

Tělo a morální fenomenologie

Mezi Merleau-Pontym a Levinasem¹

Petr Urban —

Filosofický ústav AV ČR, Praha

*No longer an isolated consciousness nor even
a being in the world, the body of the body-subject
has become the body of ethics.*

Edith Wyschogrodová²

Objev etického těla

Když E. Wyschogrodová ve své studii *K postmoderní etice: tělesnost a jinakost*³ popisuje „obrat k tělesnosti“, k němuž došlo ve filosofii 20. století, rozlišuje tři vlny či fáze tohoto procesu. První fází je počáteční identifikování problému: ukazuje-li se, že náš primární vztah ke světu se uskutečňuje v dimenzi prostorové tělesné orientace, tělesného pohybu, tělesného chování atd., a nikoli v dimenzi netělesné mysli, ducha či vědomí, jak je pojímá klasická novověká filosofie, vyplývá z tohoto potřeba nově promyslet povahu subjektu v jeho bytostně tělesném vztahu ke světu. Druhá vlna „obratu k tělesnosti“ se zaměřuje právě na tělesnost jakožto ústřední aspekt subjektivity a odhaluje vtělenou subjektivitu jako pole, v němž se vědomí, tělo a svět neodlučitelným způsobem splétají. Třetí stadium pak podle Wyschogrodové přivádí do hry novou dimenzi, totiž dimenzi etiky. Ve druhé vlně „obratu k tělesnosti“ byla vtělená subjektivita tématem primárně gnoseologickým, potažmo ontologickým. Jestliže je však subjektivita tradičně rovněž tématem etickým, nabízí se přirozeně otázka, zda a jak se bytostná tělesnost či vtělenost subjektu vyjadřuje v kontextu etiky. Je zjevné, že je-li subjekt pojat jako bytostně tělesný, nelze již nadále setrvávat u takového vymezení pojmů praktického rozumu, svobody, morální povinnosti apod., kterého se jim dostalo např.

1 Tento text vznikl v rámci řešení grantového projektu „Filosofické výzkumy tělesnosti: transdisciplinární perspektivy“ (GA ČR, P 401/10/1164) a v rámci aktivit *Středoevropského institutu pro filosofii* (www.sif-praha.cz).

2 „Hlavním tématem etiky již není izolované vědomí, ba ani bytí ve světě, nýbrž stalo se jím tělo tělesného subjektu“. Wyschogrod, E., *Towards a Postmodern Ethics: Corporeality and Alterity*. In: Wyschogrod, E. – McKenny G. P. (eds.), *The Ethical*. Oxford, Blackwell 2003, s. 64.

3 Tamtéž, s. 54-65.

v tradici kantovské etiky. Etika „obratu k tělesnosti“ – řečeno spolu s J. Menschem, který přitom zdůrazňuje právě kontrast vůči kantovskému rozvrhu etiky – „nikdy neopouští tělesnou bázi. Nemůže ji opustit, pokud bytí sebou samým zahrnuje tělesnost. Zapomenout na tělesnost by znamenalo zapomenout na bytí sebou samým; a tím by byly morálnímu zákonu odebrány samy subjekty, na něž má být aplikován.“⁴ Tuto třetí vlnu „obratu k tělesnosti“ proto Wyschogrodová označuje jako stadium „objevu etického těla“. V základu tohoto objevu stojí, zhruba řečeno, následující úvaha: Pokud platí, že „tělo je naším univerzálním médiem pro vlastnění světa“,⁵ jak se snaží prokázat Maurice Merleau-Ponty, pak tělo musí být také nutně naším médiem pro vlastnění morality. „Obrat k tělesnosti“ ve filosofii 20. století tak ve své třetí fázi vyúsťuje v rozmanité pokusy o rozvrh „tělesné etiky“.

Cílem následujících rádků je přiblížit a porovnat dva příspěvky fenomenologické filosofie k tělesné etice, tak jak jsou implicitně obsaženy v myšlení M. Merleau-Pontyho (resp. explicitně v koncepcích jeho současných pokračovatelů a interpretů) a výslovně v díle E. Levinase. Protože oba tyto příspěvky jsou silně ovlivněny odlišnými koncepcemi intersubjektivit obou autorů, je nejprve potřeba vyložit, jak každý z nich k problematice intersubjektivit přistupuje.

Mezi-tělesná rezonance a empatie

Jedním z nejnápadnějších rysů Merleau-Pontyho pojetí intersubjektivit je asi to, že neusiluje o řešení tzv. „problému druhých myslí“, tj. problému poznatelnosti existence a obsahu nitra či mysli druhých lidských bytostí. Třebaže je tento problém v tradici i v některých směrech současné filosofie chápán jako korunní téma filosofické reflexe vztahu vlastního já k druhým osobám, snaží se Merleau-Ponty prokázat, že tu jde o *pseudoproblém*, jenž čerpá z mylných ontologických a gnoseologických předpokladů.⁶ Pokud by

4 Mensch, J. R., *Ethics and Selfhood: Alterity and the Phenomenology of Obligation*. Albany, SUNY 2003, s. 46. Srov. dále tamtéž: „Tělesnost zahrnutá v tom, že zaujímám tělesné hledisko, předchází vši univerzalizaci a je rovněž předpokladem veškerého etického uvažování. [...] Protože se nezapomíná na tělo, jedná se zde také o etiku, podle níž jsem povoláván k tělesné odpovědi. Jinými slovy, odpověď není jen prostě teoretická. Jestliže je jejím základem tělesnost předpokládaná empatií, musí se to v odpovědi projevit. Jsem-li zpochybněn druhým, musí se dotýkat mé tělesné existence. Hlad druhého sí např. žádá nikoli jen teoretickou odpověď. Zaujetí hlediska druhého mi odtrhává chléb od úst. Zaujmut jeho hledisko znamená zakusit požadavek, abych vyšel vstříc jeho potřebám.“

5 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard 1945, s. 171.

6 Tuto základní úvahu sdílí Merleau-Ponty s většinou autorů fenomenologické tradice a navazuje v ní především na M. Heideggera, ale i na E. Husserla. Této historické souvislosti, kterou v této stati ponechávám záměrně stranou, se podrobněji věnuji na jiném místě – viz Urban, P., Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit. *Filosofický časopis*, 59, 2011, č. 1, s. 31-46.

se podařilo tyto předpoklady vyvrátit, ztratil by zmíněný problém okamžitě svůj smysl a váhu. O jaké předpoklady se jedná? Jedná se o předpoklady vyjádřené v podobě tří dichotomií, v jejichž rozrušení či zproblematizování lze spatřovat samo jádro Merleau-Pontyho filosofického projektu. Jsou to dichotomie 1) subjekt/objekt, 2) netělesná mysl/materiální tělo, 3) vlastní (imance)/cizí (transcendence).

