi těchto stěžejních postav psychoanalýzy však znamenaly pro feminismus naopak přínos a posun vpřed – jak dokazuje například osobnost Judith Butlerové.

2.5.3. Sexuace

V analýze sexuální rozdílnosti tedy psychoanalýza hraje významnou roli. Z Freudova učení vyplývá, že sexuální identita není cele determinována biologicky. Ovšem nelze ji kompletně určit ani praktikami kulturními. Tento předpoklad se pro feministky stal zásadním. Plodně s ním naložil a dále jej rozvinul Jacques Lacan, jenž se stal důležitým partnerem v postfeministickém dialogu.

Lacan (ani Freud) nehovoří přímo o sexuální rozdílnosti. Stěžejním momentem Lacanova pojetí psychoanalýzy je proces sexuace, jenž nás přivádí na pole jinakosti. Tento proces se odehrává v rovině nevědomí a jeho závěrečnou fází je volba způsobu bytí – zda žít jako žena či muž. Teprve výsledné rozhodnutí utváří pohlavní subjekty, jež se ukotvují v sociální sféře.

Výchozím bodem je pro Lacana fakt, že jsme všichni mluvící individua, jimž je vlastní bytí. *„Každá lidská „bytosť“ je vystavena kastraci prostřednictvím jazyka a řeči. Vstup do systému pravidel si vyžaduje oběť. Pro Lacana je primární právě omezení vnucené jazykem všem mluvícím bytostem v tom, že tělesné motivaci (freudovský pud) se upírá plné uspokojení.*⁷⁹ Výsledkem této kastrace je odcizení a rozštěpení subjektu. Na jedné straně stojí symbolická identita a na druhé tělo mající faktické bytí.

Oběť přinášená vstupem do symbolického je vyžadována po každém, neboť kastraci jazykem a řečí neunikne nikdo. Žádné pohlaví tedy nelze označit za kompletní vzhledem k druhému, což se zdá být spravedlivým závěrem. Lacanovo označení „falická funkce“, jímž má na mysli vytvoření mluvící bytosti prostřednictvím rozdělení subjektu, zasahuje stejnou měrou oba póly.

2.5.4. Předstírání

Volba každé mluvící bytosti je samozřejmě limitována společností, jež trvale vyžaduje určitou binaritu. Tato volba modu bytí jako žena či muž však nemusí být nutně v souladu s biologickými predispozicemi. Na nevědomé úrovni se biologický muž může přiklonit k pólu ženskému a biologická žena naopak k pólu mužskému.

⁷⁸ Ibid., s. 19.

⁷⁹ Ibid., s. 24.

Výsledkem této volby je mnohdy nesoulad subjektu, jenž se navenek projevuje jako předstírání nebo maškaráda. V souvislosti s nesouladem tohoto druhu bývá často uváděn článek Joan Rivierové (1883 – 1962) z roku 1929, *Ženskost jako maškaráda (Womanliness as a Masquerade)*. Tato britská psychoanalytička, jež mimo jiné překládala Freudovo dílo do angličtiny a editovala jeho sebrané spisy, významně inspirovala právě Lacana. Jacques Lacan přímo vyšel z jejího odhalení, že žena jako kategorie v podstatě neexistuje, neboť ženství ve skutečnosti slouží pouze k přizpůsobení se společenské konstrukci feminity – je maškarádou.⁸⁰ Rivierová tedy položila mezi ženskost a přetvářku rovnítko, čímž vzbudila velkou všeobecnou pozornost.

V lacanovském systému nejsou obě pohlaví komplementární. „*Symbolický pohlavní rozdíl nebere na zřetel nedostatek v Druhém, to, co překračuje hranice jazyka a řeči, reálné uvnitř a vně světové reality. Žádné dělení nikdy nepadne přesně mezi maskulinní a femininní.*“⁸¹ Pohlavní rozdíl tedy není rozdílem dostatečným, vždy jej přesahuje rozdíl sexuální. Tento fakt pouze potvrzuje neadekvátnost biologického dělení – stejně jako existence mužů, jež se zapsali na stranu femininní a žen, jimž je vlastní struktura maskulinní.

2.5.5. Judith Butlerová

V kapitole věnované postfeminismu má bezpochyby své právoplatné místo osobnost americké filosofky Judith Butlerové. Butlerová svými dnes již proslulými texty *Gender Trouble (1990)* a *Bodies That Matter (1993)* způsobila ve feministickém hnutí revoluci, jež znamenala přechod k postfeminismu.

Judith Butlerová zpochybnila kategorii ženy, o niž opíral tradiční feminismus svou politiku. Odmítla přijmout identitu postavenou na pohlaví za výchozí bod feministických snah, neboť je-li v základu jakákoli pevná identita, dojde dle jejího přesvědčení k podpoře „*normativní binární struktury současných vztahů opřených o sex, pohlaví a libido*“.⁸² Kategorie ženy by dle Butlerové měla zůstat otevřenou a předem nepředvídatelnou. Neochota zaujmout k tomuto pojmu kritický postoj by pro feminismus znamenala ztrátu demokratizujícího potenciálu a odvržení angažovanosti, což jsou prvky vlastní samotnému jádru tohoto hnutí.⁸³

Tímto názorem Butlerová stvrzuje postmoderní přesvědčení o nestabilitě identity a vyvolává postfeministickou revizi ustálených pravidel hry tradičně dodržovaných ve feministickém hnutí.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid., s. 37.

⁸² Spargo Tamsin, *Foucault a teorie podivného*. Nakladatelství TRITON, Praha 2001, s. 50.

⁸³ Butler Judith, *Bodies that matter*. Routledge, London 1993.

2.5.6. Heterosexuální imperativ

Naši společnost ovládá heterosexuální imperativ, jenž Judith Butlerová považuje za jistou formu útlaku – i když nutnou pro přežití kultury. Tabuizace homosexuality vede nevyhnutelně k povinné heterosexualitě a zdánlivému souladu mezi pohlavím a biologickým sexem. Butlerová označuje tabu homosexuality za primární kulturní tabu. V tomto bodě se rozchází se Sigmundem Freudem, jenž považoval stejně jako Claude Lévi-Strauss za primární tabu kultury incest.

Ti, kdož se převlékají za osoby opačného pohlaví, tímto aktem dle Butlerové vyjadřují smutek po osobě stejného pohlaví, jíž se museli vzdát pod heterosexuálním nátlakem ve prospěch společnosti. Převlek tak značí určitou formu pohlavní melancholie.⁸⁴ Místy až teatrální napodobování chování osoby druhého pohlaví může paradoxně vést k potvrzení heterosexuálních norem.

Samotné pohlaví je dle Butlerové „*přiběžná diskursivní praxe strukturovaná kolem konceptu heterosexuality jako normy lidských vztahů*“.⁸⁵ Kategorii pohlaví označuje Judith Butlerová pod vlivem Michela Foucaulta za „regulativní ideál“. Pohlaví je v tomto smyslu součástí regulativní praxe, jež produkuje těla, která zároveň ovládá.⁸⁶

Volba pohlaví není v souladu s učením Judith Butlerové totálně svobodným rozhodnutím, jenž může učinit každý z nás. Takto vypadají pouze dezinterpretace jejích tezí. Tím, kdo dle Butlerové volbu skutečně činí, je kultura.

2.5.7. Performativita

Mnohými tahy jsme již načrtli kontury vztahující se ke klčovému přínosu Judith Butlerové, jímž je bezesporu její teorie „performativity“.

Pohlaví samotné chápe tato teorie jako *performativní účinek*, jenž každý z nás vnímá coby svou přirozenou identitu. Účinek pohlaví není dán primárně pohlavím, ale tvoří jej „*stylizovaná opakování určitých tělesných úkonů, gest a pohybů. Nechováme se určitými způsoby kvůli své pohlavní identitě, oné identity dosahujeme prostřednictvím vzorců chování, které podporují normy pohlaví.*“⁸⁷ Performativní akty tedy nejprve dávají vzniknout určitému vnějšku, do něhož je teprve zpětně dosazen vnitřek - prezentovaný navenek jakožto původce celého procesu.

⁸⁴ Wrightová Elizabeth, *Lacan a postfeminismus*. Nakladatelství TRITON, Praha 2003.

⁸⁵ Spargo Tamsin, *Foucault a teorie podivného*. Nakladatelství TRITON, Praha 2001, s. 50.

⁸⁶ Butler Judith, *Bodies that matter*. Routledge, London 1993.

⁸⁷ Spargo Tamsin, *Foucault a teorie podivného*. Nakladatelství TRITON, Praha 2001, s. 52.

Vzhledem k tomu, že žijeme uvnitř jistého stabilního systému pohlaví, je pro nás nutností získat srozumitelnou identitu. Ta je v souladu s teoriemi Michela Foucaulta určována celou sítí kulturních diskursů. Společnost konstruuje realitu, jež dává podobu našemu bytí.

Samotná Judith Butlerová upozorňuje na imitativní strukturu pohlaví.⁸⁸ Tímto problematizuje naše pojetí přirozenosti a pocity, jež z něho vyplývají. Nutí nás k jistému druhu revize – možná obdobné té, k níž přinutila celý feminismus...

⁸⁸ Spargo Tamsin, *Foucault a teorie podivného*. Nakladatelství TRITON, Praha 2001.

2.6. Bataillův erotismus

2.6.1. Bataille-myslitel

Druhou část této práce bych ráda zakončila pozastavením se u osobnosti téměř nezařaditelné na myšlenkové půdě francouzské, ale i celosvětové. Proti takové skutečnosti nemůže být s ohledem na naše téma žádných námitek – ba právě naopak...

Dotyčným je Georges Bataille (1897-1962). Proslul jako esejista a spisovatel, jež svými literárními díly značně pobuřoval. My se však budeme soustředit především na Bataille-myslitele. I v této oblasti ostatně zastává výjimečné postavení. Nechal se velmi ovlivnit četbou Friedricha Nietzscheho a Sigmunda Freuda (1856-1939). Beze stopy kolem něho neprošly ani směry jako surrealismus či existencialismus, přátelil se s ruským existencialistickým filosofem Lvem Šestovem (1866-1938). Často se setkával i s význačnými umělci své doby. Bližší přátelství navázal se spisovatelem Albertem Camusem (1913-1960) nebo básníkem Reném Charem (1907-1988).

Konec druhé kapitoly nám zároveň připravuje plynulý přechod ke kapitole třetí. Georges Bataille totiž některými svými postoji ovlivnil Michela Foucaulta a Jacquese Derridu.

2.6.2. Fascinace temným

Bataillův odkaz zůstává zdrojem inspirace i nadále. Zajímal se především o ty oblasti života, jež jsou běžně zakrývány imaginárním závojem. Pozornost věnoval vášni, násilí či smrti.

Podílel se společně s Georgesem Dumézilem (1898-1986) nebo Rogerem Cailloisem (1913-1978) na činnosti *Collège de Sociologie*. Členové tohoto sdružení chtěli zkoumat, jak se projevuje posvátno společně s mýty v životě moderní společnosti. Proto se rozhodli ustavit „sociologii sakrálna“. Bataille ohromoval například symbolismus fašistického umění. Spatřoval v něm sílu pocházející z pradávných dob, kdy se podle něho rodila i mytologie. Dojmy z návštěvy výstavy fašistického umění popisuje roku 1934 v dopise z Říma adresovanému spisovateli Raymondu Queneauovi (1903-1976).⁸⁹ Na toto téma o několik let později i přednášel.

2.6.3. Propojení

Přemýšlel o lidech z okraje společnosti a všeobecně o mnohém, jež má spojitost s překračováním hranic. Vstupoval tak na území jiného, kde jsou překonávány normy běžně přijímané lidskou společností. Zabýval se jinakostí, která se v určitých situacích rodí uvnitř

⁸⁹ Budil Ivo T., *Za obzor Západu*. Nakladatelství TRITON, Praha 2007.

nás, i jinakostí projevující se v sociálních vztazích. On sám se rád pohyboval mimo limity vymezených oborů, za vše hovoří právě jeho nezařaditelnost. I ve svém myšlení se často nacházel na hranici – poznání, zkušenosti, imaginace a možného vůbec. Společenskou rovinu života odhaloval v díle *Prokletá část* (*La part maudite*, 1949), individuální potom ve *Svrchovanosti* (*La Souveraineté*, 1954). Obě propojil v *Erotismu* (*L'Erotisme*, 1957), ve kterém předkládá své úvahy nikoli pouze o světě vnitřním či vnějším, ale soustředí se na souvislosti mezi oběma z nich.⁹⁰

Vzhledem ke skutečnosti, že se v této práci zabýváme problematikou jinakosti, měli bychom zde zmínit také text *Psychologická struktura fašismu* (*La structure psychologique du fascisme*, 1936), v němž Bataille rozvíjí své pojetí sociální heterogenity. Za heterogenní složky společnosti označuje ty sociální struktury a procesy, na něž nelze aplikovat standardní způsob analýzy – jedná se o elementy, jež jsou ve vztahu k homogenitě radikálně „jiné“. Heterogenním prvkům je vlastní nepředvídatelnost, neovladatelnost a neasimilovatelnost. Heterogenita existuje sama pro sebe, její hodnota není určována vztahem k homogenitě.⁹¹ Za hlavní formu heterogenní existence je Bataillem označena svrchovanost. My se však v této rigorózní práci dále blíže zaměříme na Bataillovo pojetí erotismu...

2.6.4. Přitakání životu

„*O erotismu lze říci, že je přitakáním životu až k smrti.*“⁹² Těmito slovy zahájil Georges Bataille úvod k *Erotismu* a zároveň nás jimi vrhl přímo do jedné ze stěžejních tezí.

Základním předpokladem, z něhož Bataille vychází, je diskontinuita nacházející se mezi bytostmi. Mezi námi a druhými leží propast, kterou nemůže překonat žádná komunikace. Diference zůstává i při dialogu. Každý z nás žije svůj vlastní život, jenž se nikdy nestane životem jiného člověka. Dvě diskontinuitní bytosti se setkají při reprodukci, výsledkem tohoto spojení bude však další diskontinuitní tvor. Zároveň dojde ovšem k rozehrání kontinuity, již lidem přináší smrt. Pro kontinuitu lidských bytostí je tedy nesmírně důležitý cyklus spuštěný reprodukcí a zakončený smrtí, v níž se kontinuita naplňuje.

2.6.5. Pocit kontinuity

Kontinuitu lze pocítit i v aktech jiných, než je akt smrti. Otevírá se nám při prožitcích souvisejících s erotismem. Konkrétněji můžeme společně s Bataillem hovořit o erotismu těla, srdce a erotismu posvátném. Běžně žijeme ve své uzavřenosti. Tuto strukturu však narušuje

⁹⁰ Bataille Georges, *Erotismus*. Herrmann & synové, Praha 2001.

⁹¹ Fulka, Josef. *Zmeškané setkání*. Herrmann & synové, Praha 2004.

⁹² *Ibid.*, s. 17.

právě erotismus. „*Principem veškerého erotického fungování je destrukce struktury uzavřené bytosti, která je v normálním stavu partnerem ve hře.*“⁹³ Jedná se tedy o akt násilný, i když se mu oddáváme dobrovolně.

Ochota partnerů vydat se v sexualitě *mimo sebe*, mimo svou diskontinuitu, umožňuje poznat, jaký pocit přináší kontinuita. Po dokončení aktu se však rozbouřené bytosti uklidňují a znovu se navracejí do své uzavřenosti. Kontinuita na nich nezanechává stopy.

2.6.6. Překypování

Veškeré erotické chování je umožňováno nadbytkem. Nejedná se o konstruktivní chování, jež by nám mělo přinést prospěch. K dosažení cíle, jež představuje pomíjivá slast, nelitujeme velkých vydání. V běžných situacích se spíše snažíme hromadit statky a počítat zisk. Erotismus však funguje dle opačných pravidel. Nadbytek nás při sexuálním aktu vede až k vyvrcholení rozkoše. Není náhodou, že slovo „orgasmus“ je odvozeno od řeckého *organ*, což znamená „překypovat“.⁹⁴ Bytí bez vášně, které by nás nevedlo k takovým vydáním, by nebylo bytím skutečným. Znat krajní prožitky, mezi něž patří rozkoš i bolest, umožňuje lépe pochopit život, porozumět hlouběji světu.

