

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií

**POJEM TRANSCENDENCE
U JEANA WAHLA A EMMANUELA LÉVINASE**

bakalářská práce

Praha 2006

Vanda JAROŠOVÁ

Vedoucí práce doc. PhDr. Ladislav BENYOVSKÝ, Csc.

OBSAH

Kap. I.	Wahlovo pojetí transcendence v " <i>Existence humaine et transcendance</i> "	3
	1. Transcendence	3
	2. Transcendence v imanenci	5
Kap. II.	Lévinas	15
	1. Totalita	15
	2. Nekonečno a transcendence	22
Kap. III.	Subjekt jako transcendence v imanenci	39
	Seznam použité literatury	44

Chtěla bych poděkovat doc. Ladislavu Benyovszkému za užitečné rady, opravdu nekonečnou trpělivost a posléze vstřícnost a pohotovou pomoc v závěru práce na tomto bakalářském eseji.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 28.9.2006

.....

podpis

Kap. I.

WAHLOVO POJETÍ TRANSCENDENCE

V „EXISTENCE HUMAINE ET TRANSCENDANCE“

1) TRANSCENDENCE

Svůj výklad pojmu transcendence v práci „*Existence humaine et transcendence*“ uvádí Jean Wahl negativním vymezením. Odlišuje skutečnou transcendenci od transcendencí nepravých – jakou je např. Nietzsche kritizovaná klasická transcendence „světa-za“, jiného světa, chápaného jako ospravedlnění morálky¹ – a dále odlišuje transcendenci od pouhé jinakosti. Jinakost ještě není transcendence a transcendence není jen pouhá jinakost. Vše, co nejsme my, vše, co je kolem nás a je vzhledem k nám jiné (Wahl uvádí např. minulost, věc, vy), může být zahrnuto, obsaženo v našem myšlení a to dokonce i v myšlení, které toto jiné popírá. Myšlení vytváří svým vlastním vývojem určitou negativitu - ale existuje i negativita jiného rázu: negativita, která je mezníkem postaveným aktivitě myšlení. Právě v okamžiku, kdy si myšlení tuto jinou negativitu, tuto mez postavenou sobě samotnému uvědomuje, tak chápe, zakouší transcendenci. Transcendence se tedy ve Wahlově pojetí vymezuje především vůči intencionalitě: transcendence není předmětný vztah. „Filosof může ve svém poznání jít od subjektivity k objektivnímu – prostřednictvím objektivace. A může jít od subjektivity k transcendentnímu, prostřednictvím transcendence. To jsou dvě zcela odlišné cesty. Transcendence nikdy není objekt, nikdy to není objektivní svět.“² Transcendence je ze své podstaty něčím, co myšlení nemůže obsáhnout, zahrnout a v tomto smyslu představuje mez aktivity myšlení. Když myslíme transcendenci, myslíme zároveň pohyb a jeho mez, jež tento pohyb popírá. K myšlence úsilí připojujeme myšlenku meze, jejímž prostřednictvím se toto úsilí naplňuje a současně ruší. Myslíme tedy něco jakožto nemohoucí být myšlené; Jaspersovými slovy: probouzíme v sobě myšlení, které není myslící. Wahl pouze konstatuje, že mezi těmito dvěma rysy transcendence (transcendencí-pohybem a transcendencí-mezí) existuje napětí – které mimo jiné vytváří půvab myšlenky transcendence – a že není třeba na ně nahlížet tak, že jeden určuje druhý.

¹ Nietzsche, F.: *Ecce homo*, Naše vojsko, Praha 1993, s. 37.

² Wahl, J.: *Existence humaine et transcendence*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1944, s. 129.

Existuje-li transcendence, je to proto, že existuje vědomí transcendence. Vědomí transcendence je spojeno s pocitem a s představou vzdálenosti, odstupu, rozdílu - je to vědomí zahrnující v sobě vzdálenost vzhledem k tomu, čeho jsme si vědomi. „Na druhou stranu,“ říká Wahl, „v okamžiku, kdy dosahujeme transcendence, vědomí mizí; transcendence lze dosáhnout jen v neuvědomování si sebe sama i transcendence,“³ neboť transcendence je transcendencí právě tím, že vykračuje mimo naše myšlení, mimo naše vědomí, právě tím, že ji myšlení nepojímá. Není však možné myslet transcendenci bez imanence - a stejně tak ani imanenci bez transcendence. Jedna neustále proniká druhou a jejich úzký vztah se zdá být v mnoha ohledech rozporný. Ocítáme-li se v transcendenci, nevnímáme již imanenci. (Příkladem je Wahlovi symfonie, jejíž estetický význam pro posluchače překonává - transcenduje pravdu fyzikální poučky, z jejíhož hlediska se tato symfonie redukuje na vibrace.) Když dosahujeme nejvyššího bodu pohybu transcendence, neexistuje již oddělení imanence a transcendence. Můžeme myslet transcendenci pouze myslíce, že jsme jí určitým způsobem imanentní (neboť jsme to my, kdo vykonává onen pohyb transcendence) - Wahl zde užívá slova „vnořenost“ („*immurgence*“): „vnořenost je imanence imanence v transcendenci.“⁴ A můžeme myslet imanenci jen myslíce, že ji určitým způsobem transcendujeme. Kdybychom imanenci netranscendovali, nemohli bychom ji myslet, neboť bychom setrvali uvnitř, bez odstupu umožňujícího myšlení, vědomí. „Vynořování, vystupování“ („*emergence*“)⁵ je transcendence imanence vzhledem k imanenci.

Wahl zastává názor, že transcendenci lze pojímat nejen jako trans-ascendenci, jak ji většinou chápeme - tedy jako přesah k něčemu vyššímu, k něčemu, co je nad námi, ale i jako trans-descendenci⁶ - tedy transcendenci, jež směřuje dolů, k základům bytí. Zde je třeba zdůraznit, že autor těmto pojmům nepřikládá morální význam, nepřirazuje k nim kategorie dobrého a zlého. Jde mu o hledání toho, co rozšiřuje naše poznání a zesiluje naši spontaneitu. Transdescendence tedy není úpadek; představuje u některých autorů⁷ snahu najít cosi elementárního, divokého, původního, tajemné síly, které nás vracejí k tomu, co je v bytí živočišné. Wahl nechápe transcendenci čistě teologicky - tak jako Kierkegaard, jehož myšlení věnuje ve své studii značný prostor - transcendence podle něj nemusí být nutně Bohem ani ďáblem, ale např. jednoduše přírodou.⁸

³ Tamtéž, s. 36.

⁴ Tamtéž, s. 37.

⁵ Tamtéž.

⁶ Tamtéž.

⁷ Wahl jmenuje W.Blakea, A.Gidea, Lawrence a J.Cowpera Powise. Tamtéž, s. 40.

⁸ Tamtéž, s.40. Srv. též: „J'admets fort bien que la nature soit le but de la transcendance vers le bas.“ Tamtéž, s.155.

Místo slova „příroda“ by podle autora bylo možné použít např. slov „svět“ či „vnější svět“,⁹ ale i tato považuje za stejně neuspokojivá. „Neexistuje pro to žádné vhodné slovo,“¹⁰ uzavírá tento problém v diskusi otištěné v dodatku k původnímu textu.

2) TRANSCENDENCE V IMANENCI

Wahl používá pojem transcendence k tomu, aby charakterizoval lidskou existenci. Ukazuje, že existence je bytostně vztah s něčím jiným, než je ona sama: podstatným rysem existence je to, že transcenduje, existence je transcendence v imanenci. Filosofie existence je takto pro Wahla filosofií transcendence. Strukturu toho, v jakém smyslu je existence transcendencí v imanenci, si podrobněji ukážeme prostřednictvím Wahlovy analýzy existence, za pomoci myšlení Sörena Kierkegaarda, které prochází celou Wahlovou studií, z níž tu vycházíme – a to i místy, kde se autor na Kierkegaarda výslovně neodvolává.

Má-li Wahl nějakým způsobem vymezit pojem existence, říká, že existuje jednak to, co odolává, klade odpor a jednak úsilí subjektu vzhledem k tomu, co klade odpor. Existence by se tedy definovala odporem vnějšku vůči vnitřku, úsilím vnitřku o vnějšek a především vztahem a spojením jich obou. Wahl používá k vymezení existence pojmy odporu a úsilí,¹¹ neboť právě v nich se intenzivně ukazuje idea existence jakožto vztahu s něčím vnějším. Pojem existence Wahl také spojuje s pojmem intenzity (jaký má tento pojem ve Wahlově pojetí existence význam si ještě ukážeme později). Jaká je struktura existence? Existence, existovat znamená etymologicky „vycházet z“ (ex-sistere) - vycházet buď z říše možného, nebo z absolutna. Existuje to, co vystupuje z celku možného, nebo to, co se odděluje od absolutna. Tato představa oddělení však nestačí k tomu, aby charakterizovala existenci jako takovou. Existence není oddělením, odtrže-

⁹ Tamtéž, s. 118.

¹⁰ Proto i Lévinas popisuje transcendenci negativně – jako Neviditelné, Nekonečno, zcela Jiné, jako nahou Tvář, Cizince... Transcendenci nelze popsat pozitivně, „zobrazit“ předmětně nějakým pojmem, protože by se tím zrušila absolutní jinakost. Z definice „meze myšlení“ nelze transcendenci vymezit pozitivním pojmem.

¹¹ Srv. „...l'existence est à la fois existence du sujet qui s'efforce et de l'objet qui lui résiste, existence du sujet qui s'oppose et s'unit à l'objet.“ Tamtéž, s. 27.

ním jen ve vztahu k celku, k tomu, z čeho se vyděluje; princip neúplnosti, roztržky je v ní samotné, existence je sama o sobě neúplností¹², trhlinou (*imperfection, blessure, fêlure*) a jeví se jako odtržení od absolutna. Zároveň s touto nedokončeností a trhlinou je však existence vždy také cosi jako dokončení, uskutečnění, úplnost. To je klasická představa, kterou nacházíme u Aristotela v pojmu entelechie¹³ i u Descarta, pro kterého stupně bytí odpovídají stupňům dokonalosti.¹⁴ Existence je také volba; ale tato volba je determinována tím, že jsem daností. Jsem si určitým způsobem sám sobě daný. (Volba je tudíž podle Wahla často jen jakási iluze, nebo je to jen volba mezi možnostmi objevenými retrospektivně.) Existence je zároveň volba a danost, volby a ne-volba. Vidíme zde jeden z charakteristických rysů pojmu existence: totiž že existenci lze popsat, vymezit vždy jen pojmy, které se jeví jako protikladné - jak jsme již uvedli: odpor a spojení, neúplnost a uskutečnění, volba a ne-volba. Další podstatnou charakteristikou existence je fakt, že není odvoditelná od esence (na tuto myšlenku později naváže také Jean-Paul Sartre se svým „l'existence précède l'essence“ a „l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait.“)¹⁵ - můžeme ji tedy vedle pojmu intenzity definovat také pomocí pojmu neredukovatelnosti.

Vše, co jsme dosud o existenci řekli, ještě nestačí. Je třeba dodat, že existence existuje, pouze pokud existuje obsah existence. Pokud by se existence redukovala na čistou existenci, neexistovala by. Existuje jen prostřednictvím svého obsahu, existence „já“ existuje pouze prostřednictvím druhého nebo druhých. Wahl podotýká, že možná kvůli přílišné odcizenosti vzhledem k druhému nebo druhým, se někteří filosofové domnívali, že si můžeme být vědomi existence jen v pocitech jako je nuda, úzkost, hřích, či hnus. Zdrojem vědomí existence však podle něj nemusí být pouze takovéto pocity, alespoň pokud je pravda, že existence není pouze existencí „já“, ale také spojením s jiným. Existence má obsah a je bohatstvím; existence jest, jen pokud je zde také obsah a objekt. Takto je filosofie existence pro Wahla filosofií transcendence. Neboť existence je extáze, je to neustálé vycházení vně sebe.¹⁶ To je kořen fenoménu intencionality – lidské bytí je tak, že je neustále vykročené ze sebe, je u toho, co se jeví. Vědomí je vždy vědomím něčeho jiného, vždy má vztah k tomu, čím není. Samo vlastně není nic, neboť coby intencionalita nemá věčné obsahy, nemá žádný „vnitřek“, je jen ustavičným pohybem ze sebe, pohybem vztahování

¹² Existence nikdy není něčím hotovým – je to neustálý pohyb sebeutváření, uskutečňování sebe sama realizací svých možností.

¹³ Aristotelés: *Metafyzika*, Nakl. Petr Rezek, Praha 2003, kniha IX., 1047a 30.

¹⁴ Descartes, R.: *Rozprava o metodě*, Svoboda, Praha 1992, s. 27-30.

¹⁵ Sartre, J. P.: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1960, s. 21.

se. „Dasein“ samotné je vně sebe, je vržené ven. Existence transcenduje, existence je transcendence - tyto dvě představy se setkávají v Heideggerových pojmech bytí-ve-světě, bytí u.¹⁷ Konkrétní existence je vždy existence před dílem, v činnosti nebo obrácená tváří k jinému bytí. Existence je vztah s něčím jiným než je ona sama.¹⁸ Wahl na tomto místě také upozorňuje na nebezpečí dvou krajních přístupů v pojetí existence: prvním je přílišné oddělení člověka (lidského bytí) od jiných lidských bytostí, které má za následek rozplynutí já v příliš velké, čistě subjektivní intenzitě (příkladem je Kierkegaard, který často redukuje zakoušení existence na rozjímání o jediném druhém, kterým je Bůh). Druhý přístup se snaží neustále zvětšovat obsah existence, maximálně ji obohatit, což může vést ke zrušení já, které se stane pouhým souhrnem děl, do kterých se člověk noří, kterými se obohacuje.

Jaký je vztah mezi existencí a já? Existence doopravdy existuje, jen pokud existuje převzetí fenoménů existence nějakým já, pokud existuje přinejmenším zdání nějakého středu, centra vzhledem k němuž se tyto fenomény uspořádávají. Existence není jen vykročením, vystoupením vně sebe; je také návratem do sebe, k sobě. Není ani nutná souvislost mezi pocitem existence a pocitem „já“, které existuje. Může vzniknout situace, kdy existence jest a zároveň dochází ke zmizení já – př. v okamžicích duševního vyčerpání, které popisuje Sartre v *La Nausée* či naopak ve chvílích intenzivní naplněnosti. (Stát se takto anonymním, osvobodit se od svého já, je záměrem mystiků.) Wahl dospívá k závěru, že se v našem zkoumání nacházíme spíše před pocitem existence, než před existencí jako takovou, a že je tedy toto zkoumání spíše fenomenologií existence, než zkoumáním existence. Na nemožnost zkoumání existence jako takové poukazuje již Aristotelovo pojetí bytí, které říká, že bytí je něco odlišného pro každý způsob bytí.¹⁹ Existence se nedá definovat, jednotně charakterizovat, neboť existuje mnoho různých existencí – existence „já“, existence „ty“, existence „jeho“ či „toho.“ Dále i jen samotné časování slovesa existovat znovu rozrůžňuje každou z těchto existencí: „existoval jsem“, „budu existovat“ nejsou totožné s „existuji.“ Wahl ve shodě s Kierkegaardem a Heideggerem²⁰ podotýká, že existence závisí spíše na „budu existovat“ či „existoval jsem“, než na „existuji“, neboť to, jak sám sebe vnímám, jak si rozumím, vychází buď z minulosti, nebo z budoucnosti – a především z budoucnosti, protože

¹⁶ Srv.: „Nemůžeme zůstat uvnitř subjektivity. Člověk je bytí, které se překračuje, které transcenduje.“ Wahl, J.: *Existence humaine et transcendence*, cit. vyd., s. 129.

¹⁷ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 1996, § 12, s.71-78, § 41, s. 220-222.

¹⁸ Wahl podotýká, že v tom případě by existence, taková, jakou ji popisují existencialisté, mohla být v určitém smyslu tím, o existuje nejméně, abstrakcí.