Merleau-Pontyho základní strategií, která rovněž rozhodujícím způsobem orientuje jeho přístup k problematice intersubjektivit, je snaha prokázat, že o každém z těchto pojmových párů platí, že obě strany dichotomie patří neodlučitelně dohromady, že jednu stranu nelze nikdy myslet bez nutného vztahu ke straně druhé, resp. že přiměřený způsob myšlení toho, co se za těmito tradičními pojmy skrývá, musí opustit antitetickou logiku vyloučeného třetího členu a hledat věrný popis pole, které se rozprostírá „mezi“ uvedenými protiklady či póly. Klíčem k odemčení tohoto pole je pro Merleau-Pontyho, jak známo, odhalení tělesnosti jakožto základního rysu lidské existence – primární způsob našeho vztahu ke světu, k sobě a k druhým je tělesný. Naši existenci ve světě charakterizuje podle Merleau-Pontyho nejpůvodnějším způsobem to, že jsme vždy již nějak tělesně-prostorově orientováni, vždy již zaujímáme nějaké stanovisko, nějak se pohybujeme, chováme, dotýkáme se něčeho či někoho a jsme něčím či někým dotýkáni. Již v tak základní zkušenosti, jakou je vzájemný dotyk mých vlastních rukou, se přitom ukazuje pozoruhodná skutečnost – dotýká-li se jedna má ruka druhé, nemohu přísně odlišit, která z nich je dotýkající a která dotýkaná. Jedna a tatáž ruka tak vystupuje zároveň jako „objekt“ i „subjekt“ dotýkání, jako předmět ve světě i jako místo ukazování se světa. Schopnost dotýkat jde tedy nutně ruku v ruce se schopností být dotýkán (jako rub a líc), přičemž místem splétání obojího, které umožňuje existenci obou aspektů, je mé tělo, jež ovšem není pojímáno jako fyzická věc, nýbrž jako žitá tělesnost. Jen díky mému tělesnému přináležení ke světu je možné něco takového jako ukazování se světa, vnímání a vědomí. Sepětí těchto dvou aspektů je sepětím rubu a líce jednoho pohybu lidské tělesné existence, nikoli záhadným spojením nemateriální duše či mysli a materiálního těla ve smyslu časoprostorově se vyskytující fyzické věci.

Mé vlastní žité tělo pro mne není nikdy jednoduše objektem, fyzickým tělesem, stejně jako sám sebe nikdy nenalézám jako čisté vědomí. Má subjektivita jakožto bytostně tělesná není nikdy čistou imanencí, čistým nitrem, u něhož by bylo třeba hledat objasnění možnosti vztahu k nějakému vnějšku. Já *nemám* své tělo, nýbrž já *jsem* svým tělem, a jako takový jsem vždy již nitrem, které zahrnuje vnějšek, resp. vnějškem, který zahrnuje nitro. Právě tak je tomu ale i s druhými, s nimiž se setkávám jako s tělesnými druhými. V intenci Merleau-Pontyho „nejde o to pochopit, jak může tělo-objekt zjevo-

vat existenci vědomí ..., ale je třeba uznat, že druhý se (právě tak jako já) nikdy nedává jako objektivní těleso. Druhý se zjevuje jakožto chování. [...] Zkušenost s druhým musí tedy být popsána jako vnitřní vztah mezi různými chováními.⁷ Druhého nezakouším jako fyzické těleso, u kterého bych na základě jistých znaků usuzoval na existenci vědomí či mysli. S druhým se setkávám primárně jako s druhým tělesným chováním, které bezprostředně chápu a pojmám v určitém mně důvěrně známém smyslu. Lze tedy spolu s R. Barbarasem říci, že princip Merleau-Pontyho *odstranění* tzv. „problému druhých myslí“ spočívá v „objevu exteriority vtěleného vědomí vůči sobě samému. V tomto smyslu se nedá intersubjektivita doopravdy lokalizovat na rovině vztahu *mezi* mnou a druhým: dá se v jistém smyslu říci, že vyvstává již v rovině vlastního těla. [...] Vztah k druhému tedy představuje pouze extenzi vztahu těla k sobě samému.“⁸

Gnoseologická skepse ve vztahu k existenci druhých vědomých bytostí je tak podle Merleau-Pontyho od základu absurdním podnikem, stejně jako gnoseologická skepse vůči existenci světa. Intersubjektivita (sociálně) není vztahem mezi původně oddělenými póly, není mostem překlenujícím propast mezi v sobě uzavřenými subjekty, nýbrž je to „stálé pole či dimenze existence: zajisté se od něj mohu odvrátit, ale nemohu se přestat nacházet ve vztahu k němu. Náš vztah k sociálnímu je stejně jako vztah ke světu hlubší než jakýkoli explicitní vjem či soud.“⁹ Druzí jsou implikováni ve strukturách mé existence dříve, než se může ustavit mé vlastní osobní já. Merleau-Ponty za pomoci výzkumů dětské psychologie, které dokládají prvopočáteční neschopnost dětí odlišovat sebe od druhých, resp. své vlastní tělo od těla druhých, prokazuje, že tím, co je třeba objasnit, není otázka, jak já dospívá k druhým, nýbrž otázka, jak se já vyděluje z původní nerozlišenosti od druhých.¹⁰

Jak je toto „apriorní sociálně“ utvářeno? Jak je možné, že „mezi mým vědomím a mým tělem, jak jej prožívám, mezi tímto fenomenálním tělem a oním tělem druhého, jak je vidím zvnějšku, existuje vnitřní vztah, díky němuž se druhý jeví jako završení systému“?¹¹ Základním živlem „sociálního vnímání“, který umožňuje toto apriorní sepětí mne s druhými, je podle Merleau-Pontyho jistá *tělesná empatie* či *rezonance*, která předchází veškerému explicitnímu vědomí či myšlení. Tato empatie proto nemůže být ani výsledkem úsud-

7 Barbaras, R., *Druhý*. Přel. J. Fulka. Praha, Filosofia 1998, s. 28.

8 Tamtéž, s. 28 n.

9 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, c.d., s. 415.

10 Klíčovou prací je v tomto ohledu především Merleau-Pontyho text *Les Relations avec autrui chez l'enfant*. Paris, Centre de Documentation Universitaire 1951. Pro podrobnější výklad, který důkladně ozřejmuje mimo jiné i souvislost mezi Merleau-Pontyho a Husserlovou koncepcí zkušenosti o druhém, srov. Dillon, M. C., *Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington, Indiana University Press 1988, kap. 7.