2.6.7. Transgrese hranic

Každá lidská bytost má dány hranice. Souhlasí s nimi, dokonce je i potřebuje. K čemu však ve skutečnosti tyto meze slouží? Podle Bataille k tomu, aby byly překračovány. Opojení při aktu přináší právě překračování hranic. Transgresi se nelze vyhnout ani v jiných okamžicích. Jejím modelovým příkladem je smrt. Umírání nás převádí na druhou stranu, do oblasti nepředstavitelného a nepochopitelného...

Při aktu lásky dochází k překročení zákazů, jež uděluje například křesťanům jejich náboženství. Tělo se totiž řídí vlastními pravidly, nechává se strhnout pokyny, které nejsou ani zdaleka racionální. „*Pohyb těla překračuje za nepřítomnosti vůle hranici. Tělo je v nás oním excesem stavícím se proti zákonu slušnosti.*“⁹⁵ Víme, že touhu navíc podněcuje zákaz. Nejvíce toužíme po zakázaném, tím pádem někdy i posvátném, vždy však podle pravidel nedostupném. Nedostupném až do chvíle, kdy dojde k překročení hranic.

⁹³ Ibid., s. 25.

⁹⁴ Borneman Ernest, *Encyklopedie sexuality*. VICTORIA PUBLISHING, Praha 1990.

⁹⁵ Bataille Georges, *Erotismus*. Herrmann & synové, Praha 2001, s. 113.

2.6.8. Oběť

Georges Bataille vidí paralelu mezi situací milenky a oběti. Obětovaná bytost je do okamžiku smrti diskontinuitní. Kontinuitě bytí ji navrácí obětník jejím zabitím. A v této chvíli dochází k onomu známému překročení hranic. Jak vypadá situace milenky? „*Milenec rozvrací milovanou ženu, stejně jako zakrvavený obětník rozvrací obětovaného člověka či zvíře. Žena je v rukách toho, kdo ji přepadá, zbavena svého bytí. Spolu se svým studem ztrácí onu pevnou bariéru, oddělující ji od ostatních a činící ji neproniknutelnou: náhle se otevírá násilí sexuální hry rozpoutanému v reprodukčních orgánech, otevírá se neosobnímu násilí, jež ji z vnějšku zaplavuje.*“⁹⁶ Podobnost těchto dvou situací byla zdůrazňována již ve starověku.

2.6.9. Krása

Podívejme se nyní na roli, jakou hraje v erotismu krása. Tato vlastnost všeobecně určuje objekt k touze. Zaměříme-li se na krásu ženy, můžeme říci, že čím je dotyčná krásnější, tím více po ní muži touží. Krása se tedy zároveň stává předmětem touhy. K jakému činu však může ve skutečnosti pohánět? Touha se naplňuje v sexuálnímu aktu, jenž odhaleností pohlavních orgánů a celým svým průběhem kontrastuje ke kráse. Muži jsou v podstatě hnáni touhou pospinit ženskou krásu. Síla rozkoše z poskvrny se dostavuje v přímé úměře ke kráse partnerky. Pro muže nemůže být uspokojení většího, než představuje erotické přemožení nádherné ženy. Poskvrna vystupuje jako podstata erotismu.⁹⁷

Vrátíme-li se k paralele s obětí, můžeme uvést, že její výběr je veden touhou po zdůraznění krutosti smrti. O toto zdůraznění se opět postará kontrast – tentokrát však mezi krásou oběti a ohavností smrti.

2.6.10. Markýz de Sade

Do krajnosti zavedl přístup k slasti a k životu vůbec francouzský šlechtic a spisovatel markýz de Sade (1740-1814). Proslul především jako autor velmi provokativních textů, méně provokativní nebyla však ani filosofická koncepce, již navrhl.

Druhý nemá v rámci jeho systému místo. Záleží pouze na silném jednotlivci, který se negací druhého pozvedá ke svrchovanosti. Sade považuje vztahování se k druhým za slabošství. Nepřikládá žádnou váhu soucitu či lásce, všechny takové pocity nás podle něho jen oslabují. Skutečný člověk si je vědom své absolutní osamělosti. Nemůže a nechce plýtvat energií na ostatní lidi, kteří pro něho beztak nemají žádný význam.

⁹⁶ Ibid., s. 111.

⁹⁷ Ibid.

2.6.11. Slast

Nejvyšší slast se podle markýze de Sade nachází v zločinu. Nikoli však v zločinu provedeném z vášně, ale v chladnokrevně naplánované a provedené akci. Na druhém nezáleží ani při dosahování slasti sexuální. „*Sade nemůže chtít, aby cílem jeho snových postav bylo sexuální uspokojení odpovídající touze všech. Sexualita, o níž sní, dokonce odporuje touhám ostatních lidí (skoro všech), kteří nemohou být jejími spoluúčastníky, nýbrž jsou jejími oběťmi. Sade předkládá jedinečnost svých hrdinů. Negace spoluúčastníků je pro něj základním kamenem systému. Erotismus vedoucí k souladu v jeho očích popírá pohyb násilí a smrti, který je jeho principem.*“⁹⁸ Kompromisy nehledá nikde a v ničem.

2.6.12. Pobouření

Není snad bez opodstatnění domnívat se, že Sade vymyslel svého „svrchovaného člověka“, jež vystupuje nad ostatní lidi, jako určitý štít poskytující ochranu. Jemu samotnému přinesly mezilidské vztahy bolest, o svých teoriích přemýšlel osamocen ve vězení. Zbavit se citů a odpovědnosti k druhým, popřít jejich význam pro naše žití, bylo možná jeho zbožným přáním majícím mu přinést úlevu. Nezastavil se však u pouhého úlevného oddělení se. Jak víme, z negace druhého chtěl čerpat energii a rozkoš, veškeré své teorie dovedl do extrému. Překračoval hranice drsným způsobem.

Nebezpečné je Sadův systém obdivovat, ale i zcela jím opovrhovat. Držme se Bataillova přesvědčení, že chtěl hlavně vyzvat.⁹⁹ Kdo je Sadem nejvíce pobouřen, ten si možná nedovede přiznat, že to nejpobuřující nosí sám v sobě...

⁹⁸ Ibid., s. 206-207.

⁹⁹ Ibid.

3. Filosofická reflexe

3.1. Zdroj potíží u Michela Foucaulta

3.1.1. Foucaultova bezmeznost

Jednoznačně zařadit Michela Foucaulta (1926-1984) se zdá být podobně jako v případě Georgese Bataille takřka nemožné. Ano, nejmenším rizikem je prohlásit ho za filosofa, dokonce za jednoho z nejvlivnějších filosofů dvacátého století. Ale omylu se nedopustíme, ani když ho označíme například za psychologa nebo historika vědění.

Jeho vzdělanost byla takřka bezmezná, o čemž svědčí množství oblastí, v nichž uplatňoval svůj vliv. Pestrou škálou témat prosluly i přednášky, které realizoval po celém světě. Namátkou se můžeme podívat třeba do Tunisu, kam odjel působit roku 1966. *„Jedněm přednáší o Nietzscheovi, druhým – na základě Husserlových Karteziánských meditací – o Descartovi. V jedné přednášce, věnované estetice, analyzuje vývoj malířství od renesance po Maneta, promítá diapozitivy obrazů a provází to komentářem. Nezanedbává však ani psychologii, v přednášce na téma „projekce“ vysvětluje základy psychologie, psychiatrie a psychoanalýzy. Samozřejmě s obligátní zastávkou u Rorschacha.“*¹⁰⁰

3.1.2. Rozvinutí jinakosti v sebetvorbě

Určitá nejednoznačnost hranic, nemožnost zaškatulkování, jsou však pro Foucaulta více než signifikantní – v jeho díle i životě. Podle Georgese Dumézila (1898-1986) bylo Foucaultů tisíc. Jak by tedy bylo možné vybrat z nich jednoho a strčit ho do té správné přihrádky? Michel Foucault měl velmi rád básně Reného Chara a s oblibou je i citoval. Charovi původně patřila též věta: *„Rozvíjejte svou oprávněnou jinakost.“*¹⁰¹ Foucault si z ní udělal určité motto svého života a přál si, aby ho následovali další.

„Jiné“ hrálo obecně v jeho filosofii významnou roli. Dospěl k etice, jejíž podstatou má být péče o sebe sama jako praxe svobody. Inspiroval se v antickém umění sebevlády, baudelairovské estetice existence a nietzschovské etice aristokrata. Foucaultova etika sebetvorby klade značný důraz na sebeporozumění. Naši identitu totiž určuje právě porozumění sobě samým.¹⁰² Svůj život bychom měli tvořit jako umělecké dílo: *„Udivuje mě, že se umění v naší společnosti vztahuje už jenom k věcem, a ne k jednotlivým lidem nebo k životu... Cožpak by život každého jedince*

¹⁰⁰ Eribon Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*. Academia, Praha 2002, s. 191-192.

¹⁰¹ Ibid., s. 10.

¹⁰² Barša Pavel; Fulka Josef, *Michel Foucault: politika a estetika*. Dokořán, Praha 2005.

nemohl být uměleckým dílem?“¹⁰³ Nejen svoboda v sebetvorbě bezpodmínečně závisí na přitakání mnohoznačnosti života...

3.1.3. Exil

Velmi důležitým a předurčujícím rysem osobnosti Michela Foucaulta byla bezesporu jeho homosexualita. Přijímal ji velmi těžce a v mládí se z tohoto důvodu opakovaně pokoušel spáchat sebevraždu. „*Jisté je, že po návratu ze svých častých nočních výprav do míst prostituce a barů pro homosexuály zůstává Foucault celé hodiny ležet všecek zhroucený, zdrcený hanbou. Doktor Étienne se mu musí hodně často věnovat, aby mu zabránil provést nenapravitelné.*“¹⁰⁴ Homosexualitu udával též za příčinu vystoupení z komunistické strany v roce 1953. O dva roky později opustil Francii v domnění, že celý další život stráví na cestách. Dobrovolný exil mu měl nejspíš ulevit od stísněnosti, kterou pociťoval doma ve Francii. Švédsko ani Polsko mu však úlevu nepřinesly, z nesvobodného Polska byl dokonce vyhoštěn kvůli jedné milostné aféře.

3.1.4. Kalifornský ráj

Osvobození mu poskytly až Spojené státy americké, kde mohl konečně svou homosexualitu přijmout beze studu. Nemusel ji tu skrývat, viděl spoustu homosexuálních párů, které si svou náklonnost vyjadřují přímo na ulici. Navíc měl rád život, slunce, dobré jídlo, neodříkal se ani různým drogám. Kalifornie se zkrátka na počátku osmdesátých let jevila Michelu Foucaultovi jako ideální místo, kam se chtěl dokonce i přestěhovat.

Možná tam skutečně mohl spokojeně žít a tvořit, kdyby ho nepostihla takzvaná „rakovina homosexuálů“, jak se na počátku osmdesátých let říkalo tehdy ještě málo známé nemoci - AIDS. Smrt brzy přerušila jeho plány osobní i pracovní...

3.1.5. Zlomy

„*V dané kultuře a v dané chvíli je vždy pouze jedna epistémé, jež definuje podmínky možnosti každého vědění, ať už je to vědění vyjádřené v teorii nebo tiše vtělené do praxe.*“¹⁰⁵ Tato epistémé západní kultury, která slouží jako určitá platforma, zaznamenala dle Foucaulta dva velké zlomy. První diskontinuitu nalézá okolo poloviny 17. století, kdy začal klasický věk. Druhá zahajuje na počátku 19. století modernitu. Vývoj společnosti tedy není plynulý, jde v něm o radikální změny řádu, na jehož bázi myslíme. Zájem vzbuzovaly u Michela Foucaulta především postavy nepatřící zcela ani k jednomu konkrétnímu paradigmatu. Inspiraci hledal

¹⁰³ Eribon Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*. Academia, Praha 2002, s. 341.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 41.

¹⁰⁵ Foucault Michel, *Slova a věci*. Computer Press, Brno 2007, s. 133.

spíše u těch, kteří se nachází ve zlomech a pohybují se na hranicích. Mezi tyto zajímavé „jiné“ patří markýz de Sade, Don Quijote, ale i Georges Bataille...

3.1.6. Znovu myslet

Každého ze zmíněné trojice obklopoval jeho vlastní svět, který si sám vytvořil - nebo který mu byl v případě Dona Quijota vytvořen. Nové světy neustále obydloval i Michel Foucault. Odmítl se zabývat dokola omílanými větami a tvrzeními, význam přikládal pouze výpovědím. „*Sartre řekl, že každý sen, každý snový obraz, se liší od kontinuálního stavu hypnózy či řádného stavu bytí při vědomí tím, že obývá svůj vlastní svět. Foucaultovy výpovědi jsou jako tyto sny: každá má svůj vlastní objekt nebo je obklopena svým světem.*“¹⁰⁶ V návaznosti na Nietzscheho viděl Foucault jakousi naději ve zmizení člověka, subjekt by měl přestat být středobodem našeho vědění a snažení. Prázdnoty tímto zmizením způsobené není třeba se obávat. Dá totiž filosofii možnost nově vzniknout a otevře prostor, jenž nám konečně umožní znovu myslet.¹⁰⁷

3.1.7. Folie et déraison

Roku 1961 vyšla ve francouzském nakladatelství Plon Foucaultova kniha *Šílenství a ne-rozum*, dnes známá jako *Dějiny šílenství v době osvícenství (Histoire de la folie à l'âge classique)*. Jedná se o dějiny Jiného – „*toho, co je určité kultuře zároveň niterné a cizí, a co tedy má být vyloučeno (aby se zažehnilo vnitřní nebezpečí) tím, že bude uzavřeno (aby se redukovala jeho jinakost).*“¹⁰⁸ Proč zrovna tato tematika? Mnozí, kdo znali autora, v tom spatřovali odraz jeho vlastních zkušeností. Podle některých přátel balancoval Foucault celý život na pokraji šílenství. Kde je však ona hranice mezi „normálním“ a „patologickým“? Kdo ji může určovat? Foucault probádal spoustu nových pramenů, trávil čas v knihovnách, archivech, nevyhýbal se ani nemocnicím a ústavům pro choromyslné. A výsledkem bylo, že šokoval. Ostatně jako vždy...

3.1.8. Goya a Nietzsche

Málokdo byl například schopen přijmout Foucaultovo přesvědčení o blízkosti zkušenosti šílenství k absolutnímu poznání. Jistou pozitivitu vlivu šílenství na dílo spatřoval Foucault například u ojedinělého španělského malíře Francisca de Goya y Lucientes (1746-1828), jenž ve stáří jako opuštěný a tragický člověk zobrazil přeludy svých nočních můr v „Domě hluchého“, kde dožíval.¹⁰⁹ Specificky obohacující vliv šílenství shledal Foucault i u Friedricha Nietzscheho,

¹⁰⁶ Deleuze Gilles, *Foucault*. Herrmann & synové, Praha 2003, s. 20.

¹⁰⁷ Foucault Michel, *Slova a věci*. Computer Press, Brno 2007.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 7.

¹⁰⁹ Debicki Jacek a kol., *Dějiny umění*. Argo, Praha 1998.

ke kterému se sám velmi často obracel. Považoval ho dokonce za jednoho z největších duchů vůbec. V naší společnosti bylo však šílenství obecně institucionalizováno, vyvrženo na okraj jako něco nežádoucího a umístěno do speciálních ústavů.

Foucault neměl odpor jenom k institucím týkajícím se bláznů, neměl rád instituce žádné. Jejich seznam poprvé zveřejnil v brožurce *Nepřijatelné* (1971).

3.1.9. Instituce

O tom, kdo je „normální“ a kdo „šilný“, rozhoduje mašinerie vytvořená společností, složená z lékařů, úředníků a dalších „odborníků“. Čím více se dotyčný vzdaluje od společenské normy, tím spíše je nutné ho separovat, protože patří mezi jedince pro společnost nežádoucí. A přesně k tomuto účelu jsme si vytvořili speciální instituce. Šílenství je v nich umlčováno, upírá se mu právo na život v jeho základní jinakosti. My bychom na to však podle Foucaulta neměli přistupovat. Naopak bychom měli přijímat „jiné“, zapomenout na pevně stanovené kategorie a nestat se pouze dalšími oběťmi či podpůrci systému, který je neustále udržován při životě institucemi, jež si k tomuto účelu vytvořil.