¹⁹ Srv. Aristoteles: *Metafyzika*, cit. vyd. s. 102, 145, 176.

právě vzhledem k budoucnosti sám sebe utvářím, „projektuji“ svůj život. Zde se dostáváme zpět k pocitu existence, neboť z toho, co jsme právě řekli, vyplývá, že existence bude mít sklon k tomu, definovat se pomocí lítosti a naděje. Existence však není pouze v minulosti nebo v budoucnosti. Je v aktu, či aktech, kterými se existující bytí ničí a vytváří, neboť existence je neustálou destrukcí a sebe-utvářením. Je v aktech, jejichž prostřednictvím se tento existující nejen vidí v minulosti a v budoucnosti, ale také se utváří v samotné přítomnosti jakožto ten, kdo má takovou a takovou budoucnost nebo takovou a takovou minulost. (To vyjadřuje kierkegaardovská myšlenka opakování a tuto představu nacházíme podle Wahla také u Prousta, který cítí, že existuje, když se v něm setkávají okamžik minulý a okamžik přítomný. U Kierkegarda má ale intenzita vůle více místa; jeho existence není existencí ve zdání věčnosti, ale existencí v čase.) Já, jediný jakožto já, je ten, kdo se chápe minulého a tímto uchopením a přitakáním z něj činí něco, co jej utváří. Existující bytí v každém okamžiku zasahuje do své existence svým „ano“ a svým „ne“; toto potvrzení je možná samou podstatou existence - pocit existence je možná právě tím pocitem, že člověk může do určité míry uvést v soulad svou minulost, budoucnost a přítomnost. - Když se jej však pokoušíme zachytit, pocit existence nám uniká. Zjišťujeme, že můžeme mluvit o existenci jen zvnějšku, zpětně nebo napřed, aniž by se nám kdy podařilo zůstat uvnitř ní. Jsme nuceni zůstat vždy v určité vzdálenosti od své existence, existence v určitém smyslu uniká před sebou samotnou. Proto Wahl říká, že nevěří, že může lidská existence spočívat v tom, že se táže na sebe samotnou – taková otázka by mohla spíše způsobit, že se rozplyne.

Přestože nemůžeme, jak jsme již řekli, náš způsob bytí, existenci vyjádřit přímo v objektivních a všeobecných pojmech, můžeme ji vyjádřit zprostředkovaně – skrze umění, poezii či literární postavy. Wahl se ve své práci mnohokrát vrací k tomu, že někteří básníci či umělci jako Rimbaud, Van Gogh, Blake, Novalis... možná dokázali ve svých dílech zachytit pocitu subjektivity či transcendence lépe, než filosofové existence. Zde se vracíme k pojmu intenzity, jímž Wahl charakterizuje existenci: Wahl považuje některé výjimečné osobnosti – kromě výše zmíněných dále také např. Nietzsche či Kierkegarda – za „prameny filosofie“²¹, protože je pro ně charakteristická ona intenzita, napětí, silný prožitek existence, který můžeme zachytit v jejich díle.

²⁰ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, cit. vyd. § 41, s. 221, § 65, s. 357-359.

²¹ Srv. diskuse J. Wahla s G. Marcelem v dodatku k původnímu textu: Wahl, J.: *Existence humaine et transcendance*, cit. vyd. s. 118-124. Srv. též: „Un Rimbaud, meme un Mallarmé pour la poésie, un Kierkegaard pour la théorie de l'existence n'enseignent pas quelque chose, mais nous apprennent à dégager de nous-mêmes des choses difficiles à exprimer.“ Tamtéž, s. 79.

Kierkegaard je v tomto smyslu vhodnou ilustrací Wahlova výkladu – neboť Wahlova filosofie se Kierkegaardovým dílem do značné míry inspiruje (Kierkegaardovo myšlení proniklo do Francie právě zásluhou Jeana Wahla a jeho interpretací Kierkegaardova díla)²². Wahl věnuje Kierkegaardovu myšlení v otázkách vztahu mezi subjektivitou a transcendencí, na něž navázali Heidegger a Jaspers, dost místa i ve studii *Existence humaine et transcendence*, z níž tu vycházíme. Ukažme si nyní některé ohledy myšlení těchto autorů, jak je uchopuje Jean Wahl ve svém způsobu porozumění lidské existenci.

„Napětí subjektivity,“ říká Wahl, „se u Kierkegaarda vysvětluje přítomností transcendence.“²³ Nejsubjektivnější, uzavíraje se v sobě, náhle objevuje transcendentní. Kierkegaard nás staví před subjektivitu, před tady a teď. Tato subjektivita nabývá svou hodnotu a skutečnost z faktu, že se nalézá tváří v tvář jinému – absolutnímu jinému, naprosto odlišnému, transcendentnímu. Ne, aby si jej přizpůsobila, nebo aby se přizpůsobila jemu (jako by tomu bylo např. u Hegela), ale aby se s ním střetla. Tohoto jiného nedokážeme jasně definovat, můžeme ale říci, že jsme si jej vědomi prostřednictvím vztahu, v němž s ním jsme. V Kierkegaardově myšlení má tento jiný podstatně paradoxní ráz: je to věčný, který se stal časovým, dějinným (tento fakt Kierkegaard nazývá absolutním protestem, odporem proti imanenci), je to cosi nepodmíněného, co je absolutně bez vztahu s čímkoli, a přece existuje pouze prostřednictvím vztahu, v němž se s ním nacházíme. Proto je na tomto místě třeba rozejít se s myšlením, vzdát se myšlení, neboť myšlení v tomto vztahu nemůže uspět – tento vztah je třeba žít, prožívat.²⁴ Vztah subjektivity a transcendence je u Kierkegaarda vztahem vzájemné závislosti a vyplývání: nejvnitřnější vztah, to je pro Kierkegaarda vztah s něčím vnějším a absolutní transcendentní se projevuje jen tímto absolutně imanentním vztahem s jedincem. To, co je vrcholně subjektivní, je třeba uvažovat jako vztahující se k tomu, co je vrcholně objektivní. Jestliže se zajímáme o jiného, než jsme my, tento jiný může být jen absolutní druhý; intenzita našeho zaujetí je znamením, že jsme ve vztahu s něčím, jež může být jen ono věčné a absolutní.

Toto všechno je vlastně podle Wahla Kierkegaardův popis víry. – Neboť víra je nutně vírou v jiného a tento jiný, na jehož existenci jsme nekonečně účastni, může být jen Bůh. A onen vztah, který je zároveň vyjitím k druhému a vášnivou niterností, je jednoduše paradoxem víry.

²² Srv. zejména obsáhlé Wahlovo dílo *Études Kierkegaardiennes*, Éditions Montaigne, Paris, 1938.

²³ Wahl, J.: *Existence humaine et transcendence*, cit. vyd., str. 39.

²⁴ Srv.: „Každý pohyb nekonečna se musí vykonat s vášní. Žádná reflexe k tomuto pohybu nepovede.“ Sören Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str.37

Jak jsme již řekli, tato paradoxní vášeň, víra, směřuje k zániku myšlení, které zde nedokáže obstát – odtud se rodí kierkegaardovská úzkost, z tohoto střetu mezi subjektivním myslitelem a transcendentním objektem, k němuž se nedá přiblížit reflexí. Wahl zde upozorňuje na radikální odlišnost Kierkegaardovy koncepce od mysticismu: Kierkegaardův jedinec nikdy nesplyne s druhým, druhý je pro něj vždy jakési vzdorující bytí, které je před ním a od něhož je oddělen. Duše kierkegaardovského jedince je uzavřená, oddálená od Boha, je to osamělá duše stojící před vzdáleným, uzavřeným Bohem. Protože tohoto jiného nedokáží poznat, obsáhnout svým myšlením, protože je ode mě vzdálený, budu mít vždy pocit, že se mohu mýlit v jeho podstatě, nikdy si nebudu moci být jist, jaké povahy je transcendence, před níž stojím - zda je to Bůh či ďábel, zda pohyb, který vykonávám, je trans-ascendencí nebo trans-descendencí. Tento prvek nejistoty je součástí Kierkegaardovy definice víry a také druhým zdrojem úzkosti. Proč Kierkegaardova filosofie tolik tíhne k paradoxu a sporu? Důvodem je zintenzivnění existence jedince. Paradoxní není jen Bůh přicházející na zemi; existence jedince, my samotní jsme sami o sobě paradoxem, jednotou a rozporem konečna a nekonečna.²⁵ Wahlovsky řečeno: jsme spojením imanence a transcendence, protože jakožto existence jsme bytostně vztahem k něčemu jinému, než jsme my sami.

Heidegger a Jaspers se do značné míry inspirovali Kierkegaardovou filosofií a doplnili ji myšlenkami bytí-ve-světě (Kierkegaard odděluje jedince a svět, zatímco pro Heideggera je existence bytím na světě), komunikace a dějinnosti. Na rozdíl od Kierkegaarda, který hledá „opakování“ mimo tento svět, v němž jej nenalezl, však chtějí podle Wahla²⁶ zůstat uvnitř tohoto našeho světa, obejít se bez teologických prvků kierkegaardovského myšlení. Wahl pokládá otázku, nakolik se jim to ve skutečnosti povedlo: oba se pokoušeli zesvětšit myšlenku hříchu - první tak, že udělal z hříchu pád do oblasti anonymního množství, druhý jej ztotožnil s omezením. U obou těchto myslitelů najdeme myšlenku opakování - ale není snad, ptá se Wahl, idea opakování, právě tak, jako teorie okamžiku a teorie věčného návratu, pouze náhražkou ideje věčnosti? A je vůbec možné formulovat filosofii podobnou té Heideggerově a Jaspersově, která by neobsahovala ozvěnu čehosi náboženského? A pokud by byla nějaká taková filosofie myslitelná, nerozplynula by se v obecné teorii existence, odkud by byla vyloučena veškerá partikularita, veškerá historičnost, veškerá existence? Wahl konstatuje, že právě toto je možná problém existenciální filosofie -

²⁵ Wahl poznamenává, že pro tento pocit paradoxu možná není nutné se utíkat k víře, na kterou se odvolává Kierkegaard, neboť kolem nás je množství skutečností, jež jsou extrémně paradoxní, jako např. poznání, osoba, věci...

²⁶ Pokud budeme spolu s Lévinasem (jak uvidíme dále) za transcendenci považovat i druhého člověka, můžeme se zmíněnému nebezpečí vyhnout – obejdeme se bez teologie a zároveň zůstaneme v konkrétnosti.

je vystavena dvojímu nebezpečí: buď se příliš úzce přimkne k teologii, nebo se zcela odvrátí od každé konkrétní danosti.

U Heideggera má pojem transcendence několik významů: mluví o transcenci bytí vzhledem k nicotě. Dále používá slovo transcendence, když chce charakterizovat náš vztah s bytím ve světě a potřetí, když popisuje náš život jakožto jsoucí vždy před sebou samotným, projektující se k budoucnosti. Existence je tedy transcendentní vzhledem k nicotě, ke světu, i vzhledem k ní samotné. Heidegger ale používá pojem transcendence přímo i ve významu existence.²⁷ Myšlenka transcendence se u Heideggera úzce pojí s myšlenkou konečnosti – konečnost je podstatným rysem existence a má zde charakter jakési zatracenosti, opuštěnosti člověka vrženého do tohoto světa. Wahl se ptá - necítíme tu opět dotek čehosi náboženského? Ani Jaspersův přístup k myšlence transcendence nezapře kierkegaardovské prvky: vychází ze skutečnosti, že ve mně samotném je mnoho věcí, které na mě nezávisí, že jsem jaksi pro sebe samotného daností – existují tudíž věci, které mě přesahují. Transcendentní je pro Jasperse jednoduše také to, co v protikladu k sobě samotnému chápu jako podstatně jednotné, nepodmíněné, nezávislé; transcendentní je skutečnost, ve které možnost nemůže být odlišná od skutečnosti. Wahl podotýká, že Jaspersovo pojetí transcendence je do určité míry problematické z toho důvodu, že transcenci podle Jasperse mohu postihnout jen sjednocující sebe sama – zároveň ji ale chce uchovat skutečně jakožto transcenci, jakožto jiného. Říká tedy, že transcendence musí být na jednu stranu já v mé extrémní jednotě a na druhou stranu něco odlišného od já a jemu protikladného.

U Heideggera i Jasperse opět nacházíme totéž spojení mezi pojmy subjektivity a transcendence jako u Kierkegaarda. Např. u Heideggera se subjektivita uskutečňuje právě transcending ke světu a transcendence se může projevit pouze prostřednictvím ontologického výkladu subjektivity. Heideggerovy analýzy určitých pocitů, které nás staví tvář v tvář světu, jako je úzkost a nuda, ale i radost, ukazují, že tyto pocity nechávají před naším duchem vyvstat celek, totalitu světa. Skrze to nejosobnější docházíme k širokým neosobním pocitům. Pro Jasperse je transcendence bytím, jež může dosáhnout jen prostřednictvím své nejhlubší subjektivity. Říká: „Čím hlouběji se nořím do sebe, tím více se cítím být spojen s tím, co je mi cizí.“

Jádrem Heideggerovy i Jaspersovy filosofie je pro Wahla dvojí pocit lítosti a naděje, který, heideggerovsky řečeno, odpovídá dvěma extázím času: minulosti a budoucnosti. Je to dvojí pocit ztraceného ráje a ráje znovunalezeného, kterým je opakování. Opisují tedy svým pohybem

křivku dosti podobnou té Kierkegaardově, když se poté, co dospěli k transcendenci, pomocí představy opakování jaksi vracejí k imanenci. Opakování znamená, že minulé je vzato z minulosti a navraceno v nové přítomnosti. Wahl tuto představu srovnává s aristotelskou definicí substance: *to ti en einai*. Jedinec musí být tím, kým byl – zůstat tím, kým byl a takto se znovu-potvrdit. Opakování má metafyzický charakter: prostřednictvím opakování vytváříme jednotu přítomnosti, minulosti i budoucnosti, dosahujeme okamžiku, ve kterém dochází k absolutní jednotě heideggerovských tří extází času.

V závěru oddílu věnovaného Jeanu Wahlovi se ještě krátce zastavme nad pojmy absolutna a prostoru a času, neboť, jak uvidíme v následující části, v Lévinasově myšlení najdeme mnohé návaznosti a podobnosti s wahlovým vypracováním těchto pojmů.

„Absolutno není totalita,“ říká Wahl, „je to intenzita nebo hutnost.“²⁸ Tvrzení, že bytí je a nebytí není, přivádí Parmenida k postulaci absolutna. Ale byla to pro něj pouze logická a ontologická výpověď, nebo zároveň vyjádření mystické představy? A jakým způsobem vlastně můžeme dosáhnout absolutna: tím, že jej poznáme, nebo tím, že jej cítíme? V Parmenidovi Platón ukazuje, že je-li Jedno čistě jedno, pak docházíme k transcendentnímu absolutnu, o němž nemůžeme říci nic, a že pokud Jedno jest, docházíme k imanentnímu absolutnu, o němž můžeme říci vše (položíme-li důraz na „jest“ vystoupí vedle „jedno“ i idea jsoucnosti a s ní celý svět idejí jiných, dosažitelný rozumovým poznáním.) Zkoumáme-li tedy absolutno rozumem, štěpí se idea absolutna na absolutno transcendentní a absolutno imanentní. V kontaktu s naším myšlením se idea absolutna trhá, zůstává vždy mimo něj. Zdá se, že existuje dvojí absolutno: absolutno, do něhož se noříme, absolutno, které pohlcuje, jako je absolutno Hegelovo - a absolutno, s nímž se střetáváme, jež od nás zůstává oddělené, jako je absolutno negativní teologie. Tato dvě absolutna se zdají být zcela protikladná, a přece jedno vede k druhému. Wahl říká: „tvrzení, že to, co je oddělené od všeho (ab-solutus), je zároveň tím, co vše obsahuje, pojímá (absolutno v běžném slova smyslu), by bylo vyjádřením absolutna.“²⁹ Odvracejíce se od všeho, spojujeme se se vším. Absolutno uniká řeči a myšlení, protože jeho představa je představou něčeho, co je mimo, za či naopak před. V transcendentním je zároveň trans-ascendentní a trans-descendentní. Co se týče vztahu absolut-

²⁷ Srv.: „U Heideggera není transcendentní to, k čemu *Dasein* transcenduje, ale *Dasein* samotné.“ Wahl, J.: *Existence humaine et transcendence*, cit. vyd., s. 134.

²⁸ Wahl, J.: *Existence humaine et transcendence*, cit. vyd., str. 11, citace upravena.

²⁹ Tamtéž, str. 28.

na a prostoru a času, Wahl poznamenává, že problém absolutna nám dává nejlépe pocítit, jak jsou naše představy zamořené prostorovým myšlením: i absolutno, tato negace prostoru, se vyjadřuje a myslí v prostorových termínech. Absolutno si představujeme jako klid, přesto – idea absolutna není oddělitelná od představy pohybu. (Platón říká, že dokonalé bytí je klid a pohyb.)