11 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, c.d., s. 405.

ku, ani intuitivního vědomí analogické korelace mezi mým vlastním tělem a tělem druhého, v duchu Husserlova pojetí. Na čem jiném je tedy založena, nemáme-li předpokládat, že zde Merleau-Ponty nekriticky přijímá existenci jakési tajemné tělesné rezonance mezi těly? Klíč k odpovědi představuje pojem *tělesného schématu*. Tělesným schématem rozumí Merleau-Ponty určitý styl či způsob tělesného chování – např. natahování se rukou po předmětu, protahování se, odstrčení nějakého předmětu atd. Tělesné schéma je principiálně vnímatelné, takže když uskutečňuji tělesné chování určitého stylu, zároveň se také sám vidím či cítím chovat tímto určitým způsobem. Tato prvotní tělesná reflexivita tělesného schématu předchází a současně umožňuje jakékoli výslovné vědomí o korelaci mezi mým chováním a mým viděním se chovat. Fenomenální základ prvotní mezi-tělesné empatie či rezonance pak spočívá v tom, že tělesné schéma není nikdy ničím soukromým, není ničím, co by náleželo jako soukromý styl chování jen nějakému jednotlivci. Tělesné schéma je podle Merleau-Pontyho „tělesnou možností“, která obývá společně pluralitu tělesných subjektů. Proto může být také těmito tělesnými subjekty nevědomě sdíleno jako něco jim bezprostředně srozumitelné, ať už tuto tělesnou možnost zrovna aktualizují já nebo druhý nebo všichni. Elementární tělesné rozumění či rezonování mezi těly je tak umožněno touto (původně nevědomou) společnou účastí tělesných subjektů na uskutečňování obecných tělesných možností a stylů chování, které jsou vybaveny prvotní netematickou tělesnou reflexivitou. Vidím-li například, jak si někdo rukama zastiňuje obličej před sluncem, je toto gesto „tedy bezprostředně prožíváno v rovině mého těla jako odpověď někoho, kdo je jako já vystaven prudkému světlu, nebo spíše jako vyústění určitého oslnění, které zůstává anonymní. Není zde tedy tělo obývané vědomím a naproti němu tělo druhého, nýbrž je tu jakási jednotná obecná tělesnost, uvnitř které si mohou chování odpovídat.“¹²

12 Barbaras, R., *Druhý*, c.d., s. 28. Merleau-Pontyho argumentaci, kterou jsem se pokusil výše vložít, shrnuje *Fenomenologie vnímání* v jedné poněkud zhuštěné formulaci následovně: „Své tělo zakouším jako schopnost určitých způsobů chování a určitého světa, sám sobě jsem dán jen jako jisté uchopování světa (prise sur le monde); je to právě moje tělo, které vnímá tělo druhého a vidí ho jako záračné rozšíření svých vlastních intencí, důvěrně známý způsob, jak se chovat ke světu; od tohoto okamžiku (právě tak jako části mého těla tvoří dohromady jednotný systém) jsou moje tělo a tělo druhého jedním celkem, lícem a rubem jediného fenoménu, a ta anonymní existence, jejíž stopou je moje tělo v každém svém okamžiku, přebývá nyní v obou tělech zároveň.“ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, c.d., s. 406 (částečně použit překlad J. Fulyky, citovaný dle Barbaras, R., *Druhý*, c.d., s. 28).

Pozdní Merleau-Ponty radikalizuje myšlenku mezi-tělesné rezonance v souvislosti s pojmem „tělesnost světa“. Ve *Viditelném a neviditelném* se snaží ukázat, že žitá zkušenost vzniká ze symbiotického spleťání vlastní tělesnosti, překypujícího světa věcí a tělesnosti druhých. – Zde se nicméně omezují záměrně na koncepci intersubjektivitu obsaženou ve *Fenomenologii vnímání* a v textech na ni navazujících. Ohledně Merleau-Pontyho pozdního pojetí intersubjektivitu jako interkorporeity a interanality viz blíže mou výše zmíněnou stať „Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivitu“.

Tělesné morální společenství a tělesná etika péče

S ohledem na téma tělesné etiky, tak jak bylo nastíněno v úvodu, vyvstává přirozeně otázka: Jaký (pokud vůbec nějaký) etický význam a rozměr může mít právě vyložené pojetí mezi-tělesné rezonance a empatie? Jakou (pokud vůbec nějakou) etiku vypracovává Merleau-Ponty na pozadí takto koncipované filosofie intersubjektivit? L. Hass ve své nedávné monografii poznamenává, že „mezi filozofy se stalo ... běžným tvrzením či předpokladem, že Merleau-Ponty nemá žádnou etiku“.¹³ Na druhé straně lze najít nemálo interpretů (včetně Hasse samotného), kteří z dobrých důvodů hájí opačné stanovisko. Většinou se přitom shodují v názoru, že v Merleau-Pontyho díle je nutno etiku hledat takřikajíc „mezi řádky“. Tak například J. Hatley v tomto smyslu tvrdí, že „ačkoli v Merleau-Pontyho ontologickém projektu nehraje etický jazyk žádnou očividnou roli, jeho pojem chiasmatické tělesnosti je *implicitně etický*“.¹⁴ Obdobně se vyjadřuje B. Waldenfels, když píše, že „Merleau-Ponty patří k té skupině filozofů, kteří zůstávají skeptičtí vůči každé *explicitní* etice. Je však možné, že existují *implicitní* formy etiky...“¹⁵ Tento implicitní etický potenciál Merleau-Pontyho myšlení je podle mého názoru dobře patrný již z prostého faktu, že na poli současné morální fenomenologie se lze setkat s několika pozoruhodnými rozvrhy tělesné etiky, které se přímo dovolávají Merleau-Pontyho myšlení (zejména právě myšlenky prvotní mezi-tělesné rezonance či empatie) a pokoušejí se ho dále rozvinout a využít v kontextu explicitně etických reflexí. Právě tyto pokusy chci v následujícím textu stručně přiblížit. Zaměřím se přitom na dva směry: 1) etiku tělesného společenství a 2) tělesnou etiku péče.

1) D. M. Levin je přesvědčen, že „Merleau-Pontyho koceptualizaci ‚tělesnosti‘ lze pochopit tak, že bude plnit funkci radikální ontologické schematizace pro novou *tělesnou politiku* (body politic)“.¹⁶ Merleau-Pontyho „splétání“ je podle Levina dokladem „skutečnosti, že lidská existence ve své nejzákladnější dimenzionalitě je polem tělesné vnímavosti plně určeným interakcemi s druhými bytostmi, což v důsledku dokazuje naši vzájemnou závislost a prostoupení“.¹⁷ Je zde „elementární, preexistující matrice tělesnosti, která je *inherentně sociální* a která již stanovuje nepopíratelnou a nezczizitelnou

13 Hass, L., *Merleau-Ponty's Philosophy*. Bloomington, Indiana University Press 2008, s. 71.

14 Hatley, J., *Recursive Incarnation and Chiasmic Flesh: Two Readings of Paul Celan's "Chymisch"*. In: Evans, F. – Lawler, L. (eds.), *Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. Albany, SUNY 2000, s. 238.

15 Waldenfels, B., *The Paradox of Expression*. In: Evans, F. – Lawler, L. (eds.), *Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, c.d., s. 100.

