

Prehodnotenie etiky porovnávania

DOROTHY M. FIGUEIRA

ÚVOD

Literárna komparatistika je podivná disciplína naplnená podivnými ľuďmi. Všimla som si, že keď sú v americkej televízii alebo vo filmoch vyobrazení vysokoškolsky vzdelaní zločinci a vynorí sa otázka, prečo sú takí, akí sú, niekto vždy vysvetľuje, že dotýčny zloduch študoval (alebo učí) literárnu komparatistiku. Ostatní humanitní vedci nás považujú za diletantov, a to nie v pozitívnom zmysle slova. Tí, ktorí sa venujú národným literatúram, nám nadávajú do amatérov vo všetkých literatúrach a do odborníkov bez konkrétneho kánonu. Historici sa nám vysmieľujú za to, akým spôsobom používame dokumentáciu. Vedci z exaktných disciplín nemôžu pochopiť, „čo“ porovnávame alebo prečo „to“ porovnávame. Musím priznať, že za svoju zlú povest' sme si čiastočne na vine sami. K tomuto negatívnemu vnímaniu prispeli naše disciplinárne slabôstky.

Mnohí z nás, ktorí sme tu, sme nezačali ako komparatistky a komparatisti. Napríklad ja som sa k tejto oblasti v rámci svojho štúdia dostala dosť neskoro, až po absolvovaní štúdia dejín náboženstiev. Spomínam si, že som bola prekvapená, keď som si všimla, ako vážne túto disciplínu brali jej exegeti. Na prvý pohľad sa zdalo, že literárna komparatistika má veľmi prepracovaný panteón božstiev. Bolo to v 80. rokoch minulého storočia. Na školách po celej Amerike sa študentky a študenti pripravovali na to, aby sa sklonili pred oltármi toho, čo sa mi javilo ako dosť úbohí – zvyčajne frankofónni – bohovia, ktorých čítať nebola zábava. Boli to bláznivé božstvá; títo Derridovia, DeManovia a Deleuzovia dokonca ani nevystavovali na obdiv viacero rúk a hláv. Ich nadľudské schopnosti boli zanedbateľné. Strávila som svoju mladosť štúdiom Jahveho a Šivu. Títo bohovia teórie teda vo mne bázeň nevyvolávali (iba vtedy, keď som sa o nich pokúšala učiť)! Literárna komparatistika sa mi pôvodne javila ako doména, ktorá túžila po posvätnom – alebo prinajmenšom sa snažila podnietiť náboženskú vieru u tých, ktorí sa komparatistike venovali.

Literárna komparatistika ako disciplína neustále spochybňuje svoju identitu. Nevie, čím je. Z obdobia, keď som bola postdoktorandka na Cornellovej univerzite

* V preklade prinášame hosťovskú prednášku, ktorá odznela v Ústave svetovej literatúry SAV v novembri 2017. Prednášateľka vychádzala zo štúdie publikovanej v roku 2015: „What Do We Do When the Other Speaks Her Own Language: Returning to the Ethics of Comparativism.“ *Rocznik Komparatystyczny* 6: 9 – 23. <https://wnus.edu.pl/rk/en/issue/283/article/3943/>.

a vrcholila dekonštrukcia, si spomínam na stretnutie katedry literárnej komparatistiky, kde sme diskutovali o otázke „Čo je to literárna komparatistika?“. Vtedy mi napadlo, že by ma neobralo o spánok, keby na ňu Jonathan Culler nevedel odpovedať. Od svojich zelenáčskych rokov som však zažila rôzne premeny našej disciplíny. Pojem „permutácia“ je možno príliš veľkorysý, pretože to, čo sa dialo v posledných tridsiatich rokoch, omnoho viac pripomína nehanebnú promiskuitu. Kolegovia a kolegyně skáču od jednej teoretickej milostnej aféry k druhej; vo svojom úsilí stále „patríť k špičke“ (alebo niekedy len preto, aby získali cestovné granty a väčšiu kanceláriu) sa prestavujú na každý nový trend. Keď už istý predátorský marxista nemohol beztriestne zneužívať študentky, stal sa feministom; monoglot z katedry národného jazyka sa stal multikulturalistom; profesori, čo spávali s „exotickými“ študentkami, sa zmenili na „Asianists“; queeroví teoretici sa stali aktivistami *fat studies* a všetci dovedna postkolonialistami. Kumštom bolo vyveštiť ďalší trend a nezabudnúť naskočiť na jeho vlnu ešte predtým, než sa zodvihne. Najsmutnejšie bolo, keď sa kritik-teoretik-čitateľ stal svojím vlastným textom. Už neexistoval estetický predmet, ktorý by sa mal interpretovať. Skôr sme počúvali o čitateľskej skúsenosti z nejakej „textuality“ než o akejkoľvek diskusii o umeleckom predmete. Pojem „text“ bol takmer vždy v úvodzovkách. Toto boli dni, keď sa penis mŕtveho otca dákej profesorky stal textom, o ktorom sa vyjadrovala (Miller 1996). Prešli sme dlhú cestu na to, aby sme s niektorými kritikmi zaobchádzali ako s bohmi! Teoretici a kritici sa teraz uctievajú sami.