Hegeliánská koncepce pojímá absolutno jako souhrn, celek vztahů. To je, mohli bychom říci, jakýsi kvantitativní přístup k absolutnu. Absolutno však můžeme myslet také „wahlovsky“ – tj. z hlediska intenzity, jakožto intenzitu. Intenzivní zkušenost je pro Wahla více absolutnem, než relační totalita zkušeností. Absolutno nemusíme nutně vnímat jako totalitu, jako celek, svět či věčnost. Básníci, jako např. Blake, na něhož Wahl v textu často odkazuje, nás staví tváří v tvář nejmenším částčkám vesmíru – a právě tady nás učí hledat absolutno. V částečném a pomíjivém, které si uvědomujeme s intenzitou. Absolutno tedy není jako danost - existuje jen ve vztahu, v němž s ním jsme. To je Kierkegaardova myšlenka: když myslíme absolutně (v nekonečném napětí nás samotných, v napětí, jež se pokouší myslet to, co mu uniká), cítíme absolutno. Existovat (existovat absolutně) znamená být si vědom onoho obsahu, jádra, jež se vzpírá našemu vědomí. Absolutno je toto napětí, to, co jej ve mně zakládá a co mu vzdoruje vně mě a překročení k vnějšku pomocí toho, co je v nás nejvnitřnější.

„Prostor je to, v čem jsme, ona přítomná hutnost, jejíž jsme částí,“³⁰ říká Wahl v úvodu kapitoly o prostoru a čase. Takováto představa prostoru je něčím naprosto odlišným od toho, co obvykle rozumíme prostorem. Máme tedy před sebou dvojí pojetí prostoru: první pojetí je kvantitativní, matematické, je to prostor dřívější vědy, prostor Descartesa a Kanta, prostor ve smyslu juxtapozice indiferentních bodů, prostor jakožto mimo, zvnějšku. Druhý prostor je chápán kvalitativně (prostor jakožto uspořádání kvalit), z hlediska různorodosti, je to prostor jakožto zahrnutí, propletení, jakožto uvnitř, je to – Wahlovými slovy – vibrující prostor našich orgánů, chvějící se prostor mraků. (V návaznosti na dvojí pojetí prostoru se dá také říci, že jsou dva způsoby pozorování univerza: vidět věci jedny vedle druhých nebo vidět věci jedny v druhých. První přístup se váže k objektivitě, druhý k subjektivitě.) Jaký je vlastně původ tohoto žitého prostoru? Wahl nejprve navrhuje, že prostor jakožto mimo, za se zrodil z jakési potřeby rozdělení, která je v bytí, a která je zřejmá již v oblasti rozumem poznatelného a sílí tak, jak postupujeme směrem k vnímatelnému. Na počátku ideje prostoru bychom možná vedle obecnější představy oddělení, rozdělení našli také představu směřování, zaměření k. U kořene ideje prostoru by mohla stát také skuteč-

³⁰ Tamtéž, str. 63.

nost, že to, k čemu směřujeme, vidíme ještě nedosažené, neuskutečněné, a že tedy existuje nějaké *směrem k*. Je osobní neuspokojenost, neštěstí vědomí zdrojem představy prostoru? Určitě alespoň jakýmsi jeho obecným symptomem, říká Wahl.

Existence je s prostorem úzce spjata; mohli bychom říci, že prostor je podstatnou charakteristikou existence, že prostor *je* existencí - tou měrou, jíž je existence obsažeností ve věcech, vzdáleností vzhledem k věcem i ke mně samotnému. Prostor je mé ponoření do věcí i mé vystupování vně věci. I samotné vědomí je prostor - v tom smyslu, že vědomí je vždy v určité vzdálenosti od něho samotného. - Vědomí je proud, chci-li si uvědomit-podržet nějaký jeho moment, jsem již za ním. Uvědomění vědomí znamená vytrhnutí se z jeho proudu, odstoupení od něj - je to možné vždy pouze regresivně, ne-přítomně. Idea prostoru je vytvořena z mnoha představ, z nichž žádná nutně neimplikuje jinou - např. představa vedle a mimo, představa vzdálenosti, směřování, ... Je možné ztotožnit pojem prostoru s obecnějším pojmem jinakosti? Možná je přesnější říci, že sám pojem jinakosti již ideu prostoru předpokládá. Pokud již idea prostoru není obsažena v pojmu jiného, pak se rodí v okamžiku, kdy se představa jiného přeměňuje v představu něčeho vedle.

Kap. II.

LÉVINAS

1) TOTALITA

„Západní filosofie,“ říká Emmanuel Lévinas, „byla nejčastěji ontologií: redukováním Jiného na Stejnost vkládáním středního a neutrálního členu, který zajišťuje porozumění bytí.“³¹ Lévinas se svým myšlením staví proti této koncepci, která zná pouze Stejně - jinými slovy - která je založena na hledisku celkovosti, totality. Hledisko totality je takové hledisko, jež nepřipouští radikální jinakost, které chce vidět vše jako jednotný celek, které každou mnohost vždy podřizuje nějaké vyšší jednotě, nějakému řádu či systému, jehož prostřednictvím lze bytosti uchopit, pohlednout na ně zvnějšku, pochopit je, vyložit v rámci - z - tohoto řádu. Totalitou je tedy pro Lévinase každý řád, systém, celek nadřazený mnohosti bytostí (či obecně: entit), které pohlcuje, které jsou pochopeny bytostně jako pouhé části tohoto celku, z něhož nabývají svůj význam. Takto jsou totalitou např. dějiny chápané jako uskutečňování Hegelova neosobního rozumu, či každý reciproční vztah, jenž jako takový již tvoří jednotu, systém viditelný zvenčí. Idea totality vládne filosofickému myšlení od Parmenida až po Hegela; Lévinas v tomto smyslu mluví o "filosofiích jednoty"³² či o "filosofii Neutra,"³³ která je společným jmenovatelem různých myšlenkových proudů, ať už se to projevuje tím, že abstraktní bytí stavějí nad jsoucího, tím, že Já podřizují kolektivnímu My, nebo tím, že je neosobnímu rozumu přiznáván primát nad osobním vědomím - tyto filosofie, jak říká Lévinas, "vychvalují poslušnost, kterou nepřikazuje žádná tvář."³⁴

Také bytí - a to je v námi sledované souvislosti nejpodstatnější - bylo západním filosofickým myšlením pochopeno jako totalita. Uplatnění hlediska totality ve vztahu k bytí se však již pojí s určitým přístupem ke skutečnosti, s určitým způsobem vztahování se ke jsoucímu. Tímto přístupem, tímto "způsobem vztahování se" je teoretický vztah poznání, porozumění - a obecný

³¹ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, OIKOIMENH, Praha 1997, s. 28.

³² Lévinas, E.: *Čas a Jiné*, Dauphin, Praha 1997, s. 161.

³³ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 266.

³⁴ Tamtéž. Srv. dále, co říká B. Casper, když mluví o "tyranii Království" (jakožto "zvrácené modlitbě," jíž člověk "přeskakuje blízké a...vyžaduje vyvrcholení mesiášské pravdy, jako by si ji mohl zjednat sám") z Rosenzweigovy *Hvězdy vykoupení*: "Můžeme se totiž skutečně ptát, zda myšlenka totality ... není prostě spekulativním uskutečněním této "tyranie Království" - tou perverzí, jež ruší svobodu, i když nadále předpokládá vztah modlitby, jíž je člověk

název pro teorii jakožto rozumění jsoucímu je ontologie. Bytí, tak jak jej chápe tradiční ontologie, bytí jako totalita, se svým charakterem podobá válce. Je čímsi, z čeho se nelze vymanit, vůči čemu nic není vnější či jiné. Tak jako režim války znásilňuje jednotlivce, odcizuje je jim samotným, nutí je "hrát role, v nichž se nepoznávají, zrazovat...samu svoji podstatu," představuje bytí objektivní řád, jenž určuje jednotlivé bytosti jaksi bez jejich vědomí, vymezuje je vztahem k celku, ničí jejich totožnost.

Paralela, kterou Lévinas vyznačuje mezi takto pojatým bytím a válkou není samoučelná. Ukazuje důsledky hlediska totality, které potlačuje jinakost, které vyznává všeobjímající primát rozumu a objektivní poznání činí prvořadým vztahem ke jsoucímu. Filosofický postoj vyznávající ideu totality nutně ústí v násilné zacházení s druhým, neboť jej vydává naší manipulaci: zmocnění se rozumem - "myslím" - již znamená také "mohu", zahrnuje v sobě možnost nakládání, neboť druhého zvěčňuje, činí jej tématem k interpretaci. Poznávání (ontologický přístup ke skutečnosti) je uplatněním svobody poznávajícího, aktem identifikace, v němž poznávající zaujímá postavení absolutní vlády nad svým předmětem. Je ztotožněním svobody a moci; pravým opakem etického vztahu, v němž Stejný bere ohled na neredukovatelnost Jiného. Lévinas proto říká, že ontologie je filosofií moci, filosofií nespravedlnosti. Politika je samotným výkonem rozumu a válka, jak známo, je jen pokračování politiky jinými prostředky. Válka odkrývá totalitu hlubší, než je ona sama - totalitu bytí; odkrývá ono hledisko, pro něž je skutečnost nutně válečným stavem, neboť tu jednotlivé bytosti stojí proti sobě jako osamělé, navzájem nepřátelské libovůle. Ontologický přístup je cestou, která nás nedokáže dovést ke skutečnému míru. Filosofové podle Lévinase mylně odvozují konečný mír z rozumu - zakládají morálku na politice. Ale jistota míru se nedá založit na politice; mír vzešlý z politiky je spíše pouhým průměrem, ne skutečným mírem, neboť je jen křehkou rovnováhou sil vzešlou z poslední války - spočívá na válce. Mír nelze zakládat na válce, tak jako morálku nelze odvozovat z rozumu - jak to chce např. Sókratova intelektuální etika.³⁵ Mír nemůžeme vystavět na evidenci rozumu, ale pouze na etickém vztahu: mír je uznání Druhého. Chceme-li tedy dospět k míru, je třeba opustit hledisko totality, prolomit totali-

zasvěcen příchodu Království jako podmínce své možnosti." Casper, B.: *Míra lidství*, OIKOYMENH, Praha 1998, s. 144.

³⁵ Pokud jde o Sókrata - Lévinas připomíná, že prvenství Stejného je právě jeho učením: "Nepřijímat od Druhého nic, co není už ve mně, jako kdybych od věčnosti měl, co mi přichází zvenčí. Nic nepřijímat, čili být svobodný. ... Ideál Sókratovské pravdy spočívá tedy na bytostné dostatečnosti Stejného, na jeho ztotožňované ipseitě, na jeho egoismu. Filosofie je egologii." Lévinas: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 29.

zující myšlení, násilí nahradit respektem k radikální exterioritě. Lévinasovými slovy: setkat se s druhým tváří v tvář bez alergie.

Jako je válka prostředkem k prosazení politických cílů, tak je bytí pochopené jako totalita něčím takovým, prostřednictvím čeho rozum zvládá jsoucí. Lévinas říká: "Bytí, bez neprůhledné hutnosti jsoucího, je tím světlem, v němž se jsoucna stávají srozumitelnými."³⁶ Této představě "bytí bez neprůhledné hutnosti jsoucího", představě bytí odlišeného od jsoucího se Lévinas podrobněji věnuje v pracích *Existence a ten, kdo existuje* a *Čas a Jiné*. Toto existování bez existujícího - které neexistuje, neboť existování neexistuje, existuje pouze existující - si můžeme podle Lévinasova návodu představit tak, že provedeme imaginární destrukci všeho, co jest, po níž tu stále zůstává jakási přítomnost, nezrušitelný fakt existování (ve slovesném smyslu) - samotné dílo bytí (*l'oeuvre d'etre*).³⁷ Lévinas ho nazývá "ono je" (*il y a*) a popisuje jej jako neosobní, anonymní, neodbytné, jako něco, co není ani subjektem, ani substantivem, jako něco, co charakterizuje "nelidská neutralita" a co lze také popsat pojmem věčnost.³⁸ V tomto neosobním bytí vyvstává jsoucí, subjekt, já - toto vyvstání se však podle Lévinase neodehrává jednoduše tak, že existující přijímá bytí za své. Jsoucí neoznačuje participaci na bytí, jak to chápe tradiční ontologie. Subjektem bytí se nestáváme tím, že na sebe bereme bytí, ale slastným prožíváním štěstí, interiorizací slasti.³⁹ Lévinasovo pojetí události oddělení, jež se uskutečňuje jako slast, a rozměru interiority, díky nimž se bytost vzpírá pojmu a odporuje totalizaci, přiblížíme v následující kapitole. Na tomto místě, kde nás zajímá, jak Lévinas rozumí pojmu totality, pouze pro srovnání naznačme důsledky filosofického postoje, který odmítne chápat jednotlivé bytosti jako participující na neosobní totalitě bytí: takovýto postoj přináší možnost vyjít ze samoty, možnost navázat vztah k Druhému, neboť nezahrnuje mě a Druhého jedním pohledem, nepřevádí nás na žádnou společnou rovinu, a tedy vůbec umožňuje existenci radikální exteriority - Jiného, kterého si nemůžeme ztožnit, ale s nímž právě díky tomu můžeme rozmlouvat. Lévinasovi ale nejde jen o to, vyjít ze samoty; "samota," říká, "je pouze jedním ze znaků bytí. Nejde o to, vyjít ze samoty, ale vyjít z bytí."⁴⁰ Vyjít z bytí, do něhož jsme zapleteni, jež je totalitou a my, jakožto participující na této totalitě jsme nutně zahrnutí, odvození, závislí, totalizovaní a zároveň osamělí, neboť naše exis-

³⁶ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 28.

³⁷ Srv. kap. "Existování bez existujícího" in: Lévinas, E.: *Čas a Jiné*, cit. vyd., s. 39.

³⁸ Srv. "...rozpětí mezi věčností a časem je tím nejlepším rozlišením totality a oddělení." Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 261.

³⁹ Viz výklad níže na str. 13.

⁴⁰ Lévinas, E.: *Čas a Jiné*, cit. vyd., s. 172.

tence je to jediné, co nemůžeme s nikým sdílet: "být znamená izolovat se existováním. Monáda jsem potud, pokud jsem."⁴¹ Vymanit se z totality bytí lze jen s pomocí Druhého, který je mým partnerem v rozmluvě, kterému odpovídám. Lévinas vykládá bytí jako metafyzickou Touhu a jako dobrotu⁴²: (*jinak než*) být znamená eticky se vztahovat k Druhému. Chápat vyvstání subjektu jako proces "individuace štěstím" je toho podmínkou. A to již znamená vykročit za hranice ontologie.⁴³

"Vztah k bytí, který se odehrává jako ontologie, spočívá v neutralizaci jsoícího za účelem ho pochopit či uchopit. Není to tudíž vztah k jinému jako takovému, ale redukce Jiného na Stejně."⁴⁴ Tato stručná formulace, která popisuje totalizující přístup ke skutečnosti, pregnantně shrnuje celý problém, o němž autorovi jde, a který se svým myšlením snaží překlenout: tedy popřít obecné přesvědčení filosofie, že objektivní poznání je základním vztahem transcendence - a to i pokud jde o Druhého. Vztah vědění, poznání je nutně spjat s hlediskem totality. To proto, že teoretický přístup není jen "necháním být", ale znamená také pochopení - logos poznávané bytosti, v němž se vytrácí její jinakost. Ve skutečnosti totiž poznáváme právě pouze to, co vůči nám není radikálně jiné, jen to, co si v procesu poznávání našemu poznání jaksí uzpůsobíme tím, že jej zbavíme jeho jinakosti, převedeme jej na Stejně. Poznávanou bytost připravíme o její jinakost tak, že ji uchopíme skrze nějaký třetí - neutrální - člen, který sám není bytostí: může jím být např. myšlený pojem, jímž existující individuum převádíme na nějakou obecnost, vjem, v němž splývá objektivní kvalita se subjektivní afekcí, či abstraktní bytí odlišené od jsoícího. Tento třetí člen nacházíme v sobě - poznávaná bytost je potom ovšem vždy ve vztahu k nám, nikoli kath auto. Neutralizace Jiného - jež se stává tématem či předmětem, je tedy jeho redukcí na Stejně. Převedení na třetí člen je jakýmsi zpro-střed-kováním, zbavuje bytost jejího odporu, který mi klade, činí ji uchopitelnou, osvětluje ji, dává mi ji. Lévinas říká, že ontologicky poznat znamená nacytat jsoucno, jež stojí proti mně, v tom, čím není tímto jsoucnem zde, chytit je za to, čím se vydává, dává v horizontu - nechává se chytit, stává se pojmem.

