

# Hranice subjektivity ve vztahu k *jinému*

Casus Richard Weiner

— Joanna Goszczyńska —

V *Pojednání o lidské přirozenosti* David Hume napsal, že: „veškeré subtilní otázky týkající se osobní identity jistě nebude nikdy možné definitivně zodpovědět“ (Hume 1963: 340). A zřejmě je třeba dát mu za pravdu, i když to nic nemění na skutečnosti, že myslitelé se k těmto záležitostem stále vracejí a kladou si otázku „kdo jsem?“. Jedni zdůrazňují, že „identitu má každý, ovšem k tomu, abychom ji vnímali, si musíme být vědomi svých atributů a zkušeností, díky kterým se od ostatních lišíme nebo se jim podobáme“ (Melchior 1990: 20), další varují, že „ztráta identity vede k přijetí role pouhého předmětu, jenž je snadno manipulovatelný a neschopný klást odpor, nežádá se nechá ovládat jinou, silnou rukou, dá-li tato ruka jeho existenci nějaký tvar“ (Skarga 1997: 12).

Problém identity samozřejmě není doménou jen filozofů, antropologů, sociologů nebo psychologů. V různých podobách vstupuje také na literární pole. Převratným způsobem tuto otázku uchopil kupříkladu Witold Gombrowicz, neustále pohroužený v sebereflexi a zároveň negující smysl samotné otázky, která je – dle jeho názoru – ve své podstatě obnažující. Sám o sobě prohlašoval, že není ani spisovatel, ani člen

čehokoli, ani metafyzik, ani esejista, nýbrž prostě „já“, volné, svobodné, žijící (Gombrowicz 1986: 127).

Ona otázka neustále mučila Richarda Weinerja, jenž se asi nikdy necítil volný a svobodný, právě naopak. Jak už bylo mnohokrát řečeno, prožíval stavy úzkosti, cítil se rozervaný, vyobcovaný, měl přímo obsedantní pocit jinakosti. Jak napsal Jindřich Chalupecký: „Žid mezi křesťany, Čech mezi Francouzi, básník mezi lidmi praktického života, celibátník mezi otci rodin, homosexuální mezi heterosexuálními, cítil se ‚člověkem lichým‘“ (Chalupecký 1975: 37). Tato existenciální situace spisovatele se odráží na mnoha místech jeho tvorby, jež přinášejí svědectví o vyobcování a dezintegraci moderního člověka. Svědectví toho – jak to vyjádřil Rilke v první z *Elegií z Duina* (1912–1922) – „že nejsme bezpečně doma v popsaném světě“ (Rilke 1999: 7).

Weiner, v českém kulturním kontextu dlouho vnímaný jako outsider, byl typickým představitelem své doby, již dnes označujeme za moderní. Jak připomíná Ryszard Nycz: „Globální proces modernizace, postupně zahrnující veškeré oblasti života, poznamenal celou modernistickou evropskou literaturu tohoto období. Jako nesmírně symptomatická se však jeví skutečnost, že se nezávisle na tempu technologických a civilizačních změn, nezávisle na rychlosti jejich uměleckého problematizování v jednotlivých národních literaturách, víceméně ve stejné době – okolo roku 1910 – objevují podobné rozборы hodnotící novou situaci člověka ve světě. [...] A byl to právě onen znepokojivý průžitek modernosti, který vedl k přehodnocení tradičních vzorů identity“ (Nycz 1999: 41).

Potřeba sebeidentifikace, stanovení hranic vlastního „já“ ve vztahu k jinému, cizímu, nachází uplatnění v řadě Weinerových textů. Ve svých úvahách se však omezím na poslední fázi jeho tvorby, kdy – jak se domnívám – nabývá nejdrastičtější podoby. Otázky po identitě, jež si autor klade, jsou zasazeny do individualistické perspektivy. *Cizost* vyplývající z kulturní či náboženské odlišnosti je zastíněna hledáním subjektivní totožnosti.