16 Levin, D. M., *The Listening Self. Personal Growth, Social Change and the Closure of Metaphysics*. London, Routledge 1989, s. 177.

17 Tamtéž, s. 256.

spřízněnost každého subjektu se všemi ostatními citícími a smrtelnými bytostmi¹⁸. Proto, jak Levin dovozuje, existují hluboce etické důsledky, které vyplývají z „tělesně pociťovaného smyslu naší prvopočáteční mezitělesnosti“. Tento tělesně pociťovaný smysl podle něj ustavuje „somatickou bázi našeho morálního ‚vědomí‘“,¹⁹ nebo, řečeno spolu s T. H. Birchem, „je to zkušenostní zdroj a pramen našich povinností“.²⁰ Klíčovým pojmem takto koncipované morální fenomenologie je tedy právě pojem prvotní mezi-tělesné empatie. Je-li tělesná empatie bytostnou součástí veškerého lidského chování, je-li něčím prvotním v lidské zkušenosti, pak platí, „že pokud vztahy vcítění indukují určitý etický smysl (zajímat se o někoho ... a pečovat o někoho), potud se lidské bytosti ‚nestávají‘ [morálními] v průběhu života, nýbrž morálními do jisté míry již jsou“.²¹ Podle R. Acampory již pouhé „sdílení somaestetického spojení s někým jiným, zakoušené prostřednictvím přímého či systemického (vzájemného) vztahu“, jde ruku v ruce s „protoetickým citem, který nás ujišťuje, že druhá ... bytost má morálně zohlednitelnou schopnost konviviality“.²² Jinými slovy téhož autora: „pro sociální bytosti, jako jsou lidé, platí, že ti, kdo žijí kolem nich, zpravidla probouzejí jejich soucit a těší se alespoň minimálnímu respektu ... díky své blízkosti.“²³

2) *Empatie a mezitělesnost* v pojetí Merleau-Pontyho hrají klíčovou roli rovněž v současných pokusech o tělesnou reinterpretaci feministické etiky péče. Myšlením Merleau-Pontyho je explicitně inspirován například model tělesné etiky péče M. Hamingtonové.²⁴ Ta tvrdí, že relační poznání, které je zahrnuto v mezitělesnosti, otevírá přístup k pochopení potenciálu péče, takže pojem *vtělené péče* se jeví jako soudržný s Merleau-Pontyho robustním pojmem vzájemného proplétání. – Své tělo většinou nevystavuji poraněním. Nedopouštím, aby se mé tělo popálilo či pořezalo atd. O své tělo naopak pečuji a snažím se podporovat jeho prospěch a růst. V konfrontaci s druhými těly, byť by to byla cizí těla vyhlížející a sociálně konstruovaná velmi odlišně od mého těla, je zde stále jisté *základní spojení a rozumění v tělesnosti*, k němuž Merleau-Ponty odkazuje jako k „prodloužení“ našich tělesných zkuš-

18 Tamtéž, s. 239.

19 Tamtéž, s. 235.

20 Birch, H. T., Moral Considerability and Universal Consideration. *Environmental Ethics*, 15, 1993, No. 4, s. 322.

21 Hatab, L., *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*. Lanham, Rowman and Littlefield 2000, s. 147.

22 Acampora, R., *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*. Pittsburg, University of Pittsburg Press 2006, s. 76.

23 Tamtéž, s. 90.

24 Hamington, M., Resources for Feminist Care Ethics in Merleau-Ponty's Phenomenology of the Body. In: Weiss, G. (ed.), *Intertwinings: interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty*. Albany, SUNY 2008, s. 203-220.

ností. Tato dvojznačná kontinuita tělesnosti extrapoluje můj pozitivní afektivní vztah k vlastnímu tělu na druhé tělesné bytosti. Nejenže poznávám, že druzí budou mít analogický zájem na tom, aby se jejich tělům dobře vedlo, nýbrž také *rozšiřuji ono vlastní cítění i na jiná těla*.

Druhý jako neredukovatelně jiný

E. Levinas, jak známo, pojímá problematiku intersubjektivitu především jako problematiku *radikální jinakosti*. Druhý je podle Levinase radikálně jiný, tedy odlišuje se ode mne nejen určitými vlastnostmi a kvalitami (a jiné má zase stejné jako já), nýbrž je jiný v tom smyslu, že jinakost jeho bytí překračuje veškeré možnosti převedení na společný korelát, překračuje možnosti mého pochopení a poznání. Levinas tedy v protikladu ke všem filosofiím vědomí, včetně klasické fenomenologii, výslovně popírá, že by jakákoli forma intencionality (včetně vcítění) dovolovala zprostředkovat setkání s druhým. Intencionalita jakožto proces objektivace před nás stává předmět jako vystupující v horizontu obeznámenosti, v intencionálním aktu poznání předmět uchopuji a pojímám vždy jako něco identického, jako něco více či méně známého. Druhý jakožto konstituovaný intencionalitou vcítění je tak jen *alter ego*, je to jen druhé já představované na základě analogie s mým vlastním já. Fenomenologie proto „zůstává ... ve světě osamoceneného Já, které nemá druhého jako druhého, pro které druhý je druhým Já, *alter egem* poznávaným sympatií, to znamená návratem k sobě samému“.²⁵ Poznávající subjekt podle Levinase vždy absorbuje cizí a jiné, ruší jinakost a převádí ji na známé a stejné.²⁶ Jestliže je ale cizí subjektivita radikální jinakostí, nemůže být jako taková nikdy poznána a uchopena. „Kdyby bylo možné vlastnit, uchopit a poznat druhého, nebyl by to druhý.“²⁷ Říká-li Levinas, že „nepřítomnost druhého ... je právě jeho přítomností jakožto druhého“,²⁸ neznamená to ovšem, že druhý je absentní v tom smyslu, že by byl skryt v nějakém úkrytu, z něhož by mohl vystoupit, nebo že by byl vzdálen na nějakém místě, odkud by se mohl zase přiblížit. Setkání s radikálně jiným není žádným vztahem ke skrytému či vzdálenému, nýbrž je „vztahem k tomu, co jakýkoliv vztah přesahuje“.²⁹ Jinakost druhého nemá nic společného s jeho faktickou blízkostí či vzdále-

25 Levinas, E., *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin 1981, s. 145 (používám překlad Jiřího Pechara podle Pechar, J., *Problémy fenomenologie. Od Husserla k Derridovi*, Praha, Filosofia 2007, s. 362).