3.1.10. Fenomén moci

*„Jinak řečeno: buržoazie si naprosto nic nedělá ze šilenců, ale procedury jejich vylučování poskytly a uvolnily počínaje 19. stoletím – a ještě jednou v závislosti na určitých transformacích, politický zisk, eventuálně dokonce určitý ekonomický užitek, což upevnilo systém a umožnilo mu působit vcelku. Buržoazie se nezajímá o šilence, ale o moc, která se na ně vztahuje.“*¹¹⁰ Tímto se dostáváme k ústřednímu bodu Foucaultova bádání, jímž je fenomén MOCI. „Moc“ však neprostupuje pouze jeho dílem, patří mezi konstanty každé lidské společnosti. Všechny vztahy mezi silami jsou „vztahy moci“. Nenajdeme žádný model pravdy, jež by nebyl určován nějakým typem moci. Moc se pojí dokonce i s věděním a s vědou.¹¹¹ Vždy působí tento vztah sil...

3.1.11. Proti zvířenému prachu

Na počátku 70. let se Michel Foucault zasazuje společně s dalšími francouzskými intelektuály za zlepšení podmínek ve vězeních. Upozorňují na to, jak snadno se může do vězení dostat kdokoli z nás. Systém založený na policejní a administrativní moci totiž své exkomunikované produkuje neustále. A vězení lidi nenapravuje, ale propouští delikventy vyškolené pro páčání dalších zločinů. Výše zmíněná brožura *Nepřijatelné* vznikla právě v souvislosti s tímto bojem.¹¹²

¹¹⁰ Foucault Michel, *Je třeba bránit společnost*. FILOSOFIA, Praha 2005, s. 45.

¹¹¹ Deleuze Gilles, *Foucault*. Herrmann & synové, Praha 2003.

¹¹² Eribon Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*. Academia, Praha 2002.

Foucault brojil proti represí neustále. Vyžadoval práva pro imigranty, upozorňoval na kontrolu promluv, kterou uplatňuje společnost, aby se vyhnula hrozbám, jež z nich mohou plynout. S nástroji moci se zkrátka setkáváme na každém kroku. Je proto třeba, abychom si vytvářeli vlastní cestu a nenásledovali slepě směr, který nám předem určil systém, v němž žijeme. Foucault také ukazuje, „jako před ním už Nietzsche, že represe a ideologie nejsou zápasem mezi silami, nýbrž že jsou jen prachem tímto zápasem zvířeným.“¹¹³ Nebyl by to snad ani on, kdyby se nepokusil nahlédnout za oponu...

3.1.12. Vůle k vědění

Roku 1976 vyšel ve Francii první díl Foucaultových *Dějin sexuality (Histoire de la sexualité)* nazvaný *Vůle k vědění (La volonté de savoir)*. Dílo mělo čítat celkem šest svazků, dokončeny však zůstaly pouze první tři z nich. Michel Foucault netoužil napsat dějiny sexuálního chování. Zkoumal diskursy, jež jsme si ve spojitosti se sexualitou vytvořili a zabýval se způsoby, jakými je sexualita skrze tyto diskursy realizována, eliminována a kontrolována. V první kapitole *Vůle k vědění* jasně definuje svůj záměr: „Jde zkrátka o to určit, v jeho funkcích a jeho odůvodněních, režim moci-vědění-slasti, o který se opírá náš diskurs o lidské sexualitě.“¹¹⁴ Analýza tohoto režimu, chceme-li vztahu mezi mocí, věděním a slastí, se následně stala velmi důležitou pro vznikající teorie „podivného“.¹¹⁵

3.1.13. Represivní hypotéza

Žijeme v přesvědčení, že němost a pokrytectví naší sexuality způsobil viktoriánský režim, jež na nás svým způsobem stále působí. Částečné osvobození přinesla psychoanalýza Sigmunda Freuda, i ta se však drží přísných podmínek a udržuje sexualitu v mezích, které by nebylo dobré překračovat. Podle Foucaulta společnost sama podporuje tento diskurs o utiskování sexuality. „Je-li sexualita potlačována, jinými slovy, je-li vystavována zákazů, je-li popírána její existence a je-li nucena mlčet, pak sám fakt, že se o ní mluví a že se mluví o jejím potlačování, má podobu úmyslné transgrese. Ten, kdo mluví touto řečí, staví se do jisté míry mimo moc; rozvrací zákon; anticipuje, jakkoli nepatrně, budoucí svobodu. Odtud ona obřadnost, s níž se dnes mluví o sexu.“¹¹⁶

Hypotéza represivní moci, jež je uplatňována vůči sexu, nachází oporu i v ekonomických odůvodněních. Sexuální chování totiž chápe jako aktivitu vycházející z nadbytku energie a času,

¹¹³ Deleuze Gilles, *Foucault*. Herrmann & synové, Praha 2003, s. 47.

¹¹⁴ Foucault Michel, *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I*. Herrmann & synové, Praha 1999, s. 18.

¹¹⁵ Spargo Tamsin, *Foucault a teorie podivného*. Nakladatelství TRITON, Praha 2001.

¹¹⁶ Foucault Michel, *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I*. Herrmann & synové, Praha 1999, s. 13.

kteře bychom mohli jinak věnovat práci. Foucault tuto represivní hypotézu považoval za nedostatečnou. Přijímáme ji automaticky, je pro nás součástí diskursu o sexualitě. Tento diskurs však musí být nějakým způsobem produkován – stejně jako moc a vědění.

3.1.14. *Ars erotica a scientia sexualis*

Uvést můžeme dva zásadní postupy, jež produkují pravdy o sexu. *Ars erotica*, tedy první z nich, se zaměřuje na zvyšování slasti. Umění erotiky nalezneme v Číně, Japonsku, Indii, arabsko-muslimských společnostech, znali je i občané Římské říše. O slasti se zde nepřemýšlí ve vztahu k zákonu dovoleného a zakázaného, ale ve vztahu k slasti samé. Zakusit bychom ji měli v její intenzitě a kvalitě, poznává se díky ohlasům v těle a v duši.¹¹⁷ Vědění má být převedeno do sexuální praxe, aby znásobilo své plody. Zůstává tajemstvím mezi učitelem a žákem, aby neztratilo nic ze své účinnosti a pravé podstaty.

Naše civilizace však praktikuje *scientia sexualis*. „*Vyvinula během staletí pro vyslovení pravdy sexu postupy, které se ve své podstatě řadí do formy moci-vědění, stojící v přísném protikladu k umění iniciace a vznešenému tajemství: jde o doznání.*“¹¹⁸ I psychoanalýza využívá procesu zpovědi, pacient svěřuje psychoanalytíkovi své intimní zážitky. Freudem představená metoda se zaměřuje na odhalování pravdy, „pravdu“ však spíše vytváří.¹¹⁹ Za skutečnou slast lze v naší civilizaci považovat tu z domnělé pravdy o slasti.

3.1.15. *Konstrukce forem sexuality*

Sexualita obecně představuje pro Foucaulta vykonstruovanou kategorii poznání, jež má navíc pomoci udržovat určité mocenské vztahy. Tato „vykonstruovanost“ se proto týká i homosexuality a všech dalších kategorií, jež mají označovat určité odlišování se od obecné normy. Identifikovat se v rámci těchto kategorií jako „jiný“ nutně přináší určitou nejistotu – alespoň dle naší kulturní tradice. „*V antické kultuře se tužby a sexuální praktiky považovaly za etické a morální zájmy, ale nikoli ve svém důsledku za zahanbující nebo potlačovanou pravdu o lidské zkušenosti, jak se to stalo později. Na etiku se v zásadě hledělo jako na vztah mezi jedincem a touto zkušeností, a nikoli jako na základ pro standardy nebo normy chování.*“¹²⁰

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., s. 69.

¹¹⁹ Spargo Tamsin, *Foucault a teorie podivného*. Nakladatelství TRITON, Praha 2001.

¹²⁰ Ibid., s. 26.

3.2. Co přinese Jacques Derrida?

3.2.1. Maghrebský Žid

Jacques Derrida (1930-2004) je známý jako francouzský postmoderní filosof, narodil se však v alžírském El Biar u poblíž hlavního města Alžíru. Do Paříže odešel až v devatenácti letech. Jeho otec byl Žid a Derrida sám na sebe později nahlížel jako na maghrebského a kolonizovaného Žida. Svě židovství nebyl zvyklý nijak zdůrazňovat, v dětství si ho ani příliš neuvědomoval. Z rozhovoru s francouzskou psychoanalytičkou a historičkou Élisabeth Roudinesco vyplývá, že Derridův otec svou náboženskou příslušnost spíš útrpně snášel, než aby na ni byl nějak pyšný.¹²¹

3.2.2. Alžírské zranění

Derridova výchova tedy židovství nijak neakcentovala. V letech 1940-1942 však vypukl v Alžírsku státní antisemitismus a najednou se hlavně v očích společnosti Derrida skutečným Židem stal. Sám k tomu ve zmíněném rozhovoru říká: *„Roku 1942 jsem byl vyhozen z Ben Aknúnova lycea a odhlédneme-li od tohoto anonymního „administrativního“ opatření, které jsem vůbec nechápal a které mi nikdo nevysvětlil, došlo i k jinému zranění, jež se nikdy nezhojilo: šlo o každodenní urážky ze strany dětí, mých spolužáků, kluků z ulice, a občas i o hrozby nebo údery pěstí, jichž se dostávalo onomu „špinavému Židákovi“, kterým jsem, abych tak řekl, náhle začal být...“*¹²² Pravidla platící ve školství pařížském se uplatňovala stejným způsobem i v tom alžírském. Zní to trochu paradoxně, ale právě alžírské školy často vylučovaly Alžířany a neměly v oblibě arabštinu. Snažily se zkrátka být „republikánské“.

3.2.3. Nepřináležitost

Po vyloučení nastoupil Derrida na další lyceum, kde vyučovali hlavně židovští profesori, o které nebyl nikde jinde zájem. Dostal se tedy do skupiny lidí vyřazených většinou společností na okraj. *„Myslím, že zrovna zde jsem začal rozpoznávat, ne-li přímo dostávat onu nemoc, onu nevolnost, onu chorobu, jež mne na celý život učinila nezpůsobilým ke „komunitární“ zkušenosti, neschopným těšit se z jakékoliv přináležitosti.“*¹²³

Neláska k etnocentrismu a komunitarismu je skutečně z Derridova díla patrná. Ostatně celá tato životní zkušenost nastiňuje vývoj jeho myšlení a předurčuje témata, jimiž se dále zabýval. Nutno říci, že tak činil konstruktivně a bez zahořklosti. *„Rozrušení přináležitosti mi například často dává možnost správnějšího, méně nespravedlivého úsudku ohledně politiky komunit, k nimž*

¹²¹ Derrida Jacques; Roudinesco Élisabeth, *Co přinese zítřek?*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2003.

¹²² *Ibid.*, s. 158.

¹²³ *Ibid.*, s. 160.

*mám údajně náležet a vůči nimž chci zůstat ostražitější než kdy jindy – ať se jedná o Evropu, Francii, Izrael nebo židovskou diasporu. Chci zůstat tak svobodný, jak je to jen možné, abych je mohl kritizovat, když je toho zapotřebí. Aniž podlehnu jakémukoli vydírání založenému na komunitární přináležitosti. Chci být stejně svobodný jako ve chvílích, kdy také neustupuji před žádným, třeba virtuálním zastrašováním a hodnotím činnost nebo politiku komunit či států, u nichž se nemá za to, že bych k nim náležel.*¹²⁴ Derrida se snažil udržet si jistou nezávislost, která rozvíjí kreativitu myšlení...

3.2.4. Nový přístup

Jacques Derrida se na svět kolem sebe nechtěl dívat starýma očima osvícenců, přál si přehodnotit celou evropskou myšlenkovou tradici. Považoval proto za nutné podrobit všechny takzvaně „ověřené pravdy“ dekonstrukci. Tento druh filosofické práce začal rozvíjet zejména pod vlivem myšlenek Martina Heideggera (1889-1976).

Chtěl očistit významy od nánosů, které na nich zanechala lidská praxe, nespokojit se s pouhými interpretacemi již mnohokrát interpretovaného. Dekonstrukci prosazoval v jazyce, mluvě a písmu, kde ji aplikoval na slova, ale neopomenul ji použít ani v dalších oblastech. Vnímání jinakosti bylo jednou z nich. A právě ustálené vnímání jinakosti je podle něho třeba přehodnotit.

Pojem „dekonstrukce“ se stal od Derridy neoddělitelným již v polovině šedesátých let, kdy tento filosof etabloval metodu pojmenovanou tímto termínem. Slovo „dekonstrukce“ však začalo žít svým vlastním životem. Prosadilo se například v literární vědě a známe jej i z architektury...

3.2.5. Différance

Jak jsem již zmínila výše, Derrida měl odpor ke komunitarismu. Právě tak se chtěl oprostít od veškerých etnopsychologií, etnopsychiatrií, etnopediatrií a dalších etnověd, které se zakládají na kultu všech možných diferencí. Přišel s novým termínem *différance* (s „a“), jež je odlišný od „différence“ (s „e“) znamenajícím ve francouzštině „různost“, „rozdíl“, „rozdílnost“. Tyto dva pojmy se sice jinak píší, ale stejně vyslovují, čímž se Derrida snažil upozornit na samozřejmost, s jakou přijímáme slova, aniž bychom se hlouběji ponořili do textu. A čtení světa by mělo být různorodé. „*Différance umožňuje myslet proces diferenciací mimo jakékoliv limitace, ať už se jedná o limitace kulturní, národnostní, jazykové nebo dokonce lidské.*“¹²⁵ *Différance* nemusí být

¹²⁴ Ibid., s. 162-163.

¹²⁵ Ibid., s. 35.

opozicí, funguje jako nositelka jinakosti a heterogenity. Znamená zároveň *stejně*, které není identické a *jiné*, jež je něčím radikálně odlišným, nepřeložitelným a neredukovatelným.

3.2.6. Přicházení jiného

Přicházení jiného znamená vždy nepředvídatelnou událost, setkání s jiným nelze jednoduše obsáhnout pomocí mozkových funkcí. Otevření se jinému, vědomí, že může přijít, je podmínkou pro existenci budoucnosti. „Příchod toho, co (kdo) přichází“ patří mezi Derridova velká témata. Může se přitom jednat o muže, ženu, ale třeba i o „život“ či „přízrak“. Každopádně to „*musí být událost hodná toho jména, přicházení, jež mne absolutně překvapí, něco, čemu a komu, za co a za koho již nemohu, již nesmím neodpovídat – způsobem tak odpovědným, jak je to jen možné: to, co přichází nebo co se na mě vrhá, to, čemu jsem vystaven mimo jakékoliv ovládnání. Jde tedy o heteronomii: jiné je mým zákonem.*“¹²⁶

3.2.7. Přízrak a Hamlet

Jinakost představuje pro Derridu natolik rozsáhlou oblast, že v ní není nutné rozlišovat mezi živým a neživým. Nenechává se ani rozpoznat dle určitých tvarů, přesahuje dokonce i samotnou viditelnost. Velkou událostí je v tomto kontextu zjevení se „přízraku“, který se pohybuje na hranicích mezi viditelným a neviditelným. Nemůžeme s jistotou říci, zda patří do říše živých či mrtvých, nepojmeme ho prostřednictvím obecně sdíleného vědění. Dojde-li k této události, nevíme zcela přesně, na co se vlastně díváme, jsme si však jisti, že přízračné zjevení sleduje nás. Derrida tuto situaci nazval „efektem hledí“. Ocitneme-li se v ní, nedokážeme rozeznat, kdo na nás upírá svůj zrak. Další charakteristický znak setkání tohoto druhu představuje nerespektování časových souvislostí, nezařaditelnost do běžné časové souslednosti. Jacques Derrida v této souvislosti interpretoval scénu z *Hamleta*, kdy přízrak mrtvého otce žádá na hradbách Elsinoru o vykonání pomsty.¹²⁷

Nezapomínejme, že přicházení skutečné události by nikdy nemělo zůstat ochuzeno o svou „přízračnost“...