Tento přístup souvisí s pojetím pravdy jako odkrytosti: tak ji chápala již řecká tradice a po ní také Heidegger - v etymologickém smyslu řeckého slova *alétheia* jako odhalenost, neskrytost

⁴¹ Tamtéž, s. 35.

⁴² Lévinas poukazuje na Platóna, který Ideu Dobra umísťuje mimo bytí. Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 64.

⁴³ Srv. "Vyvstání já jako sebe sama ze slasti, kdy se substančnost "já" nevnímá jako subjekt slovesa "být", nýbrž jako implikovaná ve štěstí (tedy jako nenáležící ontologii, nýbrž axiologii) je exaltací *jsoícího* jako takového. Pak ale jsoící nepodléhá soudu "porozumění bytí" čili ontologie." Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 101.

věcí.⁴⁵ Chápeme-li pravdu jako odkrytost, pak i pravda bytosti, to, co bytost vpravdě jest - její bytí - je pochopeno jako něco, co se odhaluje, co se nám dává v odhalování, k čemu můžeme dospět tím, že to odhalíme - tedy cestou poznání. Bytí se filosofickému myšlení ukazuje jako odhalenost - či pravda - skutečnosti: být tady znamená "být pro pohled", neskrývat se, odhalovat se - Lévinas pro to používá výraz "panoramatická existence".⁴⁶ Chápat pravdu jako odhalenost však znamená uvádět ji do vztahu s horizontem toho, kdo odhaluje - neboť něco se odhaluje vždy pro někoho, vůči někomu. Odhalené bytí je ve vztahu k nám, odkrývá se našemu pohledu, který se jej zmocňuje jako tématu k interpretaci. Toto odhalování se uskutečňuje skrze logos, děje se jako myšlení: pravda skutečnosti, bytí, je pochopeno jako něco, co se ukazuje rozumovému nazírání. Již jsme řekli, že bytí je tím prostředkem, skrze nějž rozum zvládá jsoucí.⁴⁷ Míjí se tím právě to, že je oním třetím členem, skrze který připravujeme jsoucí o jeho jinakost, oním horizontem, na jehož pozadí se nám jsoucí ukazuje, tím světlem, které nám osvětluje - vydává věci. Chceme-li uchopit jsoucí v tom, co vpravdě jest, děláme to prostřednictvím myšlení, logu - neboť to je něco, co se nedá uchopit smysly, ale pouze rozumovým nazíráním: myslíme (ve slově) význam - cost - jsoucího, označujeme ho nějakým pojmem, což nám dovoluje jej uchopit, obsáhnout myšlením. To ale znamená, že bytí, které myslíme, k němuž přistupujeme ontologicky - s cílem jej poznávat, nemůže být *kath auto*, neboť má svůj význam od nás.

Myšlením uchopujeme esence věcí, ale člověk nemá žádnou *quidditas*, odkazuje pouze sám k sobě. (Jak říká Lévinas: člověk není žádný druh, má jen vlastní jména.) Myšlení je nutně totalizující,⁴⁸ neboť tematizace spadá vjedno s konceptualizací: myslet jsoucí již znamená redukovat jej na pojem. Vztahujeme-li se k Druhému tak, že jej poznáváme, že jej myslíme, pak jej zvěčňujeme. Lévinas chce ukázat, že uchopování myšlením, vztah poznání, porozumění, nemůže být původním vztahem k Druhému jakožto Jinému, protože poznávaná bytost je zde vždy ve vztahu s horizontem toho, kdo odhaluje, odhaluje se na základě nějakého hlediska, v nějakém převzatém světle. Druhý nemůže být "bytím pro pohled". Chceme-li ke Druhému přistupovat jako k Jinému, nemůžeme jej myslet; je třeba se k němu eticky vztahovat. Dále uvidíme, že "pravda věci v sobě se neodhaluje, věc v sobě se vyjadřuje", a že pravda tedy podle Lévinase

⁴⁴ Tamtéž, s. 31.

⁴⁵ Heidegger, M.: *Co je metafyzika?* OIKOYMENH, Praha 1993, s. 13.

⁴⁶ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 262.

⁴⁷ Srv. "Přistupovat ke jsoucímu ze strany bytí znamená zároveň nechat je být i pochopit je. Rozum se zmocňuje existujícího právě skrze prázdno a nicotu existování..." Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 30.

nevede ke sjednocení poznávajícího a poznávaného, nevede k totalitě. Chápeme-li pravdu jako odkrytost, pak cestou k ní je poznání, intelektuální názor; a takto uchopená skutečnost - myšlená skutečnost - je totalita. Naproti tomu chápeme-li pravdu spolu s Lévinasem jako modalitu vztahu mezi Stejným a Jiným, jako uznání druhého, pak jejím uskutečněním je etický vztah.

Charakterizovali jsme poznání jako redukci Jiného na Stejně. To také znamená, že proces poznávání splývá se svobodou poznávající bytosti, jež se neseťkává s ničím vůči sobě jiným, co by ji mohlo omezovat. Rozum je projevem této svobody, která neutralizuje a pohlcuje Jiné - suverénní rozum zná jen sama sebe, nic jiného jej neomezuje.⁴⁹ Proto je také nutně sám, beze vztahu, bez transcendence; rozum nikdy nenalézá jiný rozum, s nímž by rozmlouval. Je to nástroj totality par excellence. Porozumění již zahrnuje; poznávání je tedy rozvíjením totožnosti Téhož, je asimilací, vztahem k tomu, co se stává imanentním, protože to odpovídá mně a mému měřítku. Poznání je vždy adekvace mezi myšlením a tím, co toto myšlení myslí. Lévinas říká: "Inteligibilita ... je totální adekvací myslícího a myšleného, a to ve velice přesném smyslu ovládnutí myšleného myslícím, ovládnutí, v němž se v předmětu rozplývá jeho rezistence vnějšího bytí. Tato vláda je totální a je jakoby tvůrčí; děje se jako dávání smyslu: předmět představování se redukuje na noemata. Inteligibilní je právě to, co se cele redukuje na noemata..."⁵⁰ Poznatelnost a představování (representace) spolu tedy bytostně souvisí, neboť být poznatelný znamená být představován. Inteligibilita a představování jsou podle Lévinase ekvivalentní pojmy. Ale co se děje při představování? Viděli jsme: v představování dochází k redukci představovaného na jeho smysl: jsoucno je tu redukováno na noema. Předmět vědomí je jakoby jeho výtvořem, jakožto smysl, který mu toto vědomí dává, je výsledkem nějaké *Sinngebung*. To znamená, že vnější skutečnost se dává myšlení, které ji myslí, tak, jako kdyby byla jeho dílem⁵¹ - v tomto smyslu je představování konstituující. Je to čistá spontaneita, absolutní tvůrčí svoboda, svobodný výkon Stejného. Představování je zpřítomňování: představovat znamená převádět na okamžitost myšlení vše - i veškerou předchůdnou danost, která jakožto myšlená vyvstává v přítomnosti a je takto zpětně konstituována. Aktu představování tedy přesně vzato nic nepředchází, přesto je ale čímsi podmíněn: a touto

⁴⁸ Srv. "Tematizace a konceptualizace, které jsou mimochodem neoddělitelné, neznamenají mír s Jiným, nýbrž potlačení nebo přivlastnění Jiného." Tamtéž, s. 31.

⁴⁹ Srv. "Tím, že do své univerzality zahrnuje vše, i rozum se ocitá o samotě. Solipsismus není ani úchylnka, ani sofismus: je to sama struktura rozumu." Lévinas, E.: *Čas a Jiné*, cit.vyd., s. 87.

⁵⁰ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 106.

⁵¹ Srv. "...skutečnost intendovaná jako předmět myšlení, se plodí ve volné spontaneitě myšlení, které ji myslí." Tamtéž, s. 109.

podmínkou není nic představovaného, nýbrž Druhý. K tomu se ještě vrátíme v následující kapitole.

Redukovat skutečnost na její myšlený obsah znamená redukovat ji na Stejně. I když se tedy poznání zdá být vztahem k Jinému, zůstává uvnitř Téhož: "vědění je ve skutečnosti imanence."⁵² Objektivní poznání je vztah k bytí, které je vždy již překročeno, které je vždy již třeba interpretovat. Otázka "co to je?" přistupuje ke jsoucnu, na nějž se táže, jako k tomu, co (již) nemluví - a právě proto se na něj můžeme takto tázat, můžeme o něm mluvit, můžeme mu přikládat různé významy - co je již hotovo. Neboť objektivně poznávat znamená poznávat historické, faktum; a historické se podle Lévinase nedefinuje minulým, nýbrž svou tematizovatelností a fenomenalitou. Jak uvidíme, bytost, která mluví, prezentuje tak sama sebe; neustále boří každou představu, kterou bychom si o ní mohli utvořit - odporuje tematizaci. Mluvení je dění smyslu. Smysl nevychází najevo jako nějaká ideální esence, nýbrž je řečen a učen přítomností Druhého a toto učení se neredukuje na smyslový či intelektuální názor, který je myšlením Stejného. Historické však ve své přítomnosti absentuje. Myslí se tím, že mizí za svými manifestacemi, nepotvrzuje samo sebe, ukazuje se nám pouze jako mnohoznačný fenomén - "realita bez reality".

Mlčenlivý svět, jak Lévinas nazývá svět, který by k nám nepřicházel z mluvy, by byl světem an-archickým, bez principu, bez počátku, světem, v němž by byl fenomén degradován na dvojznačné zdání, světem, ve kterém bychom museli neustále pochybovat o tom, co se jeví. „Poznávání tematizovaného v an-archickém světě fenoménů je tak jen ustavičně započínajícím zápasem s mystifikací, bojem s nepřekonatelnou pluralitou významů toho, co nemluví. Vede poznávajícího k nekonečné psychoanalýze, k zoufalému hledání pravého počátku alespoň v sobě, k úsilí o sebebrouzení.“⁵³ Dvojznačnost jevu neplyne z nějaké možné záměny dvou substancí či pojmů, ale z toho, že jev, zdání, není v sobě. Podstatou jevu je, že zároveň odhaluje a skrývá. Tato trvalá dvojznačnost mlčenlivého světa, v němž je každý jev možným zastíráním a v němž by tedy nemohlo začít žádné vědění, je překonána v mluvě. Poznání v absolutním smyslu tohoto slova, čisté poznání jiného bytí by mělo uchopovat jiné bytí *kath auto*. "Uchopovat" Druhého *kath auto* znamená přijímat jeho výraz v rozmluvě. To je situace, v níž se děje pravda. Absolutní zkušenost není odhalování, nýbrž zjevení. To si vysvětlíme v následující části této kapitoly.

⁵² Lévinas, E.: *Čas a Jiné*, cit. vyd., s. 170.

⁵³ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 50. Citace upravena.

2) NEKONEČNO A TRANSCENDENCE

Oddělení a interiorita

Vyjděme na počátku této kapitoly ještě jednou z již citované Lévinasovy formulace: „Vztah k bytí, který se odehrává jako ontologie, spočívá v neutralizaci jsoučího za účelem jej pochopit či uchopit. Není to tudíž vztah k jinému jako takovému, ale redukce Jiného na Stejně.“⁵⁴ Ukázali jsme, že tematizace a konceptualizace znamenají potlačení či přivlastnění Jiného. Je vůbec možný nějaký jiný přístup? Co se zde vlastně přesně myslí obratem „jiný jako takový,“ a jaký by měl být vztah, v němž Stejný Jiného nepohlí, neztotožní si jej, ale ponechá mu jeho radikální jinakost? Co je to za vztah a jakou v něm hrají úlohu Lévinasovy pojmy Nekonečna a transcendence, které chceme vyložit v této kapitole? Jaká je Lévinasova alternativa ontologického vztahu k bytí? Lévinas odpovídá jednoduše: „ontologie předpokládá metafyziku“⁵⁵. Jde mu o upřednostnění takového filosofického přístupu, jehož primární ambicí by nebylo odkrývající porozumění jsoučímu, ale etický vztah k Jiné bytosti. Jde mu o prolomení hlediska totality: metafyzika se podle Lévinase děje jako sociální vztah a základní zkušeností již tedy není objektivní poznání, ale setkání s tváří Druhého.

Situací, v níž se láme totalita, je podle Lévinase záblesk metafyzické exteriority či transcendence ve tváří Druhého. I práce *Totalita a nekonečno*, z níž tu především vycházíme, nese podtitul „Esej o exterioritě“ – co se tedy tímto pojmem konkrétně míní? Metafyzická exteriorita neboli: absolutně Jiné, Nekonečné, Lévinas říká také: Neviditelné - aby zdůraznil, že je to něco, co není dáno, o čem nemáme ideu - neboť vidění je adekvace mezi ideou a věcí, porozumění, které zahrnuje. Jinakost (nebo také: vzdálení, nepřiměřenost ideji, exteriorita) Jiného je míněna jako jinakost Druhého (člověka) a jinakost Nejvyššího. Tento Druhý či Nejvyšší je svým charakterem také Cizinec, neboť „nemáme společnou vlast, není celý v mém místě“, Sirotek, ale i Učitel, Mistr, vytoužený objekt Touhy bez uspokojení. Všechny tyto výrazy vyjadřují skutečnost, že Druhý je absolutně jiný, že nad ním nemohu mít moc, neboť vždy přesahuje každou ideu, kterou

⁵⁴ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 31.

⁵⁵ Srv.: „A tak jako kritika předchází před dogmatismem, předchází metafyzika před ontologií.“ Tamtéž, s. 28.

bych o něm mohl mít, že ke mně přichází z metafyzické výše⁵⁶ – vyučuje mne jako učitel, příkazuje mi jako mistr – ale zároveň představuje nárok potřebného – sirotka, vdovy, cizince, jehož tvář se domáhá mé spravedlnosti a pohostinnosti, vyvolává ve mně stud a problematizuje mé blahobytné vlastnění světa. Metafyzická exteriorita je tedy něčím zásadně odlišným od běžné jinačnosti či cizoty věcí a světa kolem mne. Jinakost já a obývaného světa je jen formální; vzniká pouze z odporu, který svět klade ztotožňujícímu se, pobývajícím já. Ale odpor je stále ještě uvnitř Stejného, popírající a popírané se kladou společně, tvoří systém, tj. totalitu. Lévinas říká: „Ten Jiný, po němž metafyzicky toužíme, není „jiný“ jako chleba, který jím, země, kde žiji, krajina, kterou obývám, jako občas já sám pro sebe; tento „já“, tento „jiný“.“⁵⁷ Jiný tedy není žádné opozitum stojící proti já, není to žádné Ty, jak to ve svých textech vidí Martin Buber.⁵⁸ Metafyzik a Jiné netvoří žádný vzájemný vztah, neboť to by již znamenalo zahrnutí, vytvoření jakéhosi celku, totalizaci. Absolutně Jiný je *jiný já*; a „všecka já dohromady netvoří totalitu“.⁵⁹

V předchozí části této kapitoly jsme ukázali, že vztah ke Zcela Jinému (jako takovému, tj. vztah v němž Zcela Jiný zůstane Zcela Jiným) nemůže mít charakter objektivujícího myšlení – neboť to „postejňuje“ (činí adekvátním Stejnému, neutralizuje, zahrnuje). Uvedme pro tuto chvíli pouze stručně, že vztah ke Zcela Jinému je vztahem metafyzické transcendence; Lévinas jej označuje také jako metafyzický pohyb, metafyzickou Touhu či Ideu Nekonečna⁶⁰, tj. vztah myslícího já k Nekonečnému. Jiný může být radikálně jiný pouze ve vztahu, který je nevratný, tj. který není v žádném smyslu reciproční. Stejný a Jiný netvoří žádný vzájemný vztah, neboť tím by se transcendence rozplynula v jednotě systému viditelného zvenčí, jenž by zničil radikální jinačnost Jiného. Nevratnost vztahu může vzniknout, jen když jeden z členů vztahu, Stejný, zůstává vždy výchozím bodem tohoto vztahu - Já⁶¹ – a vykonává jej jako sám pohyb transcendence, jako probíhání této vzdálenosti. „Vzdálenost, již pohyb transcendence vyjadřuje,“ říká Lévinas, „vchází do způsobu existence vnější bytosti. Její formální charakteristika – být jiná - tvoří její

⁵⁶ Na rozdíl od Wahla je pro Lévinase transcendence nutně možná pouze jako transascendence, nikoli také jako transdescendence. Srv.: „Metafyzický pohyb je transcendentní a transcendence, jako touha a nepřiměřenost, je nezbytně trans-ascendencí.“ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 21. Pojmy si Lévinas vypůjčuje od Jeana Wahla, viz výše.