26 Srov. Levinas, E., *De Dieu qui Vient à l'Idée*. Paris, Vrin 1982, s. 212-3.

27 Levinas, E., *Le Temps et L'Autre*. Paris, Fata Morgana 1979, s. 83.

28 Levinas, E., *De l'existence à l'existant*, c.d., s. 163.

29 Barbaras, R., *Druhý*, c.d., s. 36.

ností, přítomností či nepřítomností. Druhý je radikálně jiný v tom smyslu, že je přítomen právě v „odpírání vůči uchopení“,³⁰ v „odmítání být obsahem“.³¹

Je-li druhý druhým jedině jako mne transcendující, jako přesahující jakýkoli vztah, pak nelze zajisté myslet poměr mezi mnou a druhým v pojmech symetrie a reciprocity. Tento poměr je bytostně *asymetrický*. Levinas v jedné pasáži *Totality a nekonečna*, která vybízí k přímému srovnání s Merleau-Pontyho pojetím intersubjektivitu, vyvozuje, že neexistuje vratnost vztahu mezi mnou a druhým: „Vratnost vztahu, jehož členy se dají číst stejně zleva doprava či zprava doleva, by je spráhla *jednoho ke druhému*. Doplnily by se v systém viditelný zvenci. Domnělá transcendence by se tak rozplynula v jednotu systému, který by zničil radiální jinakost Jiného.“³² Právě Merleau-Pontyho fenomenologie mezi-tělesné rezonance a empatie je podle Levinase jednou z těch filosofii, které zahrnují druhého do totality, do systému indiferentní směny, jenž vyúsťuje v redukování jiného na stejné. Stejnou výtku Levinas uplatňuje i vůči Heideggerově popisu spolu-bytí (Mit-sein) s druhými. Je-li vztah já-ty myšlen jako sdílení společné zkušenosti světa, společné pravdy, společného díla, společného ideálu atd., je jako podstata mého poměru k druhému kladena naše společná účast na nějakém třetím členu, a právě tento třetí člen je tím, co nás spojuje jako části jednoho systému. Druhý se tak pouze nachází *vedle* nás, nestojí *tváří v tvář* k nám, setkávám se s ním pouze jako se svým spolu-pracovníkem, spolu-bydlicím, spolu-žákem atd., nikoli jako se skutečně jiným. Proti této symetrické „kolektivité“ mezitělesné reciprocity a paralelního spolu-bytí ve vztah ke sdílené zkušenosti a pravdě staví Levinas asymetrickou „kolektivitu Já-Ty“, která se podle něj může uskutečňovat jen jako „obavu vzbuzující tváří-v-tvář vztahu bez něčeho zprostředkujícího“.³³ Jestliže je pro Merleau-Pontyho naše prvotní sepětí s druhými založeno v našem vzájemně srozumitelném tělesném chování vůči společnému světu, pro Levinase naopak platí, že „tvář [druhého], v níž se děje jeho epifanie a jež se mne dovolává, prolamuje svět, jenž by nám mohl být společný a jehož virtuality by byly vepsány v naší *přirozenosti*, který bychom tedy naší existencí rozvíjeli“.³⁴

Intersubjektivní prostor, prostor Já-Ty je tedy podle Levinase bytostně asymetrický, „zakřivený“. Toto „zakřivení intersubjektivního prostoru“ „vyjadřuje vztah mezi lidskými bytostmi ... Člověk jakožto Druhý k nám přichází

30 Levinas, E., *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. Přel. M. Petříček a J. Sokol. Praha, Oikúmené 1997, s. 174.

31 Tamtéž, s. 170.

32 Tamtéž, s. 21.

33 Levinas, E., *De l'existence à l'existant*, c.d., s. 162 (používám překlad Jiřího Pechara podle Pechar, J., *Problémy fenomenologie. Od Husserla k Derridovi*, c.d., s. 363).

34 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c.d., s. 170.

zvnějšku, jako oddělená – čili svatá – tvář. Jeho exteriorita – to jest jeho výzva ke mně – je jeho pravdou.³⁵ Tvář druhého je obnažeností, druhý se v ní jeví jako absolutní zranitelnost, smrtelnost. Být obnažený zde přitom není pouhá vlastnost určitého objektu, nýbrž modus bytí, který je neredukovatelný na řád věcí.³⁶

Druhý jako etický závazek

Etický rozměr Levinasovy fenomenologie „setkání s druhým“ je nepřehlédnutelný. Setkání s druhým jako s jinakostí nekonečně unikající mé moci a mému vlastnění, jako se zranitelností a obnažeností tváře nepatří k řádu poznávání, ale k řádu *etického vztahu*. Výraz *etika* u Levinase dokonce „neoznačuje nějakou modalitu vztahu k druhému, znamená samu událost dávání se druhého“.³⁷ Tvář druhého se dává jako prosba a výzva. Vzbuzuje ve mne odpovědnost za druhého a je zkušeností závazku vůči druhému. „Ještě dříve, než jsem se mohl pro to rozhodnout, shledávám, že se druhému něčím zavazuji a druhý není ničím jiným než právě zkušeností tohoto závazku.“³⁸ Mé prvotně soběstačné a požívačné já naráží v setkání s druhým na nepřekročitelné omezení své vlastní svobody a spontaneity. Obnaženost tváře druhého jako modus bytí neredukovatelný na řád věcí uniká nekonečně mé libovolné vládě nad věcmi a rodí ve mně vědomí odpovědnosti a vlastní nespravedlnosti jako „stud, který za sebe cítí svoboda“.³⁹ „Přistoupit ke Druhému znamená zpochybnit moji svobodu, moji živoucí bezprostřednost, moji vládu nad věcmi, svobodu ‚síly v pohybu‘, dravost proudu, kterému je všechno dovoleno – dokonce vražda. Příkázání ‚Nezabiješ‘ staví před oči tvář, kde vystupuje Druhý a podrobuje moji svobodu soudu.“⁴⁰

Setkání s druhým jako neredukovatelně jiným tedy zásadním způsobem proměňuje mou vlastní existenci. Zpochybnění mé spontaneity tváří v tvář druhému pojímá Levinas jako proces *subjektifikace*, vržení zpět do sebe sama: „Být já od té chvíle znamená nemoci uniknout odpovědnosti, jako kdyby celá

35 Tamtéž, s. 259.

36 Událost setkání s druhým jako radikálně jiným si žádá nejen zásadní reinterpretaci pojetí druhé subjektivity, ale i *mé vlastní subjektivity*. Levinas (obdobně jako Merleau-Ponty) zdůrazňuje, že subjektivita jako taková „nemůže být chápána ani jako bytí v přítomném okamžiku, ani jako objektivní jsoucno právě proto, že v ní jsou intencionálně implikovány neoriginální danosti a že čisté já hluboko v sobě ukryvá skrytá zprostředkování. – Zde se stává jasným, že subjektivita je bytostně intersubjektivní díky svému charakteru uplývání, tedy díky své časové povaze.“ Dasturová, F., *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*. Přel. M. Sedláčková. Praha, Filosofie 1992, s. 11-12.

37 Barbaras, R., *Druhý*, c.d., s. 37. Vyjádřeno Levinasovými slovy: „... zpochybnění mé spontánnosti přítomností Druhého nazýváme etikou.“ Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c.d., s. 28.