Paralelne s týmto sebastredným pozorovaním vlastného pupka existovala aj túžba, pozostatok 60. rokov, vždy a všade budiť dojem politickej korektnosti. Pre literárnych vedcov v centrách miest prvého sveta bolo dôležité ukázať, že sú prepojení a majú skúsenosť s menej privilegovaným svetom. Ďalším pozostatkom 60. rokov bolo, že sme sa mohli stať všetkým, čím sme chceli byť. Jediné, čo sme pre to museli urobiť, bolo nárokovať si vytuženú pozicionalitu. Teoreticky mohol prvý svet legitímne hovoriť v mene „iného“. Bieli mohli hovoriť o zážitkoch čiernych. Ázijskí a africkí bruchovravci sa vyjadrovali o utrpení toho istého obyvateľstva, ktoré vo svojich krajinách utláčali. Biela nematka viedla kurzy o vaginálnych pôrodoch čiernych a ázijských žien. Dovolenka v Amerike spravila zo zahraničných kritikov „nomádov“, elity tretieho sveta prichádzali na školy v New Yorku alebo sa v Palo Alto chvastali svojou exilovou subjektivitou atď. Naozaj si nevymýšlam. Zrazu sa zdalo, že všetci sú obeťami nejakého epistemického násillia a vznikol všeobecný trend minorizácie. Je zaujímavé, že zmienené gestá hry na obeť svedčia o šokujúco nedostatočnej sebareflexii, čo je pozoruhodné u jednotlivcov, ktorých povolaním je interpretovať. Tieto rôzne trendy v literárnej komparatistike tiež poukazujú na vážne obchádzanie toho, čo by sme mohli nazvať etickou zložkou literárnej vedy. Zdá sa, že literárna komparatistika sa niekde cestou stratila. V mnohých inštitúciách sa dnes stáva niečím, čo sa nazýva svetová literatúra. Je to nová inkarnácia starej pentagónskej konštrukcie areálových štúdií, ktorá bola diskreditovaná už pred rokmi. Pod maskou demokratizácie a odklonu od údajného „elitarizmu“ literárnej komparatistiky teoretici a teoretičky svetovej literatúry tvrdia, že vedú seriózný dialóg so svetom, ale iba ak tento svet hovorí anglicky alebo je preložený do angličtiny. Ako sa takáto pozícia dá považovať

za etickú? Kde v svetovej literatúre je miesto pre iné, ktoré trvá na tom, aby hovorilo svojím vlastným jazykom? V prednáške sa chcem dotknúť práve týchto otázok. Najprv by som však rada predstavila tradíciu literárnej vedy, ktorá sa zaoberá etickými problémami týkajúcimi sa iného. Je to veľmi bohatá tradícia, hoci v posledných rokoch stratila priazeň literárnych vedcov a možno ju treba prehodnotiť. Konkrétne sa budem venovať tomu, ako by sme sa mohli sústrediť na iné z etického hľadiska v tomto postetickom veku. Začnem teda sumarizáciou zaobchádzania s iným vo filozofickom diskurze.

KONFIGURÁCIE INÉHO

Už v minulosti filozofi ako Parmenides a Platón definovali iné vo vzťahu k sebe. Vďaka svojej oddanosti rozumu sa filozofi často pokúšali vyhnúť iné do sféry nerozumu, umiestniť ho do oblastí umenia, mýtu a náboženstva. Platón chápal iné z hľadiska úžasu (*thaumazein*) a teroru (*deinon*). Vo *Faidrovi* zdôraznil, že iné v podobe cudzincov, bohov a monštier patrí do sféry mýtu, nie do filozofie. Ďalej poznamenal, že filozofia spravidla presahuje mýty. Sokrates však spochybňoval, či je „nejaký netvor, viac spletený a soptiaci ako Tyfón alebo krotkejší a jednoduchší tvor, čo sa prirodzene poddáva akémusi božsky miernemu osudu“ (230e).¹ Inými slovami, Platón ustanovil apozíciu medzi monštrum a filozofom, čo naznačuje, že len vyhnaním monštra sa človek môže poznať (Kearney 2003, 151 – 152). V *Sofistovi* vložil Platón diskusiu o inom do úst elejského cudzinca: vyžaduje si existencia *xénos* vytvorenie ďalšej kategórie (*héteros génos*) mimo bytia? Cudzinec tvrdí, že všetky bytosti sa navzájom miešajú. Miešanie toho istého (*autos*) s iným (*héteron*) umožňuje reč (Soph 259e) a umožňuje rozlišovať medzi tým, čo je pravdivé a čo falošné. Bez takéhoto miešania je iné doslova nevysloviteľné a nerozpoznateľné (Kearney 2003, 153).