Maria Dąbrowska-Partyka v jedné ze črt připomíná, že: „neustálá konfrontace s cizostí nabízí [...] jednotlivci dva extrémní modely řešení problému vlastní identity: útěk k ‚já‘, nebo útěk k ‚my‘“ (Dąbrowska-Partyka 2004: 85). Weiner, pro něhož útěk k „já“ představuje trvalý stav, a současně nesouhlas s tímto stavem znamenajícím samotou, se dvakrát pokouší o útěk k *my* – pokouší se překročit hranici mezi sebou a společností. Poprvé je to po skončení první světové války, kdy od 28. 10. 1918 do 13. 6. 1919 jakožto korespondent *Lidových novin*

píše z Paříže fejetony, které již v roce 1919 vyšly pod názvem *Třásničky dějinných dnů*. Dle Chalupeckého Weiner v onom přelomovém historickém okamžiku „vysloví úplněji a bezelstněji než kdo jiný svou radost z nových perspektiv [...]“ (Chalupecký 1975: 18). Podřizuje se všeobecné „státotvorné“ atmosféře. Dodejme, že jen nakrátko. „V Čechách, kde zkušenost starého světa splývala se zaniklým pravě Rakousko-Uherskem, „nový člověk“ se stával automaticky vlasteneckým a demokratickým občanem nového Československa [...],“ napsal Chalupecký (ibid.: 17).

Cenou, kterou zaplatí za pokus zapojit se do společnosti, za – jak se později ukázalo – zdánlivé vysvobození ze světa samoty, je omezení osobní identity. Weiner spisovatel a básník na několik let umlká a realizuje se pouze jako publicista. Zdá se však, že korzet, do jehož sevření se utekl, je pro něj příliš těsný. Jakkoli zpočátku ve svých hodnoceních dadaistů souzněl s optimistickými a moralistickými českými náladami (jak píše Chalupecký), již v komentářích k Bretonově *Manifestu surrealismu* (1924) otevřeně kritizuje pragmatickou literaturu.

Druhý pokus o překročení hranice uskutečnil Weiner o několik let později, kdy poznává „revoltující básníky“, příští členy skupiny *Le Grand Jeu* (Vysoká hra), kteří sami sebe nazývají simplisty. Jsou dvakrát mladší než Weiner a on je fascinován jejich osobním kouzlem, životním stylem a metafyzickým hledáním. V počátečním období jejich známosti je mu blízký zejména ten aspekt jejich filozofie, jehož kořeny lze nalézt ve východní filozofii. Jak připomíná Maryna Miklaszewska v jedné z prvních prací, která se v polském prostředí zabývá Weinerem: „spisovatel již v prvním okamžiku, kdy se s mladými Francouzi seznámil, odhalil jejich fascinaci Východem; v dopise známé o nich hovoří jako o Francouzích z „generace nakažené nostalgií po Východu““ (Miklaszewska 1976: 167).

Jedním z cílů simplistů bylo, zjednodušeně řečeno, nalézt sebe sama prostřednictvím mystické zkušenosti, ba dokonce magie. Bylo by obtížné shrnout zde jejich koncepcí úplněji, neboť jsou rozptýlené v mnoha výrocích, a ne vždy precizně formulované. K seberealizaci chtěli dospět tak, že se uvedou do stavu, který je osvobodí od všech omezení, do stavu, jenž nelze popsat jinak než pomocí negace: negace hranic, které determinují a určují každou existenci. Dosáhnout tohoto stavu by znamenalo dosáhnout úplnosti, a to úplnosti absolutní: dosáhnout nejvyšší a vlastně i jediné reality. Znamenalo by to zcela rezignovat na vlastní subjektivitu a rozplynout se v absolutnu, v souladu s východním chápáním mystické zkušenosti.

Jednou z etap na cestě k seberealizaci, k úplnému osvobození, byl pro simplisty podobně jako ve východních naukách návrat člověka k „prvotnímu stavu“. Tento stav dětské prostoty ztratilo lidstvo v důsledku svého úpadku. Zdá se, že s tímto aspektem simplistické metafyziky se Weiner ztotožňoval nejvíce, neboť podobné motivy můžeme nalézt v židovsko-křesťanské doktríně, jež mu byla blízká a se kterou jsou neodlučně spjaty takové atributy jako prvotní hřích, nezaviněná vina či ztracený ráj. Zejména mýtus ztraceného ráje a idea návratu do něj opanovala fantazii spisovatele v prvním období jejich přátelství – důkazem toho je sbírka *Mezopotamie* (1930).