⁵⁷Tamtéž, s. 19.

⁵⁸ M. Buber: *Já a ty + Lévinasovo vyhranění proti tomu v TN a Čas a Jiné*, s. 161.

⁵⁹ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 262.

⁶⁰ Pojem „idea nekonečna“ převzal Lévinas od Descarta. Srv.: Descartes, R., *Meditace o první filosofii*, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 67.

⁶¹ „Člen může absolutně zůstat ve výchozím bodu vztahu jen jako Já.“ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 22.

obsah.⁶² Aby vznikla jinakost v bytí, musí tu tedy být nějaké Já, nějaké „myšlení“ - jinakost je možná, jen pokud vychází ze mne. Myšlení, interiorita jsou vznikem transcendence.

Idea Nekonečna tedy předpokládá oddělení Stejného vůči Jinému. Ale aby mohl existovat oddělený subjekt, který by mohl mít Ideu Nekonečna, je třeba pochopit vznik oddělené bytosti jinak, než tak, že na sebe bere neosobní bytí. Je třeba mít tu separovanou bytost, která bude absolutně bez participace. Lévinas nově chápe oddělení jako individuaci slastí.

Oddělení je nezbytnou podmínkou k tomu, aby zůstala zachována absolutní jinakost Jiného a rovněž nezávislost Já – jakákoli participace by obojí zrušila. Přerušování participace neznamená ztrátu kontaktu s Jiným, ale to, že z něj oddělená bytost nečerpá své bytí. Oddělení já však nemůže být jen vzájemným protějškem transcendence Jiného vůči mně, neboť metafyzický vztah je zásadně asymetrický, vylučuje jakoukoli korelaci. Jak uvidíme, oddělení Stejného se děje v podobě vnitřního života, psychiky, jež je již určitým způsobem bytí, vzdorováním totalitě. Lévinas vykládá psychiku jako smyslovost, jež je živlem slasti a jako egoismus. Egoismus je život z... neboli slast, je to původní způsob bytí, v němž se děje oddělení, je to trhlinka⁶³ v totalitě. V egoismu slasti krystalizuje ego, pramen vůle. Oddělení vzniká v myšlení. Dále také ukážeme, že evidence cogito se opírá o bytí překračující nekonečně ideu v nás – avšak k uvědomění této opory v absolutnu dochází teprve dodatečně, prostřednictvím paměti a myšlení. Prostřednictvím paměti se dodatečně zakládám, beru na sebe to, co v absolutní minulosti počátku nemělo subjekt, který by je přijal a co tudíž tížilo jako fatalita. Lévinas říká: „Paměť jako inverze historického času je samou podstatou interiority.“⁶⁴ V historickém čase dochází k totalizaci myslících bytostí, jež spočívá na přesvědčení, že chronologický řád dějin tvoří jakýsi ontologický základ, do nějž jsou zahrnuty jednotlivé existence jakožto intervaly mezi body narození a smrti. Oddělení a interiorita zavádějí jiný řád, v němž se význam smrtelné existence neodvozuje ze společného času dějin. Prostřednictvím interiority má každá bytost svůj vlastní čas, jež se vymyká z obecného času.⁶⁵ Díky rozměru interiority se bytost vzpírá totalizaci – a toto vzepření je nezbytné pro ideu Nekonečna, jež sama svou vlastní mocí netvoří toto oddělení. Ideji nějaké lidské totality odporuje fakt, že lidé mají vnitřní život. Pluralismus společnosti, pluralita nezbytná k rozmluvě pochází

⁶² Tamtéž, s. 21. Citace upravena.

⁶³ Zatím pouze trhlinka – k prolomení totality dochází až v okamžiku setkání s Tváří. Egoistické oddělení je podmínkou prolomení totality, ale samo ještě ulpívá v oblasti fenoménu. Je třeba navázat vztah; k prolomení totality potřebuji Druhého - nevystačím si v tom sám.

⁶⁴ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 41.

⁶⁵ Srv. analýzy času ve vztahu k existenci a zcela jinému in Lévinas, E., *Čas a Jiné*, cit. vyd.

z interiority, z psychiky, z egoistického a smyslového poukazu k sobě samému. K označení stavu absolutní separace používá Lévinas pojem atheismus – atheismus, bez-božnost je naprosté přerušení participace na Bytí, od něhož je bytost oddělena (a k němuž může případně přilnout vírou), na jehož základě se já klade jako totožné a jako já. Atheistická bytost je bytost absolutně nezávislá na Jiném, jenž je vzhledem k ní transcendentní. Oddělení tedy nesmíme chápat jako pouhou degradaci, úpadek, úbytek Nekonečna. Oddělení je samotným ustavením myšlení a interiority, tj. vztahu v nezávislosti. Bez existence oddělených bytostí by nemohl vzniknout vztah Touhy. Lévinas také poukazuje na to, že myšlenka stvoření ex nihilo je výjimečná tím, že vyjadřuje mnohost, která není pouhým úpadkem, rozdrobením totality.⁶⁶ Nekonečno ponechává vedle sebe místo oddělené bytosti, kterou nezahrnuje: zakládá společnost. Stvořená bytost sice závisí na Jiném, ale je od něj oddělená – je svobodná. (A jsoucno je jsoucnem, jen pokud je svobodné, všechna omezení svobody jsou omezení bytí.)

Důležitým pojmem, z něhož vychází Lévinasovy analýzy oddělení a interiority, je pojem živlu. Živel je prostředí; je to anonymní, beztvářná, společná „půda“, jež nikomu nepatří a z níž k nám přicházejí věci – země, moře, světlo, vzduch, město... Náš vztah k živlu Lévinas popisuje tak, že se v něm koupeme; jsme vždy uvnitř živlu. Věci z živlu vystupují jako z prostředí, z něhož je bereme, ale živel sám není složen z věcí – je neurčitý, „nemá žádnou tvářnost“, nelze k němu přistoupit. Je to čistá kvalita bez substance, jež by byla jejím nositelem, nemá formu, je to obsah bez formy. Myšlení nezachycuje živel jako předmět – bytí v živlu nelze převést na nějakou představu, neboť se jedná o dimenzi smyslovosti. Smyslovost nepatří k řádu myšlení, představování, zkušenosti (není to nějaké nižší teoretické poznání), nýbrž k řádu cítění, k afektivitě; smyslovost je slast. Smyslové kvality nepoznáváme, nýbrž žijeme je. Smyslovost nás uvádí do vztahu k čisté kvalitě bez podkladu, k živlu a funkcí smyslovosti není konstituovat nějakou představu, ale konstituovat uspokojení z existence. Smyslovost je zdrojem separace – vytváří oddělené, nezávislé bytosti, neboť si dostačuje: těšit se z něčeho znamená uspokojovat se tím, co cítím, bez jakýchkoli dalších implikací, bez myšlení.

Lévinasova představa oddělení jakožto individuace slastí dobře ukazuje, v jakém ohledu je pobyt člověka na světě neredukovatelný na poznávání světa a vzhledem k tomuto poznávání předchůdný. Smyslovost nemíní nějaký předmět; její vlastní dílo záleží ve slasti, v níž se každý předmět rozpouští do živlu, v němž se slast koupe. Za vztahováním k věcem je již skryto naivní

⁶⁶ Srv. analýzy Claudea Tresmontanta v knize *Bible a antická tradice*, Vyšehrad, Praha 1998.

uspokojení. Těším se z tohoto světa věcí jako čistých živlů, jako kvalit bez nositele, bez substance.⁶⁷ Vztah já k sobě se podle Lévinase děje tím, že stojím ve světě, jež mne předchází jako starobylé absolutno – být takto postaven je ale něco zcela jiného, než „myslet“, neznamená to, že si představuji svět jako pro mne jsoucí, a že si představuji také toto já. Moje smyslovost je zde. Jsem sebou samým, jsem zde, u sebe doma, což je bydlení, imanence vzhledem ke světu. Smyslovost není myšlení, které o sobě neví, není to „slepý rozum“ – je před rozumem. „Život je schopen obejít se bez intelektuálního zkoumání nepodmíněného. Reflektovat na každý ze svých aktů zajisté znamená situovat tyto akty vzhledem k nekonečnu, avšak originalitu slasti tvoří vědomí nerefléktované a naivní.“⁶⁸ Žijeme ve vědomí vědomí, ale toto vědomí vědomí není reflexe. Není to vědění, nýbrž slast, je to sám egoismus života. Před tím, než svět myslíme, jej slastně prožíváme: dýcháme, díváme se... - vychutnáváme život.

Výše jsme řekli, že oddělení já se děje jako vnitřní život, jako psychismus. V kapitole *Interiorita a ekonomie*⁶⁹ Lévinas bližším způsobem popisuje vnitřní strukturu oddělení a interioritu představuje jako přítomnost doma u sebe, jako ekonomii (v etymologickém smyslu slova), pobývání. Náš život není nějaká nahá existence, nic takového jako nahý fakt života neexistuje. Náš život je životem práce a živin, je jejich slastným prožíváním. Věci, z nichž žijeme, nejsou nikdy pouhým prostředkem přežívání, jsou vždy do jisté míry objektem slasti, nabízejí se našemu požívání. Vyživování jakožto prostředek obnovování sil je přeměna jiného ve Stejně, jež je podstatně slastí. Avšak obsahy, z nichž žije život, nejsou jen ty, jež jsou nepostradatelné k jeho zachování: žijeme ze své práce nejen v tom smyslu, že nám zajišťuje uspokojení našich potřeb, ale i v tom smyslu, že naplňuje náš život. Spotřebovávání živin je živinou života. Akt žití obsahů života je obsahem života. Obsahy života vyživují život a v tomto smyslu je jejich prožívání slastí. Lévinas říká: „Způsob, jímž se akt živení živí samou svou aktivitou, je slast.“⁷⁰ Starost o živiny není podmíněna starostí o existenci. Potřeba živin nemá svým cílem existenci, nýbrž živiny – slast ze života je prostým hraním, „žitím z“ něčeho, aniž by to mělo smysl cíle či ontologického prostředku. „Život není nahá vůle být, ontologická *Sorge*⁷¹, starost o tento život. Život je láska k životu,

⁶⁷Srv.: „Předměty mne naplňují uspokojením ve své konečnosti, aniž by se mi zjevovaly na pozadí nekonečna.“ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 117. „Hloubka karteziánské filosofie smyslových věcí záleží v jejím přesvědčení o iracionálním charakteru počítku, o ideji, která navždy postrádá jasnost a zřetelnost, protože pochází z řádu užitečného, a nikoli pravdivého.“ Tamtéž.

⁶⁸ Tamtéž, s.120.

⁶⁹ in: Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd.

⁷⁰ Tamtéž, s. 93.

⁷¹ Srv. Heidegger (dohledat. Mohu z Petříčka?)

vztah k obsahům, které nejsou moje bytí, ale jsou mi dražší, než moje bytí, které jsou odlišné od mé substance a přitom ji konstituují – jsou cenou mého života. Vztah života k samým podmínkám vlastního života se stává živinou a obsahem tohoto života. Pokud je život redukován na čistou a nahou existenci, rozplývá se ve stín. Život je existence, která nepředchází svou esencí. Esence je jeho cenou; a hodnota zde konstituuje bytí.⁷² Veškeré bytí je vykonávání bytí – žijeme z aktů a ze samého aktu bytí: co dělám a co jsem, je současně to, z čeho žiji. Takto je slast aktem, který je již překročením bytí.⁷³ - To je způsob, jímž Lévinas vysvětluje, jak se stáváme subjektem bytí jinak, než tak, že bychom na sebe jednoduše „brali“ bytí. Nejde tu o nějaké abstraktní prosazení se v bytí. Já vyvstává v aktu, který je již za bytím. Substance jsou pouze tím, čím jsou; nezávislost štěstí – slasti je jiného druhu než nezávislost substancí. Přestože na tom, z čeho žijeme, závisíme, necítíme se jím být zotročováni, neboť to vše slastně prožíváme. Těšíme se ze svých potřeb, činí nás šťastnými. „Žítí z...“, slast, je závislost, která je zároveň svrchovaností, egoistickým štěstím z uspokojení potřeb, štěstím, jež je nezávislé, neboť si ve svém vztahu k jinakosti živin dostačuje. Život, který je životem z něčeho, je štěstím, a jako takový je nutně osobní. Slast uskutečňuje ono bez-božné oddělení, jež jsme popsali výše; já povstává ve slasti, subjektem bytí se stáváme ve slastném prožívání štěstí. Slast jakožto akt předpokládá bytí, ale vyznačuje v anonymní kontinuitě bytí jistý počátek a konec – uskutečňuje nezávislost vzhledem k této kontinuitě, uvnitř této kontinuity. Já jakožto osamělost slasti je prolomením totality; být „já“ znamená existovat tak, že jsme vždy již za bytím, ve štěstí.⁷⁴

Protože se však živel dává mé slasti jako něco podstatně neurčitěho, vytváří rozměr budoucnosti ve smyslu obavy z nezajištěnosti, ze zániku toho, co se mi nabízí a uspokojuje mé potřeby. Živelnost konstituuje čas. Nicota budoucnosti je tím, co odděluje, neboť ohraničuje možnosti slasti a jejího trvání, naznačuje možnost konce.⁷⁵ Subjektivita, jež se ustavuje ve štěstí slasti, tedy nezakládá nějakou absolutní subjektivitu, nezávislou na ne-já. Mezi já a tím, z čeho žije, se neprotírá ona absolutní distance oddělující Stejně od Druhého. V nezávislosti slasti je zahrnuta závislost. Já potřebuje svět, ono ne-já, jež vyživuje slast. Proto Lévinas popisuje inten-

⁷² Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 94, citace upravena.

⁷³ Srv.: „...“Žít z...“ nespadá pod kategorii činnosti a schopnosti, které mají určující význam v Aristotelově ontologii. ... Štěstí, v němž se pohybujeme již samým faktem žítí, je totiž vždy mimo ono bytí, v němž jsou vykrojeny věci. ... Čisté existování je ataraxie, štěstí je završení.“ Tamtéž, s. 94-95.

⁷⁴ Srv.: „Realita život je již na rovině štěstí a v tomto smyslu je mimo ontologii. Štěstí není případek bytí, poněvadž pro štěstí riskujeme život...“ Tamtéž, s. 94.

cionalitu slasti jako protiklad k intencionalitě představování, neboť slast lpí na exterioritě. Tělo ve své nouzi a ve svých potřebách stvrzuje exterioritu jako ne-konstituovanou, obrací celý pohyb konstituce: svět, z něhož žiji a jež konstituuji, předchází akt představování – konstituované je podmínkou konstituujícího, živinou konstituujícího; pokrm podmiňuje myšlení. Tímto způsobem já, tento absolutní počátek, závisí na ne-já, na světě, jež jej vyživuje a zaplavuje, jež je mu potravou a prostředím. Přijímat exterioritu znamená vstupovat s ní do vztahu, v němž Stejný vymezuje Jiné a zároveň je jím určen. Právě toto vymezení Stejného Jiným je onen způsob „žití z...“, jež jsme popsali výše a jehož uskutečněním je tělo. Svoboda slasti se takto zakouší jako omezená. Její omezení vyplývá z toho, že slast závisí na jiném, že nemá jistotu vzhledem k budoucnosti, vzhledem k neznámu živlu, z něhož se těší. Nuzotu, kterou bytostí způsobuje nejistota budoucnosti, může překonat práce. Nejistota budoucího se tak proměňuje v interval času, do něhož se vkládá vlastnění a práce.

Mé potřeby mne konstituuji jakožto Stejného a moje tělo je způsob, jak vlastnit a pracovat, jak mít čas a překonávat jinakost toho, z čeho má žít. Tělo je lokalizací mé smyslovosti; koupe se v živlu; ale také pobývá, tj. bydlí a vlastní. „Slast je samo vyvstávání bytosti, která se rodí, aby se uzavřela do osoby, jež jakožto žijící ze světa žije u sebe doma.“⁷⁶ Žití, jež udržuje já, tvoří jeho bytí u sebe doma. Pobývání, bydlení náleží k esenci – k egoismu – já.