Moderná filozofia pokračuje podľa vzoru vytvorenom Grékmi, ktorí odmietali dovoliť inému, aby bolo naozaj iné, a nie odrazom ja. V romantickej hermeneutike, ako ju praktizovali Schleiermacher a Dilthey, účel filozofickej interpretácie spočíva v zjednocovaní vedomia jedného subjektu s vedomím iného prostredníctvom procesu privlastnenia (*Aneignung*). Schleiermacher preskúmal získavanie odcudzeného vedomia z hľadiska teologického opätovného prisvojenia si pôvodného posolstva *kerygmy* (Dilthey 1974, 117). Dilthey ho analyzoval v zmysle historického rozhodnutia dosiahnuť nejaké objektívne poznatky o minulosti (1976, 66 – 105). Hegel historizoval inakosť v zmysle dialektiky medzi pánom a otrokom (1994). Marx sa zaoberal otázkou iného vo svojej analýze fetišizmu a ideológie (1990; Marx – Engels 1970). V *Karteziánskych meditáciách* Husserl identifikoval iné ako nikdy absolútne cudzie, ale vždy a všade uznávané ako iné než ja (1960, 112 – 117). V každej z týchto filozofických formulácií sa iné vníma prostredníctvom analógie. Pojem iného ako *alter ego* ešte radikálnejšie rozšírili existencialistickí filozofi ako Sartre (1943, 413 – 429) a Heidegger (1962), ktorí opisovali iné v kontexte svojich teórií neautentickej existencie a zlej viery. Vo všetkých týchto teóriách sa iné redukuje na horizont vedomia ega a ako také je vždy sprostredkované. Pri zrkadlení ega sa inému nepriradí žiadna vnútorná hodnota okrem jeho úlohy duplikácie totožného. Nie je prekvapením, že v dôsledku holokaustu niektorí myslitelia, najmä Emmanuel Levinas, cítili, že pre-

hodnotenie Heideggerových myšlienok bolo rovnako isté ako prehodnotenie transcendentného subjektu.

V postkoloniálnych literárnych štúdiách sa iné chápe podobne autonómne, no v tom zmysle, že funguje ako hrubé narušenie ja a predpokladá politický význam. Narcistické a agresívne projekcie na toto iné sa chápu ako kompenzácie za vnímaný nedostatok v európskom „jednotlivom“. *Orientalizmus* Edwarda Saída (1978) tvrdil, že odhalil rozsah, v akom bolo iné monoliticky konštruované na podporu imperiálnej hegemonie. Od štrukturalizmu si Said požičal názor, že individuálne činy, kultúrne formy a sociálne inštitúcie sa môžu redukovať na stabilné esenciálne prvky. Potom mohol vidieť stretnutie medzi Východom a Západom ako foucaultovskú drámu, v ktorej „západný štýl ovládania, reštrukturalizácie a authority“ (3) vo vzťahu k iným kultúram umožňuje rozvinutie európskeho kolonializmu. Vychádzajúc z hermeneutiky podozrenia ukotvenej v práci Marxa, Freuda a Gramscioho podnietila Saídova kritika orientalizmu ďalší výskum. Splodila postkoloniálne teórie, ovplyvnila diskusie o multikultúrnosti a oživila orientalistiku (Figueira 2008, 32). Stala sa de facto hlavným príbehom medzikultúrneho stretnutia, v ktorom sa všetky interpretácie neamericko-neeurópskeho iného považujú za formu úkrytu, vytvoreného na upevnenie americko-európskej moci a nadvlády. Jednotliví teoretici potom pridali svoju vlastnú zmes korenia do tejto opojnej várky.

Iné sa takto môže javiť ako obsedantne repetitívne. Napríklad Fanonovo (1963) vnímanie podrobeného ako fóbického objektu alebo teória Jacquesa Lacana (1966) o spôsobe vytvárania jednotlivých subjektov na podporu postmodernej teórie alterity. Henry Louis Gates (1991, 463) nadviazal na Lacana, aby zmapoval tvorbu subjektu na modeli ja – iný. Homi Bhabha (1992) spojil Freudovu koncepciu fetišu a Fanonovej schémy imaginárneho, aby definoval koloniálny subjekt ako pretvorené a rozoznatelné iné, subjekt diferencie, ktorý je takmer rovnaký, ale nie úplne. Abdul Jan Mohammed (1985) nás varoval pred nediferencovaným manichejským pohľadom na iné. Takéto postmoderné prístupy majú tendenciu sústrediť sa na psychologizáciu moderných fantázií odcudzenia. Ich východiskový bod možno situovať v patologizácii antiky ako pôvodu klímy, ktorá vyvrcholila imperializmom 19. storočia. Problémom mnohých týchto najnovších kritických prístupov k inému je, že sa usilujú o „znovuvytvorenie minulosti vynájdением predchodcov prítomností“ (Olender 1992, 18). Zatiaľ čo poskytujú poznatky o psychologických a hegemonných procesoch, ktoré sa podieľajú na medzikultúrnych stretnutiach, chýba im nuansované porozumenie pre hermeneutické, historiografické a etické úsudky, na ktorých sa zakladá tento heterologický projekt. A práve o týchto otázkach chcem dnes hovoriť.