Vstup do společenství simplistů představoval pro autora šanci, jak utéci samotě, ztotožnit se s jinakostí, která již není vnímána jako cizost. Weiner začíná fungovat v prostoru, který stírá jeho pocit oprese. Ba co víc: jak píše v jednom ze svých dopisů Daumalovi, jednomu ze simplistů, cítí se šťastný. Svůj význam měly samozřejmě také osobní vztahy, nejen intelektuální vazba. Kontakt se simplisty se stává spouštěcím momentem také pro osvobození tvůrčího potenciálu básníka. Weiner se vrací k literární tvorbě, píše básně inspirované kontakty se svými mistry (jak konstatuje Věra Linhartová, i přes značný věkový rozdíl byl Weinerův vztah k simplistům vztahem žáka k mistrům; Linhartová 1967: 291), formuluje svůj estetický program ve sbírce *Lazebník* (1929), aby s touto životní etapou zúčtoval v dvoudílné próze *Hra doopravdy* (1933). To by potvrdzovalo tezi Julie Kristevy, že, jak napsal Michał Paweł Markowski v úvodu k její knize *Czarne stońce. Depresja i melancholia* (1987), „tím, co umožňuje uniknout pecku melancholie, je společenství, ať už se jedná o společenství reálné (jiní lidé) nebo imaginární (umění)“ (Markowski 2007: xlv).

Lze říci, že Weinerovy vztahy s jiným procházejí třemi fázemi: nejprve svým způsobem propadá pocitu sounáležitosti a zalyká se jím, později získává jistý odstup, který mu současně dává možnost vyjádřit sebe sama, a nakonec dospívá k pocitu prohry.

I tentokrát je totiž vysvobození ze světa samoty jen přechodné a končí neúspěchem. Společenství, to, co je označováno jako *my*, přináší po určité době ztrátu svobody a neznamená pro „já“ spásu, nýbrž břemeno. Kontakt s jiným ohrožuje subjektivitu. Jinými slovy: zkušenost se životem v sektě svého druhu nabývá charakteru zkušenosti totožné s životem v totalitě. Weiner se k tomuto problému opakovaně vrací ve *Hře na čtvrcení* (1933). Proces postupného zbavování svéprávnosti subjektu se rýsuje již v prvních scénách díla. Hrdina uvízne v síti vztahů s cizími, jimž se bezděčně podřizuje:

Ustoupil jsem, aby mohla projít ona první. Šel jsem za ní, a vešed, obrátil jsem se; nikoliv snad proto, abych se přesvědčil, jde-li za mnou také on, nýbrž z pouhé ochoty, abych za ním přirazil dveře. A tu vidím, že kráčím maje z jedné strany jeho, z druhé ji. Nevím, jak se to stalo: ale vzali mě mezi sebe. Pravím, vzali, neboť čpělo to po dokonalém násilí, aniž jsem si dovedl vzpomnout, když a jak mě k tomu přiměli.

(Weiner 1998: 214)

Dochází k tomu na zpáteční cestě domů, tj. do vlastního místa, které by mělo skýtat jistou ochranu, a ne být zdrojem ohrožení. Pojem domova, „u sebe“, neznamená – jak napsal Lévinas – „obsah, nýbrž místo, ve kterém *já mohu*, kde jsem svobodný, třebaže závislý na vnější skutečnosti, jsem svobodný i přes tuto závislost nebo díky ní (Lévinas 2002: 24). V případě takto chápaného prostoru domova lze konstatovat, že u Weinerja výchozí pozici hrdiny určuje situace člověka bez domova, vyobcovaného, případně vyděděného. Má pocit existence ve světě naruby. Cizost domu vygenerovaná kontaktem s cizími, tím, že jej cizí ovládli, je pro hrdinu mnohem citelnější než to, že uvízl ve vztazích s cizími: „Tak nějak bylo tomu s nevítanými mými hosty. Byli mi cizí; odcizili se mi zčistajasna, ne však tolik jako vlastní byt, aťsi zůstal očím povědomý a nezměněný. Byli jaksí skutečnější než on. Byli to cizinci neznámí, ale byli to neznámí přikázání, příslibení; jenomže jsem nevěděl, kam je dát“ (Weiner 1998: 225).