3.2.8. Host

Přijetí toho, co k nám přichází často bez pozvání, navíc přijetí takové, které od nás vyžaduje určitý vklad, určité vydání, Derrida zahrnuje pod pojem „pohostinnost“.

¹²⁶ Ibid., s. 79.

¹²⁷ Fulka Josef, *Derrida a pojem události*. In: Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení, FILOSOFIA, Praha 2007.

Hovoříme-li o pohostinnosti, musíme specifikovat, zda máme na mysli pohostinnost podmíněnou, či nepodmíněnou. Podmíněná pohostinnost, Derridou označovaná jako *pohostinnost pozvání*, spočívá sice na přijetí příchozího, avšak přijetí podle námi vybraných pravidel, která musí dodržovat i ten druhý. „Otevřu ti dveře svého domu, ale slib mi, že se budeš chovat podle zásad v něm zavedených.“ *Pohostinnost pozvání* vyžaduje doklady, vysvětlení a další informace, jež je příchozí povinen předložit.¹²⁸ Jinak není přijat. Příkladem takového procesu může být například mnohdy zdlouhavé žádání o vízum nutné pro vycestování do určitého státu.

Neposkytneme-li příchozímu právo na pohostinnost, dáme mu najevo, že zde není vítán. Pak ho ovšem nemůžeme zvat hostem – snad pouze hostem nemístným.

3.2.9. Vystavení se

Čistá pohostinnost či *pohostinnost navštívení* naopak označuje pohostinnost nepodmíněnou. Ta je založena na přijetí nepozvaného příchozího bez specifických požadavků. Nevyžaduje žádné sliby ani žádná vysvětlení, nezdůrazňuje pozici pána ve vlastním domě. Znamená otevření se nepředvídatelnému. Derrida však zdůrazňuje, že tato *čistá pohostinnost* není a nemůže být právním nebo politickým pojmem. Fungující organizovaná společnost se nechce nechat ohrožit neznámým příchozím, jenž by mohl být vetřelcem. Proto pohostinnost často podmiňuje.

Derrida v této souvislosti odkazuje k pohostinnosti vystavení se tomu, co (kdo) přichází. „*Tato čistá pohostinnost, bez níž pojem pohostinnosti neexistuje, platí při přecházení hranic nějaké země, ale hraje roli také v každodenním životě: když někdo přichází, když přichází například láska, podstupujeme riziko, vystavujeme se. Pro pochopení těchto situací je třeba udržet onen horizont bez horizontu, onu bezmeznost nepodmíněné pohostinnosti a vědět přitom, že z ní nemůžeme vytvořit politický či právní pojem. V právu a v politice pro tento typ pohostinnosti není místo.*“¹²⁹ Uchováváme si ji však přinejmenším ve snech a v touhách...

3.2.10. Odpuštění

„Opravdové“ setkání ochromující nejen všechny naše myšlenkové kategorie, nás zbavuje kontroly nad sebou samými a svými akty. Tato zkušenost v sobě podle Derridy neobsahuje svrchovanost ani moc.¹³⁰

¹²⁸ Derrida Jacques; Roudinesco Élisabeth, *Co přinese zítřek?*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2003.

¹²⁹ Ibid., s. 90.

¹³⁰ Fulka Josef, *Derrida a pojem události*. In: Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení, FILOSOFIA, Praha 2007.

Podobně - zbaveno moci i svrchovanosti, by mělo být čisté odpuštění. Jacques Derrida se otázkou odpuštění zabýval podrobněji. Aby zůstalo čistým, nesmí sloužit žádnému účelu, na konkrétní podobě tohoto účelu přitom vůbec nezáleží. „Účelové“ odpuštění představuje ve skutečnosti pouze politickou strategii či nějakou formu terapie. O odpuštění v pravém smyslu tohoto slova se však nejedná. Úkolem odpuštění není navracet situaci do normálního stavu. „Mělo by zůstat výjimečné a mimořádné, vystavené nemožnému: jako kdyby přerušilo běžný průběh dějinné časovosti.“¹³¹

3.2.11. Mizení jinakosti v usmíření

Čisté odpuštění může vyprovokovat pouze neodpuštělný čin, podobně jako nerozhodnutelnost zůstává podmínkou rozhodnutí. „Pokud vím, jak je třeba se rozhodnout, nerozhoduji se.“¹³² Po zkušenostech holocaustu bývají kladeny otázky, zda je odpuštění v některých případech vůbec možné. Odpovědi se různí, například podle Vladimira Jankélévitche (1903-1985) zemřelo v táborech smrti.¹³³ Jacques Derrida naopak zastává názor, že právě situace tohoto druhu ho umožňují – odpuštění je totiž ve skutečnosti šílené...

V okamžiku, kdy oběť určitým způsobem komunikuje se zločincem, kdy mu snad i začíná rozumět, dochází k usmíření. Usmíření však není totožné s odpuštěním, usmíření dokonce v rámci Derridovy koncepce odpuštění vylučuje. Dochází-li k usmíření, oběť musí mít s viníkem společný jazyk. Odpuštění naopak nepřipouští existenci ničeho sdíleného či univerzálního. Nepotřebuje podobných prostředků, dokonce je svou pravou podstatou odmítá. Jinakost musí v aktu odpuštění zůstat neredukovatelná.¹³⁴

3.2.12. Evropa zevnitř

Derrida se jako jedním z témat zabýval též současností a budoucností Evropy. Mnohé jeho myšlenky se váží na problematiku *jinakosti*, kterou spatřoval pro Evropu za klíčovou. Aktuální podoba tohoto kontinentu je z velké části diktována z centra Evropské unie, z Bruselu. Proto se dle Derridova úsudku vytrácejí mnohé národnostní difference, jež platily ještě v nedávné minulosti. Národnostní příslušnost tak ztrácí na významu. V tomto směru však sehrává pozitivní roli jinakost působící uvnitř Evropy, která nás nutí vynalézat nové formy příslušnosti a hledat vlastní cestu ke kultivaci společného dědictví.

¹³¹ Derrida Jacques, *Víra a vědění*. Mladá fronta, Praha 2003, s. 103.

¹³² Derrida Jacques; Roudinesco Élisabeth, *Co přinese zítřek?*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2003, s. 80.

¹³³ Derrida Jacques, *Víra a vědění*. Mladá fronta, Praha 2003.

¹³⁴ Ibid.

3.2.13. Tvář Evropy

Jinakost ovlivňuje a vždy ovlivňovala tento kontinent i z vnějšku. Nelze se dívat na tvář Evropy a nevidět v ní importy, jež si osvojila. Tato schopnost, tento předpoklad pro „práci s jinakostí“, však není samozřejmostí. Jedná se spíše o produkt stále probíhajícího procesu setkávajícího se odedávna s komplikacemi. Ne každé společenské uspořádání totiž podporuje kontakty s cizími prvky. Přijímání a živení toho, co ji třeba i ohrožuje, je podle Derridy vlastní demokracii. Za mnohem nebezpečnější považuje skoncování s otevřeností a uzavírání se do sebe (v souvislosti s tímto přesvědčením kritizuje například politiku Putina či Bushe).¹³⁵

Naději pro budoucnost Evropy lze tedy spatřovat v otevřenosti. Nemusí být vždy nejlepším řešením neustále kalkulovat a soustředit se pouze na prospěch plynoucí z našich rozhodnutí - je zapotřebí přijímat „jiné“...

¹³⁵ Crépon Marc, *Evropa – možná (Poznámky ke „geopolitice“ bez-mocnosti)*. In: Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení, FILOSOFIA, Praha 2007.

3.3. Emmanuel Lévinas a Jiný

„Lévinasovo dílo (...) můžeme číst, můžeme je obdivovat, ale jen stěží si je (i po létech systematické četby) můžeme přisvojit jako něco důvěrně známého, jako neproblematický předmět interpretace. Toto dílo stojí stranou všech dominantních tendencí myšlení dvacátého století, implikuje jakousi temnou, nezachytitelnou a neasimilovatelnou stránku...“¹³⁶

3.3.1. Etik Lévinas

Lévinasovo dílo přirovnává Josef Fulka k dílu Marcela Prousta (1871-1922), jemuž ostatně Lévinas věnoval text nazvaný *L'autre dans Proust (Jiný u Prousta)* a jehož dílo sám velmi obdivoval. Uchopit Lévinasovu veskrze metafyzickou filosofii je skutečně poměrně obtížná věc, zvláště snažíme-li se o to na malém prostoru, a tudíž v zestručněné podobě.

Středobod Lévinasova myšlení tvoří vztah k druhému člověku. Z etiky učinil Emmanuel Lévinas dokonce první filosofii – i metafyzika se v rámci jeho pojetí děje v etických vztazích.¹³⁷ „Jiný“ pro něho znamená něco nedefinovatelného a nejednoznačného, něco nás přesahujícího. Jiné není zapotřebí pouze tolerovat, měli bychom se je snažit spíše respektovat, přijmout za partnera. Tím by mohlo dojít k překonání racionality západního typu, která nás ovládá již od Descartesových dob, a která si zakládá na zmocnění se světa, na jeho ovládnutí. Jiné se dle této filosofické tradice redukuje na totéž. Lévinasova etika se naopak zakládá na ohledu, jež Totéž bere na neredukovatelnost Druhého...¹³⁸

Nutno podotknout, že s kategoriemi Jiný, potažmo Druhý, Stejný, Totéž, Já, Cizinec pracuje Lévinas ve svých textech často (dle jejich konkrétního významu v daném kontextu) s velkými počátečními písmeny. Proto se i já, s respektem k jeho tvorbě, v této kapitole přidržím jím daných pravidel.

3.3.2. Litevský Žid

Stejně jako Jacques Derrida je i Emmanuel Lévinas (1906-1995) považován za francouzského filosofa, jeho původ však sahá do Litvy, kde také prožil dětství. Narodil se v Kaunusu v ortodoxní židovské rodině a judaismus mu podobně jako Derridovi značně ovlivnil život, i když u každého z nich se toto projevilo jiným způsobem. Lévinase židovské myšlení velmi zasáhlo,

¹³⁶ Fulka Josef, *Jsem z tebe celá bez sebe: Lévinas a Proust*. In: Emmanuel Lévinas-Filosofie a výchova, UK FHS, Praha 2006, s. 272.

¹³⁷ Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997.

¹³⁸ Ibid.

zabýval se dokonce komentováním Talmudu. Vliv talmudistické tradice je silně patrný i v jeho vlastním pojetí filosofie.

Roku 1923 odešel studovat do Francie, kde později se svou ženou založili rodinu. Určitý čas strávil též studiem v německém Freiburgu u Edmunda Husserla (1859-1938) a Martina Heideggera, s jejichž myšlenkovými koncepty vedl později polemický dialog. Sám se k významu Husserlovy filosofie vyjádřil v rozhovoru z 11. června 1981 takto: „*Husserl byl (...) tím rozhodujícím momentem v mém filosofickém životě. Myslím, že i tím nejvíce rozhodujícím momentem ve filosofii vůbec. Fenomenologické zamyšlení, tento návrat ke smyslu, je vlastně pro moderního člověka ta jediná možnost, jak metodicky filosofovat.*“¹³⁹

Právě Lévinas byl tím, kdo uvedl Husserlovu fenomenologii ve Francii – stejně jako ontologii Martina Heideggera.

3.3.3. Ti, kdo zůstali

Ani Emmanuel Lévinas za Druhé světové války neunikl „hříchu“ svého židovského původu a byl nucen prožít několik let v zajateckém pracovním táboře. Válka ho také připravila o jeho litevskou rodinu. Ve výše zmíněném rozhovoru odpovídal na otázku, co pro něho znamená být Židem: „*V roce 1981, který v dějinách následuje po letech 1939-1945, není vůbec žádná otázka, proč člověk zůstal Židem. To byla milost – pro ty, kdo zůstali.*“¹⁴⁰ Dále viděl hluboký smysl ve čtení základních židovských textů, jimž je podle něho nutné pečlivě naslouchat, vytvořit si k nim pouto – upevňovat vztah ke Knize knih. On sám v těchto spisech nacházel mnoho etického. V rozhovoru pořázeném o čtyři roky později Lévinas prohlásil: „*Říkám vždy – ovšem jen mezi námi: to jediné, co je v člověku vážné, jsou Řekové a Bible; všechno ostatní je tancování.*“¹⁴¹

Vliv holocaustu je spatřován hlavně v Lévinasově pozdní, pro mnohé velmi vyhocené tvorbě.¹⁴² Já se však zaměřím na jeho filosofii ranější, uceleně shrnutou zejména v textu z roku 1961 *Totalita a nekonečno (Totalité et Infini)*.

3.3.4. Jiný

Pohybujeme-li se na myšlenkové půdě Emmanuela Lévinase, musíme zdůraznit fakt, že Jiný není v jeho pojetí prostým protikladem Stejného, s nímž by tak tvořil jeden celek. „*Metafyzický Jiný je jiný jinakostí, jež není formální, jinakostí, jež není pouhým rubem totožnosti, jinakostí, jež*

¹³⁹ Lévinas Emmanuel, *Být pro druhého*. Zvon, Praha 1997, s. 21.

¹⁴⁰ Ibid., s. 27.

¹⁴¹ Ibid., s. 50.

¹⁴² Fulka Josef, *Jsem z tebe celá bez sebe: Lévinas a Proust*. In: Emmanuel Lévinas-Filosofie a výchova, UK FHS, Praha 2006.

nevzniká jen z odporu vůči Stejnému, nýbrž jinakostí, která předchází každou iniciativu, každý imperialismus Stejného. Je jiný jinakostí, jež tvoří sám obsah Jiného. Je jiný jinakostí, která neomezuje Stejného.¹⁴³ Naopak jinakost světa, v němž pobýváme, můžeme označit za formální. Tuto jinakost běžně nutíme podlehnout naší moci. Žádná moc vycházející od Já však není dostatečně silná, aby přemohla jinakost Jiného.

Druhý představuje pro Lévinase absolutně jiné. „Druhý jakožto druhý není pouze alter ego; je tím, kdo nejsem já. Není jím vzhledem ke své povaze, fyziognomii nebo psychologii, ale vzhledem k samotné své jinakosti.“¹⁴⁴ „Já“ a „ty“, to je Stejný a Jiný. Nemáme spolu žádný společný pojem, společný prostor, čímž se Druhý stává Cizincem. Cizinec pochází odjinud, je svobodný a já nad ním tedy opět nemám žádnou moc. Druhý představuje čistou exterioritu.

3.3.5. Rozmluva

Vztahem mezi Stejným a Jiným je jazyk, tento vztah se tedy odehrává jako rozmluva. Rozmluva udržuje oddělenost mne a Druhého, ponechává mu jeho jinakost, nedopustí obnovení totality. Lévinasovým pojetím rozhovoru se zabýval i Jacques Derrida: „Patří-li k podstatě druhého, že je především a neredukovatelně partnerem v rozhovoru a „oslovovaným“, pak „nechávaní být“ ho nechá být tím, čím je, bude ho respektovat jako partnera rozhovoru-oslovovaného.“¹⁴⁵ Výraz „nechávat být“ je vypůjčený od Heideggera. Oslovení či vokativ považoval Lévinas skutečně za bytostný moment řeči. Jiný v okamžiku, kdy je osloven, potvrzuje svou heterogenitu a trvá v ní. Motiv vedoucí k oslovení v tomto případě nehraje vůbec žádnou roli. Chceme-li mu sdělit, že je odsouzen na smrt, nepřestává být „respektován“.¹⁴⁶

3.3.6. Zjevení

V rozmluvě se jedná o vztah „tváří v tvář“, který zakládá absolutní zkušenost. Absolutní zkušenost přitom nemá charakter odhalování – je zjevením. A momentem této zkušenosti může být pouze partner, jenž se mi zpřítomňuje v rozhovoru. Partner v rozhovoru se vždy vystavuje nezahalené tváři, s níž bojuje. „Skrze masku pronikají oči, řeč očí, kterou nelze zastírat. Oko nezáří, nýbrž mluví. Alternativa pravdy a lži, upřímnosti a zastírání je privilegium toho, kdo je ve vztahu absolutní otevřenosti, v absolutní otevřenosti, která se nemůže ukrýt.“¹⁴⁷

Nejedná se tedy o žádné hledání skryté pravdy, ale o zjevení v autentické rozmluvě. Mluvení představuje původní vztah k vnějšimu bytí.