HERMENEUTIKA

Tak ako ich klasické a ranomoderné predchodkyne aj postštrukturalistické koncepcie iného sa sústreďujú predovšetkým na ja. Tieto nedávne konceptualizácie alterity sa však usilujú zhodnotiť psychodynamiku apropiácie. Potýkajú sa tiež s nemožnosťou zobrazit iné ako niečo iné než preklad európskej oboznámenosti so sebou. Kľúčovým rozdielom medzi uvedenými skoršími koncepciami iného a postštrukturalistickými formuláciami je, že postštrukturalizmus uznáva, že proces úsilia

o pochopenie zahŕňa otázky aproprácie alebo prinajmenšom vytvára podmienky pre kolonizáciu. Výsledok tejto operácie potvrdzuje Foucaultovo tvrdenie (1970), že moc a poznanie sú prepojené a toto prepojenie treba rozpoznať. Avšak práve v tomto poňatí rozpoznania a výrazne vo vzťahu k textovej interpretácii sa hermeneutické prístupy k inému odlišujú od postštrukturalistických konštrukcií alterity.

Ako výstižne uviedol Hans-Georg Gadamer v *Pravde a metóde*: „Rozpoznať vlastné v cudzom, udomáčniť sa v ňom, je základným pohybom ducha, ktorého bytie je len návratom k sebe z bytia iného“ (1960, 11). Tento pohyb, predstavovaný koncepciou *Bildung*, je osobitý pre hermeneutické porozumenie. Poskytuje štruktúru exkurzie a opätovného spojenia (Ricoeur 1969, 16 – 17). Ak je kruhová štruktúra hermeneutického chápania úplná, duch sa presunie k cudziemu a neznámemu, nájde tam domov a urobí ho vlastným alebo rozpozná ako svoj skutočný domov to, čo bolo predtým vnímané ako cudzie. Hermeneutické porozumenie teda spočíva v pohybe sebaodcudzovania, v ktorom sa človek musí naučiť uchopiť a poznať iné, aby lepšie poznal sám seba. Poňatie ja má teda dialogickú povahu alebo je presiaknuté iným. Pri obrátení, ktoré je charakteristické pre *Bildung*, pohyb ducha naozaj pripomína skutočný návrat domov. Jeho východiskovým bodom je v podstate zastávka a počiatočná cudzosť je prelud, vytvorený sebaodcuzením.

Gadamerova hermeneutická filozofia – ktorá sa tiahla od Heideggera k Diltheyovi a Schleiermacherovi – sledovala myšlienku zmierenia medzi našim vlastným chápaním a cudzími ľuďmi prostredníctvom prelínania horizontov (1960, 273 – 274, 337 – 338, 358). Podľa Gadamera hermeneutická tradícia akceptuje, že pochopenie je vždy ovplyvnené históriou, predsudkami (*Vorurteile*), autoritou a tradíciou. Zatiaľ čo Heidegger vnímal hľadanie našej minulosti ako opakovanie našich potencialít bytia vo svete (1962, sekcia 25), Gadamer videl hermeneutiku ako oživenie vedomia minulosti (1960, 305 – 324), a to tak, že minulosť zosúčasní s našimi terajšími spôsobmi porozumenia (Kearney 2003, 154 – 155). Ricoeur rozvinul Gadamerovu myšlienku hermeneutického vedomia tvrdením, že hľadanie nášho osudu sa deje iba v opakovaní konania prostredníctvom naratívu.

Naratív je teda nevyhnutný pri formulovaní zrozumiteľnosti ľudskej činnosti. Avšak rovnaké médium, ktoré konfiguruje ľudskú činnosť, ju tiež narúša. Potom sa vynára otázka: Ako rozlišujeme medzi ideologickým a neideologickým naratívom, pravým a falošným vedomím, skutočnou a falošnou komunikáciou? Na jednom póle hermeneutického poľa je hermeneutika viery (hermeneutické vedomie) zameraná na obnovenie strateného posolstva a oživená ochotou počúvať. Na druhom póle nájdeme hermeneutiku podozrievania (kritického vedomia) zameranú na demystifikáciu, živú nedôverou a skepticizmom. Vo všeobecnosti tieto dva hermeneutické postoje definujú, ako pristupujeme k textom. Ricoeur rozpoznal o desaťročie skôr toto široké spektrum v rámci hermeneutiky a snažil sa s ním vstúpiť do dialógu, najmä keď Jürgen Habermas (1980) napadol Gadamerovu formuláciu hermeneutiky.