Soustředění v sobě a představování se konkrétně dějí jako pobývání v Domě. Člověk se neocitá ve světě jako brutálně vržený a opuštěný. Naopak – nachází se na světě tak, jako by do něj přicházel z intimity, z domova u sebe, do nějž se může kdykoli zase vrátit. Já existuje tak, že se usebírám v obydlí. Subjekt, konstituující svět, jej přísně vzato konstituuje až poté, co se v něm jako konkrétní bytost již zabydlel. Kontemplace již předpokládá událost obydlí, usebrání v intimitě domu. Dům je podmínkou lidské činnosti. Vytváří odstup od živlu a umožňuje práci a vlastnictví, neboť je místem, kde můžeme shromažďovat věci. Přestože obydlí představuje separaci vzhledem k živlu, neznámá to, že k němu já nemá vůbec žádný přístup. Živly zůstávají já k dispozici: práce vytrhává z živlu věci a ukládá je do obydlí – dává uchopenému statut majetku. Tím, že se práce zmocňuje živelného a činí z něj vlastnictví, ruší v živlu jeho nezávislost, jeho bytí: věc jakožto majetek je jsoucno, které ztratilo své bytí (není již samo v sobě, není nezávislé,

⁷⁵ Srv. Lévinasovy analýzy smrti jakožto budoucnosti a zcela jiného in *Čas a Jiné*. „...Náš vztah ke smrti je jediným vztahem k budoucnosti. ...Pro blížící se smrt je důležité to, že v určité chvíli už *nemůžeme moci*; a právě tím subjekt ztrácí samu svou subjektivou vládu.“, *Čas a Jiné*, cit. vyd., s. 107, 113.

⁷⁶ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s.128. Citace upravena.

neboť jej uchopuji, osvojuji si jej, mohu jím disponovat). Zároveň ale tím, že uchopuje bytí jsoucna, práce umožňuje věcem vyvstat – přeměňuje přírodu ve svět, odhaluje svět. Není to tedy svět, co umožňuje věci; naopak: vlastnění odkrývá svět.⁷⁷ Vlastnění věcí, které se děje prací, se odlišuje od bezprostředního vztahu k ne-já ve slasti. Práce přemáhá nepředvídatelnou budoucnost živlu tím, že si ukládá věci do zásoby v domě. Ruka, jež vykonává práci, již není smyslový orgán, není to čistá slast, nýbrž vláda, ovládání, disponování. Dům tedy ustavuje takový vztah ke světu, který se odehrává jako vlastnění, zmocňování, přetváření ve vnitřek (ztotožnění, zahrnutí, totalizace). Práce je ve své primární intenci nabývání, pohyb k sobě: její charakter je egoistický, není to transcendence. Uchopení neurčitého (čisté kvality živlu) prací nemá nic společného s ideou Nekonečna. Práce se týká toho, co nemá tvář, přemáhá odpor nicoty; působí ve fenoménu. Řekli jsme, že práce překonává nezabezpečení života – odkládá jeho zánik. V tomto odkládání se otevírá rozměr času. Přítomnost je vědomím nebezpečí, možného ohrožení v budoucnosti. Mít vědomí znamená mít čas – znamená to mít možnost využívat čas k odvrácení hrozby úpadku. Chápat budoucnost znamená předcházet. Vědomí je odklad tělesnosti těla; děje se jako obydlí a práce. A práce je možná jen u takové bytosti, která má strukturu těla, tj. u bytosti, jež je usebraná u sebe doma a zároveň je ve vztahu k ne-já. Být tělem znamená být sebou tím, že žiji z něčeho jiného.

Prostřednictvím slasti, pocitu nezajištěnosti a starosti o zítřek se v interioritě otevírá dimenze, skrze niž bude možné vyčkávat zjevení transcendence a vycházet mu vstříc. Budoucnost smyslovosti je bytostně nejistá. „Aby se tato budoucnost mohla vyjevit ve svém významu odsouzení a odkladu, jímž práce, zvládající nejistotu budoucnosti tím, že ustavuje vlastnění, rýsuje oddělení jakožto ekonomickou nezávislost, musí být oddělená bytost s to soustředit sebe samu a mít představy. Toto soustředění v sobě a představování se konkrétně dějí jako obývání v přebytku čili v Domě.“⁷⁸ Dům však není vlastnictvím ve stejném smyslu, jako jiné věci, jichž se zmocňujeme prací. Dům je vlastněn, protože je již a napořád pohostinný pro svého vlastníka. Má charakter bytostné interiority, známosti a intimity, charakter „přijímajícího v sobě“ par excellence. Lévinas toto vstřícné přijímání obydlí popisuje jako ženství, jako mírnost a přívětivost ženské tváře. „Interioritu domu tvoří exteritorialita uvnitř živlu slasti, z nichž se živí život. Tato exteritorialita se děje v mírnosti a vřelosti intimity, jež přichází k oddělené bytosti od Druhého, který se – díky své

⁷⁷ Srv. Kap. Věci, slova a pojmy in: Sokol, J., *Malá filosofie člověka*, Vyšehrad, Praha 1998.

⁷⁸ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s.131.

jinakosti - odhaluje jako původní fenomén mírnosti.⁷⁹ Pobývání a intimita obydlí, které umožňuje oddělení lidské bytosti, již předpokládají prvotní zjevení Jiného. Intimita domu, kterou zakládá idea Nekonečna, je intimitou spolu s někým, usebrání odkazuje k vstřícnému přijímání. Známost jakožto přátelská přívětivost vůči já je završení, en-ergeia oddělení a na jejím základě se separace ustavuje jako obydlí a bydlení. Existovat teď znamená pobývat. Pobývání je usebrání, návrat k sobě domů jako do země azylu, odpovídající vlídnému lidskému přijetí. Přítomnost Druhého se tedy neodhaluje jen ve Tváři; bližní, vstřícně přijímající v intimitě, není oním VY Tváře, které se odhaluje v rozměru svrchovanosti. Tato jinakost je na jiné rovině než řeč. Je to familiérní ty, mlčenlivá řeč, srozumění beze slov. Prostý život z..., spontánní příjemnost živlů ještě není bydlením. Ale bydlení ještě není transcendence řeči.

Metafyzická transcendence

V předchozím jsme ukázali, jakým způsobem Lévinas chápe oddělenou bytost, která je nutnou podmínkou pro vznik metafyzického vztahu. Viděli jsme, že oddělení se děje ve slasti; být oddělen znamená být u sebe doma; a být u sebe doma znamená žít z..., slastně prožívat živelnost. Ve štěstí slasti se odehrává individuace, auto-personifikace, substancializace a nezávislost já. Být sebou, a-theistou, u sebe doma, separovaný, šťastný, stvořený – to vše jsou synonyma. Egoismus, slast a sensibilita a celý rozměr interiority – jakožto články separace – jsou nutné pro ideu Nekonečna, pro vztah k Bližnímu, neboť metafyzická Touha může vzniknout pouze v oddělené, tj. egoistické a uspokojené bytosti. Vraťme se nyní k exterioritě a metafyzickému vztahu, který je již překročením niterné existence, již jsme popsali výše a díky němuž je člověk schopen poznávat rozdíl mezi bytím a fenoménem a představovat si svět.

Metafyzika je obrácena k „jinde“, k „jinému“; Lévinas ji popisuje jako Touhu po neviditelném. Označení „neviditelné“ zde vyjadřuje absolutní jinakost cíle metafyzické touhy, jež se liší od pouze zdánlivé jinakosti věcí kolem mě, jež se může snadno rozplynout v identitě myslícího a vlastního já. Neviditelnost vytouženého označuje inadekvaci – metafyzika je vztah s tím, co není dáno, o čem nemáme ideu. Metafyzická Touha se ostře odlišuje od touhy v běžném slova smyslu, jejímž kořenem je potřeba. Nerodí se z nějaké ztráty, nevychází z neúplné bytosti, již

⁷⁹ Tamtéž. Citace upravena.

něco chybí. Naopak: bytost, která metafyzicky touží, je úplná, uspokojená, šťastná a Touha je bytostně touhou po tom, co přesahuje všechno, co by ji mohlo naplnit. Metafyzická Touha se nedá uspokojit, vytoužené ji nenaplnuje, nýbrž prohlubuje. Metafyzický pohyb je transcendentní – a tato transcendence je nutně trans-ascendencí, neboť se děje jako Touha a nepřiměřenost: Jiný je charakterizován rozměrem výše. Transcendence není negativita – neboť negativita setrvává uvnitř Stejného: popírající a popírané tvoří systém, totalitu. Transcendence, přesah k absolutně jinému, je idealizací – umožňuje ideu dokonalosti, jež není jen popřením nedokonalostí, negativitou, nýbrž je to idea nekonečna. Již jsme také viděli, že Metafyzik a Jiné netvoří – z definice – žádný vzájemný vztah, a že metafyzický vztah neznamená zmizení vzdálenosti, není sblížením.

Pro vztah myslícího já s Nekonečným, kterého nemůže nijak obsáhnout a od něhož je odděleno, užívá Lévinas také Descartův pojem „idea Nekonečna“.⁸⁰ Nekonečno je vlastní bytosti transcendentní jakožto transcendentní, je to ideatum, jež přesahuje svou ideu v nás, je nekonečně vzdáleno od své ideje, neboť je absolutně vnější vůči tomu, kdo jej myslí. Myslet nekonečno, transcendenci neznamená myslet předmět; metafyzický vztah nelze chápat jako intencionalitu, neboť není vztahem k objektu, k něčemu kladenému, tematickému.⁸¹ Jinými slovy: idea Nekonečna nikdy nemůže být ideou adekvátní; děje se jako neuspokojitelná Touha po Nekonečnu. Nekonečno, přesahující ideu Nekonečna, se mi zjevuje ve tváři Druhého, která neustále boří a přesahuje obraz, který mi zanechala. To proto, že – jak uvidíme dále - Druhý se neprojevuje svými kvalitami jako věci, ale vyjadřuje se: svým výrazem v každém okamžiku překračuje představu, kterou by si o něm udělalo myšlení. Právě onen způsob, jak se představuje Jiný a překračuje ideu Jiného ve mně, nazývá Lévinas Tváří. Tvář je nahá – touto charakteristikou chce Lévinas říci, že je mimo jakýkoli kvalifikující atribut, který bychom jí mohli přisoudit, že je v protikladu k věcem oproštěna od veškeré formy, ale má smysl ze sebe samé. Tvář se mi tedy nedává tím, že ji odhaluji – osvětluji formou, tak jako věc. Tvář se ke mně obrací. Lévinas to vyjadřuje tak, že přijímám-li výraz Druhého, znamená to, že od něj přijímám nad kapacitou já - a to právě znamená mít ideu Nekonečna. Nekonečno, přesahující ideu nekonečna, takto vede k překročení subjektivního. Idea Nekonečna je sama transcendence, je to přesahování přes adekvátní ideu. Bytost oddělená od Nekonečna se k němu vztahuje v metafyzice.

⁸⁰ viz pozn. č. 30.

⁸¹ Objektivizující vztah, jakkoli je analogický transcendenci, se odlišuje od metafyzického vztahu tím, že setrvává ve Stejném.

Jestliže však idea Nekonečna vyjadřuje bytostnou inadekvaci, jestliže vztah k nekonečnu nemá charakter intencionálního vztahu, jestliže se mi Tvář nedává v odhalování, jakým způsobem dochází k setkání s Tváří? Viděli jsme, že Já je identita, bytost, jejíž existování spočívá v tom, že se ztotožňuje. Jak může Stejný, který se děje jako egoismus, vstoupit do vztahu s Jiným, aniž by je okamžitě připravil o jeho jinakost? Co je to za vztah? Tento vztah Stejného a Jiného, jež nepřipravuje Jiné o jeho jinakost, vztah metafyzický – tj. vztah jehož členy netvoří totalitu, je jazyk, rozmluva. V rozmluvě sami omezuje náš egoistický přístup ke světu: Jiného si neztotožníme jako věci, nýbrž s ním vstupujeme do rozmluvy. Takto je rozmluva již etickým vztahem. Vztah k Jinému, idea Nekonečna, metafyzika, spravedlnost, etický vztah – to jsou u Lévinase synonyma pojmu transcendence – metafyzické transcendence. Rozmluva, situace řeči, je základním a nejpodstatnějším aktem, k němuž se váží a z něhož vycházejí veškeré Lévinasovy analýzy Nekonečna a transcendence. Ukažme si nyní postupně strukturu vztahu k Nekonečnu, který se odehrává v rozmluvě.

Rozmluva je vztahem pravdy, situací, v níž vzchází poznání v absolutním smyslu slova, čisté poznání jiného bytí. Lévinas chápe pravdu jako exterioritu a hledat a získávat pravdu pro něj znamená být ve vztahu. Poznání, ve kterém vzchází pravda, není objektivní poznání – neboť Nekonečno není objektem poznání; je tím, za čím jde Touha a co Touhu probouzí. Je to zcela jedinečné poznání, které neobsahuje žádné apriorní prvky, není vztahem adekvace, nevede ke sjednocení poznávajícího a poznávaného, k totalitě. Je to čisté poznání, čistá zkušenost, neboť je to zkušenost čehosi absolutně cizího. Tato absolutní zkušenost není odhalování, nýbrž zjevení. Idea Nekonečna se v silném slova smyslu zjevuje – nemůže vycházet z Já, či z nějaké potřeby v Já, protože z něj není odvoditelná; nevychází z myslitele, nýbrž z myšleného, neboť Touha nepochází z toho, kdo touží, ale rodí se ze svého „objektu“, který je hoden touhy; je zjevením. Zjevení je takto převrácením objektivujícího poznání - neboť Stejně se obrací k absolutně jinému, jen je-li vyzváno Druhým. Oddělené, uspokojené, autonomní bytí hledá pravdu v jiném, bez-božné Já překračuje sebe sama v Touze, jež k němu přichází z přítomnosti Jiného: tato situace je řeč. Pravda vzchází v absolutní zkušenosti, kdy bytost – jak říká Lévinas - září svým vlastním světlem. Chce se tím říci: kdy se zpřítomňuje jako absolutní bytí, jako bytost mimo kategorie, neurčená ničím jiným. Neboť poznání v absolutním smyslu slova, čisté poznání jiného bytí, by mělo uchopovat jiné bytí *kath auto*. Právě to se děje v rozmluvě: manifestace *kath auto* spočívá v tom, že se bytí vzhledem k nám vyslovuje, vyjadřuje. Nesituuje se ve světle něčeho jiného, ale prezentuje

samo sebe v manifestaci. Vyjadřované se tu kryje s tím, kdo vyjadřuje: je to manifestace tváře. A manifestace tváře je již rozmluva, neboť tvář mluví – je to živá přítomnost, výraz.⁸² Výraz rozrušuje formu, v níž se jsoucno, jež se vystavuje jako téma, zastírá. Tento způsob představování se jako Jiný rozkládáním formy, jež je adekvátní Stejnému, znamená značit čili mít smysl a prezentovat se značením znamená mluvit. Význam či výraz je přítomnost exteriority par excellence. „Mluvení je dění smyslu,“⁸³ říká Lévinas. Smysl je řečen a učen přítomností Jiného, jež učí svou novost.

Mluva je takto počátkem všeho významu; ruší nevyhnutelnou dvojznačnost každého jevu, neboť v mluvě promlouvající bytost garantuje svůj jev, napomáhá, asistuje u své vlastní manifestace. Druhý o sobě dává vědět znakem, značí; v této souvislosti není důležité, co tento znak označuje (mohl by být třeba i nedešifrovatelný), podstatou znaku, funkcí znaku je to, že oznamuje mluvčího. Druhý takto představuje jakýsi první pevný bod, počátek zkušenosti, přináší afirmaci, jíž není schopno karteziánské cogito, jež se manifestuje skrze pochybování.⁸⁴ Svět se nabízí – stává se naším tématem, v řeči Druhého, jenž nám jej předkládá ve výpovědích. Takto předložený, vyčtený svět má smysl; Lévinas upozorňuje, že to ovšem také znamená, že nám nikdy není dán „v originále.“ Smysluplný svět vždy odkazuje k označujícímu, k přítomnosti Druhého. Význam či inteligibilita se tedy neodvozují z identity Stejného a jeho potřeb. Význam pochází z Jiného, který vyslovuje svět: ve slově je svět tematizovaný i interpretovaný. Mluva je vyučováním.⁸⁵ Vyučováním se zde míní ustavení obecnosti – zrušení dvojznačnosti a nejasnosti mlčenlivého světa, které se děje tematizací fenoménu. Mluva ustavuje obecnost tím, že dává (zpřítomňuje fenomén jako daný) a dává tak, že tematizuje. Mlčenlivý svět zdání ztrácí v tematizaci svou fenomenalitu a stává se něčím, o čem mohu mluvit, co mohu sdílet s někým jiným, co mohu nabídnout Druhému. Dospíváme zde k mravní struktuře rozmluvy.