¹⁴³ Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 24.

¹⁴⁴ Lévinas Emmanuel, *Čas a Jiné*. Dauphin, Praha – Liberec 1997, s. 139.

¹⁴⁵ Derrida Jacques, *Násilí a metafyzika*. FILOSOFIA, Praha 2002, s. 108.

¹⁴⁶ Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997.

¹⁴⁷ *Ibid.*, s. 51.

3.3.7. Tvář

Zmíněný vztah „*tváří v tvář*“ představuje základní situaci, je dokonalým příkladem čisté bezprostřednosti...

Tím se dostáváme k dalšímu fenoménu Lévinasova myšlení – fenoménu lidské tváře, jenž nelze obsáhnout racionalitou. V tváři si druhý uchovává svou jinakost, o kterou nemůže být připraven. Tvář také zakládá nejdůležitější etické vztahy. „*Druhý, stojící tváří v tvář proti mně, je cizincem, jenž je mi vydán na milost, a právě proto na mne klade nejvyšší etický požadavek – nezabiješ! Postavení tváří v tvář mne však nestaví jen do vztahu k exterioritě druhého, ale skrze svůj etický závazek mne zároveň situuje do vztahu k absolutní jinakosti metafyzické exteriority. Proto lze říci, že pro konečnou bytost je tvář epifanií Nekonečna.*“¹⁴⁸ V tváři se odráží i další stěžejní etický požadavek – nenech mne umírat samotného!

3.3.8. Druhý nejvyšším

Tvář tedy zadržuje násilí. Jedině ona ho však také dokáže probouzet. Nelze ji vlastnit ani přemoci, tvář všeobecně uniká mé moci. Vybízí ke vztahu, který nemůžeme vůbec klást do souměřitelnosti s vykonávanou mocí, ať už mocí v podobě slasti či poznání.¹⁴⁹ „*Přistupovat k člověku jako ke tváři znamená oslovovat ho jako tvář a hned rozumět řeči tváře. Tvář je to, co mluví dřív, než mluví řeč, je to výraz ještě než přijdou slova.*“¹⁵⁰ Tvář značí v lévinasovském světě jistou nahotu a bezmoc, také se v ní odráží smrtelnost.

Etika Emmanuela Lévinase příkládá smrti Druhého větší význam, než může mít smrt má vlastní. Druhý ve mně probouzí větší zodpovědnost, protože mě přesahuje. Tím se zakládá asymetrický vztah, v němž je Druhý vždy tím nejvyšším.

3.3.9. Touha

Podotkněme společně s Lévinasem, že neexistuje pouze touha chápaná v běžném slova smyslu, jež vychází z nějaké konkrétní potřeby. Taková touha je vlastní spíš těm, kterým něco schází, kteří jsou určitým způsobem neúplní. S větším či menším úsilím je možné ji uspokojit. Lévinas však hovoří o touze odlišné - touze metafyzické. „*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 ji mohlo naplnit. Je jako dobrota: vytoužené ji nenaplnuje, nýbrž prohlubuje.*“¹⁵¹

¹⁴⁸ Kouba Petr, *Lévinas a Deleuze: dva odlišné přístupy k exterioritě*. In: Emmanuel Lévinas-Filosofie a výchova, UK FHS, Praha 2006, s. 244.

¹⁴⁹ Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997.

¹⁵⁰ Lévinas Emmanuel, *Být pro druhého*. Zvon, Praha 1997, s. 17.

¹⁵¹ Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 20.

Tato touha je tedy neukojitelná, protože v ní vlastně nic neschází. Je touhou po absolutně Jiném. Rovná se touze po Nekonečnu, její cíl se ve skutečnosti nikdy nepřiblíží, nelze si jej podmanit. Čím více se domněle přibližuje k onomu vytouženému bodu, tím více narůstá. Paradoxně ji můžeme pociťovat právě tehdy, když vlastně netrpíme žádným nedostatkem. „*Touha je touhou v bytosti, která je již šťastná: touha je neštěstí šťastného, přepychová potřeba.*“¹⁵² Touhu po absolutně jiném místy Lévinas nazývá vznešeností...

3.3.10. Mystérium ženství

Jiný je budoucnost, jež na nás padá bez toho, aniž bychom se jí mohli zmocnit. Není v našich možnostech pochopit ji, vztah k ní se rovná vztahu k jinému. Vstupujeme-li do vztahu k jinému, zároveň se poutáme k Mystériu. Zvláštní pozici má v tomto ohledu eros, jež se vztahuje k jinakosti, k budoucnosti – je zkrátka prototypem vztahu k mysteriu.

Za esenciálně jiné považoval Lévinas ženství. Ženství mu poskytlo významnou inspiraci, bez níž by nejspíš nikdy tolik nerozvinul své úvahy o Jiném. Vnímal ho ve znamení neredukovatelné difference. V ženství spatřoval mystérium jinakosti *par excellence*. Ženskost se skrývá, nerada se odhaluje světlu poznání, patří k ní cudnost – ženství si uchovává svou jinakost.¹⁵³ Lépe řečeno, jinakost se v něm přímo naplňuje. „*Milovaná, které se lze sice zmocnit, avšak jež je ve své nahotě nedotknutelná, mimo oblast objektů a za tváří, tedy i za jsoucím, setrvává ve své panenství. Ženství jakožto bytostně znásilnitelné i neznásilnitelné, ono „Věčně Ženské“, je panenství či ustavičné obrozování panenství, ono nedotknutelné i ve styku s vášní, budoucnost v přítomnosti.*“¹⁵⁴

3.3.11. Rozkoš

Vztah k jinému není splnutím – k splnutí nedochází tedy ani v erotice, ač je právě zde běžně hledáno. Jiného nemůžeme vlastnit, uchopit či poznat, v takovém případě by totiž přestal být jiným. Navíc jsou všechna tato tři slovesa nebezpečně úzce spjata s mocí.¹⁵⁵ Eros a vlastnění k sobě mají ve skutečnosti dále, než by se mohlo zdát. Vlastnění nepřeje rozkoši, dokonce jí přímo znemožňuje vzplát. Proto je odmítáno, jeho zamítnutí se podle Lévinase odráží v chaotičnosti laskání.¹⁵⁶ Laskání se snaží vyjádřit lásku, což se mu nikdy nemůže zcela podařit. Neustává však v hledání a dochází až ke svým mezím. I ty následně překračuje...

¹⁵² Ibid., s. 47.

¹⁵³ Kouba Petr, *Lévinas a Deleuze: dva odlišné přístupy k exterioritě*. In: Emmanuel Lévinas-Filosofie a výchova, UK FHS, Praha 2006.

¹⁵⁴ Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 230.

¹⁵⁵ Lévinas Emmanuel, *Čas a Jiné*. Dauphin, Praha – Liberec 1997.

¹⁵⁶ Lévinas Emmanuel, *Existence a ten, kdo existuje*. OIKOYMENH, Praha 1997.

Rozkoš utváří narůstání hladu, žene se za stále větším příslibem. Nevidí před sebou žádný cíl. „Rozkoš nepřichází, aby naplnila touhu, nýbrž je touto touhou samou. Proto je rozkoš nejen netrpělivá, nýbrž je netrpělivostí samou, vydechuje netrpělivost a dusí se v ní, překvapena dosaženým cílem, neboť jde nikoli k cíli.“¹⁵⁷ Rozkoš je rozkoší z rozkoše, nezaměřuje se na druhého, zajímá se pouze o jeho rozkoš. Jsou v ní dva.

V dualitě bytí, již nelze překonat, spatřuje Lévinas patos lásky. Tento vztah uchovává jinakost, obrací se totiž k tomu, co navždy uniká.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 231.

¹⁵⁸ Lévinas Emmanuel, *Čas a Jiné*. Dauphin, Praha – Liberec 1997.

3.4. Waldenfelsova zkušenost cizího

3.4.1. Kousek z Foucaulta i Lévinase

Jinakost se stala důležitým tématem pro německého fenomenologa Bernharda Waldenfelse (1934), jenž se jí obšírně zabývá. Chystám se vycházet především z jeho knihy s příznačným názvem – *Znepokojivá zkušenost cizího (Der Stachel des Fremden)*, která poprvé vyšla roku 1990.

Waldenfelsův zájem upoutala fenomenologická filosofie Edmunda Husserla, bedlivě sledoval i její přijetí ve Francii. Mapování vývoje fenomenologického hnutí obecně a jeho současnému stavu věnoval vytrvalou pozornost. Zkoumal pojem přirozeného světa neboli světa našeho života (*Lebenswelt*), zajímalo jej, jakou povahu má řád, který tomuto světu vládne. Pro nás jsou však stěžejní úvahy, jež věnoval zkušenosti druhého a dialogu. Zabýval se zakoušením cizího v různých rovinách bytí, například v umění.

Inspirovali jej vedle jiných Michel Foucault či Emmanuel Lévinas. Foucault zejména svým přesvědčením o nemožnosti existence dialogu, v němž by kdokoli mohl v každou chvíli říci vše. Lévinas potom tím, že upozornil na cizí nárok směřující k nám z tváře druhého a nemající srovnání – na nárok, jež ustavuje nezrušitelnou asymetrii mezi mnou a druhým.¹⁵⁹ Waldenfelse celkově ovlivnilo Lévinasovo pojetí jinakosti.

Waldenfels se stal profesorem filosofie na univerzitě v německé Bochumi.

3.4.2. Cizí

„Cizí“ dělí tento filosof do dvou kategorií. Přemýšlí konkrétně o cizím *relativně* a o cizím *radikálně*.

V běžném a všeobecně sdíleném vnímání světa (včetně jeho dějin) se dle Waldenfelse setkáváme pouze s *relativně* cizím. To bylo odcizeno vlastnímu a čeká na přivlastnění mající formu podřazení či zařazení. Přivlastnění vede k zániku cizího jakožto cizího. Takovou formu má imperialistický přístup k cizím kulturám i potlačování cizího ve vlastním domě.¹⁶⁰

Waldenfels je však přesvědčen také o existenci skutečné zkušenosti cizího – v tomto případě hovoří o *radikálně* cizím. „*Něco nebo někdo se nám ukazuje tím, že se nám vymyká. Vztah a vymykání se náleží dohromady.*“¹⁶¹ U *radikálně* cizího platí předpoklad, dle něhož se cizí nachází ve vlastním a naopak. Vznikají najednou.

¹⁵⁹ Waldenfels Bernhard, *Znepokojivá zkušenost cizího*. OIKOYMENH, Praha 1998.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid., s. 15.

Radikálně cizí v nás budí obavy, máme strach z ohrožení. Zároveň však představuje vábení, je nám výzvou.¹⁶² A právě z této rozpolcenosti vyplývá ona znepokojivost s ním spojená...

3.4.3. Responzivita

K základním rysům lidského chování patří ve Waldenfelsově myšlenkovém světě responzivita. Nelze ji oddělit od cizího, je totiž odpovědí na jeho nárok. Na nárok cizího, jiného není možné neodpovědět. Responzivita (*to respond*) znamená odpovídání v mnohem širším slova smyslu než odpovídání v užším slova smyslu (*to answer*), jež především doplňuje chybějící informace. Žádný systém pravidel ji nemůže určovat. Cizí se neslučuje se symetrií, k responzivitě tedy patří asymetrie.¹⁶³ (Zde se právě setkáváme s vlivem Lévinasova pojetí asymetrie.)

Absolutní cizost hledá Lévinas pouze u druhého člověka - jedině ten mi může být jako svobodná bytost cizí. Waldenfelsova kategorie „cizího“ je však mnohem obsáhlejší a rozmanitější. „*Waldenfels vedle sebe klade příklady zcela nesouměřitelného typu – střetnutí se s pohledem, s tváří druhého, zaslechnutí něčeho, co nejsem schopen napoprvé identifikovat, zahlédnutí čehosi, co se mi vymyká...*“¹⁶⁴ Výzva vychází i od věcí.

V tomto bodě se Waldenfelsovo myšlení lehce sbíhá s úvahami Derridovými. Víme již, že pokud nás něco (někdo) přepadá, klade si zároveň nárok na naši odpověď, kterou zároveň přesahuje. Tímto způsobem nás nemusí v rámci Derridova systému přepadat pouze člověk – obdobně jako u Waldenfelse.¹⁶⁵

Fenomenologie Bernharda Waldenfelse bývá též označována jako fenomenologie responzivní.

3.4.4. Jinakost cizího řádu

Jinakost se dle Waldenfelse objevuje ve třech formách. Můžeme ji rozlišit na jinakost druhých, jinakost mne sama a jinakost cizího řádu. Blíže se podíváme na poslední ze jmenovaných forem...

„*Když se tvoří prostory mluvení a jednání, jde s tím ruku v ruce zahrnutí do hranic a vyčlenění. Jinakost se tímto způsobem uplatňuje jako jinakost cizího řádu, jako interdiskursivita.*“¹⁵⁰ Vlastní a cizí řád se vzájemně střetávají například v podobě cizích řečí. Cizí řád pro nás představuje jazyk jiné země, jemuž nerozumíme. Nemusíme však překračovat hranice, abychom se setkali s podobným střetem. Cizí řád totiž představuje i řeč dospělých pro

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ospálková Taťána, *Waldenfelsovo cizí a Lévinasův Jiný*. In: Emmanuel Lévinas-Filosofie a výchova, UK FHS, Praha 2006.

¹⁶³ Ibid., s. 258.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Waldenfels Bernhard, *Znepokojivá zkušenost cizího*. OIKOYMENH, Praha 1998, s. 76.

děti, je jim opět nesrozumitelná. To samé platí také naopak. Ovšem v momentě, kdy pochopíme, že řeč druhého něco znamená, počíná proces porozumění této řeči.

Cizí kultury obecně jsou pro nás cizími řády. Mezi vlastní a cizí kulturou dochází k určité výměně, můžeme tedy hovořit o ambivalentním vztahu. Podobný charakter nabývá i vztah mezi normálním a patologickým – oba tyto prvky se mohou vzájemně obohacovat. „*V extrémních případech může být i šílenství pochopeno jako obranná reakce na jiný typ šílenství, který se uhnízdil v etablovaných řádech.*“¹⁶⁶

Jinakost cizího řádu se vzpírá kompletnímu přivlastnění. Aby se mohla uplatnit v celé své důležitosti, potřebuje dle Waldenfelse pomoc jinakosti uvnitř řádu vlastního.

3.4.5. Vnitřek a vnějšek

Zajímavým způsobem přemýšlí Waldenfels o vnitřku a vnějšku – o vymezení těchto kategorií v prostoru. Nachází-li se první osoba v jedné místnosti a druhá osoba v další, můžeme říci, která z nich je vně? A která se vlastně nachází uvnitř? Vzájemně spolu hraničí, žádná z nich však není vně ani uvnitř. Obě se jednoduše vyskytují v prostoru, což nepřipouští výjimečné postavení první ani druhé osoby. Nerovnováha je v tomto případě nepřipustná.

Většinou máme tendenci tyto vztahy určovat s ohledem na perspektivu svého vlastního pohledu - kategorie vnitřku a vnějšku pojmenováváme dle své situovanosti v prostoru. Je však náš výskyt v prostoru dostatečnou oporou pro rozlišování mezi vnitřkem a vnějškem? „*Můžu se sám cítit vyloučen nebo mi může být můj vlastní byt – ztratím-li klíč – uzamčen, a dokonce i mé tělo se může v nemoci stát kusem cizího území, takže se musím ptát lékaře, co se s ním děje.*“¹⁶⁷

Čisté postavení v prostoru tedy nedokáže určit vztah vnitřku a vnějšku. Nenalezneme zde ani skutečnou hranici. Ta vzniká až v situaci, kdy se k prostoru takzvaně vztahujeme - což znamená, že se v něm pohybujeme, utváříme možnosti jednání, čelíme překážkám a narážíme na limity.¹⁶⁸ Prostor musíme jednoduše obývat...