Pri sprostredkovaní toho, čo sa stalo známym ako debata medzi Gadamerom a Habermasom, Ricoeur obhajoval kompromis medzi tým, čo sa zobrazovalo ako utopická myšlienka tradície, ktorú obhajoval Gadamer, a prístupom kritického vedomia, zastávaným Habermasom, ktorý vníma všetku komunikáciu ako deformovanú

ideológiou. Na tomto mieste nie je potrebné podrobne rozoberať spomenutú diskusiu. Všetko, čo potrebujeme pochopiť, je, že väčšina následných foriem kritiky (foucaultovská, postfoucaultovská, saidovská, postsaidovská, koloniálna diskurzívna analýza, postkolonializmus, multikulturalizmus) si zvolila prístup hermeneutiky podozrievania, ktorý vychádza z habermasovskej kritiky ideológie. Hermeneutický model, ktorý presadzoval Ricoeur, bol vyhodnený na smetisko, podobne ako bol samotný Ricoeur v máji 1968 v Nanterre fyzicky napadnutý. Foucaultovské úsilie o odkrytie nejakej štruktúry moci sa považovalo nielen za spravodlivé, ale aj za dôležitejšie než akékoľvek pokusy o zosúladenie oboch prístupov. Kritika ideológie bola jednoducho príliš atraktívna a príliš bohatá. Existovalo toľko zneužívania, sebauposadnutosti a projekcie európskeho zmyslu pre nadradenosť a intelektuálny imperializmus, o ktorých mohli kritickí myslitelia tvrdiť, že proti nim bojujú. Navyše, teória teraz mohla naozaj predstierať, že je životaschopnou formou spoločenskej činnosti. Takže štúdiá, ktoré sa zaoberajú medzikultúrnymi stretnutiami, jednoducho v rôznej miere prijali postoj kritického vedomia, hoci to mohlo byť celkom sebareferenčné a samoobslužné. Stali sa repetitívnymi a ich vyprázdnené predstieranie realizácie skutočnej zmeny sa v priebehu času vytratilo. V posledných rokoch, a to najmä od Ricoeurovej smrti v roku 2005, opäť vzrástol záujem o jeho strednú cestu definovania ontologických a etických kategórií inakosti a o jeho obhajobu dialógu medzi sebou a iným. V oblasti historiografie a etiky zdieľali veľa Ricoeurových všeobecných tém Michel de Certeau a Emmanuel Levinas.

HISTORIOGRAFIA

Heterologický postup, ako ho interpretuje Michel de Certeau, nepredstavuje žiadnu jednoduchú opozíciu seba a iného, ale skôr postup blízky psychoanalýze. Ten, kto vykladá iné, je nevyhnutne kontaminovaný vlastnou rušivou identitou. Interpretácii predchádzajú implicitné prípady spoločenskej alterity a ich následky ďalej ovplyvňujú jeho prácu a vyvolávajú formy nevedomého opakovania, ktorými sa minulosť vracia, aby strašila súčasnosť (1986, 4).

Pre Certeaua je iné štrukturálne pretvorené ako projekcia alebo zvyšok legitímnej interpretačnej operácie. Stáva sa miestom neistoty, kde žije mŕtvý odpor minulosti a straší prítomnosť. Rozdiel nemožno vnímať ako niečo, čo vytvára daná mocenská štruktúra, ale ako to, čo hegemonia tvorí, aby zakryla svoje bývalé výboje, „ktorých zabudnutie sa organizuje do psycho-sociologických systémov a ktorých odozvy vytvárajú možnosti pre súčasný stav“ (6). V tomto ohľade sa historik stáva nielen psychológom, ale aj apológom súčasného režimu a operátorom zabudnutej minulosti. Historici a ich čitatelia sa pokúšajú asimilovať iné do „totožného“ tak, že eliminujú odpor prostredníctvom idealizácie minulosti v utopických víziách, ktoré máatajú históriu. Certeau naznačuje, že idealizáciám sa nedá vyhnúť, sú prítomné všade. Jeho konceptualizácia heterológie nás tak privádza k otázke etiky, ktorá sa týka akéhokoľvek stretnutia s iným.

ETICKÝ ROZMER

Ricoeur tvrdil, že jedným z najlepších spôsobov, ako sa zbaviť odcudzenia voči inému, je rozpoznať seba a zaobchádzať so sebou ako s iným a s iným ako (čiastočne) iným ja. Etika mi tiež prikazuje poznať iného ako niekoho, kto ma dokáže rozpoznať ako ja, ktoré je schopné uznania a úcty. Podľa Ricoeura nám naratívna pamäť umožňuje zachovať stopy iných (obzvlášť obetí histórie), ktorí, ak by sa na nich nepamätalo, by sa stratili v nespravodlivosti neexistencie. Prostredníctvom naratívu nás vnútorné iné vyzýva, aby sme konali v mene vonkajšieho iného. Avšak, aby sme boli verní tomuto inému, musíme mať ja, a to je opäť príbeh, ktorý vytvára pocit identity a dovoľuje nám udržať si pojem seba v čase. Tento rozvinutý pocit identity vytvára aj sebaúctu, ktorá je nevyhnutná pre etiku a slúži ako záruka našej vernosti inému.