38 Barbaras, R., *Druhý*, c.d., s. 38.

39 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c.d., s. 70.

40 Tamtéž, s. 271.

stavba stvoření spočívala na mých ramenou. Ale odpovědnost vyprazdňující já od jeho imperialismu a egoismu ... je neproměňuje v pouhý moment univerzálního řádu, nýbrž *potvrzuje jedinečnost já*.⁴¹ Já se svým vstupem do etického vztahu nevčleňuje do univerza nějakého morálního systému, nýbrž naopak zintenzivňuje jedinečnost své existence v jejím jedinečném postavení tváří v tvář druhému. Tento vztah není vztahem reciprocity či směny mezi mnou a druhým. Spíše je jakousi jednosměrnou ulicí, která mne přivádí k vědomí vlastní odpovědnosti a závazku vůči druhému. Vztah k druhému jako neredukovatelně jinému je základní zkušeností, která otevírá pole pro všechny dílčí zkušenosti morálního významu. Nejen mír a pohostinnost, ale i válka a násilí jsou možné teprve na základě setkání tváří v tvář: „Válka i stýkání předpokládají tvář a transcendenci bytosti, zjevující se v této tváři ... Pouze bytosti schopné války se mohou pozdvihnout k míru. Válka stejně jako mír předpokládá bytosti strukturované jinak než jako část totality.“⁴² Ukazuje se tedy jasně, že Levinasova fenomenologie „druhého“ je primárně a ve svém nejvlastnějším jádře „fenomenologickým odhalováním elementárních počátků etické vztahovosti“.⁴³

Levinas versus Merleau-Ponty?

Přístup k problematice druhého a jeho etické implikace se u Levinase a Merleau-Pontyho, jak vidíme, dosti zásadním způsobem liší. Jestliže Levinas artikuluje radikální asymetrii vztahu mezi mnou a druhým a odhaluje zrod morality v zintenzivnění jedinečnosti mé vlastní existence v setkání s tváří, které „prolamuje svět, jenž by nám mohl být společný a jehož virtuality by byly vepsány v naší přirozenosti“,⁴⁴ Merleau-Ponty naopak objevuje původní symetrii a reciprocity mezi mnou a druhými a odkrývá zdroj možné morální zkušenosti v předreflexivní mezi-tělesné rezonanci a sdíleném tělesném vztahu k jednomu společnému světu.

Při pohledu na oba tyto filosofické rozvrhy se lze jen stěží vyhnout otázce, zda každý z nich není svým způsobem nepřiměřeně jednostranný. Zpochybnění mé svobody druhým, zkušenost jeho odírání se mé moci je nepochybně jedním ze základních aspektů našeho setkávání s druhými. Ale právě tento aspekt, zdá se, ponechává Merleau-Pontyho pojetí intersubjektivní pováživě stranou. Merleau-Ponty je sice poměrně přesvědčivý v odha-

41 Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, s. 50 (používám překlad J. Fulky podle Barbaras, R., *Druhý*, c.d., s. 38).

42 Tamtéž, s. 198.

43 Krueger, J. W., *Levinasian Reflections on Somaticity and the Ethical Self. Inquiry*, 51, 2008, No. 6, s. 621.

44 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c.d., s. 170.

lování naší prvotní mezi-tělesné rezonance, harmonie a empatie s druhými, avšak „zdá se,“ jak tvrdí R. Barbaras, „že tímto směrem zachází příliš daleko, když rozpouští harmonii v obecnosti, v níž se už nikdo s nikým nesetkává, protože nikdo už nerozpoznává sebe sama. Harmonie vyžaduje členy, které by mohla smiřovat, a jestliže se zkušenost s druhým nemůže vyčerpávat v zážitku zcizení, musí být nicméně schopna zahrnovat v sobě dimenzi konfliktu, tj. spočívat na diferenci ... Merleau-Ponty má sklon rozpustit zkušenost s druhým ve vnímání světa, kde jsme spolu smíšení, aniž bychom se kdy obrátili k sobě čelem.“⁴⁵ Je-li tato kritika oprávněná, pak můžeme sotva očekávat, že by Merleau-Pontyho filosofie interkorporeity mohla skutečně sloužit jako plodné východisko pro rozvinutí morální fenomenologie.

Při pohledu na Levinasův přístup k problematice druhého a jeho etiku se zase nabízí otázka, zda v jeho případě nehrozí, že úplná separace, kterou klade mezi etiku a ontologii, zredukuje etiku na pouhý formalismus. Jak by totiž mohl mít nějaký etický požadavek smysl vně živoucích svazků společenství zprostředkovaného tělesnou mezi-osobní rezonancí a společným tělesně-smyslovým vztahem k jednomu světu? V tomto smyslu lze podle mého názoru přitakat R. Barbarasovi, když tvrdí, že „Levinasovi lze vrátit implicitní výtku, kterou adresuje fenomenologii: přistupuje ke zkušenosti na pozadí abstraktního předpokladu, podle něhož musí Jiné absolutně přesahovat Téhož. Nevyžaduje však věrnost zkušenosti, abychom hledali druhého v oblasti Téhož, tj. v oblasti jevení se, přistupování k němu, tak jak to chtěl Husserl, jakožto intencionální modifikaci *ego*? Jde tedy o to hledat v nitru jevení se, uvnitř světa, a tedy Téhož, možnost určité jinakosti, která by nás nevrhla mimo svět, ale která by nám umožnila chápat původní dimenzi zkušenosti jakožto zkušenosti společenství.“⁴⁶

L. Hass⁴⁷ se v této souvislosti snaží ukázat, že Merleau-Pontyho filosofie tělesnosti představuje v jistém smyslu lepší východisko pro rozvrh morální fenomenologii než myšlení Levinasovo, a to hned v několika ohledech: 1) Merleau-Pontyho odhalení bytostně *tělesné* povahy vztahu k druhým skýtá účinný nástroj pro fenomenologické objasnění afektivně-smyslové stránky morálních fenoménů. Podle *Totality a nekonečna* se zjevení druhého v tvá-

45 Barbaras, R., *Druhý*, c.d., s. 32.

46 Tamtéž, s. 43. Obdobně se vyjadřuje i D. Zahavi, který analogickým způsobem upozorňuje na jistou jednostrannost Levinasova pojetí alterity druhého: „určitou nesnází tohoto pojetí je, že často začíná zdůrazňovat transcendenci a neuchopitelnost druhého do takové míry, že popírá nejen existenci fungování spolu-subjektivit, ale i apriorní statut intersubjektivit. Tento přístup nadto kvůli zdůraznění absolutní a radikální alterity druhého často popíral, že by setkání s druhým bylo v jistém smyslu připraveno a podmíněno alteritou, která je vlastně já samému, takže setkání s druhým se v důsledku toho stalo záhadou.“ Zahavi, D., *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*. *Journal of Consciousness Studies*, 8, 2001, No. 5-7, s. 165.