3.4.6. Na prahu

Waldenfels tedy zdůrazňuje existenci hranic vznikajících na základě našeho vlastního činění. Tyto hranice máme a získáváme. Mohou se posouvat ve smyslu zúžení či rozšíření, nelze je však překročit. Určují je naše možnosti – osobní a společenské. Definují území, z něhož je vytlačováno vše nedosažitelné a utopické.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Ibid., s. 77-78.

¹⁶⁷ Ibid., s. 39.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid.

Hranice však mohou mít ještě další podobu, jíž Waldenfels dává označení „práh“. Práh překračujeme pokaždé, když vcházíme do jiného řádu, když se měníme. Za tímto prahem se nachází říše cizorodého, jež nás vyzývá. V této situaci mizí důležitost oné hry s vlastními možnostmi. Zkušenost přechodu představuje již usnutí a probuzení, loučení a shledání nebo onemocnění a uzdravení. *„Tím spíše se vlom cizorodého a mimořádného odehrává v neodvolatelných životních zlomech, jako je pohlavní zrání, nástup do povolání nebo stařecké selhání, při rozhodujících osobních zkušenostech jako jsou metamorfózy lásky, nebo u obrátů náboženských a politických konverzí, u převratných veřejných událostí jako je přírodní katastrofa, propuknutí války či revoluce, nakonec v hraničních zkušenostech jako je trauma zrození nebo očekávání smrti.“*¹⁷⁰

Práh funguje jako spojnice důležitá pro celek – tím, že odděluje jeho jednotlivé části. Waldenfels ve spojitosti s tímto tématem poukazuje na „zkušenosti prahů“ Waltera Benjamina (1892-1940).

¹⁷⁰ Ibid., s. 41.

4. Jinakost - genealogie

V úvodu závěrečné části své rigorózní práce bych ráda uvedla několik předběžných informací, jež pomohou objasnit koncepci této kapitoly, neboť si uvědomuji, že jednotliví osu zdánlivě různorodých podkapitol nemusí být snadné objevit bez určitého metodického nakročení do problematiky.

Za naprosto stěžejní považuji zmínit tři hlavní autority, jejichž myšlenkové světy mě inspirovaly k sepsání kapitoly „Jinakost – genealogie“. Jsou jimi: Friedrich Nietzsche, Michel Foucault a Gilles Deleuze.

Tato kapitola neaspiruje na postižení pojmu „jinakost“ z perspektivy klasické historie. Proto v sobě neobsahuje oblast řecké tragédie ani mnohé další zdroje, jež se k jinakosti pojí napříč dějinami. Vychází z Heideggerem inspirované ideje Michela Foucaulta o nacházení se „v pravdě“ a směřuje k bodu, kdy se ve Foucaultově optice „v pravdě“ ocitá i sama jinakost, kdy je jí dána možnost promluvit.

Dobovou nadvládu Stejného demonstruje za mnohé příklad misionářských výprav – zlom v nazírání na jinakost reprezentuje v této kapitole „řeč blázna“. Nárůst prostoru věnovaného Jinému dále značí nietzscheovská revoluce, která Foucaultovy promluvy na téma Jiného samozřejmě předchází. Foucault pak zkušenost Jedinečného chápe jednoznačně jako kladnou vlastnost Jiného.

Postupně se v této části pokusím blíže nastínit, co znamená „genealogie“ v rámci Nietzscheho pojmosloví, tedy bohatou diferencí v samotných počátcích lidského dějinného času, a uvedu několik postřehů, jež obohacují teorie jinakosti – zejména z perspektivy Deleuzeho studie reflektující Nietzscheho dílo.¹⁷¹ Zazní zde též zdůraznění potřeby bránit Jiné a prohlubovat umění přitakávat Jinému.

Kapitolu symbolicky završí bod, od něhož jinakost promlouvá stále více a více – především jazykem kontra-kultury, o čemž nás má přesvědčit celé 20. století. Tímto bodem je zde zvolen rok 1900 - smrt Friedricha Nietzscheho...

¹⁷¹ Deleuze Gilles, *Nietzsche a filosofie*. Herrmann & synové, Praha 2004.

4.1. Být „v pravdě“

Při pohledu na mapu nám nemůže uniknout skutečnost, že svět geografický je rozdělen na konkrétní světadíly – dále pak na státy a další menší celky. Stejně tak vědeckou sféru tvoří obory či disciplíny, jež v sobě zahrnují velké množství specializovaných subdisciplín. Diskurs každého konkrétního oboru produkuje na první pohled svévolně nepřeborné množství výroků, komentářů a interpretací. Za touto zdánlivou lehkostí se však skrývají tvrdá pravidla, která produkci diskursu upravují a kontrolují.

Hlásat prokazatelnou pravdu nemusí dle těchto pravidel nutně znamenat „v pravdě“ se nacházet. Tohoto pojmosloví se drží Michel Foucault, jenž svou teorii demonstruje na zaslepenosti, s níž byly v řadách odborníků na biologii a botaniku 19. století odmítány teze Gregora Johanna Mendela (1822 – 1844). Tento muž, který objevil základní pravidla dědičnosti a založil genetiku, nemluvil jazykem svých uznávaných kolegů. Teoretická základna, z níž vycházel, metodika jeho práce a závěry z ní vzešlé – to vše se lišilo od „pravd“ v oné době obecně přijímaných a uznávaných. *„Mendel mluvil pravdu, jenže se nenalézal „v pravdě“ biologického diskursu své doby: podle takových pravidel, jaká on stanovil, se vůbec neformulovaly předměty a koncepce biologického bádání. Bylo zapotřebí celé jedné změny měřítka, rozvinutí celé jedné roviny předmětů bádání v biologii, aby se Mendel dostal do pravdy a aby se tak jeho propozice jevily (do značné míry) jako přesné.“*¹⁷²

Obor produkci diskursu umožňuje, zároveň ji však drží v pevných mantinelech. O svůj rozvoj usiluje, avšak činí tak radikálně selektivním způsobem. Můžeme se pouze domnívat, jak velké množství skutečných pravd neprošlo přísnými schvalovacími režimy konkrétních disciplín.

Pro naši civilizaci by měla být typická otevřenost v přijímání i ustavování diskursu. Tak alespoň vypadá její vnější obraz, tvář, která je vystavována světu. Michel Foucault upozorňuje na důležitost připisovanou diskursu v tomto prostoru, hovoří dokonce o uctívání diskursu.¹⁷³ Co se však skrývá za touto adorací?

S největší pravděpodobností to bude strach – neurčitá obava z Jiného a zatím neznámého, z překročení hranic, k němuž by mohlo dojít, kdyby se diskurs vymkl kontrole. Pravidla omezující diskurs a jeho produkci brání volnému průběhu událostí, utlumují možný non-řád v jeho zárodku. Meze jsou ve skutečnosti dány tak, *„aby bylo alespoň zčásti zvládnuto velké bujení diskursu, aby jeho bohatství bylo odlehčeno od své nejnebezpečnější části a aby jeho*

¹⁷² Foucault Michel, *Diskurs, autor, genealogie*. Nakladatelství Svoboda, Praha 1994, s. 19.

¹⁷³ Ibid.

neuspořádanost byla organizována do podob, jež míjejí to nejvíce nekontrolovatelné: vše se děje tak, jako by zde byla vůle smazat i známky jeho vpádu do her myšlení a jazyka. ¹⁷⁴

Foucault tímto zpochybňuje vůli po pravdě, jíž se naše společnost po staletí honosí. Bylo by jistě vhodné položit si spolu s ním otázku, zda je tato vůle po pravdě Skutečná...

Zdání svobody provází i předávání diskursu. Přístup k rozmanitým podobám diskursu zajišťuje významnou měrou školství. Za jeho předstíranou otevřeností se však opět skrývá mocenský systém regulující předávání obsahů dle svých vlastních potřeb.

I jinakost sama se musela nejprve ocitnout „v pravdě“, aby jí mohlo být nasloucháno.

¹⁷⁴ Ibid., s. 25.

4.2. Středověké „jiné“

Středověcí misionáři podnikali výpravy do světa jinověrců, aby zde šířili křesťanskou víru. Právě náboženství bylo v té době signifikantním znakem, jímž se určovala „jinakost“. Misionáři pátrali po tradicích vyplývajících z příslušnosti k daným náboženstvím, snažili se však převážně najít potvrzení obrazů spojených se světem jinověrců, jež se šířili v jejich světě vlastním. „Jinakost“ misionáři očekávaná spadala spíše do říše bájných jevů - formovaly ji předem dané představy a očekávání.

Tito středověcí šířitelé víry mířící do asijské oblasti narazili při konfrontaci s domorodci na jazykovou bariéru, jež je od nich neproniknutelně oddělovala. Jejich komunikační prostředky byly velmi omezené, neboť *„znalosti orientálních jazyků v tehdejší Evropě byly malé, ať už šlo o arabštinu, hebrejštinu či perštinu, která patřila k významným komunikačním jazykům Asie.“*¹⁷⁵ Misionáři tedy začali pro lepší pochopení jevů, s nimiž se setkali, využívat tlumočníky a domorodce pasované do role informátorů. I když o těchto postavách nemáme příliš konkrétních zmínek, víme, že právě oni se spolu s misionáři podíleli na tvorbě domněle spatřované reality, jež je obklopovala.

Tyto výpravy do světa „jiných“ nepřinesly velké úspěchy misijní – a v podstatě ani objevitelské. Tendence hledat skutečnosti s předem danými obrysy a minimální efektivita komunikace bránily misionářům v dosažení stanovených cílů. Velmi důležité je zmínit na tomto místě fakt, že zásadním vodítkem pro uchopení světa jinověrců se misionářům stal křesťanský model.¹⁷⁶ Skrze křesťanství interpretovali nejasnosti, s nimiž se setkávali. Hledali například u domorodců víru v jednoho boha, jenž má netělesnou podstatu. Popisovali také domnělé paralely k evropské církevní hierarchii. *„Motivace i cíle, o něž jinověrci usilují svým jednáním, jsou v Odorikově podání totožné s motivací i cíli křesťanů. Tedy dosažení spásy s pomocí milosti boží, která je v případě jinověrců hledána, z pohledu křesťanských misionářů, u falešných bohů a model.“*¹⁷⁷

„Jinakostí“ zde ještě nebylo dáno slovo, byla pouze zjednodušována na jakýsi druh odlišnosti – v porovnání s jevy známými v křesťanském světě. Mohla se tak stát srozumitelnou misionářům samotným i jejich krajanům, závislých na informacích od svých cestovatelů získaných. Za rozdíly povrchové stavěli misionáři svůj vlastní řád – Jiné v podstatě převáděli na Stejně.

¹⁷⁵ Valtrová Jana, *Středověká setkání s „jinými“*. Argo, Praha 2011, s. 41.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid., s. 126.

4.3. Řeč blázna

Moment, kdy se „jinakost“ ocitá „v pravdě“, kdy vstupuje na vědeckou půdu, přichází později. My tuto událost můžeme vysledovat na vývoji jevu pro nás zásadního, jímž je „řeč blázna“ – konkrétně způsob, jakým této řeči bylo či nebylo nasloucháno.

V naší civilizaci byla po staletí upevňována hranice oddělující šilenství od rozumu. Rozum byl přijímán a šilenství vylučováno. Aspektem určujícím, na které straně této linie se dotyční octnou, se stala právě řeč. Projev blázna je vždy něčím odlišným – jeho řeč ho prozradí.

Již v raném středověku byl promluvám šilenců upírán význam. Jejich slovo nemělo váhu srovnatelnou se slovem rozumných lidí – nemělo váhu žádnou. U šilenců se nerozlišovalo, zda mluví pravdu či lžou. Řeč bláznů jednoduše nebyla považována za jsoucí, proto nemohla být posuzována dle běžných kritérií. Svědectví blázna nikdo nenaslouchal, oficiální orgány se jím neřídily.

V některých případech byly nanejvýš šilencům připisovány schopnosti vizionářské a jinak neobvyklé. Následně se v jejich projevech hledala skrytá poselství, indicie rozumem nerozpoznatelné. Symbolicky se bláznům dostávalo slova na divadle. Do úst jim byly vkládány repliky, jež by se žádný jiný neodvážil vyslovit – často propůjčovali hlas pravdě pro společnost nelichotivé. *„Na každý způsob, ať vyloučena, nebo potají naplněna rozumem, řeč blázna v přísném slova smyslu neexistovala.“*¹⁷⁸

Změnu přinesl až konec 18. století, kdy se o projevy bláznů začali zajímat odborníci. Teprve v této době přiznali lékaři řeči šilenců právo na existenci. Zaměřili se na obsah těchto specifických promluv i na způsob, jakým byly pronášeny. Počali hledat smysl tam, kde by je po něm dříve ani nenapadlo pátrat. Toto období otevírá „jinakosti“ dveře do vědeckých sfér – „jinakost“ se konečně ocitá „v pravdě“.

Prostor věnovaný „jinakosti“ ve vědecké literatuře se začal postupně rozrůstat v 19. století, odborníci 20. století se jí zabývali již skutečně rozsáhle.

Pozornost upřená k problematice „jinakosti“ v řadách lékařů a později psychoanalytiků, s sebou přinesla rozsáhlý aparát poznatků, díky nimž je možno projevy bláznů bezpečně rozeznat dle přesně určených parametrů. Při interpretaci obsahů této řeči se můžeme řídit bohatým soupisem pravidel, jež nám umožňují rozšifrovat šilenstvím zakódované výpovědi. Též připomeňme společně s Michelem Foucaultem množství institucí vytvořených výhradně k tomu, aby zde mohla řeč bláznů naplno zaznít – a aby nic nevyrušovalo odborníka při jejím poslechu a následném rozboru.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Foucault Michel, *Diskurs, autor, genealogie*. Nakladatelství Svoboda, Praha 1994, s. 10.

¹⁷⁹ Ibid.

Celý tento výčet pravidel a postupů dávajících podobu zacházení s bláznou a jejich řečí, všechna ta vědecká pozornost tématu věnovaná, paradoxně potvrzují po staletí pěstovanou opozici, již známe jako: šílenství x rozum. Okamžik, kdy se „jinakost“ ocitla „v pravdě“, nebyl zároveň momentem, jenž by znamenal setření tohoto protikladu. Je docela možné, že hranici naopak upevnil – pouze ji nechal procházet jinými body.

4.4. Nietzscheovská revoluce

Doba, kdy se „jinakost“ začíná prosazovat ve vědecké literatuře, neokupuje na časové přímce konec 18. a počátek 19. století náhodně. Víme, že právě do tohoto období spadá událost, již Michel Foucault popsal jako druhý zlom v *epistémé* západní kultury. Tehdy se znovu změnilo kořeny, z nichž vědění vyrůstá, změnila se i půda, na níž působí – proměnilo se vědění samo. Klasický věk vystřídala moderna.

Výklad světa odvozený z „podobnosti“ mezi znakem a tím, co označuje, byl typický ještě pro renesanci. Vědění této etapy mělo podobu „interpretace znaků“. V 18. století vzniká nový řád, v němž se „prostor znaků začíná rozkládat a uvolňuje místo prostoru reprezentace, který reflektuje významy a rozkládá podobnosti.“¹⁸⁰ Hovoříme zde o řádu identit a diferencí. „Reprezentace“ jako forma vědění klasického věku determinuje terén, jenž má vzápětí zaznamenat revoluci – revoluci nietzscheovskou.

V období, kdy do vědeckých sfér začíná pronikat „jinakost“, se v této oblasti objevuje též člověk. Na scénu ho přivádějí momenty, jež se nedají reprezentovat a nejsou ani reprezentativní. Vědění klasického věku ještě neznalo nástroje, jimiž by si přisvojilo to nové a temné, co se počalo vynořovat – dimenzi hloubky.¹⁸¹ Bylo tedy zapotřebí vynalézt a přijmout nové prostředky pro uchopení okolní reality. Reprezentace v tomto boji prohrává a klasický věk se stává minulostí...