Podľa Ricoeura je kritika iného potrebná pre doplnenie kritiky seba samého. Hermeneutika podozrenia musí fungovať v oboch smeroch a na oboch stranách súčasne. Skutočné vzťahy medzi ľuďmi vyžadujú dvojité kritiku ega a cudzieho. Ja a iné vstupujú do dialektického vzťahu vzájomnej zodpovednosti. Ricoeurova výzva na hermeneutiku konania stojí v kontraste k akejkolvek dekonštrukcii, ktorá sa snaží odhaliť zameniteľnú povahu iného a cudzieho. Upozorňuje nás na neredukovateľnú alteritu všetkého cudzieho. Ricoeurova hermeneutika sa teda výrazne líši od teórií alterity, ktoré sú založené na foucaultovskej koncepcii mocenskej dynamiky. Stojí tiež v kontraste k radikálne minimalizovanej úlohe ja vo vzťahu k inému, ako ho možno nájsť v diele Levinasa, pre ktorého sa iné nevyjadruje vo vzťahu k horizontu ega vedomia a subjektivity. Pre Levinasa cudzinec nie je relatívne iný ako pre Ricoeura. Je taký radikálne iný, že ho nemôžem ani zastupovať, ani s ním nemôžem nadviazať vzťah. Učiniť tak by znamenalo asimilovať iné, a tým ho redukovať na totožné. Treba poznamenať, že v povojnovom období boli Ricoeur a Levinas hlavnými predstaviteľmi fenomenológie vo Francúzsku a obaja sa veľmi skoro vo svojej publikačnej kariére zaoberali dôsledkami filozofie Edmunda Husserla.

Husserlovu obnovu filozofie prostredníctvom fenomenológie môžeme zosumariovať pojmom „intencionality“. Všetko vedomie je *cogito* niečoho (*cogitatum*). Intencionálna štruktúra vedomia môže byť preto charakterizovaná ako súhra medzi subjektom a objektom. V 30. rokoch transformoval Heidegger túto fenomenologickú predstavu tak, že nazeral na vedomie ako zakorenené v hlbších úrovniach „pobytu“ (*Dasein*). Heidegger koncipoval bytie vo svetle výrazu *es gibt*. Tento pojem bytia možno chápať ako oslavu veľkorysosti, ktorá všetkým prináša svetlo, slobodu a pravdu. Je to formulácia, ktorú Levinas premení na predstavu o *il y a*. Avšak Levinas pochopil pojem *il y a* radikálne odlišne od Heideggerovho *es gibt*.

Pre Levinasa je *il y a* nebezpečné, nevytvára ani svetlo, ani slobodu, ale skôr teror. Ponorením sa do chaosu „tam je“, v ktorom nevládnú zákony, dochádza k strate samoty. V *De l'évasion* (ang. *On Escape*, 2003) nás Levinas poučuje, ako sa tomu vyhnúť. Zdroj svetla sa dá nájsť iba v niečom inom než v bytí. Vidím iného ako niekoho, koho potrebujem, aby som si mohla uvedomiť určité individuálne a osobné potreby. Pri pohľade na tvár iného by som mala byť schopná premeniť ho na moment vlastnej hmotnej alebo duchovnej kvality. Namiesto toho objavenie sa iného v skutočnosti láme, prepichuje a ničí horizont egocentrického monizmu. Iný preniká do

môjho sveta; jeho tvár alebo reč tak prerušuje a ruší poriadok vesmíru môjho ega. Vytvára v ňom diery tým, že znemožňuje usporiadanie a popiera akúkoľvek obnovu predchádzajúceho poriadku. Niečo prítomné v inom sa prejaví a ja mám objaviť samu seba ako niekoho, kto je úplne zodpovedný za tohto iného, musím sa skloniť pred absolútnosťou vyjadrenou jeho vzhľadom alebo rečou. Inými slovami, iný ma robí zodpovednou za môj život. Vlastné ja sa teda spája *ab initio* s iným, od ktorého je radikálne oddelené, ale nedokáže mu uniknúť. Týmto spôsobom Levinas predpokladá vzťah seba a iného ako konečný horizont, ktorý by mal ideálne nahradiť Heideggerovu koncepciu bytia (Levinas 1969, 3/33 a n.).