47 Hass, L., *Merleau-Ponty's Philosophy*, c.d., s. 122 n.

ři, etický vztah, děje naopak do jisté míry navzdory a v přesahu tělesnosti a smyslovosti.⁴⁸ 2) Merleau-Pontyho koncepcí interkorporeity odhaluje prvotní tělesnou socialitu naší existence a staví tak jazyk společenství do středu úvah o (morálním) vztahu já-ty. U Levinase tento jazyk společenství chybí, a tak, zdá se, chybí tematizace podmínky samotné možnosti mezi-osobního styku a žitého svazku mezi lidmi. 3) Zatímco Levinasův pojem transcendence je v jistém podstatném smyslu *nad-přirozený*, Merleau-Pontyho koncepcí interkorporeity skýtá možnost objasnění transcendence *uvnitř přírody*. Merleau-Ponty tak spíše než Levinas může nabídnout východisko pro rozvinutí etiky vztahu mezi člověkem a mimo-lidskou přírodou.

Sám L. Hass nicméně přiznává, že vztah mezi Merleau-Pontyem a Levinasem je v tomto ohledu nesmírně komplexní a že jej rozhodně nelze jednoduše pojímat jako antagonismus. Ve vývoji Levinasova myšlení mezi spisem *Totalita a nekonečno a Jinak než být aneb za hranice esence*⁴⁹ dochází k významnému posunu, který Levinase výrazně přibližuje k rozvrhu tělesné etiky inspirované Merleau-Pontyho myšlenkou prvotní mezi-tělesné rezonance a empatie. V *Jinak než být* Levinas prohlubuje svou koncepcí odpovědnosti a podstatně reviduje své pojetí smyslovosti a tělesnosti, pokud jde o jejich roli v etickém vztahu. Levinas se nyní výslovně vyjadřuje v tom smyslu, že setkání s druhým je především určitým *poutem*. Setkání s druhým podle *Jinak než být* působí nejen zpochybnění mé spontaneity a omezení mé libovůle ve světě, ale rovněž mne *pojí* s druhým ve *svazek* odpovědnosti. K tomu podle Levinase dochází nikoli mimo smyslovost a tělesnost, nýbrž *skrze* ně. Já a druhý jsme *bližními*, jsme si nablízku právě v naší tělesnosti a senzitivitě. *Prostřednictvím našich těl* zakoušíme společně příkoří bolesti, nemoci, vyčerpání atd. Právě tělesně-smyslová citlivost vůči bolesti, nemoci, hladu atd. je tím, co nás vzájemně *pojí* a zakládá svazek mezi mnou a druhým. Smyslové setkání s druhým je zkušeností *zranitelnosti* druhého, s druhým se setkávám tehdy, když se vystavuji jeho zranitelnosti a smrtelnosti. Odpovědnost vůči druhému je jakoby odpovědí, již rezonuje zranitelnost druhého v naší vlastní zranitelnosti. Jsem *poután* k druhému, jsem za něj *odpovědný skrze* citlivost vtěleného života a schopnost trpět. Jsem mu *povinován*, *povinován dát chléb*.⁵⁰ Pozoruhodný rozvrh filosofie těla, který Levinas předkládá v tomto

48 Viz např.: „Pouze vztah k druhému přináší tuto dimenzi transcendence a přivádí nás ke vztahu naprosto odlišnému od zkušenosti ve smyslovém významu, která je relativní a egoistická.“ Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c.d., s. 169.

49 Levinas, E., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris, LGF 1990. – Za zde používaný český překlad názvu této Levinasovy knihy vděčím Janu Bierhanzelovi.

50 Pro bližší výklad srov. např. Hass, L., *Merleau-Ponty's Philosophy*, c.d., s. 120.

svém pozdním spise, je tedy současně rozvrhem tělesné etiky, jenž překonává výše zmíněnou jednostrannost Levinasových ranějších textů.⁵¹

Není obtížné ukázat, že i s ohledem na údajnou jednostrannost Merleau-Pontyho pojetí je situace výrazně složitější a pestřejší, než jak se na první pohled může jevit. Výtku přílišného zdůrazňování symetrie a harmonie v mém vztahu k druhým, adresovaná Merleau-Pontyho filosofii intersubjektivit a na ni navazující tělesné etice, zjevně přehlíží některé podstatné aspekty jeho analýz, které souvisejí především s tím, jak pojímá řeč a komunikaci. Jako příklad může posloužit následující citát z *Fenomenologie vnímání*: „Ve zkušenosti rozhovoru ... již pro mne druhý není prostě určitým chováním v mém transcendentálním poli, ani já pro něj ... V přítomném rozhovoru *jsem osvobozen od sebe sama*, neboť myšlenky druhého jsou zajisté jeho; nejsou něčím, co vytvářím.“⁵² Význam promluvy druhého nemohu nikdy plně uchopit a pojmout. Druhý se mi ve své promluvě současně odkrývá a skrývá, přibližuje i uniká. Skutečně naslouchat promluvě druhého tedy neznamená bezesbýtku ho chápat, nýbrž otevírat se smyslu jeho sdělení s vědomím toho, že tento smysl vystupuje ze stále otevřeného horizontu, který nemohu nikdy plně obsáhnout a fixovat. Podle Merleau-Pontyho je tomu tak ale proto, že promluva jako taková má tuto povahu. Představu, že význam mé vlastní promluvy je pro mne samého něčím transparentním a plně uchopitelným, se Merleau-Ponty snaží demaskovat jako iluzi. Promlouvající subjekt „ve svých vlastních slovech nachází více, než co do nich podle sebe sám vložil ... Promluva je tedy paradoxním úkonem, jímž se snažíme prostřednictvím slov, jejichž smysl je již dán, a významů, které již jsou k dispozici, dospět k intenci, která jde z principu dál a v poslední instanci právě ona mění i zpevňuje smysl slov, jimiž se vyjadřuje.“⁵³

Fenomén rozmluvy a komunikace postavila nedávno do centra své etické četby Merleau-Pontyho interpretačka S. Fischerová.⁵⁴ S odkazem na dialogickou strukturu vztahu já-druzí a já-svět, v níž žádná ze zúčastněných stran není čistě v sobě uzavřena a separována od protistrany, Fischerová dovozuje, že v Merleau-Pontyho pojetí mezitělesnosti není implikováno kritizované „redukování Jiného na Stejné“ či „rozpuštění druhého v nerozlišené harmonii“. Jestliže já sám od počátku nejsem žádným čistým nitrem, nýbrž decen-

51 Podrobný a fundovaný rozbor Levinasovy pozdní filosofie těla a tělesné etiky podává Krueger ve svém článku *Levinasian Reflections on Somaticity and the Ethical Self* (*Inquiry*, 51, 2008, No. 6, s. 603-626).

52 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, c.d., s. 407.