Přítomnost cizích v prostoru vydědění vyvolává pocit závislosti a současně umocňuje osamění hrdiny:

Proboha, kdo je to, tento paradoxně přítomný, jenž jsa tak VZÁCNĚ, je právě proto tak, jako by ho nebylo, a pod jehož strašidelně ustrašeným dozorem konám řadu stereotypních ověřovacích hmatů, po nichž ulehnu S KLIDNÝM VĚDOMÍM, že mohu klidně usnout, že jsem sám, že jsem zase sám, přestože se mnou onen!? Nevadí mi, nevadí tento kdosi, jehož vidím a neznamenujím.

(ibid.: 221)

Samota a cizost jsou dle názoru antropologicky orientovaných filozofů a sociologů základními determinanty udávajícími místo, které člověk na světě zaujímá. Simplisté však šli ve své vzpouře proti hodnotám západní civilizace mnohem dále než kupříkladu surrealisté, kteří jim byli v jistých ohledech blízcí. V určitém okamžiku překročili hranice prostoru, do něhož pronikali společně. Jak píše Maryna Miklaszewska:

„vkročili na území, ve srovnání s kterým se surrealistické extáze a opojení, odevzdání se silám instinktu a bláznovství mohou jevit jako dětská hra“ (Miklaszewska 1976: 170). Od založení skupiny *Le grand Jeu* začali hlásat chápání života v kategoriích hry. Jejich doktrína byla založena na tom, že člověk nerealizuje svou skutečnou roli na tomto světě účastí v životě, nýbrž účastí ve hře. Jejich hlavním cílem bylo zocelovat vlastní osobnosti, připravovat se na okamžik, kdy budou schopni překročit hranici mezi sebou a světem. Aby tohoto hraničního bodu dosáhli, musejí být ve stavu neustálé připravenosti a očekávání. „Velcí hráči“ akceptovali veškeré prostředky vedoucí k vytčenému cíli, který představoval vysvobození jedince, dokonce preferovali krajní prostředky, jako jsou alkohol, drogy, krutost, ruská ruleta. Jejich nauka nelitostně odrážela nedílnou součást člověka, jíž je impulz směřující k sebezničení a smrti. Weiner, který byl – jak přiznal v *Lazebníkově* – v podstatě moralista, tyto praktiky akceptovat nemohl.

Scéna, v níž se odehrává akt jettatury čili destrukce loutky symbolizující konkrétní osobu, je snad nejvýraznějším příkladem zbavení svéprávnosti, omezení identity subjektu jiným. Smíšek, oběť „čtvrcení“, je nejen loutkou v rukách Mutiga, nejen objektem či spíše obětí jeho kruté intelektuální hry, ale také objektem pomalého psychického usmrcování. Mutig, ztělesnění zla, se zase prostřednictvím kontaktu se Smíškem, ovládním jeho subjektivity, přibližuje stavu vykoupení. Za svoji amorálnost se necítí nikterak odpovědný, neboť svou skutečnou tvář ukrývá pod maskou seberealizace: „Na oproštění netoliko mám právo; mám k němu povinnost. Mám povinnost uskutečnit se. (Pomlka) Naši protivníci nerozumějí ani zblu z naší etiky. Prý neodpovědnost; svévole; vyproštění fundamentálního zla! Ale my nejsme zlí, jsme jen prostí“ (Weiner 1998: 246). Postava Smíška, partnerky Mutiga, nás přibližuje ještě jedné sféře cizosti ve vztazích s jiným, totiž ke sféře, která se objeví zřetelněji ve druhé části *Hry doopravdy*. Hovoří-li Mutig o Smíškově, používá občas takové gramatické tvary, jako kdyby hovořil o muži: „Představte si to, Fulde, já například bych upřímně chtěl, aby také Smíšek, aťsi to byl jen Smíšek, *dovedl žít bez opory*. Provádím pokus trochu nebezpečný, vím to. Ale je to třeba. – Smíšek je velký chudák, víte!“ (ibid.: 252; zvýr. J. G.).