Nově se jako pilíře pozitivních věd etablují: biologie, politická ekonomie a filologie. Tyto disciplíny za sebou zanechávají přírodní dějiny, teorii peněz a všeobecnou gramatiku.¹⁸² Tento vývoj odhalil Michel Foucault mimo jiné za pomoci studia odkazu, jež za sebou zanechal francouzský přírodovědec a zoolog Georges Cuvier (1769 – 1832). Sledoval též myšlenkovou niť britského ekonoma Davida Ricarda (1772 – 1823), bedlivou pozornost věnoval i pracem německých jazykovědců Franze Boppa (1791 – 1867) a Jacoba Grimma (1785 – 1863). Foucault tak prokázal svůj zájem o vědění schované ve stínu hlavního myšlenkového proudu. Odhalil zároveň obrovský potenciál ukrytý v tomto podprahovém poznání, které zůstává většinou neviditelné autoritám vyhřívajícím se na světle všeobecného zájmu a uznání.

Člověk se tedy dostává na čestné místo, je postaven na piedestal. Čerstvě vzniklé vědy mu věnují pozornost hodnou hlavního předmětu svého zájmu. Jejich hledáček míří do hloubky, do vrstev, jež ve světě reprezentace ještě neexistovaly. Stejně ustupuje do pozadí - potkává ho snad osud reprezentace?

¹⁸⁰ Deleuze Gilles, *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové, Praha 2010, s. 103.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Foucault Michel, *Slova a věci*. Computer Press, Brno 2007.

Přesně v tomto okamžiku dochází k oné nietscheovské revoluci... „Člověk je prostoupen podstatnou nesourodostí, je sám sobě jakoby odcizen de iure, oddělen od sebe slovy, pracemi, touhami. A v této revoluci, která likviduje reprezentaci, diference již není podřízena stejnému, nýbrž stejnost se vypovídá o diferenci: to je nietscheovská revoluce.“¹⁸³

¹⁸³ Deleuze Gilles, *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové, Praha 2010, s. 104.

4.5. Jedinečné

Roku 1963 vydal Michel Foucault v Paříži studii věnovanou jednomu málo známému autorovi jménem Raymond Roussel (1877 – 1933). Roussel sice unikl zájmu široké veřejnosti, svým dílem však velmi ovlivnil surrealisty. Dá se ostatně považovat za jednu z nejbizarnějších osobností francouzské literatury. Z Foucaultova zamyšlení nad odkazem tohoto autora vystupuje do popředí pro nás zásadní poznání, totiž poznání o důležitosti nepotlačování diference.

Foucault vyšel z premisy, že slov je méně než věcí, že se nám nedostává dostatečného množství znaků. Abychom se mohli svobodně vyjadřovat, musí mít každé slovo vícečetný smysl. Pointa rozřešení této situace však netkví v pouhém opakování slov, v jejich vyslovování znovu a znovu. Foucault na toto místo klade opakování radikální, jenž v sobě uchovává diferenci. *„Opakování se musí stát paradoxním, poetickým a všeobsáhlým opakováním. Musí v sobě obsahovat diferenci, místo aby ji redukovalo. Chudoba řeči se musí stát jejím bohatstvím.“*¹⁸⁴

Takto pojaté opakování, které prochází přes prázdnotu ne-řeči, má v sobě osvobozující moc. Umožňuje zakoušet diferenci a přijímat Jedinečné. Chápejme Jedinečnost jako pozitivní vlastnost Jiného, neboť Stejně může být jen stěží Jedinečné. Zkušenost Jedinečného přichází společně s otevřením se Jinému...

*„V tomto splétání diference a opakování jde rovněž o život, smrt a šílenství. Zdá se, že prázdnota uvnitř věcí a uvnitř slov je znakem smrti a že to, co ji vyplňuje, je přítomnost šílenství.“*¹⁸⁵

¹⁸⁴ Ibid., s. 85.

¹⁸⁵ Ibid., s. 85.

4.6. Skutečná historie

Friedrich Nietzsche proslul coby velký kritik historie. Jeho útoky mířené proti historii, jež předpokládá jakési nadhistorické stanovisko, jsou známé. Historik toto stanovisko zastávající se dle Nietzscheho obrací pohledem do minulosti a přisvojuje si právo hodnotit, co spatří, z pozice apokalyptické objektivit. Tímto krokem redukuje rozmanitost doby a shrnuje ji v těsně uzavřené totalitě.¹⁸⁶ Takto pojatá forma historie se opírá o konstanty postavené mimo čas - nechává nás rozpoznat se všude a v každém období. Řekněme, že má v podstatě milosrdný charakter.

Přístupnost, líbivost a chápavost, však nemají být vlastnostmi „skutečné“ historie. Ta se o žádné konstanty neopírá, neboť ví, že v člověku není nic stálé. Nesnaží se tedy, abychom se našli v životech lidí z dob dřívějších, pokládá za nemožné je pochopit. Její pohled nespojuje, ale naopak rozpojuje. Je to pohled pronikavý, jemuž nic neunikne. Prozkoumává všechny okraje a pozornost věnuje i odstupům. Boří onu historiky předpokládanou jednotu lidského bytí a připravuje je o pohodlí z tohoto přesvědčení vzešlé.

„Je třeba na kousky rozbít to, co by umožňovalo útěšnou hru na rozpoznávanou. Vědět, dokonce v historickém řádu, neznamená „znovu nalézt“ – a především neznamená „nás znovu nalézt“. Historie bude skutečná potud, pokud zavede do samotného našeho bytí diskontinuálně. Rozdělí naše city, naše instinkty učiní dramatickými: znásobí naše tělo a postaví ho proti sobě samému. Neponechá v sobě nic, co by poskytovalo uklidňující stabilitu života nebo přírody.“¹⁸⁷ Vyjdeme-li z Nietzscheho, pak historie musí uvolnit cestu opravdovým intenzitám života, musí nechat život promluvit ve své plnosti. Je zapotřebí, aby se vzdala moru, jímž je v tomto případě zbožňování. Historik, obracející se k plebsu coby dvojník demagoga, by měl odstoupit i se svými dějinami, jejichž cílem je pouze uspokojit nízkou zvědavost svého publika.

Historie, jenž má charakter parodie a zaslouží si proto být parodována, by měla být jednoduše nahrazena historií „skutečnou“ – genealogií.

¹⁸⁶ Foucault Michel, *Diskurs, autor, genealogie*. Nakladatelství Svoboda, Praha 1994.

¹⁸⁷ *Ibid.*, s. 86.

4.7. Filosofování „kladivem“

Nietzsche rovněž vystupuje proti „dělníkům filosofie“, kteří brání ustálené hodnoty před kritikou a sestavují pouze jejich seznamy. I v případě, že se kritiky dopustí, drží se při ní hodnot již přijatých. Nietzsche bojuje též proti utilitaristům, jenž kritiku hodnot či respekt k nim staví na faktech rádooby objektivních, v každém případě však jednoduchých. Filosof tedy nesmí být utilitaristou – filosof je genealogem.¹⁸⁸

Pojem „genealogie“ uvedl v život právě Friedrich Nietzsche, dále jej používal a rozváděl zejména Michel Foucault. Často se s ním setkáme i u Judith Butlerové.

Genealogie zahrnuje princip podobnosti, z něhož vycházel utilitaristé. Na ono vyprázdněné místo dosazuje patos difference nebo distanci (diferenciální živel). Genealogie bezprostředně souvisí s tvorbou hodnot a s jejich vývojem.¹⁸⁹ Určuje hodnotu původu a zároveň ustavuje původ hodnot. Odmítá jediný zdroj, usiluje o rozptýlení kořenů a snaží se vynést na povrch všechny diskontinuity. „*Genealogie znamená diferenciální prvek hodnot, od něhož se odvíjí sama jejich hodnota. Genealogie tedy stanovuje původ nebo zrod, ale také diferencii či distanci v počátku. Genealogie chce v počátku vyčistit vznešenost i nízkost, vznešenost i sprostotu, vznešenost i úpadek. Vznešené a sprosté, vysoké a nízké, to je pravý genealogický či kritický živel.*“¹⁹⁰

Tuto diferencii v původu však obvykle nelze odhalit v bezprostředním počátku - vše má svůj čas. Obvykle se vyjevuje až při pohledu nazpět. Difference v původu se může v raném stádiu ukázat pouze oku, které již z dálky hledí a nepotřebuje k tomu příliš velký časový odstup. Nietzsche zde má samozřejmě na mysli zkušené oko genealoga...

Diferenciální živel na sebe bere podobu filosofa, jenž je zároveň kritikem a tvůrcem. Filosof působí jako „kladivo“, jehož úderům nesmí uniknout žádný protivník – tedy bytost „nízce“ myslící. Kritika představuje pro Nietzscheho vysoce pozitivní jev s velkým tvůrčím potenciálem, jenž dává věci do pohybu. „*Kritika není re-akcí re-sentimentu, nýbrž aktivním výrazem aktivního způsobu existence: je to útok, a nikoli pomsta, přirozená agresivita určitého způsobu bytí, božská zlomyslnost, bez níž si nelze představit dokonalost.*“¹⁹¹ Filosofovat „kladivem“ znamená pro Nietzscheho realizovat totální kritiku.

¹⁸⁸ Deleuze Gilles, *Nietzsche a filosofie*. Herrmann & synové, Praha 2004.

¹⁸⁹ Nietzsche Friedrich, *Genealogie morálky*. AURORA, Praha 2002.

¹⁹⁰ *Ibid.*, s. 9.

¹⁹¹ *Ibid.*, s. 10.

4.8. Nahoře

Umírněnost obecně nepatří k Nietzschem propagovaným hodnotám. Jeho myšlenkový systém ji naopak zcela eliminuje. Není pro ni místo v kritice ani v životě. Veškerá prostřednost musí být oddělena od krajních forem, přičemž pozornost je upírána směrem vzhůru – tedy k formám svrchovaným. U všech věcí hledá Nietzsche jejich nejvyšší stádia, neboť pouze ta jsou důležitá. Skutečnost, zda hledíme z perspektivy genealogické či širší, v tomto případě nehraje roli.

Pro Nietzscheho je pozitivní každý pohyb vycházející shora. Dobré síly se rodí nahoře, mají schopnost vznášet se a létat. Těmto sférám výšek je vlastní vznešenost. Všechny kladné vlivy působí z výše směrem dolů. Víme, že údery „kladiva“ dopadají na ty, jež myslí „nízce“. Také je nám známa obliba, s jakou se Nietzsche pouštěl do horských výšlapů, aby zde – tedy ve výškách – dopřál sám sobě povznesení na duchu. Vhodné by bylo jistě též zmínit Nietzscheho (nebo chceme-li Zarathustrovu) hloubku jakožto výšku...

Na skutečnost o dobrotě všech pohybů majících původ nahoře typickou pro Nietzscheho, upozornil již Michel Foucault.¹⁹² Shora slétá i nejvyšší umění filosofie, za něž Friedrich Nietzsche pokládá umění interpretace.

Nikomu se zatím nepodařilo kompletně rozkrýt Nietzscheho dílo, zdaleka nebylo odhaleno vše, čím by mohlo narušit a pozměnit naše chápání světa i nás samotných. K totálnímu rozkrýtí s největší pravděpodobností nedojde nikdy, neboť Nietzscheho dílo zůstalo nedokončeno – přerušilo jej šílenství. Mnohé tedy zůstalo autorem pouze naznačeno v hrubých obrysech...

Dalším aspektem je Nietzscheho bytostný pluralismus, jenž obohacuje teorie jinakosti. Žádná věc nemá v jeho pojetí nikdy jediný smysl. Interpretace a mnohost smyslu stojí dokonce významově výše, než věc samotná - „věc“ neexistuje.¹⁹³ Zásadní jsou interpretace, jejichž hodnota se různí, stejně jako smysly, jež mají rozdílnou cenu. „*Nietzsche nevěří v hřmotné „velké události“, nýbrž v tichou pluralitu významů každé události. Neexistuje událost, neexistuje fenomén, neexistuje slovo ani myšlenka, jež by neměly několikery smysl. Něco je jednou tím, jednou oním, jednou něčím mnohem komplikovanějším, podle sil (bohů), které věc ovládají.*“¹⁹⁴ Nietzsche dává interpretování novou podobu, přičemž záruku svobody nachází v pluralismu.

Interpretaci a hodnocení v sobě zahrnuje genealogie – a mnoho zůstává skrytého...

¹⁹² Deleuze Gilles, *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové, Praha 2010.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Deleuze Gilles, *Nietzsche a filosofie*. Herrmann & synové, Praha 2004, s. 12.

4.9. „Hloubka jakožto výška“

Co znamená a čím jest ona výše zmíněná „hloubka jakožto výška“?

Tato specifická interpretace hloubky značí jeden ze základních Nietzsche naznačených pojmů, jímž je Vůle k moci. Z indicií, které nám autor k vysvětlení tohoto pojmu zanechal, jednoznačně vyplývá, že se nejedná o touhu po moci projevující se jako urputná snaha vládnout a ovládnout. Takto si vůli k moci vysvětlují slabí a bezmocní, jenž ji přijímají pouze v jejích nejnižších stádiích. Máme na mysli jednoduše ty, kteří myslí „nízce“ – většinu. Ve snaze o naplnění touhy po vládě se tito členové stáda nezastaví před ničím, ve své zaslepenosti nevnímají žádné varovné signály. Jejich stádovost jim dává neporazitelnost, jež ohrožuje silné a umenšuje jejich náležitý vliv. Z této situace vyvodil Nietzsche trvalou pravdu: silné je třeba bránit jako slabé.¹⁹⁵ Obecněji - je zapotřebí bránit jiné.

Vůle k moci se v podstatě nepotřebuje projevovat jakožto vůle žít nebo touha vládnout, neboť tím vším jest. Vůle k moci je životem, vládne, ve své nejvyšší formě tvoří a dává. „*V poslední instanci neexistuje nic než vůle k moci, která je mocí proměny, schopností modelovat masky, interpretovat a hodnotit.*“¹⁹⁶ Z fyzikálního hlediska představuje vůle k moci intenzivní princip, jenž dovede povznést cokoli k nejvyšším stádiím, má schopnost uvolňovat nejvyšší formy všeho. Vůle k moci je „*diferenční, genealogický živel, který určuje vztah síly k jiné síle a produkuje kvalitu síly.*“¹⁹⁷ Všechny pocity generuje jedna společná platforma – vůle k moci.

Jakousi skrytou a nepoznanou stránku vůle k moci zosobňuje afirmace. Afirmace a negace prorůstají Nietzscheho dílem a dávají nám z něho mnohé poznat. Schopnost skutečné afirmace není vlastní každému. Nietzsche odlišuje Ano Oslovo od Ano Zarathustrovo, logicky se liší i charakter jejich Ne. Osel svým přitakáním bere na svá bedra tíži, již se podvoluje nést. Domnívá se, že toto je pravou podstatou afirmace. Zarathustra však rozumí skutečnému principu afirmace, jeho Ano osvobozuje. „*Zarathustra ví, že přitakávat neznamená snášet, nést. Pouze blázen, Zarathustrova opice, nese tíži. Zarathustra naopak ví, že přitakávat znamená zbavovat život břemene, odlehčovat, tančit, tvořit.*“¹⁹⁸ Ano Zarathustrovo je Ano dionýské¹⁹⁹ – přitakávající jinému.

¹⁹⁵ Deleuze Gilles, *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové, Praha 2010.

¹⁹⁶ *Ibid.*, s. 138.

¹⁹⁷ Deleuze Gilles, *Nietzsche a filosofie*. Herrmann & synové, Praha 2004, s. 109.

¹⁹⁸ Deleuze Gilles, *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové, Praha 2010, s. 136.

¹⁹⁹ Nietzsche Friedrich, *Zrození tragédie*. Vyšehrad, spol. s. r. o., Praha 2008.

Z těchto několika vět jednoznačně vyplývá, jak zásadní pojem představuje „vůle k moci“ v Nietzscheho myšlenkové soustavě. Zároveň nám otevírá cestu k dalšímu stěžejnímu pojmu, jenž v jistém smyslu funguje jako výraz i nástroj vůle k moci. Tímto pojmem je Věčný návrat – syntéza, jejímž principem je právě vůle k moci...