Řeč tedy umožňuje universalitu. Je přechodem od individuálního k obecnému, neboť v řeči nabízím svůj svět druhému. Mluvit znamená činit svět společným. Svět v rozhovoru je tím,

⁸² Podstatným momentem řeči je oslovení, neboť potvrzuje Jiného v jeho heterogenitě – jestliže jej oslovuji, znamená to, že se k němu obracím, že jej respektuji. Oslovený je povoláván ke slovu a jeho promluva záleží v tom, že napomáhá své mluvě, tj. že je přítomen.

⁸³ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 51.

⁸⁴ Srv.: „...cogito si může dát slunce i nebe; jediné, co si nemůže dát, je idea Nekonečna.“ Lévinas, E.: *Čas a Jiné*, cit. vyd., s. 172.

⁸⁵ Druhý, Učitel, dává svou promluvou smysl fenoménům a umožňuje je tematizovat. Učitel, jenž ke mně mluví a ve slovech se mi dává, si však stále podržuje základní cizotu Druhého, jenž mne soudí a jenž je vně mého vědění. Exteriorita se kryje s mocí. Druhý není v rozmluvě nikdy na stejné rovině jako já; je to Mistr, jenž mi vládne, zpochybňuje a ustanovuje mou svobodu.

co dávám – ono komunikovatelné, myšlení, universální. Vztah k druhému, transcendence se ne děje vně světa, nýbrž problematizuje vlastněný svět; záleží v tom, že vyslovuji svět pro Druhého. Stejný je vždy „domorodcem v bytí“ a vždy privilegován ve svém pobývání. Jiný, svobodný, je vzhledem ke Stejnému vždy cizinec, proletář. Přítomnost Druhého je zpochybněním mého šťastného vlastnictví světa a uznat druhého znamená dávat, prostřednictvím daru ustavit společnou obecnost a universalitu. Řeč, která věc označuje pro druhého, je tímto původním vyvlastněním, prvotním darem. Lévinas popisuje ono transcendující jako cizince a chud'ase – to proto, aby ukázal, že náš vztah k Metafyzickému je etické chování, nikoli tematizace či teologie. Vztah k Transcendujícímu je sociální vztah. Spravedlnost se odehrává ve vztahu tváří v tvář. Ve vztahu k Druhému se nemohu obejít bez zprostředkování věcmi, jež jsou tím, co dávám ve vstřícném přijetí druhého. „Vidění“ tváře jakožto tváře je určitý způsob prodlévání v domě, je to jistá forma ekonomického života. „Žádný lidský či mezilidský vztah se nemůže odbývat vně ekonomie; k žádné tváři není možné přistupovat s prázdnými rukama a uzavřeným domem.“⁸⁶ Usebrání v domě, jenž je otevřen druhému – pohostinnost – konkrétní a prvotní fakt lidského usebrání a oddělení, je vjedno s touhou po absolutně transcendentním druhém. Všeobecnost slova zakládá společný svět a vztah k Druhému je tímto zevšeobecněním samým, je to nabízení světa Druhému. Transcendence není vidění Druhého, nýbrž je to původní darování – transcendence není optika, nýbrž prvotní etické gesto.⁸⁷

Viděli jsme, že význam či inteligibilita se neodvozují z identity Stejného a jeho potřeb: význam pochází z Jiného, který vyslovuje svět. Představování je tedy podmíněno morálním vztahem k Druhému. V oddílu nazvaném Totalita jsme v souvislosti s výkladem procesu poznávání uvedli, že aktu představování sice přísně vzato nic nepředchází (konstitutivní moc *Sinngebung*), přesto je ale čímsi podmíněn: a touto podmínkou je Druhý. Co se tím chce říci? Představování jsme definovali tak, že při něm Stejně není určováno Jiným; představovat si to, z čeho žiji, by tedy znamenalo setrvávat vně elementů, v nichž se koupu. (Víme, že představování je podmíněno životem; chce však tento život dodatečně nahradit a konstituovat skutečnost. Tento jev lze vysvětlit odděleností, neboť živly, z nichž žiji, jsou také tím, proti čemu se stavím. Oddělení zna-

⁸⁶ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 151-152.

⁸⁷ Lévinas však upozorňuje na to, že ne každá rozmluva je (etickým) vztahem k exterioritě. Například rétorika je pravým opakem takto charakterizované rozmluvy, protože nepřistupuje k Druhému čelem, ale snaží se jej přelstít – je zacházením, zmocňováním, násilím namířeným proti svobodě, tj. bezprávím.

mená jakési vyvázání ze situace - již nejsem zaplavován tím, co mne obklopuje - je uskutečněním suverenity myšlení, které předchází světu, vzhledem k němuž je druhotné.) Odkud čerpá představování tento odstup, tuto svou svobodu vzhledem ke světu? Lévinas říká: „Vlastnění věcí v sobě dialekticky nezahrnuje odstup od věcí. Tento odstup již implikuje novou událost. Musel jsem již být ve vztahu k něčemu, z čeho nežiji. Touto událostí je vztah k Druhému, který mne přijímá v domě, je to diskrétní přítomnost ženství. Abych se však mohl osvobodit od vlastnictví, jež zavádí už pohostinnost Domu, abych mohl vidět věci v nich samých, tj. představovat si je, odmítat jak slast, tak vlastnění, musím již to, co vlastním, umět dávat. Jen tak jsem s to postavit se absolutně nad své zaujetí v ne-já. K tomu je však zapotřebí, abych se setkal s indiskrétní tváří Druhého, který mne zpochybňuje.“⁸⁸ Toto zpochybnění mého já, jež se kryje s manifestací Druhého v tváři, jsme nazvali řečí a výši, z níž přichází řeč, označujeme spolu s Lévinasem slovem učení. Hlas Druhého, přicházející z výše, učí samotné transcendenci. V tomto styku s nekonečnem exteriority se naivní spontaneita odkrývá jako násilí, pociťuje za sebe stud. Vztah k Druhému je morální vztah; morálka zpochybňuje já a dává mu odstup od sebe sama. Představování tedy počíná v morálním vztahu k Druhému, v mé možnosti zpochybnit násilí mé vlastní spontaneity.⁸⁹ A tento mírový vztah k Druhému se děje v řeči.

Kritika spontaneity, jež se rodí z vědomí mravní nehodnosti, předchází pravdu. Lévinas říká, že pravdu zakládá svoboda, která je s to se za sebe stydět – neboť vědění se stává věděním faktu, jen je-li současně kritické, jestliže překračuje sebe sama, tj. odhaluje vlastní nehodnost, neospravedlněnost své spontaneity. Neospravedlněnost vlastní moci a svobody si uvědomujeme v situaci, kdy se poměřujeme nekonečnem, kdy po něm toužíme. Tato Touha je idea Nekonečna - vstřícné přijetí Druhého neboli mravní vědomí, které problematizuje mou svobodu. Mravnost podle Lévinase začíná tehdy, když svoboda, místo aby se ospravedlňovala, pociťuje samu sebe jako libovolnou a násilnou, když se za sebe stydí.

Vědění pak ale v Lévinasově pojetí nelze redukovat na objektivní poznání, neboť vede k Druhému a přijmout Druhého znamená uvést v pochybnost mou svobodu. (Víme, že podstatou svobody subjektu je to, že vládne sobě samému, přenáší svou identitu na věci okolo sebe, přivlastňuje si je. Vztah k Druhému se však na rozdíl od poznávání neodehrává jako vlastnění, jako

⁸⁸ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 150. Citace upravena.

⁸⁹ Srv.: „Představování čerpá svou svobodu vzhledem ke světu, který ji živí, z bytostně morálního vztahu, ze vztahu k Druhému. ... Představování započalo nikoli v přítomnosti věci, předložené mému násilí, nýbrž empiricky se vyvíjející mým silám; započalo v mé možnosti zpochybnit toto násilí, v možnosti vytvořené stykem s nekonečnem čili společností.“ Tamtéž, s. 151.

svoboda – Druhý se vymyká tematizaci, neboť jeho přítomnost není totéž, co jeho tematizace. Druhý otřásá mou svobodou, neboť se jí vymyká, vymyká se mému vlastnění, mé moci, protože absolutně přesahuje každou ideu, kterou o něm mohu mít.) Vědění jako kritika, jako možnost zpochybnit sebe sama, jako návrat před svobodu se však může objevit pouze v bytosti, jež má původ před svým původem neboli v bytosti, která je stvořená. Zázrak stvoření spočívá v tom, že tvoří mravní bytosti - tvory, kteří jsou schopni přijmout zjevení, pochopit, že jsou stvoření a sebe sama uvést v pochybnost. Stvořená bytost je jednotou spontánní svobody a kritiky, v níž je svoboda schopna zproblematizovat sebe samu a tedy předcházet sebe. Smyslem vědění je uvedení sebe v pochybnost, návrat k místu před já v přítomnosti Druhého. Lévinas se chce tímto způsobem vyhnout na jedné straně arbitrérnosti svobody, ale na druhé straně také jejímu zaniknutí v neutralitě, k němuž dochází v takovém pojetí, jež ztotožňuje vůli a rozum a umisťuje pravdu do neosobního rozumu - vědění tu vede ke zrušení svobody, k totalitě. Lévinasovo řešení spočívá v tom, že chápe já jako bez-božné a stvořené – tedy svobodné, a přece schopné učinit krok před svou podmínku – před tvář Druhého, který vzdoruje tematizaci. Podstata rozumu záleží v tom, že člověka problematizuje a zve ke spravedlnosti.

Lévinasovi jde o to, popřít obecné přesvědčení filosofie, že objektivní poznání je základním vztahem transcendence, a že i Druhý, jakkoli se od věcí liší, má být poznáván objektivně. Ve vztahu k Druhému nemá smysl mluvit o poznání či nevědění, neboť spravedlnost, tato transcendence par excellence a podmínka vědění není noesis korelativní s noematem. Spravedlnost se, jak jsme již řekli, odehrává ve vztahu tváří v tvář s Druhým, v rozmluvě. Přítomnost⁹⁰ bytosti - Druhého ve fenoménu je pro Lévinase *sociálním spojením*, a-sociací; není přístupná objektivnímu vědění. Asociace je přímo pravým opakem tohoto typu vědění, jež vychází z mé osamělé svobody: je to vstřícné přijetí učitele, v němž je výkon mé svobody uveden v pochybnost, je to mravní vědomí. V mravním vědomí se Jiný zpřítomňuje jako Druhý – vědomí vlastní nemravnosti je mým podřízením se Druhému, Nekonečnu.⁹¹ Mravní vědomí je přijetím Druhého. Společnost je takto pro Lévinase místem pravdy, ve společnosti se konkrétním způsobem realizuje idea Nekonečna. Pravda není ani ve vidění, ani v uchopování – což jsou způsoby slasti, smyslovosti a vlastnění. Je v transcendenci, v níž se presentuje absolutní exteriorita tím, že se vyjadřuje.

⁹⁰ Snad není zbytečné na tomto místě ještě výslovně upozornit na časový rozměr mluvy – zatímco v mlčenlivém světě faktů není aktualita možná, neboť fakt je vždy něčím již hotovým, minulým (co vyžaduje interpretaci), v řeči se odehrává přítomnost, řeč je zpřítomňováním Druhého.

⁹¹ Lévinas charakterizuje mravní vědomí a Touhu jako bytostně neukojitelné; požadavky, jež mám vůči sobě samému a má odpovědnost neustále narůstají.

Nekonečno a existence

Předcházející část této kapitoly, věnovanou oddělení jsme zakončili jednoduchým tvrzením, že bydlení ještě není transcendence řeči. Nyní již rozumíme tomu, proč: dílo se zásadně odlišuje od výrazu tím, že zůstává v rovině fenoménu. Schází mu aktualita a jednoznačnost mluvy, v níž promlouvající zpřítomňuje a stvrzuje sám sebe.⁹² Dílo je fenomén - manifestace v nepřítomnosti bytí. Fenomén není zdání, nýbrž realita, které se nedostává reality. Je to bytí, které se jeví, avšak zůstává nepřítomné. Bytí oddělené, uspokojené bytosti, jež setrvává v interioritě, nevyjadřuje se, zjevuje se a přitom ve svém zjevu absentuje, je bytí fenomenální. Člověk slasti, jež setrvává v interioritě, může nevědět o své fenomenalitě – taková je cena separace. Možnost zapomenutí ideje nekonečna, transcendence je pro oddělení nutná, jinak by separace nebyla úplná.⁹³ Distance i interiorita zůstávají při navázání vztahu k Druhému zcela nedotčeny. Jakým způsobem může dojít k uvědomění a prolomení této fenomenality? Tím, že se ocitáme v situaci setkání s Tváří. Totalita uspokojení odhaluje svou vlastní fenomenalitu v okamžiku, kdy se setkává s exterioritou, jež je nesouměřitelná s potřebami a jež právě touto nesouměřitelností prolamuje interioritu. Interiorita tak pomocí exteriority odkrývá svou nedostatečnost a tato nedostatečnost se děje jako Touha, jejímž završením je vztah k Druhému či idea Nekonečna. Existence člověka zůstává fenomenální, pokud zůstává interioritou. V interioritě, v práci, v činnosti je moje existence fenomenální, neboť neasistuji svému vyjevování, nevyjadřuji se, jsem nepřítomen. Fenomenalita se prolamuje v řeči, v promluvě. Druhý mne oslovuje – tím, že mu odpovím, tím, že se vyslovuji, vyjadřuji, presentuji se - překračuji fenomenalitu svého bytí, stávám se bytím v sobě. Zároveň se ve mně v této situaci rodí odpovědnost, má existence tu již podléhá závazku, neboť vztah k Druhému – rozmluva - je etický vztah. Slovo (i to, které lže a zastírá) je nepostradatelné proto, aby se zjevila pravda. Pravda odhalování je nanejvýš pravda fenoménu

⁹² Dílo symbolizuje svého autora. Je znakem – tedy něčím, co umožňuje interpretaci, co je podstatně dvojnásobné. Druhý se v činnosti nevyjadřuje, není tu přítomen, neasistuje svému projevu – je tu prostě označován znakem v určitém znakovém systému. Neoslovuje nás, nenabízí nám svůj svět v řeči, proto jej můžeme z díla pouze dedukovat, do jeho vnitřního světa vnikáme vloupáním. Srv.: „Na základě díla jsem pouze dedukován a vždy již špatně pochopen, spíše zrazen, než vyjádřen.“ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 155.

⁹³ Tato možnost má ale spíše teoretický ráz. Nereflektované, naivní vědomí slasti nevystihuje konkrétního člověka, neboť ve skutečnosti člověk již má ideu nekonečna, tj. žije ve společnosti a představuje si věci. Oddělení, jež se

skrytého pod jevy. Pravda věci v sobě se neodhaluje. Věc v sobě se vyjadřuje. Výraz manifestuje přítomnost bytí, výraz je sám ze sebe přítomnost tváře a tedy výzva a vyučování, navázání vztahu k já. Lévinas říká: „Pouze přistupuji-li k Druhému, jsem při sobě samém.“⁹⁴ Návrat od světa znaků a symbolů fenomenální existence k jednoznačnému bytí znamená vstoupit do přímosti vztahu tváří v tvář. Má existence jakožto „bytí v sobě“ začíná s přítomností ideje Nekonečna ve mně, uznáním vlády Jiného. Být v sobě znamená vyjadřovat se, nabídnout své bytí Druhému, sloužit Druhému. Být kath auto znamená být dobrý.

uskutečňuje jako slast, tj. jako interiorita, se stává vědomím předmětů. Věci se ustalují díky slovům, která je podávají, tematizují – představování a přivlastňování jsou založeny v řeči jako vztahu mezi lidmi.

⁹⁴ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, cit. vyd., s. 157.

Kap. III.