Maskulinní tvar jména na jednu stranu vytváří dojem neupřesněné sexuální orientace, dojem kvaziandrogynní postavy, na druhou stranu naznačuje, že vztah Mutiga a Smíška lze interpretovat jako homosexuální. Je zdrojem naprosté destrukce subjektivity jednoho z účastníků dialogu. Zatímco v tomto případě povaha svazku zůstává v rovině

náznačků, ve *Hře na čest za oplátku* (1933) se problém vrací, nyní již způsobem zbaveným všech pochybností. Hrdinou je *člověk mnohý* (homo multiplex), abychom použili slova Julie Kristevy. Jeho subjektivita je roztržštěná, narušená a dvojznačná. Pokouší se o vlastní uznání, akceptaci sebe mimo své já, ale nachází v sobě jen *cizost* a odpor k sobě samému (*abject*), jehož se snaží zbavit, negovat jej. Termín *abject*, s nímž pracuje Kristeva, má význam „odvržený“, „opovržený“, ale také „hanebný“ a „odporný“. Podle Kristevy se za tímto slovem skrývá ta oblast subjektivity, v níž se hromadí všechno okrajové a společensky nepřijatelné: špína, hanebnost, hnus (Kristeva 2007b: 10–11). Hrdina, neprávem podezříváný z krádeže, ztělesňuje mnoho variant své osobnosti, ale také různé možnosti, jak je vnímán jinými. Jak sám říká, může hrát, koho chce (ibid.: 332), ovšem ani to ho nepřiblíží sebepoznání, nevykoupí ze stavu vyloučenosti.

Významnou roli v procesu určování vlastní subjektivity hraje zrcadlo. Autor je používá jako svého druhu médium, prostor, kterým vstupuje figura rozdvojení, ústřední figura Weinerovy tvorby. V kontaktech hrdiny se zrcadlem lze vystopovat jistou gradaci. První kontakt s ním odhalí ve zdvojeném „já“ očekávanou cizost: „Viděl kohosi nevítaného; byl to však nevítaný očekávaný. Cizinec“ (Weiner 1998: 305) a navyklou nechut „k tomu druhému“: „Obraz v zrcadle nebyl ohydný; ovšem, odpuzoval ho, ale přivykl mu“ (ibid.). Postupně nabývá podoby vysloveného odporu. Hrdina podrobuje své obnažené tělo, jeho jednotlivé části masochistické kontemplaci, aby konečně, při dalším kontaktu se zrcadlem, definitivně označil temné, zlé stránky svého „já“: „Konečně tedy tváří v tvář zlosynu, po němž už tak dlouho pátrá, zlosynu, jenž ho umlouval, obluzoval, klamal [...]“ (ibid.: 343).

Uvědomuje si, že v něm přebývá jeho zlý dvojník, snaží se jej zvrátit, vyvrhnout ze sebe. Nakonec však, v gestu křesťanské pokory („blaze těm, kdo snášejí příkoří“), svoji subjektivitu přijímá. V „lacanovském“ zrcadle se dokonce snaží spojit to, co je v něm rozdvojené (a roztržštěné): „Vzpřáhl ruce: pádu na zrcadlo tím nezabránil; toliko jej zmírnil. On a tentam dotýkali se nyní téměř čely“ (ibid.: 345). Ukazuje se však, že sjednocená subjektivita je subjektivitou falešnou a neúplnou: „Stanul tam podivuhodně sám, tak sám, jako by se zhlížel *bez* toho, čím myslí, čím vnímá, ochuzen o obě, jako by je zanechal tam, odkud couvl“ (ibid.: 346). Akceptovatelné „já“ představuje stav rozdvojení.

Epizod s figurou rozdvojení je v textu mnohem více a neomezují se pouze na kontakt se zrcadlem. Jsou umístěny do dvou rovin: jedna obsahuje permanentní zdůrazňování rozdvojené subjektivity, druhá

dvojakost světa. To vede k již zmíněnému dalšímu aspektu hrdinovy subjektivity: trýznivému vědomí jinakosti, vyplývajícimu z odlišné sexuální orientace. Jak píše German Ritz, dvojakost světa „patří ke každému homosexuálnímu prožitku reality“ (Ritz 2002: 58). Hrdina *Hry na čest za oplátku* se brání tuto oblast své subjektivity přijmout, utíká před sebou samým (připomeňme si vtíravě se opakující větu: „Hlupáčku, proč jsi proti sobě“ – Weiner 1998: 362), a současně má pocit ujařmení, jemuž se nedokáže ubránit. V kontaktech s jinými se cítí poznamenaný, v úzkých, vyloučený. Má pocit, že ho prozrazuje jeho tvář: „Některý z rysů to přece vyjadřovat musí! Kdyby to v rysech psáno nebylo, nevidělo by se to. Oni však vidí“ (ibid.: 364).