4.10. Svět diferencí

Samotný pojem „věčný návrat“ se ve filosofii vyskytuje od dávných časů, setkáváme se s ním již u presokratiků. Přesto si jej Nietzsche přivlastňuje a hlásí se k němu coby svému vlastnímu objevu. Činí tak zcela oprávněně, neboť právě on mu dal absolutně novou tvář, přivedl na svět věčný návrat v novém pojetí.

Ani myšlenku věčného návratu nestihl Nietzsche kompletně rozpracovat. I v tomto případě musíme číst tak trochu mezi řádky a dotvářet skládanku z neoznačených součástek.

Na prvním místě je důležité uvést, že podoba, jakou dává věčnému návratu Nietzsche, nemá nic společného se zjednodušujícím pojetím, jenž bývá připisováno antickému myšlení. Od cyklické myšlenky se Nietzsche naopak odvrací, nepředpokládá žádný rovnovážný bod, jímž by mělo vše procházet a navracet se k témuž. Chápat takto věčný návrat by bylo pro Nietzscheho příliš snadné. A nám je známo, že před ulehčováním Nietzsche varuje. Fyzické i astronomické interpretace věčného návratu tedy odmítá.

Věčný návrat není cyklem. „*Nepředpokládá Jedno, Totéž, Stejnost či rovnováhu. Není návratem Všeho. Není návratem stejného ani návratem ke stejnému.*“²⁰⁰ Je světem diferencí, v němž neexistuje předpoklad rovnovážného stavu. Odvrací se od Stejného a přijímá Jiné – dotvrzuje přechod od Stejného k Jinému. Obecné představy Jednoho, Totožného, Stejného a Všeho se staly terčem nemilosrdné kritiky Friedricha Nietzscheho v rozsahu celé jeho tvorby. Věčný návrat označil za výběr *par excellence*, jenž v sobě obsahuje nestejnost.²⁰¹ Chápal jej jako selektivní princip.

Nietzsche zavrhuje vše, co je polovičaté. Polovičaté nesmí být ani chtění. Pokud cokoli chceme pouze jedenkrát a nepřejeme si věčný návrat chtěného, přichází na řadu selektivní princip, aby tato neúplná chtění eliminoval. „*Nietzscheho znechucuje jedna věc: malé odměny, malé rozkoše, malé radosti, vše, co si dopřáváme jednou a pouze jednou. Vše, co můžeme druhý den znovu učinit jen pod podmínkou, že si předešlého dne řekneme: zítra to již neudělám – složitý ceremoniál obsesivního neurotika.*“²⁰² I chtění je uměním. Prostřednictvím myšlenky věčného návratu se chtění stává tvořením, jež odstraňuje vše, co není součástí věčného návratu.

Selektivní je též bytí. Před soudem věčného návratu neobstojí žádné polovičaté síly, proto nemůže dojít k navracení všeho. Sítem věčného návratu neprojde nic, co se ukazuje jako příliš slabé či prostřední.

²⁰⁰ Ibid., s. 139.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Deleuze Gilles, *Nietzsche a filosofie*. Herrmann & synové, Praha 2004, s. 121.

Věčný návrat představuje zkoušku. Všemu, co nám život přináší, musíme rozumět. Žádnou událost nemůžeme minout, aniž bychom ji pochopili. Krajní stavy, jako je nemoc, neštěstí, šílenství či přicházející smrt, nás na jednu stranu oslabují, na druhou stranu nám však dávají možnost hlubokého poznání. Samotný věčný návrat se vyjevuje vždy za dramatických okolností. Věčný návrat pouze neodděluje svrchované formy od prostředních – on svrchované formy tvoří.²⁰³

Za zosobnění věčného návratu můžeme společně s Nietzsche pokládat geniální chaos, o němž svědčí existence transhistorických hodnot, jež jsou věčně nečasové. Tyto hodnoty si udržují svou novost a nejsou nikdy ve společnosti absolutně uznávány, i když zdánlivě se tak děje. „Z tohoto nad-historického základu, z tohoto „nečasového“ chaosu na samé hranici všeho toho, co je možné žít, vystupují všechny velké výtvořiny.“²⁰⁴ Tvořivý non-řád přitakává jinému – kráčí s jinakostí ruku v ruce...

Oblast, do níž nás Nietzsche prostřednictvím věčného návratu přivádí, je naprosto nová a neznámá – je to oblast čistých intenzit.

Nietzsche umírá symbolicky roku 1900 – tedy v momentě, kdy se staré století přelévá do nového. Stojí na jeho úsvitu a sám je úsvitem kontra-kultury, úsvitem jiného. Narušuje a boří, aby tvořil. Do všech kódů vnáší šumy, vymýšlí nové cesty, jež by se vymykaly veškerému kódování. Svou kontra-filosofii stvrzuje vlastním životem, jehož charakteristickým rysem bylo, jak víme, nomádství. Nietzsche nomadizoval v tradičním slova smyslu, přesouval se z místa na místo a žil na společenském okraji.

Diskurs Nietzsche stvořený odmítá výpovědi produkované administrativním válečným strojem. Zavrhuje též výpovědi byrokratů rozumu v rolích filosofů. Nechává naopak ožít stroj nový – pohyblivý stroj válečný. Myšlenky tímto strojem produkované působí jako nomádská síla, jež umožňuje unikání kódům i při setrávání na jednom místě. Nomadizování mající charakter migrace tedy není jedinou volbou, cestovat lze i bez pohybu. Nietzsche nám totiž otevírá svébytný prostor otevřený cestám – cestám v intenzitě.²⁰⁵

²⁰³ Deleuze Gilles, *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové, Praha 2010.

²⁰³ *Ibid.*, s. 142.

²⁰⁵ *Ibid.*

Závěr

Metodu, jež určuje charakter této práce a dává jí formu, můžeme velmi volně označit jako určité „mapování textů z postmoderního náhledu“. Povaha tématu ani způsob jeho uchopení neumožňují dospět k úplnosti - i když jsme dospěli k závěru této práce, nemůžeme téma „jinakosti“ prohlásit jednoduše za „zmapované“. V „mapování“ samotném je zahrnuta jistá nedokonavost, určitou otevřenost lze navíc ve spojitosti s fenoménem jinakosti vnímat jako symbolickou...

Z relativně autonomních celků tříděných do menších segmentů k nám v této rigorózní práci promlouvají jednotlivé texty vypovídající o fenoménu jinakosti, jež považuji za nosné a inspirativní. Každému z přístupů je zde propůjčen prostor a dána možnost promluvit do jisté míry sám za sebe.

Zásadním výstupem této práce je potvrzení jinakosti jakožto stěžejní kategorie, s níž jsme konfrontováni v každodenní realitě – což se následně odráží ve vědecké a filosofické reflexi. Z předchozích stran k nám v podobě jinakosti promlouvá jedinečný kulturní konstrukt, jež dává podobu našemu vnímání i prožívání a determinuje naše postoje, hodnoty, názory a představy.

„Jinakost“ značí nosnou teoretickou platformu, o jejíž neustálou aktualizaci se starají naléhavé otázky ze současné lidské praxe. Její teoretické zpracování proto není souborem mrtvých informací, jedná se naopak o projekt s velkým potenciálem – zvláště v souvislosti s životem v mezikulturním prostředí. Nabízí cesty ke zkvalitnění mezilidských vztahů v tomto kontextu, příkladem nám může být Derridova kategorie *pohostinnosti*...

Za stěžejní považuji zdůraznit specifický potenciál, jež poskytnuté náhledy odhalují v „otevření se Jinému“, přičemž nárůst zájmu o tento prvek lze vysledovat zejména ve filosofických koncepcích druhé poloviny dvacátého století. Jakýmsi návodem k realizaci této myšlenky nám může být Foucaultova etika sebetvorby či přístup Derridův. Diferenci bychom si měli spíše užívat, než ji potírat – je zapotřebí ji realizovat.

Již Nietzsche toužil zbavit myšlení břemen, která je tíží. Vynalezl proto nový způsob myšlení. „*Nový způsob myšlení*“ znamená: *afirmativní myšlení, myšlení, jež nakonec*

vypuzuje vše negativní. Znamená to věřit v nevinnost budoucnosti i minulosti, věřit ve věčný návrat.“²⁰⁶ Věřit v jiné a naučit se jiné přijímat...

Tato práce dále dokazuje, že prostor věnovaný jinakosti ve společenskovedních disciplínách má tendenci se zvětšovat – jinakosti je tedy propůjčován stále silnější hlas a dopadá na ni větší světlo. Blíže o této skutečnosti vypovídá zejména čtvrtá kapitola, nazvaná „Jinakost – genealogie“.

Bylo by mi velkým potěšením, kdyby tato rigorózní práce k upevnění místa jinakosti na poli vědeckého diskursu spíše přispěla – kdyby si punc určité užitečnosti vydobyla už jenom z toho důvodu, že texty mapující jinakost z takto mnohovrstevné perspektivy se v našem kulturním prostoru téměř nevyskytují...

²⁰⁶ Deleuze Gilles, *Nietzsche a filosofie*. Herrmann & synové, Praha 2004, s. 67.

Prameny a použitá literatura

AISCHYLOS: *Peršané*. Praha: Rezek, 1994.

ISBN 80-901796-1-4

AUGÉ, Marc: *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999.

ISBN 80-7108-154-X

BARŠA, Pavel; FULKA, Josef: *Michel Foucault: politika a estetika*. Praha: Dokořán, 2005.

ISBN 80-7363-020-6

BATAILLE, Georges: *Erotismus*. Praha: Herrmann & synové, 2001.

BEAUVOIROVÁ, Simone de: *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis, 1966.

BLÁHA, Petr a kol.: *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova*. Praha: UK FHS, 2006.

ISBN 80-239-8833-2

BUDIL, Ivo T.: *Za obzor Západu*. Praha: Nakladatelství TRITON, 2007.

ISBN 978-80-7254-998-6

BUTLER, Judith: *Bodies That Matter*. London: Routledge, 1993.

ISBN 0-415-90366-1

COOK, James: *Cesta kolem světa*. Praha: Panorama, 1982.

CRÉPON, Marc a kol.: *Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 2007.

ISBN 978-80-7007-258-5

DELEUZE, Gilles: *Foucault*. Praha: Herrmann & synové, 2003.

DELEUZE, Gilles: *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 2004.

DELEUZE, Gilles: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Praha: Herrmann & synové, 2010.

ISBN 978-80-87054-19-2

DERRIDA, Jacques: *Násilí a metafyzika*. Praha: FILOSOFIA, 2002.

ISBN 80-7007-166-4

DERRIDA, Jacques: *Víra a vědění*. Praha: Mladá fronta, 2003.

ISBN 80-204-1074-0

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Élisabeth: *Co přinese zítřek?*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2003.

ISBN 80-246-0542-2

DOUGLAS, Mary: *Leviticus as Literature*. New York: Oxford University Press, 2000.

ISBN 978-0-19-924419-5

- DOUGLAS, Mary: *Natural symbols*. London: Routledge, 2003.
ISBN 0-415-31454-2
- DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*.
London: Routledge, 1993.
ISBN 0-415-06608-5
- DŽIBRÁN, Chalíl: *Prorok. Zahrada prorokova*. Praha: Vyšehrad, 1996.
ISBN 80-7021-183-0
- ERIBON, Didier: *Michel Foucault (1926-1984)*. Praha: Academia, 2002.
ISBN 80-200-0955-8
- FIALA, Václav: *Umělecká Paříž*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002.
ISBN 80-7106-418-1
- FOUCAULT, Michel: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994.
ISBN 80-205-0406-0
- FOUCAULT, Michel: *Je třeba bránit společnost*. Praha: FILOSOFIA, 2005.
ISBN 80-7007-221-0
- FOUCAULT, Michel: *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007.
ISBN 978-80-251-1713-2
- FOUCAULT, Michel: *Vůle k vědě. Dějiny sexuality I*. Praha: Herrmann & synové, 1999.
ISBN 80-238-5090-3
- FULKA, Josef: *Zmeškané setkání*. Praha: Herrmann & synové, 2004.
- HUNTINGTON, Samuel P.: *Střet civilizací*. Praha: Rybka Publishers, 2001.
ISBN 80-86182-49-5
- KEROUAC, Jack: *On the Road*. London: Penguin Books, 1972.
ISBN 0-140-27415-4
- LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997.
ISBN 80-7113-217-9
- LÉVINAS, Emmanuel: *Čas a jiné*. Praha-Liberec: Dauphin, 1997.
ISBN 80-86019-33-0
- LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997.
ISBN 80-86005-36-4
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997.
ISBN 80-86005-20-8
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin, 1996.
ISBN 80-901842-9-4

- MAFFESOLI, Michel: *O nomádství*. Praha: PROSTOR, 2002.
ISBN 80-7260-069-9
- NIETZSCHE, Friedrich: *Genealogie morálky*. Praha: AURORA, 2002.
ISBN 80-7299-048-9
- NIETZSCHE, Friedrich: *Ranní červánky*. Praha: AURORA, 2004.
ISBN 80-7299-077-2
- NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: VOTOBIA, 1992.
ISBN 80-85619-28-8
- NIETZSCHE, Friedrich: *Zrození tragédie*. Praha: Vyšehrad, spol. s. r. o., 2008.
ISBN 978-80-7021-920-1
- NUSSBAUM, Martha C.: *Sex and social justice*. New York: Oxford University Press, 2000.
ISBN 0-19-511210-5
- OKIN, Susan Moller with respondents: *Is Multiculturalism Bad for Women?*. Princeton, N.J.:
Princeton University Press, 1999.
ISBN 0-691-00432-3
- ORTEGA Y GASSET, José: *Evropa a idea Národa*. Praha: Mladá fronta, 1993.
ISBN 80-204-0380-9
- ROSSUM, Walter van: *Jean-Paul Sartre - Simone de Beauvoir*. Praha: VOLVOX
GLOBATOR, 2003.
ISBN 80-7207-425-3
- SAID, Edward W.: *Orientalismus*. Praha a Litomyšl: Paseka, 2008.
ISBN 978-80-7185-921-5
- SAUL, Jennifer: *Feminism: Issues and Arguments*. New York: Oxford University Press,
2003.
ISBN 978-0-19-924947-3
- SOUKUP, Václav: *Dějiny antropologie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004.
ISBN 80-246-0337-3
- SPARGO, Tamsin: *Foucault a teorie podivného*. Praha: Nakladatelství TRITON, 2001.
ISBN 80-7254-210-9
- TODOROV, Tzvetan: *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996.
ISBN 80-204-0582-8
- VALTROVÁ, Jana: *Středověká setkání s „jinými“*. Praha: Argo, 2011.
ISBN 978-80-257-0399-1
- WALDENFELS, Bernhard: *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998.

ISBN 80-86005-49-6

WRIGHTOVÁ, Elizabeth: *Lacan a postfeminismus*. Praha: Nakladatelství TRITON, 2003.

ISBN 80-7254-369-5

Články:

RICHARDS, Paul. Mary Tew Douglas (1921-2007). *American Anthropologist*. Zář 2008, Vol. 110, No. 3, s. 404-405.

Slovníky a encyklopedie:

BLECHA, Ivan a kol.: *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002.

ISBN 80-7182-064-4

BORNEMAN, Ernest: *Encyklopedie sexuality*. Praha: VICTORIA PUBLISHING, 1990.

ISBN 80-85605-17-1

DEBICKI, Jacek a kol.: *Dějiny umění*. Praha: Argo, 1998.

ISBN 80-7203-076-0

Internetové odkazy:

Bloch, Maurice. Claude Lévi-Strauss obituary. *Guardian* [online]. 3.11.2009, [cit. 2011-02-14]. Dostupný z WWW: <<http://www.guardian.co.uk/science/2009/nov/03/claude-levi-strauss-obituary>>.

Criqui, Jean-Pierre. Home made strange – interview with ethnologist Marc Augé. *ArtForum* [online]. Léto 1994, [cit. 2011-02-19]. Dostupný z WWW: <http://findarticles.com/p/articles/mi_m0268/is_n10_v32/ai_16097500/?tag=content;coll>.

Spisovatele.cz [online]. [cit. 2011-03-09]. Simone de Beauvoir. Dostupné z WWW: <<http://www.spisovatele.cz/simone-de-beauvoir>>.