Rozpoznať iného znamená dávať. Štedrosť voči inému je však jednosmerný pohyb (349). Iný nie je členom mojej komunity, ale cudzinec, ktorého nemožno obmedziť na žiadnu úlohu alebo funkciu v mojom svete. Aby sme boli spravodliví voči iným, musíme sa s nimi stretnúť tvárou v tvár, podriaďiť sa ich osloveniu a hovoriť s nimi. A čo je najdôležitejšie, nemôžeme iné redukovať na prvok textu o ňom alebo nej. Iné je účastníkom rozhovoru (69), nie predmetom diskurzu. V radikálnej opozícii voči Ricoeurovej koncepcii zaobchádzania s alteritou prostredníctvom mimézis alebo voči Certeauovmu postupu manipulácie s ňou, Levinasovo iné nemôže byť ani pochopené, ani objektivizované; nemôže byť redukované na žiadnu textuálnosť alebo prepísané v naratívnej podobe. Podľa Levinasa je jedinou možnou odpoveďou na iné rešpekt, štedrosť a obdarovávanie. Levinas rozlíšil dve možné paradigmy stretnutia s iným, jeden model predstavuje Odyseus a druhý Abrahám (346). To, čo opisuje ako odyseovskú paradigmu, sa podobá pohybu hermeneutického chápania opísanému Gadamerom, Certeauom a Ricoeurom – pohyb smerom von, proces privlastnenia si iného a návrat. V Levinasovom abrahámovskom modeli je nevratný pohyb. Človek vykročí k inému, ale toto vykročenie je bez návratu. Táto paradigma spôsobuje jednosmerný pohyb. Na rozdiel od cyklického hermeneutického pohybu rozpoznania a vďačnosti si vyžaduje radikálnu štedrosť na strane ja a radikálnu nevďačnosť na strane iného. Rovnako ako Habermas považoval Gadamerovu hermeneutiku za problematickú, Levinas pochybuje o paradigme návratu domov. Ja sa nikdy naozaj nestretáva s iným, ale prináša skôr reverziu alterity na totožné, imperializmus totožného (1986, 347). Ak pristupujeme k inému vyzbrojení konceptom dialógu, ničíme alteritu iného v prestrojení za jeho rešpektovanie.

AKO MÔŽEME ČÍTAŤ INÉ?

Z uvedených hermeneutických, historiografických a etických diskusií o inom si môžeme vziať niekoľko vecí. Hermeneutické vedomie sa usiluje iné zapojiť. Posledných tridsať rokov ovplyvňoval vedeckú prácu takmer výlučne kritický prístup, ktorý vníma takéto stretnutia ako akty intelektuálneho a kultúrneho ovládania. V tomto zmysle kritika ideológie výrazne obmedzuje možnosť medzikultúrneho porozumenia. Ricoeur navrhol strednú cestu medzi hermeneutikou a kritikou ideológie. Z diskusie medzi Gadamerom a Habermasom si zobral pevné presvedčenie, že tieto tvorivé diskurzy nám umožňujú rozpoznať, že sme konfrontovaní s ideologickými deformáciami, ako aj s utopickou tvorbou predstáv. Prvý z nich mlčí o legitímnej moci a druhý spochybňuje autority a pokúša sa nahradiť vládnucu mocenskú štruk-

túru. Ricoeur preto uznal potrebu hermeneutiky podozrenia. Umožňuje nám zmeniť absolútne iné na relatívne iné, ktoré by sme mohli vidieť ako iné ja. Ricoeur však, rovnako ako Certeau, videl aj to, že ovládnutie seba vo vzťahu k inému je prerušené skôr, než si diskurz môže predstaviť sám seba pod kontrolou. V nadväznosti na Gadamera Ricoeur odporučil hermeneutické porozumenie, ktoré ponúka možnosť obnoviť stratené poslanstvo textu a súčasne zachovať nevyhnutné podozrenia zamerané na jeho demystifikáciu.

Základom tohto chápania je presvedčenie, že naša temporalita a historickosť dávajú zmysel len vtedy, keď sú organizované v naratíve. Zatiaľ čo Certeau vnímal príbeh ako operáciu, produkt miesta a postup, Ricoeur ho videl ako produkt viacerých kreatívnych diskurzov (*tvorivých rojov* v Certeauovom jazyku), ktoré prispievajú k tvorbe „zjednoteného“ textu. Tak Ricoeur, ako aj Certeau uznávajú, že prostredníctvom naratívu tí, čo sú pri moci, a tí, čo nemajú moc, vykonávajú politickú vôľu normujúcu dáta. Ricoeur veril, že dištancia pri čítaní nám umožňuje zachytiť zmysel za zámerom autora. Certeau veril v rozpoznávanie črepov (stôp alebo zvyškov), ktoré pretrvávajú, keď sa vracia potlačené. A práve tieto interferencie nadurčujú reprezentáciu.