Motiv sexuální touhy je u Weinerja ambivalentní. Týká se Zinaidy, pokojské ve starém mlýně, kde se děj knihy odehrává, stejně jako neznámého mladíka. Sexualita není pojmenována přímo, lze ji dešifrovat pomocí „tajných znamení“, jak to nazývá German Ritz (Ritz 2002: 187–191). Stranou ponechávám otázku, zda lze Weinerův text identifikovat jako homosexuální (pokud je možné hovořit o existenci takového textu). K tomu by bylo třeba důkladně prozkoumat svébytnost diskurzu, fakturu textu, koncepci postavy. Zdá se však, že od Humových časů se naše nazírání příliš nezměnilo a badatelé projevují velkou pokoru, když přiznávají, že myšlení v „horizontu jinakosti“ vede k přesvědčení o tom, že úplná pravda o prožitku ze setkání s *jiným* je nesdělitelná.

## Prameny

GOMBROWICZ, Witold

1986 *Dziennik 1961–1966* (Kraków: Wydawnictwo Literackie)

WEINER, Richard

1998 „Hra na čtvrcení“, in idem: *Lazebník, Hra doopravdy*. Spisy Richarda Weinerja 3, ed. Zina Trochová (Praha: Torst), s. 211–294 [1933]

1998 „Hra na čest za oplátku“, ibid., s. 295–439 [1933]

## Literatura

DĄBROWSKA-PARTYKA, Maria

2004 *Literatura pogrnicza, pogrnicza literatury* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego)



HUME, David

1963 *Traktat o naturze ludzkiej 1*, přel. Czesław Znamierowski (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe) [1739]

CHALUPECKÝ, Jindřich

1975 *Richard Weiner a český expresionismus* (samizdat)

KRISTEVA, Julia

2007a *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, přel. Michał Paweł Markowski, Remigiusz Rzyziński (Kraków: Universitas) [1987]

2007b *Potega obrzydzenia. Esej o wstręcie*, přel. Maciej Falski (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego) [1980]

LÉVINAS, Emmanuel

2002 *Čałość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, přel. Małgorzata Kowalska (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe) [1987]

LINHARTOVÁ, Věra

1967 „Doslov“, in Richard Weiner: *Hra doopravdy* (Praha: Mladá fronta), s. 275–313

MARKOWSKI, Michał Paweł

2007 „Wstęp“, in Julia Kristeva: *Czarne słońce. Depresja i melancholia* (Kraków: Universitas)

MELCHIOR, Małgorzata

1990 *Společna tożsamość jednostki* (Warszawa: Uniwersytet Warszawski/Instytut Stosowanych Nauk Społecznych)

MIKLASZEWSKA, Maryna

1976 „Wokół paryskiego okresu twórczości Richarda Weinerja“, *Pamiętnik Słowiański* 26, s. 161–181

NYCZ, Ryszard

1999 „Každy z nas jest przybyszem.‘ Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku“, *Teksty Drugie* 58, č. 5, s. 41–51

RILKE, Rainer Maria

1999 *Elegie z Duina*, přel. Jiří Gruša (Praha: Mladá fronta) [1912–1922]

RITZ, German

2002 *Nić w labiryncie pożądania*, přel. Bronisław Drąg, Andrzej Kopacki, Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Wiedza Powszechna)

SKARGA, Barbara

1997 *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne* (Kraków: Wydawnictwo Znak)

### **The boundary of subjectivity in relation to *the Other* (casus Richard Weiner)**

The aim of this article is to present the existential situation of Richard Weiner, a typical representative of the modern era, as based on one of his late texts, *Hra doopravdy* (1933). The article is focused on the issue of the sense of distinctness of an individual, the effort made to join a community of people and, on the results of this process along with the threat it poses to subjectivity. The text demonstrates spheres of estrangement in the relations with *the Other*, inter alia *the otherness* of sexual orientation, which leads to destruction of the individual's subjectivity. Its discussion employs the assumptions made by Julia Kristeva and German Ritz.

### **Keywords**

Richard Weiner, otherness, foreignness, identity, subjectivity, homosexuality