SUBJEKT JAKO TRANSCENDENCE V IMANENCI

Od Descarta byl celou novověkou filosofií člověk chápán jako subjekt – a bytostné určení člověka (subjektivita) bylo míněno jako spontaneita. Proti tomuto konceptu se staví myšlení transcendence Jeana Wahla a Emmanuela Lévinase. Wahlovo i Lévinasovo uchopení lidské existence překračuje subjekt-objektový rozvrh, čímž navazuje na cestu, kterou již filosofickému myšlení otevřel svým dílem Sören Kierkegaard. Jean Wahl, inspirovaný Kierkegaardovým myšlením, se snažil ukázat transcendenci jako konstitutivní ohled existence. Původním vztahem transcendence již u Wahla a Lévinase není předmětné zprostředkování, není to vztah subjektu k objektu. Prvním principem není Já - to nedokáže být počátkem, protože samo je jen nekonečným regresem pochybování - nedokáže si dát východisko, oporu získává až zvenčí.

Já je sebevztah. Ale tento vztah k sobě se vždy děje kvůli něčemu jinému – je zapříčiněn něčím jiným. Pro Kierkegaarda a každého křesťansky věřícího člověka je touto „příčinou“ zjevný Bůh (Bůh je moc „zaviňující“, kladoucí bytí Já; Stvořitel). Z jiného pohledu to lze chápat tak, že skutečnost, že se vztahujeme k sobě, souvisí s tím, že máme porozumění bytí. Své porozumění bytí (rozumění rozdílu mezi bytím a jsoucнем), mám ze světa, neboť svět patří k mému způsobu bytí. Porozumění bytí vyvěrá z mé situace bytí na světě, říká Heidegger. V tomto smyslu můžeme za onu „příčinu“ našeho vztahování se k sobě označit svět. Vztah k sobě (imanence) je vztahem dějícím se „kvůli“, „díky“ světu, jež umožňuje porozumění bytí. Vztah k sobě se děje proto (vztahujeme se k sobě proto), že máme porozumění bytí, vidíme, že náš způsob bytí je odlišný od způsobu bytí věcí, že svou existenci musíme vykonat. To, co mne určuje, díky čemu (se vztahuji k sobě) je u Kierkegaarda Bůh, u Heideggera má situace bytí na světě, u Lévinase Druhý, Nekonečno. Wahl to nespecifikuje (nebo – podle svých slov pouze nedostatečně – vystihuje pojmy „příroda“, „svět“, „vnější svět“), jednoduše říká, že existence je vztah s něčím jiným, než je ona sama, s něčím vnějším, transcendentním. Na jiném místě navrhuje, že bychom vůbec nemuseli používat slovo „transcendence“ a místo toho bychom mohli říkat výslovně: „vztah toho, kdo je přesahován, k tomu, co jej přesahuje.“

„Existence se dovršuje až ve vztahu s něčím jiným, než je ona sama; existence je transcendence,“ říká Jean Wahl. „Má existence jakožto „bytí v sobě“, započíná s přítomností ideje Nekonečna ve mně. Pouze přistupuji-li k Druhému, jsem při sobě samém,“ říká po Wahlovi Emmanuel Lévinas. Prvním principem, oním odkud, východiskem jsoucnosti a nejsoucnosti je u Lévinase Druhý a lidská existence se tedy jako bytí v sobě zakládá ve vztahu k Druhému. Ukažme si nyní nejprve pro srovnání novověké chápání subjektu a poté shrňme, jakým způsobem a v jakých ohledech se toto pojetí ve Wahlově a Lévinasově myšlení proměnilo.

Karteziánský pojem *cogito* se celému novověkému myšlení ukazoval jako základní struktura pojetí člověka. Člověk je jím určen jako subjekt ve smyslu Já, ducha, vědomí (vědomím se tu rozumí způsob bytí – být po způsobu „být-vědom“, tzn. být po způsobu zvýznamňovat). Člověk je *res cogitans* – jsoucno charakteristické spontaneitou - samovolností, ohledem „být ze sebe“, který člověk vykazuje vůči jsoucnům ostatním i sobě samému.

Podstatou *cogitatio* jakožto spontaneity je vůle. Vůle je smysluplná pouze jako ohled předmětného vztahu (tj. vztahu ke jsoucnu) a má tedy zároveň charakter představování. A vnitřním rysem vůle je pak nutně i percepce, její reflexivní povaha - vnímám to, vůči čemu začínám ze sebe, a toto vůči takto vystupuje jako samostatné, mimo-volní, na vůli nezávislé. *Cogitatio* – předmětné zprostředkování je zároveň i pasivní konstitucí samostatného útvaru smyslu a jeho vystoupení jako na vůli nezávislého. *Cogitatio* míní v Descartově vypracování předmětné zprostředkování – to jest ontologicky významný vztah spontaneitou specifikovaného jsoucna (subjektu) ke světu a nitrosvětským jsoucnům. Descartes tedy přivádí téma "člověk" na nový ontologický základ, na rozvrh "subjekt-objekt". Jsoucna světa nejsou bezprostředně přístupná, každé jsoucno se nám dává prostřednictvím zkušenosti, má charakter objektu, předmětu, toho, co stojí proti nám. Věc není prostě "věc", nýbrž "vnímaná věc". Potud všechna jsoucna, se kterými se setkáváme, v sobě nesou charakter "být objektem", tzn. odkazovat svou povahou k subjektu, který je myslí, vnímá, prožívá apod. Bytí člověka spočívá v tom, že on je tím, vůči čemu "stojí-proti" ony objekty, ona jsoucna, je tím, co jim dává smysl, je východiskem, ke kterému je svět ve svém významu vztažen - je subjektem. Člověka činí člověkem to, že je "vědom" - má svět jako vědomý svět, dává světu význam "svět", zvýznamňuje, je subjektem. Jeho substance je jeho subjektivita.

Descartovo Já je totéž jako „já myslím“, je to výkon, činnost. Já je první princip (ve smyslu aristotelského arché) – je oním „odkud“ je svět smysluplný jako jsoucí a nejsoucí, neboť se spoluúčastní ontologického zvýznamňování, nechává vystoupit jsoucno jako jsoucí. Potud je mediem mezi Bohem a nicotou – což je u Descarta identifikováno jako fakt "být vzhledem k ostatním jsoucnům ze-sebe, a tak a díky tomu jim nechávat vystoupit jako jsoucím a nejsoucím," tj. jako spontaneita.⁹⁵ Vnější předměty jsou tu pojaty jako pouhé fenomény mysli. Protože bezprostředním předmětem našeho poznání nejsou předměty vnějšího světa, ale naše obrazy, dojmy, ideje, jež tyto věci representují. Bezprostředně nepoznáváme věci, nýbrž naše ideje o věcech.

Já je mediem mezi Bohem a nicotou v tom smyslu, že je spontaneitou, tj. předmětným zprostředkováním; já je arché: je mu přiznána platnost bytí. Platnost bytí subjektu tady pochází z toho, že je předmětným zprostředkováním, spontaneitou, východiskem jsoucnosti a nejsoucnosti, tím, co rozhoduje o jsoucnosti a nejsoucnosti jsoucna a jako takové musí samo nutně být. Způsobem bytí je tu vědomí. Subjekt je spontaneita, jeho způsobem bytí je vědomí, zvýznamňování, představování (Sinngabung). Já je mediem mezi bohem a nicotou jakožto princip bytí – stojí mezi nicotou a jednoduchým nekonečnem.

Kierkegaard Descartovu formulaci, která já určuje jako medium mezi Bohem a nicotou, následujícím způsobem rozpracoval a radikálně tak změnil převládající novověké chápání bytí a subjektu. Kierkegaardova změna pohledu spočívá v tom, že veškeré vztahování se člověka ke jsoucnům je podle něj vždy již podmíněno nepředmětným vztahem k sobě, osobě předmětného vztahu. Tento nepředmětný vztah k sobě nazývá K. já, duch.⁹⁶ Já, sebevztah (vztah k osobě vztahu k předmětu) musí „již být“ (být si dán, být určen něčím jiným), nemá-li být chápán jako vztah k sobě prostřednictvím vztahu k předmětu, tedy jako akt sebekonstituce. Teprve tento ohled, že vždy již je, jej konstituuje jakožto já. Fakt bytí je konstitutivní složkou existence. Existence, já, je tedy určitá jednota aktů „vztahovat se k sobě“ a „být dáván.“ Tato jednota se uskutečňuje jako sebeuchopování po způsobu „vztahu navenek“ – já si je dáváno. Já si je dáváno ve smyslu: je složeninou sebeuchopování a dávání absolutnem. (Princip tohoto typu sebeuchopování je dobře ilustrovatelný na příkladu úzkosti: úzkost je vykonávána po způsobu „je mi“ (je mi úzko) – a „je mi“ je jako vztah k sobě specifické tím, že je sebeuchopením bezprostředně identickým s „býti

⁹⁵ Benyovszky, L. a kol.: *Filosofická propedeutika II.*, Sofis, Praha 2001, str. 32.

⁹⁶ „Já je poměr, jež má poměr k sobě samému, čili stojí v poměru, že poměr má poměr k sobě samému. Já není poměrem samým, ale tím, že poměr má poměr k sobě samému.“ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Svoboda – Libertas, Praha 1993, str. 123.

tak, že“ (oproti jiným způsobům sebeuchopení – předmětným, intencionálním) – vyjadřuje jednotu ohledů vztahovat se k sobě a být dán.) Jsem si dáván, tedy uchopuji se (imanence) po způsobu vztahu navenek (transcendence) - takto je kierkegaardovský subjekt transcendencí v imanenci.

Vztah k sobě Kierkegaard označuje jako zájem (interes - inter-esse – mezibytí). Člověk je mezitvor – bytost, která se vztahuje, jejímž bytostným určením je být mezi něčím, tj. být ve vztahu. (Pojem mezi-bytí je schopen podržet v jednotě ohledy být dán a vztahovat se k sobě.) Řekli jsme, že fakt bytí je nutnou konstitutivní složkou existence – a být dán znamená u Kierkegaarda být stvořený, zakládat se v bohu (být bohem jaksi pouštěn z ruky). Vztahuji se k sobě tím způsobem, že se vztahuji k bohu, a tím jsem si dáván ve své pravé skutečnosti, tím se plně uskutečňuji. Význačným způsobem bytí lidské existence je pak podle Kierkegaarda víra, tedy vztah k absolutnu, transcendence. Být skutečný a existovat znamená věřit, víra je bytí (jak věříš, takový jsi). „Já-samo existuje skutečně jako já samo v bezprostřední vazbě jednotlivce k bohu. Když se vztahuje k sobě samému a když chce být sebou samým, zakládá se já-samo průhledně v moci, která je klade.“ Existující člověk je skutečně přítomen, drží-li se pravdy jako moci zaviňující bytí jeho já. Subjekt tu již tedy není nahlížen pouze v rámci subjekt-objektového rozvrhu. Já samo není principem, počátkem, je jím druhý (absolutno) – proto musí tvořit skladebnou součást já (moc zaviňující bytí já).

Wahl převedl ve svých interpretacích Kierkegaardovy myšlenky do obecnějších filosofických pojmů: existenci charakterizuje jako transcendenci v imanenci. Jeho přínos na poli myšlení transcendence spočívá zejména v tom, že odlišil objektivaci a transcendenci: ukázal, že transcendence není předmětný vztah, odlišil ji od intencionálního aktu. Transcendence není nějaká skutečnost – za; Wahl ji definoval jako pohyb, jako existenciální zkušenost. Ukázal, že podstatou existence je to, že se vztahuje, že transcenduje. Že absolutně jiný, transcendentní, je cosi nepodmíněného, co je absolutně beze vztahu s čímkoli, a přece existuje pouze prostřednictvím vztahu, v němž se s ním nacházíme. Důraz kladl na jednotlivce a vyslovil tezi, že člověk je bytí, které se přesahuje. V těchto bodech také na Wahlovo myšlení navázal Emmanuel Lévinas.

Lévinas říká o své koncepci v knize *Totalita a Nekonečno*, že je obhajobou subjektivity. Subjektivita tu najednou není něčím pouze subjektivním (ve smyslu: podmíněným pouhou svébytností, libovůlí subjektu), neboť je založena v ideji Nekonečna. Druhý potvrzuje subjekt: představuje počátek zkušenosti, první jistý bod, překonání tápající arbitrnosti pochybujícího cogito.

V celém Lévinasově výkladu jde o rozdíl mezi dvěma různými přístupy k bytí a z toho pramenící dvojí různé pojetí subjektu. Změníme-li hledisko totality na hledisko, které chápe Nekonečno, které uznává existenci absolutně Jiného, pak tu máme najednou skutečně nezávislý, separovaný, bez-božný subjekt, který stojí tváří v tvář Nekonečnu, absolutně Jinému. A jediným vztahem, jež můžeme mít s absolutně jiným (jediný způsob, jak se může uskutečňovat vztah k Druhému) je rozmluva, která neruší jinakost jiného. V rozmluvě se Druhý prezentuje svým výrazem, značí, vyjevuje se jako bytí v sobě – a stejně tak já – nabízím Druhému v rozmluvě své bytí tím, že se vyjadřuji. Takto mě Druhý vede od fenoménu k bytosti – díky setkání s Nekonečnem, díky tomu, že mám ideu Nekonečna, mohu v situaci rozhovoru, kdy odpovídám druhému, překročit svou fenomenální, niternou existenci a stát se bytím v sobě.

Vztah k nedohlednému Nejvyššímu je vztahem uvnitř subjektu, jež konstituuje, je to mé vztahování, ne vnější a zvnějšku viditelný vztah k objektu, vztah objektivace. A toto mé vztahování se uskutečňuje jako promluva, v níž Druhému nabízím své bytí (tedy vyjevuji se mu jako bytí v sobě) tím, že se vyjadřuji – jakožto bytí v sobě se uskutečňuji, konstituuji v promluvě, která je oním vztahováním se k Druhému, ale ne objektivujícím vztahováním se, ale vztahem metafyzické transcendence. Tento vztah náleží subjektu, je uvnitř něj, konstituuje jej v tom smyslu, že jej právě konstituuje jako bytí v sobě. Jsem bytím v sobě až tímto vztahem, tento vztah je tedy součástí mne jakožto subjektu – neboť to není tak, že by tu byl nejdřív jakýsi subjekt sám o sobě, který by teprve pak vstupoval do vztahu k Druhému – jsem bytím v sobě pouze ve vztahu k Druhému. Bytím v sobě se stávám ve vztahu k nekonečnu, jsem jím v okamžiku, kdy mám ideu Nekonečna. Idea nekonečna je tedy můj způsob bytí – jsem tak, že se vztahuji k Nekonečnu, že metafyzicky toužím, že transcuduji – existence je tedy v Lévinasově pojetí transcendence.

Wahl a Lévinas již tedy subjekt nechápu jako spontaneitu, bytostným určením subjektu již není to, že je vědom, ale primárně to, že se vztahuje. U všech tří autorů – Kierkegaard, Wahla i Lévinase - je transcendence konstitutivní složkou existence; existence je transcendence v imanenci. Sama sebe, své skutečné bytí, plnost své existence získávám teprve ve vztahu s Druhým, v transcendenci. Subjekt již napříště není pouhou spontaneitou ; obsahuje v sobě obojí – předmětný i nepředmětný vztah. Je transcendencí v imanenci.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Beaufret, J., *Introduction aux philosophies de l`existence*, Paris, 1971.
- Benyovszky, L. a kol., *Filosofická propedeutika I.*, Praha 1999.
- Benyovszky, L. a kol., *Filosofická propedeutika II.*, Praha 2001.
- Casper, B., *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*, Praha 1998.
- Descartes, R., *Meditace o první filosofii*, Praha 2001.
- Heidegger, M., *Bytí a čas*, Praha 1996.
- Heidegger, M., *Co je metafyzika?*, Praha 1993.
- Janke, W., *Filosofie existence*, Praha 1994.
- Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Praha 1993.
- Lévinas, E., *Čas a Jiné*, Praha 1997.
- Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*, Praha 1997.
- Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*, Praha 1997.
- Petříček, M., *Úvod do současné filosofie*, Praha 1997.
- Sartre, J.-P., *Existencialismus je humanismus*, Praha 2004.
- Šestov, L., *Kierkegaard a existenciální filosofie*, Praha 1997.
- Wahl, J., *Études Kierkegaardiennes*, Paris 1938.
- Wahl, J., *Existence humaine et transcendance*, Neuchatel 1944.
- Brugger, W., *Filosofický slovník*, Praha 1994.
- Durozoi, G., Roussel, A., *Filozofický slovník*, Praha 1994.
- Nida-Rümelin, J., *Slovník současných filosofů*, Praha 2001.