Levinas predstavuje radikálne iný pohľad na našu schopnosť zaobchádzať s iným. V prvom rade hovorí o neredukovateľnosti iného na akýkoľvek text o ňom. Ricoeur a Certeau stanovili určité obmedzenia nášho zaobchádzania s iným, ale nikdy neodmietli možnosť takého stretnutia. Levinas však tvrdí, že nemôžeme pochopiť alebo asimilovať iné, ktoré ako odplatu rozbije a zničí náš duchovný horizont egocentrického monizmu. Na základe tejto Levinasovej etickej analýzy alterity a Certeauvej historiografickej schémy navrhujem, aby sme v našich kritických vzťahoch s iným, a čo je dôležitejšie, vo všetkých našich porovnávacích čítaniach, nasledovali strednú cestu medzi hermeneutickým vedomím a kritickým vedomím (hermeneutiku podozrenia), ktorú Ricoeur rozvinul v interpolácii debaty medzi Gadamerom a Habermasom. Snaží sa ukázať, ako text môže byť úspešným výsledkom hermeneutického procesu (vo forme prelínania horizontov) a produktom ideologického diskurzu, ktorý upevňuje úlohu moci medzi ja a iným. Prináša plodnú a morálnu odpoveď na to, čo by sa mohlo preniesť do našej súčasnej situácie, v ktorej iné počuť iba vtedy, keď hovorí po anglicky. Ale predtým, než sa začneme tľapkať po pleci za to, že sme dosiahli tento etický kompromis, možno by sme sa mali zamyslieť aj nad tým, čo nás ako komparatistov a komparatistky Levinas môže dnes naučiť. Do akej miery sa dá pravdivo zaoberať iným a do akej miery len balamutíme samých seba a svojich iných?

Z angličtiny preložil Róbert Gáfrík

POZNÁMKA

¹ Slovenský preklad citovaný podľa Platon. 1981. *Dialógy*. Prel. Július Špaňár, 113. Bratislava: Tatran.

LITERATÚRA

- Bhabha, Homi K. 1992. „Postcolonial Criticism.“ In *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, ed. Steven Greenblatt – Giles B. Gunn, 437 – 465. New York: MLA.
- Certeau, Michel de. 1986. *Heterologies: Discourse on the Other*. Prel. Brian Massumi. Predslov Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dilthey, Wilhelm. 1974. *Aus Schleiermachers Leben*. Berlin: De Gruyter.
- Dilthey, Wilhelm. 1976. *Selected Writings*. Zost. a prel. H. P. Richman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fanon, Franz. 1963. *The Wretched of the Earth*. Prel. Constance Farmington. New York: Grove Press.
- Figueira, Dorothy. 2008. *Otherwise Occupied: Pedagogies of Alterity and the Brahminization of Theory*. New York: State University of New York Press.
- Foucault, Michel. 1970. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon.
- Gadamer, Hans-Georg. 1960. *Wahrheit und Methode*. Tubingen: Mohr.
- Gates, Henry Louis. 1991. „Critical Fanonism.“ *Critical Inquiry* 17, 3: 457 – 470.
- Habermas, Jürgen. 1980. „The Hermeneutical Claim to Universality.“ Prel. Josef Bleichner. In *Contemporary Hermeneutics*, ed. Josef Bleichner, 181 – 211. London: Routledge.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1994. *Phenomenology of the Spirit*. Prel. Howard P. Kainz. University Park: Pennsylvania State University.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Prel. John Macquarrie – Edward Robinson. New York: Harper and Row.
- Husserl, Edmund. 1960. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Jan Mohammed, Abdul R. 1985. „The Economy of Manichean Allegory: The Future of Racialist Difference in Colonialist Literature.“ *Critical Inquiry* 12: 59 – 87.
- Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*. Paris: Seuil.
- Kearney, Richard. 2003. „Between Oneself and Another: Paul Ricoeur’s Diacritical Hermeneutics.“ In *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur’s Unstable Equilibrium*, ed. Andrzej Wiercinski, 149 – 160. Toronto: Hermeneutics Press.
- Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity*. Prel. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1986. *Trace of the Other*. Prel. Alphonso Lingis. Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas, Emmanuel. 1996. *Proper Names*. Prel. Michael B. Smith. Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel. 2003. *On Escape*. Prel. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.
- Marx, Karl. 1990. *Capital: A Critique of Political Economy*. New York: Penguin.
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1970. *The German Ideology*. Ed. C. J. Arthur. New York: Ideologie Publishers.
- Miller, Nancy K. 1996. *Bequest and Betrayal: Memoirs of a Parent’s Death*. New York: Oxford University Press.
- Olender, Maurice. 1992. *Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Prel. Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press.
- Ricoeur, Paul. 1969. *Le Conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. *L’Être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Alterity studies. Comparative Literature. Ethics of literary engagement. Hermeneutics.
Paul Ricoeur. Hans-Georg Gadamer. Emanuel Levinas.

This article examines the ethical dimensions of the Other, as it is configured in the discipline of Comparative Literature, particularly as it is practiced in the US in the recent proliferation of critical schools that claim to engage alterity in a respectful and inclusive fashion. It begins with a summary of the philosophical employments of the Other dating from the Greeks through Existentialism. It then investigates the role of the Other in the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur and the historiography of Michel de Certeau. Examining how these conceptions of alterity have impacted upon literary studies, attention is then turned to the work of Emmanuel Levinas. How can the thoughts of these various thinkers contribute to and/or reanimate current theoretical approaches to “reading” the Other that appear to have become the goal of literary studies today?

Dorothy M. Figueira
Distinguished Research Professor
Department of Comparative Literature
131 Joseph E. Brown Hall
University of Georgia
Athens, GA 30602
United States of America
figueira@uga.edu