53 Tamtéž, s. 445 n. – Za poskytnutí zde použitého českého překladu děkuji Jakubu Čapkovi.

54 Fischer, S., *Ethical Reciprocity at the Interstices of Communion and Disruption*, In: Weiss, G. (ed.), *Intertwinings: interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty*, c.d. S obdobnou interpretací Merleau-Pontyho myšlení se můžeme setkat v témž sborníku ještě v jednom textu: Johnson, G., *Merleau-Ponty, Reciprocity, and the Reversibility of Perspectives*. Tamtéž, s. 169-188.

trovanou existencí splétající vnitřní a vnější, vlastní a cizí, a jsem prapůvodně vytrhován druhým z klauzury své vlastní perspektivy, pak „jsem vždy již uvnitř dialogu a vně sebe sama a toto decentrování a vytržení napomáhá tomu, aby dialogický, hermeneutický kruh zůstal otevřený“.⁵⁵ Můj vztah k druhému (ale i k sobě samému) je vždy již současně vztahem *otevřenosti* i *distance*, interiority i exteriority. Předreflexivní mezitělesná rezonance a empatie pak podle Fischerové slouží jako primordiální báze, na jejímž základě je možné dosahovat *ryzejší reciprocity*, totiž mezitělesnosti otevřené pro diferenci.⁵⁶ Etické čtení Merleau-Pontyho pojmu intersubjektivitě se tak podle Fischerové musí pohybovat „na důležité tenké hranici mezi udržováním dialogické reciprocity s druhým a ponecháváním prostoru pro neredukovatelnou jinakost, a tyto dvě strany jsou vzájemně provázány ve své etické roli“.⁵⁷

Dialogicko-etická interpretace Merleau-Pontyho filosofie tělesnosti a „tělesná“ četba Levinasovy etiky tak ukazuje oba myslitele v jiném světle než ve světle antagonismu. Oba „se snaží pochopit naše vztahy k *jinému* způsobem, které zůstávají ... *elementární*“, byť každý klade důraz na jinou stránku téhož: „Levinas ... odkrývá, co je na těchto vztazích zavazující, odhaluje odpovědnost vůči druhým, která nám vzchází z naší sdílené morality, odhaluje rozmanité způsoby, jak je já zpochybňováno upřímným pohledem a apelem druhých. Zdůrazňuje distanci mezi já a druhým, kterého nemohu zahubit, a tak objasňuje samu povahu štědrosti a úcty. Merleau-Ponty nám na druhé straně připomíná jiné pouto: já a druzí jsme synergeticky zahrnuti v živoucí zkušenost prostřednictvím interaktivního chování. Tyto intersubjektivní vztahy nejsou látkou totality a nevylučují rozdíly mezi námi. Naopak představují samu možnost kontaktu a společenství, otevřeného přístupu k transcendentním druhým, kteří žijí a dýchají, trpí a hynou ve svých tělech, a nikoli mimo ně. Laskavost a násilí jsou úkony vůči druhým v *tělech* a nikde jinde.“⁵⁸

Domnívám se, že každá budoucí morální fenomenologie, která se chce stát filosoficky nosnou, by měla tímto způsobem pokračovat „za“ Merleau-Pontyho a Levinase, „spolu s“ Merleau-Pontym a Levinasem. Podařilo-li se předkládané studii alespoň zčásti ospravedlnit platnost této domněnky, splnila svůj účel.

55 Fischer, S., *Ethical Reciprocity at the Interstices of Communion and Disruption*, c.d., s. 160.

56 Fischerová v této souvislosti interpretuje morální vývoj jako hermeneutický proces, v němž „vycházíme z protoetické půdy dílčí karnální reciprocity, avšak tato půda nás současně vynáší k preskriptivnější dimenzi ... Máme-li vstoupit do etického svazku s druhým, musíme udržovat dialogický kruh otevřený pro narušení naší vlastní perspektivy druhým, a zároveň musíme usilovat o netotalizující dialogické společenství, v němž můžeme prodlévat v naší každodenní smyslové existenci.“ Tamtéž, s. 164.

57 Tamtéž, s. 160.

58 Hass, L., *Merleau-Ponty's Philosophy*, c.d., s. 122.

SUMMARY

The Body and Moral Phenomenology

The turn towards corporeality which has taken place in 20th century thought, is closely related with the discovery of corporeality as a key motive of philosophical ethics. The aim of the present paper is to present and compare two phenomenological contributions to „corporeal ethics“ - the first one consists in an ethical interpretation of Merleau-Ponty's philosophy, while the second one is explicitly contained in the thought of E. Lévinas. The starting point of our analysis is the conception of intersubjectivity which differs radically in the thought of the two philosophers. While Merleau-Ponty stresses especially the primordial inter-corporeal resonance and empathy between myself and the other, Lévinas' view is based on the idea of an irreducible alterity of the other, which makes him to consider the relation between myself and the other as essentially asymmetrical. We attempt to show that the relation between Lévinas' and Merleau-Ponty's philosophy of intersubjectivity is far more complex than it seems and that in order to develop the moral phenomenology of corporeality in a productive way, it is necessary to overcome certain one-sidedness both in Lévinas and Merleau-Ponty. This overcoming is unthinkable without taking over the most productive motives of both philosophers' views of intersubjectivity and corporeality

ZUSAMMENFASSUNG

Der Leib und die moralische Phänomenologie

Die Wende zur Leiblichkeit, die in der Philosophie des 20. Jahrhunderts stattfand, ist untrennbar mit der Entdeckung der Leiblichkeit als Schlüsselmotiv der philosophischen Ethik verbunden. Ziel der Studie ist es, zwei phänomenologische Beiträge zur „leiblichen Ethik“ vorzustellen und zu vergleichen – der erste steht im Zusammenhang mit der ethischen Interpretation der Philosophie M. Merleau-Pontys, während der zweite explizit im Denken von E. Levinas enthalten ist. Ausgangspunkt der Interpretation ist die Analyse der Auffassung der Intersubjektivität, in der sich beide Denker deutlich voneinander unterscheiden. Während Merleau-Ponty insbesondere die primäre inter-leibliche Resonanz und Empathie zwischen mir und dem Anderen betont, baut Levinas auf dem Gedanken der nicht reduzierbaren Andersheit des Anderen, wobei er die Beziehung zwischen mir und dem Anderen als wesentlich asymmetrisch betrachtet. Die Studie versucht nachzuweisen, dass die Beziehung zwischen der Philosophie der Intersubjektivität von Levinas und Merleau-Ponty weitaus komplexer ist, als es auf den ersten Blick erscheint, und dass für die fruchtbare Entwicklung einer moralischen Philosophie der Leiblichkeit die Überwindung einer gewissen Einseitigkeit sowohl bei Levinas als auch bei Merleau-Ponty erforderlich ist, Hand in Hand mit einer Anknüpfung an Levinas und Merleau-Ponty hinsichtlich der tragenden Motive ihrer Gedanken zur Intersubjektivität und Leiblichkeit.